

Zwischen Bischof und Gemeinde – Die Entwicklung von der Märtyrerverehrung zum Reliquienkult im 4. und 5. Jahrhundert

Alissa Dahlmann

Alte Geschichte

Zwischen Bischof und Gemeinde – Die Entwicklung
von der Märtyrerverehrung zum Reliquienkult im 4.
und 5. Jahrhundert

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des akademischen Grades „Dr. phil.“

an der

Westfälischen Wilhelms Universität, Münster (Westf.)

vorgelegt von

Alissa Dahlmann, M.A.

aus Hildesheim

2016

Tag der mündlichen Prüfung: 13. April 2017

Dekan: Prof. Dr. Thomas Großbölting

Erstgutachter: Prof. Dr. Johannes Hahn, M.A.

Zweitgutachter: Prof. Dr. Klaus Zimmermann

Alissa Dahlmann

**Zwischen Bischof und Gemeinde – Die Entwicklung von der
Märtyrerverehrung zum Reliquienkult im 4. und 5. Jahrhundert**



Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

Reihe X

Band 32

Alissa Dahlmann

**Zwischen Bischof und Gemeinde –
Die Entwicklung von der Märtyrerverehrung
zum Reliquienkult im 4. und 5. Jahrhundert**

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

herausgegeben von der Universitäts- und Landesbibliothek Münster

<http://www.ulb.uni-muenster.de>



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://www.dnb.de> abrufbar.

Dieses Buch steht gleichzeitig in einer elektronischen Version über den Publikations- und Archivierungsserver der WWU Münster zur Verfügung.

<https://www.ulb.uni-muenster.de/wissenschaftliche-schriften>

Alissa Dahlmann

„Zwischen Bischof und Gemeinde – Die Entwicklung von der Märtyrerverehrung zum Reliquienkult im 4. und 5. Jahrhundert“

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, Reihe X, Band 32

Verlag readbox publishing GmbH – readbox unipress, Münster

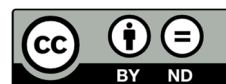
<http://unipress.readbox.net>

Zugl.: Diss. Universität Münster, 2017

Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz vom Typ 'CC BY-ND 4.0 International'

lizenziert: <https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.de>

Von dieser Lizenz ausgenommen sind Abbildungen, welche sich nicht im Besitz der Autorin oder der ULB Münster befinden.



ISBN 978-3-8405-0221-7

(Druckausgabe)

URN urn:nbn:de:hbz:6-12169609355

(elektronische Version)

direkt zur Online-Version:

© 2020 Alissa Dahlmann

Satz: Alissa Dahlmann

Umschlag: ULB Münster



Danksagung und Vorwort

Als ich im Wintersemester 2005 in meinem ersten Proseminar saß – meiner zweiten Wahl ehrlich gesagt, da ich meine favorisierte Veranstaltung nicht zugelost bekommen hatte – sagte mir Herr Prof. Dr. Hahn in einem der verhassten Topographietests, in dem ich leider ziemlich versagt habe, dass es für eine Alt-historikerin essenziell sei, die geographischen Räume zu kennen. Darauf antwortete ich ihm nur, dass ich dann wohl mein Hauptfach wechseln müsste. Wie unschwer erkennbar ist, bin ich der Alten Geschichte jedoch treu geblieben und habe mich lieber durch die Topographietests gequält. Noch heute danke ich Fortuna, dass sie mich dem Seminar von Herrn Hahn zugeteilt hat und ich so die Chance bekam schon früh von ihm dazu angehalten zu werden, immer mein Bestes zu geben, auch wenn sich Schwierigkeiten auftaten, wie z. B. alle klein-asiatischen Provinzen korrekt zu benennen und zuzuordnen.

So gilt auch mein größter Dank Herrn Prof. Dr. Hahn, der mein Promotionsvorhaben von Beginn an mit seiner Geduld, seinen kritischen Fragen und seiner Diskussionsbereitschaft unterstützt und dadurch geholfen hat, meine Dissertation zu einem guten Abschluss zu führen. In diesem Rahmen möchte ich mich ebenfalls ganz herzlich bei meinem Zweitgutachter Herrn Prof. Dr. Zimmermann bedanken, der mir immer seinen Rat angeboten und durch seine Hinweise dazu beigetragen hat, dass die vorliegende Untersuchung für die jetzige Veröffentlichung nochmal deutlich an Struktur hinzugewinnen konnte.

Da die wissenschaftliche Betreuung aber natürlich nicht die einzige Komponente ist, um den gesamten Promotionsprozess erfolgreich abschließen zu können, möchte ich mich von ganzem Herzen bei meiner Familie bedanken. Sie hat mich immer mental unterstützt, ermuntert und aufgebaut – und zur richtigen Zeit auch manches Mal abgelenkt, damit ich wieder mit frischem Blick und wachen Verstand an die Untersuchung herangehen konnte. An dieser Stelle ist insbesondere hervorzuheben, dass meine bessere Hälfte gerne die guten Zeiten mit mir geteilt, aber mich auch in meinen schlechteren Phasen erduldet und immer Sorge dafür getragen hat, dass die alltäglichen Dinge nicht zu einer zusätzlichen Belastung geführt haben. Ich könnte dafür nicht dankbarer sein.

Eine weitere wichtige Stütze waren meine Kollegen/innen am Seminar für Alte Geschichte der WWU in Münster und am Exzellenzcluster „Religion und Poli-

tik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“, die zeitgleich ähnliches durchlebten bzw. durchlebt haben und deren Ratschläge ich sehr zu schätzen wusste. Insbesondere sind hier meine beiden Bürokolleginnen zu nennen, die nicht nur das Office mit mir geteilt, sondern sprichwörtlich auch im selben Boot mit mir (und Tic Tac Toe) gesessen haben. Meiner aktuellen Kollegin möchte ich ebenfalls sehr herzlich danken, da sie mich in der intensiven Überarbeitungsphase meiner Dissertation für die Publikation immer entlastet und mich mehr als adäquat vertreten hat. Abschließend möchte ich mich bei allen anderen Menschen bedanken, die auf verschiedenste Weise zum Gelingen meines Promotionsvorhabens beigetragen haben – und natürlich auch dem Internet, das ich immer erfolgreich bei meiner Topographieschwäche konsultieren konnte.

Die vorliegende Arbeit entstand im Rahmen meiner Tätigkeit als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Alte Geschichte und am Exzellenzcluster „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“ der WWU in Münster. Die vorliegende Publikation ist die überarbeitete Version dieser Arbeit, die im Wintersemester 2016/17 an der WWU in Münster vorgelegen hat und dort als Inaugural-Dissertation angenommen wurde.

Münster, im Dezember 2019

Alissa Dahlmann

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
1 Diskussion um die Rechtmäßigkeit der Märtyrerverehrung	21
1.1 Asterius von Amaseia – Umfassende Förderung der Märtyrerverehrung	25
1.1.1 Der Nutzen von Märtyrergedenkfeiern in Amaseia	27
1.1.2 Die Inszenierung des Märtyrerkultes gegenüber unterschiedlichen religiösen Gruppierungen	30
1.2 Athanasius von Alexandria – Ablehnung von speziellen Kulthandlungen	36
1.2.1 Der ägyptische Märtyrerkult im 4. Jahrhundert	37
1.2.2 Das melitianische Schisma und der Konflikt mit den Homöern	41
1.2.3 Athanasius' Flucht und seine Ablehnung der Märtyrerverehrung	47
1.3 Augustinus von Hippo – Entwurf eines neuen Märtyrerkonzepts	54
1.3.1 Die Entwicklung der donatistischen Märtyreriologie	56
1.3.2 Das Märtyrerkonzept des Augustinus von Hippo – Ein Gegenentwurf	70
1.3.3 Das augustinische Märtyrerkonzept als von außen bestimmtes Konstrukt	80
1.4 Unterschiedliche Kommunikationsweisen und Topoi im Zusammenhang mit der Rechtmäßigkeit der Märtyrerverehrung	85

2 Die Instrumentalisierung von Märtyrern durch unterschiedliche christliche Gruppierungen	93
2.1 Konfliktreicher Integrationsversuch – Der Kampf um den Märtyrer Cyprian von Karthago	97
2.1.1 Die katholische und donatistische Darstellung des cyprianischen Martyriums.....	102
2.1.2 Cyprian als bedeutsame Autorität im innerkirchlichen Konflikt	108
2.2 Ausgrenzung und Integration – Lucian als homöischer und nizänischer Märtyrer.....	109
2.2.1 Lucian als homöischer Märtyrer?	111
2.2.2 Die Konstruktion Lucians als homöischer und nizänischer Märtyrer	113
2.3 Kontrolle von Kirchen – Flavian I. von Antiochia und die häretischen Märtyrer.....	118
2.3.1 Die Beseitigung des Zugangs zu häretischen Märtyrern	118
2.3.2 Archäologische Hinweise auf eine Ausgrenzung häretischer Märtyrer	121
2.4 Machtgewinn und -demonstration durch Integration und Ausgrenzung von häretischen Märtyrern	124
3 Der Konflikt über die zu verehrenden Märtyrer zwischen Bischof und Gemeinde	129
3.1 Die Verehrung der makkabäischen Märtyrer – Initiatoren, Motive und Kultentwicklung.....	132
3.1.1 Makkabäerverehrung in Nazianz, Hippo und Antiochia	134
3.1.2 Die unterschiedlichen Initiatoren der Makkabäerverehrung.....	143
3.1.3 Der Wunsch der Gemeinde als Besonderheit der antiochenischen Makkabäerverehrung.....	150

3.2	Kultannahme und Kultureablehnung in Nordafrika – Lokale, regionale, überregionale und reichsweite Märtyrer	153
3.2.1	Feiern für nordafrikanische und römische Märtyrer unter Augustinus.....	154
3.2.2	Die Ablehnung römischer Märtyrer als spezifisch nordafrikanisches Problem	160
3.2.3	Einführung und Stärkung von Kulturen überregionaler und reichsweiter Märtyrer als Reaktion des Augustinus.....	169
3.3	Direkte und indirekte Meinungsäußerungen christlicher Gläubiger.....	180
4	Von der lokalen Märtyrerverehrung zum reichsweiten Reliquienkult.....	185
4.1	Lokale und regionale Märtyrerverehrung – Formen und Bedeutung	188
4.1.1	Die lokale Märtyrerverehrung als bedeutsames Mittel der miteinander konkurrierenden Städte Maiuma und Gaza	190
4.1.2	Die kirchenpolitische Bedeutung lokaler Märtyrerkulte für Caesarea	197
4.1.3	Die identitätsstiftende und kirchenpolitische Bedeutung lokaler Märtyrerkulte in Mailand	205
4.2	Überregionale und reichsweite Märtyrerkulte – Verbreitungswege und Funktionen.....	215
4.2.1	Die überregionale Reliquiendistribution des Ambrosius von Mailand und ihre kirchenpolitische und gesellschaftliche Funktion	216
4.2.2	Von der überregionalen Verehrung der 40 Märtyrer von Sebaste zum reichsweiten Reliquienkult.....	221
4.2.3	Die reichsweite Verehrung des Protomärtyrers Stephanus.....	226
4.3	Methodenvielfalt und mögliche Tendenzen der Märtyrerverehrung im 4. und 5. Jahrhundert.....	234

5	Gemeinschaftliche Märtyrerverehrung und privater Reliquienbesitz.....	241
5.1	Die Märtyrerverehrung – Ein genuin christliches Phänomen?	243
5.1.1	Das Verhältnis von jüdischer Heiligenehrung und christlicher Märtyrerverehrung	245
5.1.2	Die pagane Heroenverehrung als Gemeinschaftskult und die Parallelen zur christlichen Märtyrerverehrung	259
5.1.3	Der Wandel im Umgang mit den Verstorbenen und die genuin christlichen Elemente der Märtyrerverehrung	273
5.2	Der private Besitz von Reliquien – Bedeutung, Herstellung und Verwendung.....	278
5.2.1	Die Bedeutung lokaler Märtyrerschreine und privater Reliquien	284
5.2.2	Die Zugänglichkeit von Körper- und die Herstellung von Kontaktreliquien.....	289
5.2.3	Aufbewahrung und Verwendung von Reliquien und Eulogien im privaten Kontext	298
5.3	Die Besonderheiten der christlichen Märtyrerverehrung	302
	Fazit und Ausblick	309
	Bibliographie	319
	Quellenzeugnisse und Editionen	319
	Sekundärliteratur.....	337

Einleitung

„Since the period of the Reformation and the Enlightenment, scholars had tended to treat the Catholic cult of saints as no more than a peculiarly pervasive form of popular superstition.“¹ Diese in seinen Augen unhaltbare Forschungsmeinung nahm Peter Brown in seinem ursprünglich 1981 erschienenen, grundlegenden Werk zur spätantiken Heiligenverehrung „The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity“ zum Anlass, eine neue These zum Aufkommen und dem Erfolg der frühchristlichen Märtyrerverehrung zu entwickeln. Besonders deutlich wird diese im zweiten Kapitel seines Buches, in dem sich Brown mit der Wandlung des Märtyrergabes von einem privaten, familiären Ort zu einem bedeutsamen Treffpunkt der christlichen Öffentlichkeit unter kirchlicher Kontrolle beschäftigt.

Im 4. und 5. Jahrhundert haben, laut Brown, zahlreiche christliche Gläubige traditionelle Rituale an (privaten) Gräbern ausgeübt, weshalb die frühere Forschung davon ausging, dass die paganen Kultanhänger, die im 4. Jahrhundert zum Christentum konvertierten, diese Bräuche „ingeschleppt“ und somit von den Gemeindeleitern hätten akzeptiert werden müssen. Dagegen argumentiert Brown, dass auch schon vor langer Zeit konvertierte Gläubige diese Riten ausgeübt haben. Er selbst sieht die Wandlung der privaten Gräber von Blutzügen zu kirchlich-kontrollierten Märtyrerschreinen darin begründet, dass die Bischöfe als Förderer des Kultes wollten, dass Märtyrern gedacht wurde, aber ausschließlich im Rahmen der Gemeinde, weshalb sie private Ansprüche auf Märtyrergäber verurteilten. Sie inszenierten sich zudem als Unterstützer und Initiatoren des Kultes, indem sie die Märtyrerreliquien durch den Ausbau der Martyrien oder das Umbetten der Leichname in Kirchengebäude der Allgemeinheit erst zugänglich machten. Nicht die einfachen Gläubigen waren in Peter Browns Augen für die schnelle Ausbreitung der Märtyrerverehrung verantwortlich, sondern die Gemeindeleiter, insbesondere vermögende und einflussreiche Bischöfe.

Auch in den weiteren Kapiteln untersucht Peter Brown den Einfluss, den Gemeindeleiter und vermögende Christen auf die Popularisierung und den

¹ Brown, Cult, xvi.

Charakter des Märtyrerkultes hatten und fasst seine Ergebnisse wie folgt zusammen:

„What I wished to emphasize ... was the active role of these leaders (clerical and lay alike) in articulating these beliefs in a highly distinctive manner. They did so in a language taken from their own background and from the social experience of their peers. Full-blooded notions of friendship, patronage, intercession, and the hope of amnesty that had long circulated in aristocratic circles were brought together to give a sharp and distinctive late Roman face to the relations between believers and the saints.“²

Mit diesem neuen Forschungsansatz wandte sich Peter Brown direkt gegen das überholte Modell, das den Erfolg, den die Märtyrerverehrung seit dem 4. und 5. Jahrhundert innerhalb der Gesellschaft verzeichnete, als von den einfachen christlichen Laien initiiert und von den Gemeindeleitern notgedrungen anerkannt betrachtete.

„The ‚two-tiered‘ model encourages the historians to assume that a change in the piety of late-antique men, associated with the rise of the cult of saints, must have been the result of the capitulation by the enlightened elites of the Christian church to modes of thought previously current only among the ‚vulgar‘.“³

Um verstehen zu können, worauf sich diese beiden konträren Auffassungen jeweils stützen, soll im Folgenden kurz die Entwicklung der Märtyrerverehrung von den Anfängen bis ins 5. Jahrhundert skizziert werden. Dabei werden insbesondere die durch Kirchenvertreter, aber auch durch christliche Laien hervorgerufenen Veränderungen des Märtyrerkonzeptes, der Verehrungsorte und der Verehrungsweisen herausgearbeitet.

Während der Christenverfolgungen galten Märtyrer in den frühen Kirchengemeinden als Vorbilder dafür, wie sich die Gläubigen in den schwierigen Zeiten verhalten sollten, wenn sie gefangen genommen und verhört wurden. Evtl. bereits gegen Ende des 2., spätestens jedoch Mitte des 3. Jahrhunderts, versammelten sich die Gemeindemitglieder an den Gräbern der Märtyrer auf den Friedhöfen außerhalb der Stadt. Dort gedachten sie der Standhaftigkeit der Blutzügel und feierten ihr verehrungswürdiges Martyrium an dem Tag, an

² Brown, Cult, xvii.

³ Brown, Cult, 17.

dem es sich ereignet hatte, der daraufhin als ihr neuer Geburtstag betrachtet wurde.

Fanden diese Treffen in der Verfolgungszeit noch im Geheimen und meist nur mit einer geringen Anzahl von Teilnehmern statt, wurde der *dies natalis* eines Märtyrers nach dem Erlass des Toleranzediktes 313 n. Chr. als offizieller Feiertag der Gemeinde in den jährlichen Festkalender aufgenommen und es versammelten sich zahlreiche Gläubige, um ihren christlichen Helden zu ehren. Im Verlauf der sog. Konstantinischen Wende errichteten Bischöfe z. T. mit aristokratischer oder imperialer finanzieller Unterstützung über den Märtyrergräbern kleine Schreine oder größere *martyria*⁴, die oftmals mit Inschriften, Wandmalereien und Mosaiken farbenfroh ausgestaltet wurden. Sie dienten den Gläubigen als Versammlungsort am Festtag des jeweiligen Märtyrers sowie zur privaten Andacht. Einige Bischöfe berichteten zudem von paganen Ritualen, die christliche Gläubige an den Märtyrergräbern ausgeübt hätten und die sie zu unterbinden versuchten. Auch erwähnten sie den Wunsch der Gläubigen nach einer Bestattung in der Nähe der Märtyrerleiche, also *ad sanctos*.

In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts entstand auf dem Gebiet der christlichen Märtyrerverehrung eine grundlegende Neuerung, die sich im 5. Jahrhundert und darüber hinaus fortsetzen sollte. Die ursprünglich lokal gebundene, da auf das Grab des Blutzeugen beschränkte, Märtyrerverehrung bekam durch die Translation von ganzen Leichnamen und Reliquien in die Gemeindekirchen oder in extra für diese, z. T. innerhalb der Stadtmauern, errichteten Märtyrerschreine einen mobilen Aspekt. Durch die Distribution von Körper-⁵ und Kontaktreliquien⁶ in andere Städte und Provinzen des Imperium Romanum erhielt

⁴ Als *martyrion* wird in der vorliegenden Untersuchung stets das Gebäude bezeichnet, das über der Begräbnisstätte eines Märtyrers errichtet wurde.

⁵ Die Bezeichnung und Definition verschiedener Reliquientypen variiert von Studie zu Studie, weshalb auch für die vorliegende Untersuchung in den folgenden Anmerkungen die verwendeten Begrifflichkeiten kurz konkretisiert werden. Als Reliquien werden übergreifend sowohl Körper- als auch Kontaktreliquien bezeichnet. Körperreliquien konnten komplette Leichname, Teile davon oder sogar deren verbrannte Überreste, also Asche und Knochensplitter, sein.

⁶ Als Kontakt- oder Berührungsreliquien gelten in der vorliegenden Untersuchung Dinge, die mit der heiligen Person bzw. deren Überresten in direkter Verbindung standen, sodass die göttliche Kraft auf den Gegenstand übergehen konnte. Dazu zählen z. B. Kleidungsstücke und Gebrauchsgegenstände aus dem Leben der christlichen Helden oder Flüssigkeiten und Textilien (*brandea*), die mit den Leichnamen und Körper-, aber wiederum auch Kontaktreliquien, von Märtyrern in Berührung gebracht wurden.

der Märtyrerkult zudem einen universellen Charakter. Wegen der Loslösung des Kultes von der ursprünglichen Gedächtnisstätte wurden die Verehrungsorte und -möglichkeiten variabler und bestimmte Märtyrer konnten in verschiedenen, weit voneinander entfernten Gemeinden gefeiert werden.

Zudem erweiterte sich die Funktion der Märtyrer, die bisher als standhafte Vorbilder für das Verhalten während der Verfolgungszeit und als christliche Identitätsfiguren betrachtet wurden. Märtyrer wurden nun auf pädagogischer Ebene als moralische Leitfiguren für die christlichen Werte und Normen sowie für das Handeln im alltäglichen Leben eingesetzt. Sie wurden zudem als wirkmächtige Helfer bei Krankheit und alltäglichen Sorgen sowie als Vermittler bei Gott angesehen, der den Christen durch die Fürbitten der Märtyrer ihre Wünsche erfüllte. So brachten die Gläubigen z. B. ihr Vieh zur Segnung an den Märtyrerschrein, in der Hoffnung, dass sich dadurch die Fruchtbarkeit erhöhen würde oder beteten dort zu dem Märtyrer und zu Gott, dass er sie von einer Krankheit oder von Geldsorgen befreien möge.

In Folge der neuen Mobilität, die Märtyrer und ihre Reliquien im 4. Jahrhundert hinzugewonnen haben, wollten die Gläubigen auch im privaten Bereich nicht mehr auf den göttlichen Schutz und Segen verzichten. Kirchenvertreter und christliche Laien begannen, Kontaktreliquien an Märtyrerschreinen herzustellen und Eulogien⁷ von diesen Orten mitzunehmen, von denen sie wiederum Teile als Geschenke an Freunde verschickten. So entstanden im 4. und 5. Jahrhundert zahlreiche unterschiedliche Verehrungsorte von Märtyrern, innerhalb und außerhalb der Stadtmauern, in Schreinen, Kapellen oder sogar ganzen Kirchenkomplexen. Die Möglichkeiten und Methoden, ihren Leichnamen und Reliquien Verehrung entgegenzubringen, veränderten und vervielfachten sich ebenfalls. Neben den offiziellen, kirchlich geleiteten Feiern, bei denen für die Ge-

⁷ Eulogien bilden im Konzept der vorliegenden Untersuchung eine eigene Gruppe, obwohl sie ähnlich wie Berührungsreliquien im privaten Bereich verwendet wurden. Allerdings standen Eulogien nicht in direktem Kontakt mit den Körper- oder Berührungsreliquien, sondern besaßen nur eine indirekte Verbindung zur Quelle der göttlichen Kraft. Hierzu konnten z. B. Erde und Steine von Märtyrerschreinen eingesammelt oder Staub von Grabaufbauten aufgenommen werden. Diese Andenken wurden dann u. a. in Fläschchen und Kästchen aufbewahrt und als Phylakteria genutzt. Im östlichen Römischen Reich konnten zwar offensichtlich auch direkte Berührungsreliquien als εὐλογία bezeichnet werden (dazu z. B. Stüber, *Eulogia*, 926f.; Caner, *Miraculous Economy*, 334f.), zur besseren Unterscheidbarkeit wird diese Möglichkeit in der hier vorgenommenen Definition jedoch nicht miteinbezogen.

meindemitglieder z. T. die Gelegenheit bestand, Märtyrerleichen zu sehen und zu berühren, wurden Körper- und Kontaktreliquien sowie Eulogien auch im privaten Bereich zur Andacht und für Hilfeleistungen im alltäglichen Leben eingesetzt.

Peter Brown entwarf ein neues Erklärungsmodell für diese Entwicklung im Bereich der Märtyrerverehrung, in dem die vermögenden Bischöfe und christlichen Laien den Kult um die Blutzeugen mit ihren traditionellen Vorstellungen von *amicitia*, *intercessio* und *patrocinium* erst erschufen, förderten und maßgeblich prägten. Die Wünsche und Vorstellungen der einfachen Gläubigen wurden nur marginal behandelt und ihre Bedeutung für die Entwicklung des Märtyrerkultes als gering bewertet. Im Vorwort zur Neuauflage des Werkes von 2015 erwähnt Brown selbst die Kritik, die schnell an diesem neuen Ansatz geübt wurde: „Bluntly, they felt that I had ‚over-aristocratized‘ late Roman Christianity. ... I gave too loud a voice and too conscious a degree of agency to a small if articulate group of upper-class leaders.“⁸

An der gleichen Stelle räumt er dann auch ein, dass seine Sicht auf das Phänomen ebenso einseitig war wie das der vorherigen Forscher, die den Märtyrerkult als genuine Erfindung der Gemeindemitglieder betrachtet hatten. Er sei nun, knapp 35 Jahre später, „far less convinced ... that the most significant development in the history of western Christianity between 350 and 550 AD had been the ‚aristocratization‘ of the church.“⁹ Peter Brown rechtfertigt seine These jedoch mit dem allgemeinen damaligen Forschungsfokus, der auf die Bedeutung der vermögenden Kirchenvertreter und christlichen Aristokraten gerichtet war: „[T]he role of the Roman upper classes in the Latin Christian churches has become something of a mantra.“¹⁰ Die einseitige Forschung der 1970er und 80er Jahre wandte sich explizit gegen die frühere ebenfalls einseitige Ansicht, nach der die Märtyrerverehrung eine Form des Aberglaubens christlicher ungebildeter Laien darstellte, der sich die vermögenden Christen und Gemeindeführer beugen mussten. Dadurch entstand in der Folgezeit eine Überbetonung der Rolle von Bischöfen und christlichen Aristokraten bei dem Vorantreiben und der Ausgestaltung des Märtyrer- und Reliquienkultes.

⁸ Brown, *Cult*, xxi.

⁹ Brown, *Cult*, xxi/ii.

¹⁰ Brown, *Cult*, xxiii.

Nur selten wurde dabei zudem nach dem „Warum“ gefragt, sondern eher nach dem „Wer“ und „Wie“. Bischöfe und vermögende Christen hätten zwar den Märtyrerkult erst begründet und mit traditionell aristokratischem Vokabular und dementsprechenden Verhaltensweisen geprägt, die Gründe für ein solches Handeln wurden jedoch nicht hinterfragt. Die kirchenpolitische und gesellschaftliche Instrumentalisierung der Kulte durch Bischöfe und Aristokraten lehnte Peter Brown sogar als bedeutsames Erklärungsmodell vehement ab: „These persons did not simply appropriate the cult; still less did they use it in an instrumental manner.“¹¹ Auch wurden archäologische Funde nicht selten einfach nur zusammengetragen und dargelegt, aber nicht versucht, diese mit Hilfe von schriftlichen Zeugnissen zu den Bestrebungen der christlichen Laien zu ergänzen und dadurch zu erklären.

Seit den 1990er Jahren verschob sich der Fokus der Forschung allerdings immer mehr weg von dem noch zuvor stets propagierten maßgeblichen Einfluss, den Bischöfe und christliche Aristokraten insbesondere im Westen des Römischen Reiches auf die Märtyrerverehrung ausgeübt haben sollen. Es wurden Monographien zu Bischöfen des östlichen Imperium Romanum veröffentlicht, in denen der dortige Märtyrerkult thematisiert wurde, wie z. B. das bedeutsame Werk von Raymond Van Dam, *Becoming Christian*, in dem er sich mit der Christianisierung Kappadokiens beschäftigt. Zudem wurden einzelne Artikel zur Märtyrerverehrung in diesen Regionen verfasst, wie von James Skedros und Vasiliki Limberis zur Förderung des Märtyrerkultes durch die sog. kappadokischen Väter oder von Lisa Maugans Driver, die die Besonderheiten der Märtyrerverehrung bei Asterius von Amaseia untersucht.¹²

Doch auch zur Bedeutung der Märtyrer bei Athanasius von Alexandria und westlichen Bischöfen wie Ambrosius von Mailand und Augustinus von Hippo wurden Artikel und Monographien veröffentlicht, die dieses Thema in Gänze oder zumindest bestimmte Aspekte davon behandelten, z. B. von David Brakke, Collin Garbarino und Neil McLynn.¹³ Zum Charakter und Stellenwert der Märtyrerverehrung in einzelnen Städten und Regionen des westlichen Römischen

¹¹ Brown, *Cult*, xvii.

¹² Skedros, *Veneration of Martyrs*; Limberis, *Architects of Piety*; Maugans Driver, *Cult of Martyrs*.

¹³ Brakke, *Cult of the Holy Dead*; Garbarino, *Donatists and Martyrdom*; McLynn, *Ambrose*.

Reiches wurden ebenfalls durch intensive Untersuchungen, die zugleich archäologische Funde berücksichtigten, neue Ergebnisse gewonnen. Yvette Duval edierte und kontextualisierte zahlreiche in Nordafrika gefundene Inschriften zu unterschiedlichen Märtyrern und auch Markus Löß entwickelte seine Thesen zur ambrosianischen und damasianischen Nutzung der Märtyrerverehrung in Mailand und Rom durch den Vergleich von archäologischen und schriftlichen Zeugnissen.¹⁴

Neben diesen Einzelstudien, die auf bestimmte Regionen und Personen beschränkt waren, wurden ebenso Artikel und Monographien veröffentlicht, die sich auf thematischer Ebene voneinander unterschieden und dabei mehrere Gebiete und Kirchenvertreter als Untersuchungsgegenstand einschlossen. Häufig stand hierbei der gesellschaftliche Nutzen der Märtyrerverehrung und Reliquiendistribution im Fokus. Daniel Caner und Sigrid Mratschek haben z. B. deutlich gemacht, welche Bedeutung Reliquien und Eulogien als Geschenke zwischen christlichen Aristokraten bzw. zwischen Asketen und Klosterangehörigen hatten, um eine freundschaftliche Verbindung zu knüpfen und zu pflegen oder Hierarchien zu demonstrieren.¹⁵ Jüngst hat Robert Wiśniewski eine Untersuchung zu den zeitlichen Anfängen des Reliquienkultes herausgebracht. Darin hat er eine Vielzahl von Zeugnissen aus dem Ost- und Weströmischen Reich vom 4. bis ins 6. Jahrhundert hinein dahingehend analysiert, wann sich welche Vorstellungen bezüglich des christlichen Reliquienkultes, z. T. welchen Vorbildern folgend, entwickelt haben und ob sich sichere chronologische Aussagen treffen lassen.¹⁶

Auch die kirchenpolitische Instrumentalisierung von Märtyrern und deren Kulte bildete oftmals das zentrale Moment zahlreicher Studien. Die Märtyrerverehrung konnte z. B. im innerkirchlichen Konflikt mit anderen christlichen Gruppierungen um die Vorherrschaft in einer Stadt oder um den Einfluss am Kaiserhof eingesetzt werden, um die eigene Gruppierung zu stärken. In den Homilien, die an den Gedenktagen zu Ehren von Märtyrern gehalten wurden,

¹⁴ Duval, *Loca Sanctorum*; Löß, *Monumenta sanctorum*.

¹⁵ Caner, *Miraculous Economy*; Sigrid Mratschek, Briefwechsel.

¹⁶ Wiśniewski, *Beginnings* von 2019. Interessanterweise hat Robert Wiśniewski einen Großteil der Zeugnisse verwandt, die auch in der vorliegenden Untersuchung behandelt werden und kommt in einigen der Bereiche, in denen sich diese beiden Studien überschneiden, zu ähnlichen Ergebnissen.

wurden die Ansichten anderer christlicher Gruppierungen diffamiert, um eine möglichst große Zuhörerschaft zu erreichen und für die eigene Gruppierung zu gewinnen. Diesen Sachverhalt hat Lisa Maugans Driver bei der Untersuchung der Homilien von Asterius von Amaseia ebenso festgestellt wie auch Anthony Dupont und Bart Van Egmond für die anti-donatistischen und anti-pelagianischen Märtyrerhomilien des Augustinus von Hippo.¹⁷ Wendy Mayer hat in mehreren Artikeln die Instrumentalisierung von Märtyrerschreinen in Antiochia im Kampf zwischen der nizänischen und der homöischen Gruppierung herausgestellt.¹⁸ Christine Shepardson erläutert in ihrer in jüngerer Zeit erschienenen Monographie *Controlling Contested Places* hingegen nicht nur den Einsatz von Märtyrern und deren Reliquien in innerkirchlichen Auseinandersetzungen, sondern auch im Kampf gegen andere religiöse Gruppen. In welcher unterschiedlicher Weise Märtyrer für bestimmte Zwecke konstruiert werden konnten, hat z. B. auch Johan Leemans in einem seiner zahlreichen Aufsätze zur Märtyrerverehrung gezeigt.¹⁹

Zudem wurden Märtyrerreliquien von den Bischöfen einer Stadt wiederholt dazu genutzt, ihr eigenes Ansehen generell zu festigen oder das ihres Bischofsitzes zu steigern, wie Neil McLynn in seiner Monographie zu Ambrosius von Mailand gezeigt hat.²⁰ Für Gaza und seine Hafenstadt Maiuma sind ebenfalls einige Aufsätze erschienen, die die Relevanz der dortigen lokalen Märtyrerverehrung für die Präsentation als besonders christliche Stadt und den damit einhergehenden politischen Nutzen verdeutlichen.²¹ Diese Selbstvermarktung erreichten sie durch den Ausbau von Märtyrerschreinen und die Kontrolle von Märtyrerleichenamen und -reliquien in Kirchengebäuden, was archäologisch erstmals Beat Brenk 1995 untersucht und John Crook wenige Jahre später noch konkretisiert hat.²² Seitdem sind eine Reihe von Aufsätzen und Monographien

¹⁷ Maugans Driver, *Religious Disunity*; Dupont, *Definition of Martyrdom*; Van Egmond, *Augustine's Critique*.

¹⁸ Mayer, *Church at Qausīyeh Reconsidered*; dies., *Religious Fractionalism*.

¹⁹ Leemans, *Flexible Heiligkeit*.

²⁰ McLynn, *Ambrose*.

²¹ Aja Sánchez, *Obispos y mártires*; ders., *Sozomeno y los mártires*; Hahn, *Christliche Identität*. Vgl. die Aufsätze von Drijvers zur Förderung des Kultes um das Heilige Kreuz durch Cyrill von Jerusalem, um das Ansehen seines Bischofsitzes zu steigern; Drijvers, *Power of the Cross*; ders., *Promoting Jerusalem*.

²² Brenk, *Zugänglichkeit*; Crook, *Architectural Setting*.

im archäologischen Bereich erschienen, die sich intensiv mit der Aufbewahrung und Präsentation der Märtyrerreliquien in Kirchengebäuden auseinandersetzen, wie die umfassenden Studien von Anja Kalinowski und Ann Marie Yasin beispielhaft zeigen.²³

Um die Relevanz von Märtyrern für die christlichen Laien zu verstehen, war es wichtig zu untersuchen, wie die Gemeindemitglieder die Märtyrerkulte wahrnahmen und wie Heiligkeit, und damit die bedeutsame Rolle der Märtyrer, überhaupt erst konstruiert werden konnte. Georgia Frank und Cynthia Hahn beschäftigten sich mit der visuellen Vermittlung von Heiligkeit, während Susan Ashbrook Harvey in ihrer richtungsweisenden Monographie das ganzheitliche Empfinden der Bedeutung von Märtyrern durch das Sehen, Riechen, Fühlen und Handeln der Gläubigen an Märtyrergräbern und -schreinen analysiert.²⁴ Lucy Grig fasste die Wahrnehmung von Märtyrern bei den Gemeindemitgliedern und deren Darstellung durch die Gemeindeleiter in einer wegweisenden Studie zur Konstruktion von Märtyrern als vorbildliche, verehrungswürdige herausgehobene Christen und deren politischen Nutzen zusammen.²⁵

Das Verhalten von Gläubigen an den Märtyrerschreinen²⁶ wurde ebenso behandelt wie die Mitnahme von Eulogien²⁷ durch diese. Peter Browns Darstellung, wie die Gläubigen die Märtyrer an ihren Gedenktagen ausgelassen feierten, und Johan Leemans' Analyse von Märtyrerhomilien, um mehr Informationen über die Zusammensetzung und das Verhalten der Gemeindemitglieder zu gewinnen, sind dabei besonders hervorzuheben.²⁸ Neben den religiösen Bräuchen und der Mitnahme von Reliquien und Eulogien an Pilger- und Märtyrergedenkstätten wurde auch der Nutzen solcher Souvenirs im privaten Bereich untersucht, z. B. von Blake Leyerle und Kristina Sessa.²⁹ Darauf aufbauend wurde die Entwicklung zahlreicher individueller, privater Frömmigkeitspraktiken parallel zur kirch-

²³ Kalinowski, Frühchristliche Reliquiare; Yasin, *Saints and Church Spaces*.

²⁴ Frank, *Memory*; Hahn, *Seeing and Believing*; Ashbrook Harvey, *Scenting Salvation*.

²⁵ Grig, *Making Martyrs*.

²⁶ Bangert, *Archaeology of Pilgrimage*; Eck, *Graffiti an Pilgerorten*; Trout, *Animal Sacrifice Analysis*.

²⁷ Engemann, *Eulogien und Votive*; Hahn, *Loca Sancta Souvenirs*.

²⁸ Brown, *Enjoying the Saints*; Leemans, *Preacher-Audience Oriented Analysis*.

²⁹ Leyerle, *Domestic Rituals*; Sessa, *Christianity and the *cubiculum**.

lich-kontrollierten öffentlichen Verehrungswelt, an der die Gemeinde als Ganzes teilnahm, skizziert und versucht, deren Bedeutung für die Gläubigen zu fassen.³⁰

Ein weiteres bedeutsames Forschungsfeld, auf dem zahlreiche Untersuchungen stattfanden, war das der Märtyrer selbst und ihrer Kulte. Forscher zeichneten die Verbreitung der Kulte von berühmten Märtyrern wie den Aposteln Petrus und Paulus, dem Protomärtyrer Stephanus, den 40 Märtyrern von Sebaste und den jüdischen makkabäischen Märtyrern nach und versuchten deren Ansehen in der jeweiligen Gemeinde zu erklären.³¹ Johan Leemans stellte z. B. fest, wie wichtig der Kult um den lokalen Märtyrer Sabas für die Identität der Christen von Caesarea war, und David Riggs betonte die Rolle, die der Universalheilige Stephanus als Beschützer, Heiler und Vermittler in nordafrikanischen Gemeinden besessen hat.³²

Um diese Informationen zu erhalten, bildeten Neufunde und neue kritische Editionen sowie Übersetzungen von Märtyrerhomilien und Briefen von Kirchenvertretern die entscheidende Grundlage.³³ François Dolbeau veröffentlichte beispielsweise bisher unbekannte Homilien des Augustinus von Hippo und Johan Leemans machte zusammen mit anderen Forschern eine Auswahl von Märtyrerhomilien unterschiedlicher griechisch-sprachiger Bischöfe und Priester in englischer Übersetzung mit einer Einordnung des jeweiligen Autors und des gefeierten Märtyrers zugänglich.³⁴ Auch die dreibändige Übersetzung der Briefe des Paulinus von Nola durch Matthias Skeb bietet durch die umfassende Einleitung und die kritischen Kommentare zu den einzelnen Briefen einen großen Mehrwert bei der Beschäftigung mit der Märtyrerverehrung in Zusammenhang mit aristokratischen und kirchlichen Freundschaftsverbindungen im lateinischen Westen.³⁵

³⁰ Bowes, *Private Worship*; dies., *Rural Home*; Frank, *Lay Devotion*.

³¹ Bisconti, *Pietro e Paolo*; Huskinson, *Concordia Apostolorum*; Josi, *Venerazione degli Apostoli*; Mazzoleni, *Pietro e Paolo, zur Verehrung von Petrus und Paulus*. Maraval, *Développements, zum Kult um die 40 Märtyrer von Sebaste*. Meyer, *Vinzenz von Zaragoza, zur Kultentwicklung um eben diesen Märtyrer*. Rouwhorst, *Cult*; Van Henten, *Maccabean Martyrs*; ders., *Martyrdom and Persecution*; Vinson, *Homily 15*; Ziadé, *Les martyrs Maccabées, zum Kult um die makkabäischen Märtyrer*.

³² Leemans, *Sabas the Goth*; Riggs, *Saint Stephen as Civic Patron*.

³³ Z. B. Clark, *Praising the Saints*; Mayer – Bronwen, *Cult*; Liebeschuetz, *Political Letters*.

³⁴ Dolbeau, *Vingt-six sermons*; Leemans, *Let us Die*.

³⁵ Skeb, *Epistulae*.

Mit Blick auf die Fragestellungen und Ergebnisse der neueren Forschung, die sich auch auf andere Regionen als die westlichen römischen Provinzen konzentriert und mit anderen Charakteren von Bischöfen und verschiedenen Arten von Heiligen beschäftigt hat, begann sich auch das Bild von den Eigenheiten der spätantiken Märtyrerverehrung zu verändern. Insbesondere die im archäologischen Bereich veröffentlichten Untersuchungen zur privaten Nutzung von Reliquien, zum Gebrauch und zur Aufbewahrung von Reliquiaren sowie zur Installation von Märtyrerleichen in Kirchengebäuden haben ein erneutes Umdenken innerhalb der Forschungsgemeinschaft hervorgerufen.

Auch Peter Brown revidierte seinen Fokus auf die Bischöfe und vermögenden Laien, indem er den unterschiedlichen Gemeindemitgliedern und Gruppen von Gläubigen nun eine größere Bedeutung bei der Ausformung des Märtyrerkultes zusprach:

„The Christian communities themselves were more divided than I had realized between a public and a private pole of religious practices. ... I had not done full justice to what I would now call a ‚dialogic‘ relationship between differing sections of the Christian community, where many groups asked for different things of the saints and their festivals than were proposed by its principal patrons and leaders.“³⁶

Ihm wurde klar, dass christliche Gemeinden „were less compact, less destined to be dominated from on top by the clergy and rich patrons than I had implied.“³⁷ So fordert Peter Brown die aktuelle Forschung auf dem Gebiet der Märtyrerverehrung auch dazu auf, weitere Gruppen, die Einfluss auf den Märtyrerkult gehabt haben, bei ihren Überlegungen miteinzubeziehen und ein facettenreicheres Bild der spätantiken Märtyrerverehrung zu entwerfen: „We need to find a more three-dimensional, ‚dialogic‘ model, appropriate to a Christianity caught in a wide variety of religious languages and committed to a wide range of social constituencies.“³⁸

³⁶ Brown, *Cult* xviii/ix.

³⁷ Brown, *Cult*, xxiv.

³⁸ Brown, *Cult*, xxiii. So hat dann auch z. B. Robert Wiśniewski Peter Browns Kritik an dessen eigener Studie als Anstoß für seine breiter angelegte Untersuchung betrachtet: „This book does not undermine Brown’s thesis, but shows, partly in accordance with what Brown himself later admitted, that the responsibility for the development of the cult of relics did not lie uniquely with the aristocracy and upper clergy. The role of bishops in the development of the cult of relics was essential, but because of the clerical character of our evidence this role is amplified in the sources. On closer examination, we can see that

Daher ist es auch das Ziel der vorliegenden Untersuchung, die Entwicklung der Märtyrerverehrung zum Märtyrer- und Reliquienkult zu beleuchten und die beiden bestehenden Forschungsthesen auf ihre Berechtigung hin zu überprüfen. Dabei wird sowohl der Einfluss der Gemeindeleiter als auch der der Gemeindeglieder auf die Entwicklung der Märtyrerverehrung hervorgehoben und der z. T. dialogische Charakter im Umgang dieser Personengruppen miteinander, insbesondere bei der jeweiligen Darstellung ihrer Ansichten, betont. Vor diesem Hintergrund wird ergänzend untersucht, ob und wenn ja, inwieweit, bestimmte Konzepte und Ausprägungen hinsichtlich der Märtyrerverehrung durch diesen Meinungsaustausch und die jeweilige Situation der gesamten Gemeinde erst hatten entstehen können.

In den folgenden Kapiteln werden deshalb nicht nur bestimmte Phänomene beschrieben und nach dem „Wie“ und durch „Wen“ gefragt, sondern ebenso nach dem „Warum“. Für dieses „Warum“ waren nicht selten bestimmte Erwartungen, Wünsche, Ansichten, Handlungen und Konflikte ausschlaggebend, die zu einer anderen Zeit, in einem anderen Umfeld und bei anderen Menschen so nicht aufgetreten wären. Somit ist es entscheidend, die kirchenpolitischen und gesellschaftlichen sowie z. T. auch die persönlichen Intentionen, die die einfachen Gläubigen und die Kirchenvertreter angetrieben oder beeinflusst haben könnten, zu berücksichtigen.

Die zahlreichen religions- und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen sowie gesellschaftlichen Veränderungen und Umwälzungen des 4. und frühen 5. Jahrhunderts bildeten dabei den entscheidenden Kontext für die Genese von der Märtyrerverehrung über den Märtyrerkult bis hin zum Reliquienkult. Daher ist dieser Zeitraum für die Zielsetzung der vorliegenden Untersuchung besonders gewinnbringend und bildet somit den zeitlichen Fokus der Quellenzeugnisse, die für alle nachfolgenden Analysen herangezogen werden. Allerdings ist es an einzelnen Stellen notwendig, vorausgegangene Situationen und Ansichten aufzugreifen, um spätere Entwicklungen und Ideen erklären zu können oder auf die mittelalterliche Form von spätantiken Phänomenen vorzugreifen, um die Anfänge der späteren Ausprägung besser fassen und von dieser abgrenzen zu können.

other clerics, monks, and laymen, not necessarily aristocrats, cared about relics and played an active role in the spread of their cult.“ (Wiśniewski, *Beginnings*, 215f.).

Eine Beschränkung auf den Osten oder den Westen des Römischen Reiches als Untersuchungsgebiet ist für die Zielsetzung der vorliegenden Studie nicht sinnvoll, da die angestrebte Bandbreite der Analyse von Ansichten und Handlungen von Gemeindeleitern und -mitgliedern nur durch die Darstellung unterschiedlicher und somit auch ortsspezifischer, kirchenpolitischer und gesellschaftlicher Situationen erreicht werden kann. Daher wird der zu behandelnde geographische Raum möglichst weit gefasst, um die Phänomene in ihrer Gänze erfassen zu können und nicht Gefahr zu laufen, einer Einseitigkeit zu erliegen, wie es Peter Brown z. B. für seine eigene Studie, die sich stark an den Gegebenheiten im westlichen Römischen Reich orientierte, kritisiert hat.

Doch auch bei der Ansetzung eines großen geographischen Rahmens kann man der Gefahr, einseitige Forschungsergebnisse zu erzielen, nicht vollständig entgehen, da falsche Schlüsse durch Verallgemeinerungen ortsspezifischer Phänomene gezogen werden können. Daher sollten Befunde zunächst immer in ihrem jeweiligen lokal geprägten politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Umfeld betrachtet werden, bevor der Versuch unternommen werden kann, evtl. Parallelen zwischen den einzelnen Ergebnissen aufzuzeigen.³⁹ Allerdings wird sich auch im Verlauf der vorliegenden Untersuchung an einzelnen Stellen die Frage nicht vermeiden lassen, ob sich auf dem Gebiet der Märtyrerverehrung im westlichen und im östlichen Teil des Imperium Romanum unterschiedliche Tendenzen ausgebildet haben, z. B. was den kirchenpolitischen Nutzen von Märtyrerkulten oder die Kontrolle der Märtyrerschreine durch die Kirche betrifft.

Die im 4. und 5. Jahrhundert von Bischöfen und christlichen Laien im gesamten Imperium Romanum entworfenen Vorstellungen und Konzepte bezüglich der Märtyrerverehrung mussten dann allerdings auch zwischen Gemeinde und Gemeindeleiter möglichst wirkungsvoll kommuniziert werden, um die er-

³⁹ Robert Wiśniewski hat diesem Thema in Bezug auf den Reliquienkult in seiner Studie ein eigenes Kapitel gewidmet, Wiśniewski, *Beginnings*, 203ff. Darin kritisiert er die oftmals in der Forschung noch forcierte vermeintliche Trennung von Ost- und Weströmischem Reich mit folgenden Worten: „Needless to say, I am not going to argue that the East/West distinction was entirely artificial. But it was less evident than we often think. And being oversensitive to it is dangerous, because if we divide the Mediterranean into two parts, every phenomenon that we find, say, in Syria becomes ‚Eastern‘, even if we cannot find it in Egypt, Palestine, or Asia Minor. And every new ‚Eastern‘ phenomenon identified in this way confirms the reality of the division. But this method can easily lead to making completely arbitrary, if not absurd distinctions.“ (ebd., 205).

wünschten Reaktionen erzielen zu können. Deshalb wird ein besonderer Fokus auf die Interaktion dieser beiden Partner gelegt. Da während der Predigten an den Märtyrergedenktagen vielfach eine direkte Kommunikation zwischen diesen beiden Akteuren gegeben war, werden in der vorliegenden Untersuchung hauptsächlich schriftliche Zeugnisse spätantiker Kirchenschriftsteller und Gemeindeleiter analysiert, insbesondere *sermones/homiliae* zu Ehren von Märtyrern. Da der persönliche Austausch zwischen Bischof und Gemeindemitgliedern während der Märtyrergedenkfeiern besonders intensiv und zahlreich vorhanden war, konnten Informationen und Meinungen in diesem Rahmen auf einfache Weise weitergegeben werden. Ebenso deutlich wie die Ansichten und Konzepte von Kirchenvertretern zur Märtyrerverehrung und zu bestimmten Märtyrern, zeigte sich in den Lobreden der Gemeindeleiter auf die Blutzeugen, der pädagogische und z. T. kirchenpolitische Einsatz des jeweiligen Märtyrers. Die kirchenpolitische Bedeutung und Instrumentalisierung bestimmter Märtyrerkulte durch die Bischöfe und Priester lässt sich jedoch oftmals erst durch die Analyse von Briefen an andere Amtsinhaber oder politisch bedeutsame Personen konkreter fassen. *Vitae* und *passiones* können hingegen die theologischen und konzeptionellen Ansichten zur Märtyrerverehrung, immer bezogen auf ihre jeweilige Entstehungszeit und die theologische Ausrichtung des jeweiligen Autors, in erläuternder Weise beleuchten.

Bei diesen Medien, insbesondere bei den Märtyrerlobreden, darf natürlich niemals vergessen werden, dass sie zu einem spezifischen Thema und auf eine bestimmte Art und Weise absichtsvoll konstruiert wurden, um eine gewisse erwünschte Reaktion bei den Adressaten hervorzurufen. Daher dürfen die darin getätigten Aussagen zu bestimmten Sachverhalten nicht als Abbildung der tatsächlichen Umstände missverstanden werden, wie auch Arietta Papaconstantinou in Bezug auf die Darstellung von Märtyrerkulten bei unterschiedlichen spätantiken Autoren zu bedenken gibt, um daraufhin die Vorteile papyrologischer Zeugnisse, die sie weitgehend in ihrer Untersuchung als Belege verwendet hat, zu betonen:

„[A] common problem is the strong normative tendency of hagiographical literature. It often presents an image of the cult as it should be, or as the author wishes it were. ... The evidence from the papyri both qualifies and supplements the usual hagiographical material. It tells of some practices that are left unmentioned in ecclesiastical sources,

or sheds a colder light on some of hagiography's wilder claims concerning the popularity of such and such a saint."⁴⁰

Wenn man *sermones* und *homiliae* jedoch mit der notwendigen Vorsicht und unter Berücksichtigung des jeweiligen Entstehungskontextes zu Interpretationszwecken heranzieht, lassen sich durch die Analyse der darin enthaltenen verbalen und nonverbalen Kommunikation zwischen Gläubigen und ihrem Leiter wichtige Aussagen zu den transportierten Inhalten sowie der jeweiligen gesellschaftlichen und kirchenpolitischen Situation einer Gemeinde treffen. Auch die Wünsche, Hoffnungen und Erwartungen der Gläubigen werden häufig nur durch die Beschreibung ihrer Handlungen an Märtyrerschreinen in den Märtyrerhomilien von Kirchenvertretern ersichtlich. Insbesondere in Konfliktsituationen zwischen der Gemeinde und ihrem Leiter, in denen der Bischof oder Priester die in seinen Augen negativen Verhaltensweisen und Ansichten der Gläubigen tadelt oder Auseinandersetzungen um bestimmte Märtyrerkulte anspricht, werden auch die Meinungen, Vorstellungen und Taten der Gemeindeglieder greifbar.

Wegen des Fehlens direkter schriftlicher Zeugnisse von christlichen Laien werden bei der Untersuchung der Märtyrerverehrung und der privaten Reliquienverehrung durch einfache Gläubige neben den schriftlichen auch materielle Zeugnisse berücksichtigt, die die indirekten schriftlichen Quellen sinnvoll ergänzen können. So ist auch Robert Wiśniewski von der Bedeutung der in der archäologischen, epigraphischen und papyrologischen Forschung immer wieder neu gemachten materiellen Befunde überzeugt und mahnt deshalb jüngst:

„...while the corpus of the textual evidence is more or less closed, the amount of accessible material evidence is still growing. ... [T]he cult of relics left many material traces which must be studied carefully; otherwise the picture of the phenomenon will be not just incomplete, but simply false.“⁴¹

Nur um gleich darauf wieder einzuschränken, dass „material evidence cannot be considered to be a window through which we can easily see the world as it really was.“ Er verweist also ganz richtig auf die Schwierigkeiten, die die Interpretation materieller Hinterlassenschaften, insbesondere hinsichtlich Datierung und Kontextualisierung der Gegenstände, vielfach mit sich bringt und

⁴⁰ Papaconstantinou, *Cult of Saints*, 352.

⁴¹ Zu diesem und dem nachfolgenden Zitat siehe Wiśniewski, *Beginnings*, 4.

welche immer bei Untersuchungsergebnissen, die sich auf physische Zeugnisse stützen, berücksichtigt werden müssen.

In der vorliegenden Untersuchung werden verschiedene Aspekte der Märtyrerverehrung in unterschiedlichen Zeiten, Regionen und Gemeinden auf theoretischer, konzeptioneller und praktischer Ebene betrachtet. Durch den Fokus auf diese drei Ebenen sollen möglichst viele zentrale Bereiche und Phänomene der Märtyrerverehrung und des Reliquienkultes im 4. und 5. Jahrhundert behandelt werden. Es wird also nach dem Erfolg oder Misserfolg der Idee, christliche Blutzeugen innerhalb der Gemeinde zu verehren, gefragt und die inhaltliche Ausformung dieser Idee sowohl in der Vorstellung der Gemeinde als auch des Gemeindeleiters betrachtet, bevor ihre unterschiedliche rituelle Umsetzung auf Seiten der Kirchenvertreter und der christlichen Laien erläutert wird.

Zunächst ist daher zu klären, ob die Märtyrerverehrung allgemein akzeptiert und gefördert oder eher abgelehnt wurde. Sollte keine allgemeingültige Aussage getroffen werden können, muss untersucht werden, welche theoretischen Ansätze sowie theologischen Vorstellungen dazu geführt haben könnten, dass unterschiedliche Einstellungen gegenüber dem Konzept und der Praxis der Märtyrerverehrung je nach Gemeinde und Zeitraum existiert haben. Wer wollte wann und in welcher Region Märtyrer verehren und wer nicht? Wurden manche Ansichten oder Rituale den Märtyrerkult betreffend stärker kritisiert als andere? Konnte es sogar vorkommen, dass die Märtyrerverehrung in Gänze abgelehnt wurde? Um diese Fragen beantworten zu können, ist daher zu Beginn (Kapitel 1) grundlegend zu klären, welche generellen Überlegungen auf kirchlicher Seite dazu geführt haben können, dass die Märtyrerverehrung im 4. und 5. Jahrhundert oftmals gefördert, z. T. jedoch auch, zumindest bestimmte Rituale, abgelehnt oder Konzepte verändert wurden, um sie den jeweiligen Gegebenheiten anzupassen.

Leider ist es nicht möglich, eine ergänzende Darstellung zu entwerfen, wie das theoretische Konzept der Verehrung von Märtyrern bei christlichen Laien wahrgenommen und bewertet wurde, da sich eine solche Diskussion in den vorhandenen Zeugnissen kaum fassen lässt. Allerdings wird ein Diskurs bezüglich der Ausübung des Märtyrerkultes wohl auch bei christlichen Laien existiert haben. Die z. T. von kirchlicher Seite geübte Kritik an der Verehrung von Blutzeugen wird sich nämlich, zumindest auf der Ebene des Kirchenalltags, sicher-

lich nicht isoliert, sondern im Dialog mit den Vorstellungen zahlreicher, auch einfacher Gläubiger entwickelt haben.

Auf konzeptioneller Ebene steht die Frage im Vordergrund, welche Personen oder welche Art von Märtyrern aufgrund ihrer angeblichen Haltungen, Auffassungen, Eigenschaften und Taten von Gemeindeleitern und christlichen Laien als verehrungswürdig betrachtet und wie deren Kulte durchgesetzt wurden. Welche Personen wurden generell, aufgrund welcher Charakteristika verehrt? Wurden die gleichen Personen bei unterschiedlichen christlichen Gruppierungen als Blutzengen verehrt oder existierten gruppenspezifische Märtyrer? Herrschte immer Einigkeit hinsichtlich der Auswahl der zu verehrenden Personen oder konnten hierüber Konflikte innerhalb der Gemeinde oder zwischen Bischof und Gläubigen entstehen? Um sich Antworten auf diese und weitere Fragen annähern zu können, werden zunächst beispielhaft bei unterschiedlichen christlichen Gruppierungen parallel zueinander existierende Märtyrerkonzepte dargestellt und die jeweiligen Umstände erläutert, die mutmaßlich zu den abweichenden Vorstellungen geführt haben. Zudem lässt sich auch die Möglichkeit eines Wandels des Märtyrerkonzeptes innerhalb einer christlichen Gruppierung oder Gemeinde fassen, je nachdem welche speziellen Märtyrer oder Identitätsfiguren allgemein auf Veranlassung der Bischöfe (Kapitel 2) und ihrer Gemeindemitglieder (Kapitel 3) verehrt oder abgelehnt wurden.

Im dritten Teil steht die praktische Umsetzung im Fokus, indem untersucht wird, wie, d. h. auf welche Art und Weise, die Märtyrer- und Reliquienverehrung praktiziert wurde. Wo und wie wurden Märtyrer mit lokalem und reichsweitem Bezug in verschiedenen Städten des Römischen Reiches verehrt? Existierten Unterschiede hinsichtlich der Praxis der Kulte je nach kirchenpolitischer und gesellschaftlicher Situation der Gemeinde? Lassen sich Vorbilder bezüglich der Verehrungsweise von Märtyrern in anderen, nicht-christlichen Religionen und Gemeinschaften finden? Und welches persönliche Interesse besaßen Kirchenvertreter und christliche Laien, Reliquien für spezielle Rituale im privaten Bereich zu nutzen? Um diesen Fragen nachzugehen, wird im letzten Teil der vorliegenden Untersuchung analysiert, wie Bischöfe und Priester den Märtyrer- und Reliquienkult innerhalb ihrer jeweiligen Gemeinde sowie gegenüber anderen Amtsinhabern inszeniert haben (Kapitel 4) und welche Verehrungspraktiken die christlichen Laien ihrerseits innerhalb und außerhalb der kirchlichen Kontrolle zur Anwendung brachten (Kapitel 5). Ein bedeutsamer Punkt ist

es zu klären, weshalb die gemeinschaftliche Verehrung von christlichen Blutzeugen überhaupt während der Christenverfolgungen entstehen und sich danach so schnell zum Reliquienkult entwickeln konnte. In diesem Rahmen werden daher ebenfalls Konzepte anderer Religionen auf evtl. ähnliche Modelle hin untersucht und dabei die spezifisch christlichen Erwartungen und Vorstellungen geprüft.

Weitgehend unberücksichtigt bleibt in der vorliegenden Untersuchung die Unterstützung der Märtyrer- und Reliquienverehrung durch Mitglieder des römischen Kaiserhauses. Obwohl die Förderung der Märtyrerverehrung bzw. bestimmter Märtyrer durch den Kaiser oder dessen Familienangehörige reichspolitisch, kirchenpolitisch und z. T. auch gesellschaftlich bedeutsam war, ist kaum eine direkte Interaktion mit den einfachen Gläubigen fassbar. Für das Ziel der vorliegenden Untersuchung, zu klären, wie sich die Gemeinde und ihre Leiter als Förderer des Kultes durch bestimmte, z. T. konträre Ansichten und daraus entstehende Konflikte gegenseitig beeinflusst und die Entwicklung und Ausformung des Märtyrerkultes erst ermöglicht haben, ist eine eingehende Analyse der imperialen Märtyrerverehrung wenig gewinnbringend. Trotz der generellen Relevanz des Themas wäre eine Erweiterung der vorliegenden Untersuchung auf diesen Teilbereich daher nicht gerechtfertigt.

Zudem existieren zum imperialen Märtyrer- und Reliquienkult bereits zahlreiche Studien, die sich mit unterschiedlichen Aspekten beschäftigen, z. B. der Märtyrerpolitik Kaiser Konstantins und Julians⁴² oder der Förderung einzelner Märtyrerkulte und Städte durch die Schaffung zahlreicher (neuer) Märtyrerschreine⁴³. Dabei rückte insbesondere die Bedeutung der weiblichen Mitglieder des Kaiserhauses für die imperiale Märtyrerverehrung⁴⁴ und der soziale sowie

⁴² Zur angeblichen Förderung der Märtyrerverehrung Kaiser Konstantins durch Reliquientranslationen und Kirchenbau prägnant beispielsweise Wortley, *Legend of Constantine*. Zur Märtyrerpolitik Kaiser Julians z. B. Teitler, *Avenging Julian*; Torres, *Veneration of Relics*.

⁴³ Zur imperialen Förderung einzelner Kulte z. B. Woods, *Translation of the Relics of SS. Luke and Andrew*; Croke, *Church of Saint Sergius*. Zur Verbringung von Reliquien nach Konstantinopel, um der Stadt dadurch als neues christliches Zentrum des Römischen Reiches mehr Bedeutung zu verleihen, Wortley, *Relic-hoard of Constantinople*; ders., *Great Church*; James, *Bearing Gifts*; Klein, *Imperial Ceremonies*.

⁴⁴ Zu diesem Thema existieren zahlreiche Untersuchungen, von denen die Folgenden noch immer grundlegend sind: Clark, *Claims*; Holum, *Theodosian Emperresses*. Prägnant auch James, *Bearing Gifts*.

politische Nutzen, den die Kaiser aus der Verbindung von Märtyrerkulten mit ihrer Person oder *domus* zogen,⁴⁵ in den Fokus der Forschung.

⁴⁵ Zur Darstellung der kaiserlichen Frömmigkeit, durch Märtyrerverehrung und Förderung der Kulte, prägnant bei Diefenbach, Kaiserakzeptanz; ders., Etablierung eines städtischen Kaisertums; Mergiali-Sahas, Byzantine Emperors and Holy Relics; Kelly, Power of Imperial Humility. Zur Besonderheit der kaiserlichen Reliquientranslationen und -prozessionen siehe Holum – Vikan, The Trier Ivory; Weber, Reliquienprozession; Kalavrezou, Helping Hands; Majeska, Ritual in the Church of St. Sophia; Berger, Processions in Constantinople.

1 Diskussion um die Rechtmäßigkeit der Märtyrerverehrung

Asterius von Amaseia betont gegen Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts in seiner Homilie auf den heiligen Phocas ausschließlich die Vorteile der Märtyrerverehrung für die christlichen Gläubigen, denn

„die Erinnerung an die Heiligen ist gut und nützlich für diejenigen, die das moralisch gute [Leben] einüben. Diejenigen, die sich die Tugendhaftigkeit und den wahren Glauben wünschen, lernen nicht nur durch das Wort, sondern auch dadurch, dass ihnen als sichtbare Lehren die Taten derjenigen dargelegt werden, die ein rechtschaffenes Leben führten.“⁴⁶

Asterius pries somit den Märtyrerkult als durchweg positiv an und betrachtete ihn als essentiell für die moralische Belehrung der Gemeinde. Allerdings spricht Asterius auch den Nutzen der Märtyrerverehrung für diejenigen an, die „den wahren Glauben“ (kennen-)lernen wollen. Dies deutet darauf hin, dass sich ebenfalls neu zum christlichen Glauben übergetretene bzw. Pagane unter den Zuhörern des Bischofs von Amaseia befunden haben, die er über die Teilnahme am Märtyrerkult in die Gemeinde integrieren bzw. überhaupt erst für den christlichen Glauben gewinnen wollte.

Es wird deutlich, dass Asterius die Unterstützung der Märtyrerverehrung in Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Gruppen wie Christen, Konvertiten und Anhängern paganer Kulte bewusst einsetzte, um den christlichen Glauben in Amaseia generell zu fördern. Welche Funktion der Märtyrerkult in Amaseia besaß (1.1.1), welchen Adressatenkreis Asterius genau mit seinen Märtyrerhomilien ansprechen wollte und ob er die Märtyrerverehrung auch gegen (innerkirchliche) Kritiker verteidigen musste (1.1.2), wird noch zu klären sein.

Im Gegensatz zu Asterius von Amaseia, der den Märtyrerkult in seiner Stadt offenbar vorbehaltlos förderte, griff Athanasius von Alexandria in seinem Oster-

⁴⁶ Aster. Am. hom. 9,1,1. Alle deutschen Übersetzungen der originalen Zeugnisse in der vorliegenden Untersuchung sind meine eigenen, sofern nicht anders angegeben.

brief⁴⁷ des Jahres 369 n. Chr. eine bestimmte Art des in Ägypten aufblühenden Kultes um die christlichen Märtyrer der Verfolgungszeit an:

„Wer hat die Körper der Propheten und der Märtyrer entblößt herumliegen sehen und nicht [vor Empörung] gebebt? Dies ist keine christliche Tat. Der Apostel Paulus hat uns nicht befohlen so etwas zu tun. Weder die Patriarchen noch die Propheten haben so etwas in ihrer Zeit getan. Es sind eher die Melitianer, die diese Dinge aus Gründen des finanziellen Gewinns tun.“⁴⁸

Er gibt zu bedenken, dass solch eine öffentlich-sichtbare Aufbewahrung von Märtyrerleichen, die angeblich von einer konkurrierenden christlichen Gruppierung praktiziert wurde, bei den frühen Christen weder anerkannt noch durchgeführt worden sei und sich daher auch nicht auf eine lange Tradition berufen könne.

Der Bischof von Alexandria sah sich demnach mindestens mit einer anderen christlichen Gruppierung in seiner Diözese konfrontiert, die den Märtyrern mit

⁴⁷ Ursprünglich war der jährliche Brief des alexandrinischen Bischofs dafür bestimmt, den jeweiligen Termin des Osterfestes, den er zuvor errechnen ließ, in ganz Ägypten und dem Mittelmeerraum bekannt zu geben. Zur Bedeutung der Osterbriefe während der Verfolgungszeit bei Baumkamp, *Kommunikation*, 77ff. Unter dem Episkopat des Athanasius gewann diese Briefform jedoch stark an Bedeutung, da er die weite Zirkulation der Osterbriefe dazu nutzte, um seine Glaubensvorstellungen zu verbreiten und gegen die Angriffe der homöischen Gruppierung zu verteidigen. Zudem ließ Athanasius seiner Gemeinde dadurch aus den Exilen heraus theologische Führung und kirchliche Unterstützung zukommen. Ausführlich zur Gattung, Entwicklung und Überlieferung der (athanasischen) Osterfestbriefe siehe Camplani, *Lettere festali*, 15ff.; ders., *Osterfestbriefe*. Prägnant dazu Barnes, *Athanasius and Constantius*, 183ff., mit einem Fokus auf die Chronologie der athanasischen Osterbriefe.

⁴⁸ Ath. epist. fest. 41,19. Überliefert sind die Osterbriefe des Athanasius zumeist fragmentarisch auf Syrisch und Koptisch. Syrische Fragmente grundlegend ediert in Cureton, *Festal Letters*, mit englischer Einleitung und kurzer Inhaltsangabe zu jedem der Fragmente sowie dem syrischen Text. Mit kurzer Einleitung und Inhaltsangabe auf Englisch auch Schaff – Wace, *Athanasius*, jedoch nur mit einem unvollständigen Text in englischer Übersetzung. Koptische Fragmente bei Lefort, *Lettres festales*, mit einer französischen Einleitung und Übersetzung, insbesondere zur Überlieferungsgeschichte sowie dem koptischen Text. Die neueste Quellenausgabe beider Fragmente mit einer sehr ausführlichen Einleitung zu Athanasius und dessen historischen Kontext sowie den Briefen in einer italienischen Übersetzung, jedoch ohne den Originaltext, wurde von Alberto Camplani (*Camplani, Lettere festali*) herausgebracht, dessen Zählung auch für die Quellenangaben verwendet wird. Die deutsche Übersetzung der relevanten Stellen aus den Osterbriefen des Athanasius wurde nach der italienischen Übersetzung von Camplani, *Lettere festali*, und der englischen Übersetzung von Brakke, *Outside the Places*, angefertigt.

einem spezifischen Ritual Verehrung entgegenbrachte, das dem Kultkonzept des Athanasius widersprach. Um die christliche Strömung, der er selbst angehörte, zu fördern und seine Gemeindemitglieder von einem Übertritt zur konkurrierenden Gruppierung abzuhalten, diffamierte Athanasius deren Art des Märtyrerkultes. Es wird noch zu klären sein, ob sich diese spezifischen Rituale tatsächlich sicher den Melitianern zuordnen lassen (1.2.1) und warum Athanasius die Ablehnung dieser bestimmten Art des Märtyrerkultes als Mittel gegen die in seinen Augen häretische Gruppierung auswählte (1.2.2). Im Anschluss wird zudem untersucht, ob der Bischof von Alexandria nur diese spezielle Kultausprägung diffamierte oder das gesamte Konzept, den Blutzeugen Ehre entgegenzubringen, ablehnte (1.2.3). Sollte er generell die Verehrung von Märtyrern abgelehnt haben, wird es notwendig sein, eine umfassende Erklärung für die Einstellung des Athanasius zu finden.⁴⁹

Augustinus von Hippo förderte zwar generell die Märtyrerverehrung innerhalb seiner Gemeinde, versuchte den Gläubigen aber zugleich den Unterschied zwischen wahren und falschen Blutzeugen zu verdeutlichen. So gab er z. B. in einem *sermo* zu Ehren einer Gruppe von nicht weiter spezifizierten Märtyrern zu bedenken:

„Auch die Häretiker leiden, oftmals [sogar] durch sich selbst, und wollen [dennoch] Märtyrer genannt werden, aber ... nicht das Leiden [an sich] macht [Christen] zu Märtyrern, sondern der Grund [für den sie zu leiden bereit waren].“⁵⁰

Augustinus wollte seiner Gemeinde durch diese und andere ähnliche Aussagen ausschließlich sein eigenes Märtyrerkonzept näherbringen, das sich anscheinend in einzelnen Punkten von dem der „Häretiker“ unterschied, in diesem Fall dem der Donatisten⁵¹.

⁴⁹ Im Gegensatz zu Athanasius soll sein Vorgänger Bischof Alexander von Alexandria zumindest Feierlichkeiten zu Ehren des Märtyrerbischofs Petrus abgehalten haben. Dazu Rufin. hist. eccl. 10,15.

⁵⁰ Aug. serm. 327,1.

⁵¹ In der vorliegenden Untersuchung werden die beiden im 4. und 5. Jahrhundert miteinander konkurrierenden christlichen Gruppierungen in Nordafrika als „donatistisch“ und „katholisch“ bezeichnet. Es bestand kein dogmatischer Unterschied bezüglich ihres Glaubens, wie z. B. bei den nizänischen und homöischen Christen. Ihr Konflikt beruhte auf einer kirchenpolitischen Differenz sowie der Frage nach dem Umgang mit den sog. *lapsi* bzw. *traditores*, den Christen, die während der Verfolgungszeit den christlichen Glauben verraten und in der Friedenszeit um erneute Aufnahme in die Kirche gebeten

Er unterstützte den Märtyrerkult also weder vorbehaltlos, wie Asterius es vermutlich getan hat, noch lehnte er, Athanasius folgend, bestimmte Kultrituale ab. Um sich von der konkurrierenden donatistischen Strömung zu distanzieren, griff der Bischof von Hippo deren spezifisches Märtyrerkonzept an, welches sich noch stark auf das während der Verfolgungszeit bei allen christlichen Gläubigen vorherrschende Bild des Märtyrers als Identitätsfigur und Widerständler bis in den Tod stützte. So zeigt sich an dem Beispiel des Augustinus, dass er sein eigenes Märtyrerkonzept und die Rechtmäßigkeit der Märtyrerverehrung im Widerspruch zu dem Konzept einer christlichen Gruppierung entwickelte, die zu Beginn des 5. Jahrhunderts um die Vorherrschaft in Nordafrika konkurrierte. Durch die Analyse der Grundzüge des donatistischen Märtyrerkonzeptes (1.3.1), wird deutlich, warum Augustinus eine Abgrenzung von der konkurrierenden christlichen Gruppierung gerade auf der Ebene der Märtyrerverehrung vornahm. Nach einer Erörterung der Besonderheiten des augustianischen Märtyrerkonzeptes (1.3.2) soll abschließend versucht werden die Frage zu klären, welche äußeren Faktoren das Märtyrerbild des Bischofs von Hippo beeinflussten und ob seine Ansichten dahingehend in all seinen Schriften miteinander übereinstimmten (1.3.3).

Die oben aufgeführten Zitate weisen darauf hin, dass die drei Bischöfe ihre unterschiedlichen Ansichten zur Märtyrerverehrung in Auseinandersetzung mit verschiedenen religiösen Gruppierungen entwickelt haben, sowohl paganen als auch christlichen. Trotz der ähnlichen Ausgangssituation – sie alle befanden sich mit andersgläubigen Gruppen im Konflikt über die Vorherrschaft in der jeweiligen Stadt bzw. dem Einflussgebiet – haben sie sich jedoch vollkommen konträrer Konzepte bedient, um das gleiche Ziel zu erreichen: die Förderung des eigenen Glaubens. Dabei wollten sie sich entweder durch die starke Unterstützung oder die Ablehnung (einer bestimmten Art) der Märtyrerverehrung positiv von den anderen religiösen Gruppen abheben, je nachdem, wie diese der

hatten. Die katholische Gruppierung bezeichnete sich selbst als solche und die Gegenpartei als Donatisten, da einer der frühesten bedeutsamen Bischöfe der schismatischen Gruppierung Donatus hieß. Und obwohl sich die Donatisten ebenfalls als „Katholiken“ verstanden und sich selbst nicht als „Donatisten“ betitelten (Pelttari, Donatist Self-Identity, 359f.), wird in der vorliegenden Untersuchung diese allgemein gebräuchliche Begrifflichkeit beibehalten, um eine klarere Abgrenzung zu schaffen und dadurch Verwirrungen vorzubeugen.

Märtyrerverehrung allgemein, dem Kult oder einem speziellen Märtyrerkonzept gegenüberstanden.

Den Hintergrund, vor dem die spezifische Einstellung des jeweiligen Bischofs im Folgenden betrachtet werden muss, bildet die Analyse des jeweiligen historischen Kontextes. Darauf aufbauend ist eine Bewertung, ob die angebliche Ansicht der jeweiligen konkurrierenden Gruppierung, gegen die sich der jeweilige Bischof wandte, überhaupt zutreffend ist, erst möglich. Einen bedeutsamen Untersuchungsaspekt stellen auch die jeweiligen *Topoi* dar, die die Bischöfe einsetzen, um ihre Meinung bezüglich des Konzeptes, der Verehrung und des Kultes um die christlichen Blutzeugen als einzig wahre und rechtmäßige zu propagieren. Ebenso zentral sind die unterschiedlichen Kommunikationsweisen, die gegenüber verschiedenen Adressatenkreisen zur Anwendung kamen und deren Relevanz abschließend als eigenständiger Punkt (1.4) erläutert wird.

1.1 Asterius von Amaseia – Umfassende Förderung der Märtyrerverehrung

Von den 16 erhaltenen Homilien des Asterius von Amaseia,⁵² die Ende des 4., Anfang des 5. Jahrhunderts entstanden, sind sechs verschiedenen lokal, überregional und reichsweit bedeutsamen Märtyrern gewidmet: dem Märtyrer Phocas, der Märtyrerin Euphemia, dem Protomärtyrer Stephanus, den Aposteln Petrus und Paulus und den Märtyrern allgemein. Jede einzelne dieser Festreden diente unterschiedlichen pädagogischen Zwecken: der moralischen Erbauung und Unterweisung der Gemeindemitglieder, der Einübung und Erinnerung biblischer Geschichten sowie der Festigung des christlichen Glaubens.

Seine Auffassung zum zeitgenössischen Märtyrerkult und dessen Verteidigung lässt sich insbesondere in der Homilie zu Ehren aller Märtyrer fassen, doch auch in seinen anderen (Märtyrer-)Homilien gibt Asterius Hinweise darauf. So präsentiert er die Märtyrer als tugendhafte, fromme, asketische Helden, die es als wahrer Christ zu imitieren gelte. Dem Protomärtyrer Stephanus sprach der Bischof von Amaseia die Ehre zu, ein Vorbild nicht nur für die zeitgenössischen Gläubigen, sondern auch für die Märtyrer der Verfolgungszeit gewesen zu sein. Auf die standhafte *confessio* und den darauffolgenden Tod des Stephanus

⁵² Zur Überlieferungsgeschichte der Homilien des Asterius von Amaseia bei Bauer, Asterios, 38ff. Kritische Edition der Homilien bei Datema, Homilies.

konnten sich alle späteren Märtyrer als „Eröffnungsoffer“⁵³ berufen. In seiner Homilie gegen die Habgier verdeutlicht Asterius in besonderer Weise die Verbindung zwischen Märtyrerfeier und *imitatio* des Blutzeugen durch die Gemeindemitglieder. Er betont, dass „die Märtyrergedenkfeiern die Gläubigen zusammenbringen und ihre Seelen belehren, da wir [er und die Gemeinde] dort durch das Ehren der Märtyrer, zugleich die Stärke der Märtyrer hinsichtlich ihres Glaubens imitieren“⁵⁴. Märtyrer und ihre Gedenkfeiern besaßen somit die Funktion, die Gemeindemitglieder moralisch weiterzubilden.

Zudem war Asterius davon überzeugt, dass die Verehrung der Blutzeugen nicht nur bei öffentlichen Feiern, sondern auch im privaten Gebet ganz pragmatische Vorteile bringe. Sie seien durch ihre enge freundschaftliche Verbindung zu Gott sowohl im alltäglichen Leben als Wunderwirkende hilfreich, als auch beim Jüngsten Gericht als *intercessores* bei Gott. Sie sind „Botschafter der Gebete und Bitten [von Gläubigen] durch die herausgehobene Fähigkeit ihrer Redefreiheit [vor Gott]“⁵⁵. Diese besondere Beziehung sei es laut Asterius auch, weshalb Gott durch die Märtyrer als seine Instrumente auf die diesseitige Welt einwirke, um den wahrhaft Gläubigen in der Not beizustehen und Hilfe zu gewährleisten.

In seiner Homilie auf den Märtyrer Phocas stellt Asterius die rhetorische Frage, wer überhaupt in der Lage sei, die zahlreichen „[göttlichen] Handlungen, die sich [in Form von] Traumerscheinungen und Heilungen [an dem Schrein vollziehen] und von denen die, die krank sind, einen Nutzen haben“⁵⁶, aufzuzählen. Die Wundertaten schrieb er, gemäß der traditionell vorherrschenden Märtyrerideologie,⁵⁷ Gott und nicht den Märtyrern zu. Diesem, dem christli-

⁵³ Aster. Am. hom. 12,8,2. Allgemein zur Rolle des heiligen Stephanus als Protomärtyrer siehe Aster. Am. hom. 12,3,3.

⁵⁴ Aster. Am. hom. 3,1,2. Ebenfalls zur tugendhaften Vorbildrolle der Märtyrer bei Aster. Am. hom. 9,1,1; Murgalski, *Cult of Martyrs*, 242ff.

⁵⁵ Aster. Am. hom. 10,4,2. Ebenfalls zu Märtyrern als Vermittler bei Aster. Am. hom. 10,4,1-4 (zur Bedeutung der Vermittlerfunktion von Märtyrern); 11 (zur freien Rede des Märtyrers als Vermittler im Himmel) sowie 13,3 (zur engen Beziehung des Märtyrers zu Gott). Zu Märtyrern als Vermittler bei Asterius von Amaseia siehe Murgalski, *Cult of Martyrs*, 246ff.

⁵⁶ Aster. Am. hom. 9,13,1.

⁵⁷ Das Märtyrerkonzept des Asterius von Amaseia und die zentrale Rolle, die Gott darin insbesondere bei der Erfüllung von Wünschen und Wundern spielt, entsprechen der zeitgenössischen Auffassung zahlreicher anderer Bischöfe. Als geeignetes Beispiel kann

chen Gott, werde letztendlich auch Verehrung durch die Ehrung der Blutzeugen selbst zuteil:

„Huldigt Gott, dessen wahrhafte Diener solcher Gnade als würdig erachtet werden, nicht aus ihrer eigenen Kraft heraus zu handeln, sondern durch das Geschenk, das Gott ihnen gewährt hat [Vermittlerrolle], um ihren Mitdienern Gutes zu tun.“⁵⁸

Welche Vorteile der Märtyrerkult in den Augen des Bischofs von Amaseia den zeitgenössischen Gläubigen, die sich nicht mehr in einer unmittelbaren Verfolgungssituation befanden, im Detail bot, wird im Folgenden ebenso untersucht werden wie die Frage, warum Asterius ein durchweg positives Bild von der Märtyrerverehrung entwarf. Auch die Analyse der Verbreitungswege, die Asterius auswählte, um seine Vorstellungen zu vermitteln, lässt Rückschlüsse auf die Situation seiner Gemeinde in Amaseia zu und könnte dazu beitragen, seine anscheinend bewusste Entscheidung zu erklären, die Märtyrerverehrung in seiner Stadt vorbehaltlos zu unterstützen.

1.1.1 Der Nutzen von Märtyrergedenkfeiern in Amaseia

Die Funktion von Märtyrern als moralische Vorbilder, spirituelle Vermittler und alltägliche Helfer konnte laut des Bischofs von Amaseia am wirkungsvollsten bei den *dies natalis* genutzt werden. Diese seien nämlich nicht ausschließlich dazu da, sich den Siegeskampf des jeweiligen Märtyrers zu vergegenwärtigen,⁵⁹ sondern ebenfalls als freudiges Ereignis gedacht, zu dem die gesamte Gemeinde zusammenkam, auch die Christen, deren Wohnsitz sich primär auf dem Land befand.⁶⁰ Märtyrergedenkfeiern dienten Asterius demnach nicht nur als bevorzugte Methode der moralischen Belehrung, sondern auch als identitätsstiftendes Mittel, durch das sich die Gläubigen als religiöse und ideologische Gemeinschaft erfahren konnten. Diese Funktion war insbesondere dann überaus wichtig, wenn in der Nähe der christlichen, noch zahlreiche Anhänger anderer Religionen lebten, von denen sich die Gemeinde unter Leitung ihres

das Märtyrerkonzept des Augustinus von Hippo herangezogen werden, der die Märtyrer ebenfalls als tugendhafte Vorbilder und wunderwirkende Vermittler bei Gott betrachtete und das weiter unten in diesem Kapitel unter 1.3.2, 70ff. behandelt wird.

⁵⁸ Aster. Am. hom. 9,13,3. Ebenfalls zu Märtyrern als wundertätige Instrumente Gottes bei Aster. Am. hom. 10,8,1/2 sowie 10,12,3. Dazu prägnant Manguerra, *Cult of Martyrs*, 250ff.

⁵⁹ Aster. Am. hom. 12,3,3.

⁶⁰ Aster. Am. hom. 10,1,1.

Bischofs abgrenzen wollte. Mit der Bemerkung, dass es innerhalb eines Jahres kaum einen Tag ohne eine der moralisch erbaulichen Gedenkfeiern gebe, verweist Asterius auf einen dichten zeitgenössischen Verehrungskalender, der in Amaseia offenbar existiert hat.⁶¹

Neben der Schaffung einer gemeinsamen christlichen Identität und dem Versuch die Gemeinde durch die Vorbildrolle der tugendhaften Märtyrer zu einer moralischen, auf die christlichen Werte ausgerichteten Lebensweise zu führen, erfüllten die Feiern an den Märtyrergedenktagen für Asterius noch weitere Funktionen. Zwar war die theologische Belehrung der Kirchengemeinde ebenfalls ein Anliegen des Asterius, das mit den Erwartungen an sein bischöfliches Amt in Verbindung stand, jedoch betrachtete er dieses wohl eher als sekundär, zumindest an den *dies natalis*.

In den Predigten an den Märtyrergedenktagen legte der Bischof von Amaseia vergleichsweise selten sein theologisches Konzept dar, behandelte nur wenige dogmatische Problemstellungen und bezog sich kaum auf biblische Geschichten. Einzig in seiner „Homilie auf alle Märtyrer“, in deren Verlauf er sich gegen die häretische Gruppierung der Eunomianer⁶² wendet, spricht Asterius einige biblische Figuren an, die als Vermittler bei Gott tätig waren.⁶³ Zwar bezieht sich Asterius in seiner Predigt zum Gedenktag der beiden Apostel Petrus und Paulus bei der Darstellung ihres Lebens, ihrer Lehren und ihrer Wunder natürlich auf einige Bibelstellen, da diese beiden Figuren und ihre Handlungen in der Heiligen Schrift selbst bezeugt sind. Aber auch bei dieser Homilie liegt der Fokus des Bischofs von Amaseia auf der Aufforderung an die Kirchengemeinde, die beiden Apostel in ihrer Frömmigkeit zu imitieren, womit er seine Predigt dann auch wirkungsvoll beschließt.⁶⁴

⁶¹ Aster. Am. hom. 10,6,1 sowie 12,1,1.

⁶² Die Eunomianer waren eine radikale Abspaltung von den Homöern und werden oftmals als Anhomöer bezeichnet. Ihr Namensgeber war Eunomius von Cyzicus, der als Schüler des Aetius von Antiochia den sog. „neuarianischen“ Glauben vertrat, bei dem Jesus als Schöpfung Gottes und dadurch nicht als mit diesem gleichwertig betrachtet wurde. Zur Auseinandersetzung des Asterius mit den Eunomianern und anderen Häretikern weiter unten im Kapitel 1.1.2, 30ff.

⁶³ Aster. Am. hom. 10,13-17.

⁶⁴ Aster. Am. hom. 8,34.

Im Vordergrund seiner Märtyrerhomilien stand demnach immer das vorbildliche Leben und Sterben des jeweiligen Märtyrers bzw. der jeweiligen Märtyrerin, das es mit den zeitgenössischen und individuellen Einschränkungen nachzuahmen galt. Die angeblich weit verbreitete Verehrung der Märtyrer z. T. sogar bei als barbarisch betrachteten Völkern und die zahlreichen Wunder, die sich an den Märtyrerschreinen ereignet haben sollen, bildeten einen weiteren Schwerpunkt in den Homilien des Bischofs von Amaseia.⁶⁵

Eine wichtige säkulare Funktion von Märtyrerschreinen und den dort abgehaltenen Gedenkfeiern stellte die kirchlich institutionalisierte Almosenverteilung an Bedürftige durch die lokalen Gemeindeleiter dar, die der Bischof von Amaseia andeutet: „[Phocas] gibt denjenigen, die bedürftig sind [Essen] freudig und ohne Gegenleistung.“⁶⁶ Er argumentierte dementsprechend eher auf einer pragmatischen als auf einer ideologischen Ebene für die Verehrung von Märtyrern. Asterius betonte im Zusammenhang mit den Märtyrergedenkfeiern deren unmittelbar für die Mitglieder der Kirchengemeinde wahrnehmbaren weltlichen Nutzen, weniger die theologische Grundlage sowie die spirituellen Vorteile. Zumindest an den *dies natalis* stellte Asterius seine seelsorgerische und karitative Aufgabe als Bischof von Amaseia somit in den Vordergrund. Seine Verantwortung als theologischer Lehrer der Gemeinde betrachtete er bei solchen Anlässen als sekundär.⁶⁷

Dieser nutzenorientierte Fokus im Bereich des Märtyrerkultes lässt zudem Rückschlüsse auf die zeitgenössische Zusammensetzung der Kirchengemeinde sowie die religiöse Orientierung der Bevölkerung Amaseias im Allgemeinen zu. Als Adressaten der bischöflichen Homilien bestimmten sie deren unterschiedliche Ausrichtungen natürlich maßgeblich mit. Deshalb sollen im Folgenden die jeweiligen Zielgruppen untersucht werden, die Asterius mit seinen

⁶⁵ Dieses Konzept galt es nun an den Märtyrergedenktagen möglichst erfolgreich und weit unter den Gläubigen zu verbreiten.

⁶⁶ Aster. Am. hom. 9,9,3. In seiner Homilie auf alle Märtyrer gibt Asterius an, dass die Armen in großen Scharen zu den Märtyrerschreinen hin schwärmen: Aster. Am. hom. 10,4,4. Zu diesen beiden Beispielen prägnant Maugans Driver, *Cult of Martyrs*, 250. Die Verteilung von Almosen an den Märtyrerschreinen geschah natürlich nicht nur an den Märtyrergedenktagen, wurde an diesen jedoch besonders öffentlichkeitswirksam inszeniert.

⁶⁷ So auch Leemans, *Christian Diversity*, 249.

Märtyrerhomilien entweder angriff oder versuchte anzusprechen und zu beeinflussen.

1.1.2 Die Inszenierung des Märtyrerkultes gegenüber unterschiedlichen religiösen Gruppierungen

In den östlichen Provinzen des Imperium Romanum verbreiteten sich die christlichen Gedanken und Glaubensstrukturen im Gegensatz zu vielen anderen Regionen erst relativ spät. Der Apostel Paulus soll auf seinen Missionsreisen, von Antiochia ausgehend, zahlreiche Menschen und ganze Städte zum christlichen Glauben bekehrt haben. Und auch Gregor Thaumaturgus soll Mitte des 3. Jahrhunderts insbesondere die Einwohner Neocaesareas und anderer Städte in Kappadokien überzeugt haben zu konvertieren. Zwar existieren bereits für das 2. Jahrhundert Hinweise auf erste, vereinzelte christliche Gläubige, sichere Belege für eine Existenz zahlreicher christlicher Gemeinden in den östlichen Gebieten des Römischen Reiches lassen sich jedoch erst für das 4. Jahrhundert nachweisen.⁶⁸

Zahlreiche der dortigen Städte versuchten ihre christlichen Wurzeln, wenn nicht auf die Apostel, dann wenigstens auf frühe Märtyrer aus der Verfolgungszeit Mitte des 3. Jahrhunderts zurückzuführen. Die sehr geringe Anzahl epigraphischer und archäologischer Zeugnisse für diesen frühen Zeitraum lassen einen solchen Rückschluss jedoch nicht zu. Wahrscheinlich verbreitete sich der christliche Glaube von der westkleinasiatischen Küste ausgehend, vorwiegend in Phrygien, Galatien, Lykaonien und Isaurien, später im 4. Jahrhundert dann insbesondere im kappadokischen Raum. Hierbei sollte jedoch nicht von einer

⁶⁸ Einschlägige Artikel und umfassende Werke zur Verbreitung des Christentums in den östlichen Provinzen des Römischen Reiches fehlten in der Forschung bisher leider weitgehend. Das 1993 erschienene Werk von Stephen Mitchell, *Anatolia II*, 3ff. bietet zumindest einen kurzen Überblick über die Entwicklung des christlichen Glaubens in Kleinasien, wobei auch die Randgebiete z. T. angesprochen werden. Für die kleinasiatischen Gebiete siehe nun aber vor allem den gehaltvollen, von Walter Ameling herausgegebenen Sammelband, *Ameling Christianisierung Kleinasiens*. Zur unterschiedlich schnellen und intensiven Ausbreitung des Christentums in den einzelnen kleinasiatischen Provinzen siehe darin insbes. Bowersock, *Christianization as Concept* sowie die zahlreichen Einzelstudien zu den jeweiligen Provinzen. Die vorausgegangenen und folgenden Angaben zur Verbreitung des christlichen Gedankenguts beziehen sich daher auch maßgeblich auf diese beiden Werke.

einheitlichen Gruppe christlicher Gläubiger gesprochen werden, da sich schon früh zahlreiche verschiedene christliche Gruppierungen herausbildeten.⁶⁹

Auf der Basis schriftlicher und epigraphischer Zeugnisse ist es nicht möglich, belastbare Aussagen zur genauen Größe und sozialen sowie politischen Stellung dieser Gruppierungen innerhalb der jeweiligen Stadt bzw. Region zu treffen. Archäologische Funde weisen jedoch auf ein vermehrt friedliches Nebeneinanderexistieren unterschiedlicher paganer Kulte sowie jüdischer und christlicher Glaubensgemeinschaften hin. Wegen dieser Koexistenz könnte jedoch ebenso eine Angleichung oder Identifizierung von beispielsweise indigenen mit römischen Gottheiten sowie die Integration philosophischen Gedankengutes in jüdisch-christliche Glaubenskonzepte stattgefunden haben.

Dieses multireligiöse Bild lässt sich beispielhaft an der Situation Amaseias, der Hauptstadt der Provinz Helenopontus, insbesondere Ende des 4., Anfang des 5. Jahrhunderts nachvollziehen. Amaseia besaß, einer römischen Provinzhauptstadt angemessen, sowohl zahlreiche administrative als auch kulturell bedeutsame Gebäude, die von Anhängern aller religiöser Gruppen gleichermaßen genutzt wurden. Zudem lag jedoch im Osten der Stadt, außerhalb des urbanen Raumes, eine bedeutsame und stark frequentierte Orakelstätte. Sie war dem Zeus Stratios geweiht und ihre Wurzeln reichten weit in die kultische Vergangenheit des Imperium Romanum zurück. Diese Tatsache lässt auf eine lebendige pagane Tradition der Stadt schließen, gegen die es der Bischof von Amaseia, Asterius,⁷⁰ auch noch zur Zeit seines Episkopats als notwendig erachtete, vehement vorzugehen, wie im Folgenden zu sehen sein wird.⁷¹

⁶⁹ Zu den zahlreichen häretischen Gruppierungen in den kleinasiatischen Provinzen siehe jüngst Hofman, *Häretische und schismatische Bewegungen*. Zur Bedeutung von berühmten Märtyrern als Autoritätsfiguren im Kampf verschiedener christlicher Gruppierungen um die dominante Stellung innerhalb einer Stadt, siehe in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 2.2.1 und 2.3.1, 111ff. und 118ff. An den dort behandelten Beispielen zeigt sich auch die schwierige Lage des Christentums insbesondere im östlichen Römischen Reich deutlich, da zahlreiche unterschiedliche christliche Gruppierungen die Orthodoxie für sich beanspruchten und von anderen bedeutsamen Bischöfen oder sogar vom Kaiserhaus Unterstützung erhielten. Durch den schnellen Wechsel der einflussreichen *patroni* gelang es einer christlichen Gruppierung jedoch nur selten, die erkämpfte Vorrangstellung auch über einen längeren Zeitraum zu behaupten und ihre jeweilige Doktrin tatsächlich flächendeckend durchzusetzen.

⁷⁰ Zu Asterius von Amaseia existieren nur wenige Informationen, die sich großteils auf die Angaben in seinen z. T. nur fragmentarisch erhaltenen Predigten stützen und auf einige

Bei einer Analyse der Märtyrerhomilien des Asterius von Amaseia zu den unterschiedlichen religiösen Gruppierungen, die dort genannt werden, ist auffällig, dass sich an mehreren Stellen antisemitische und insbesondere anti-häretische Tendenzen nachweisen lassen. Zur Diffamierung jüdischer Gläubiger griff er auf die üblichen Topoi zurück, dass diese sich taub und blind gegenüber den Lehren Jesu gezeigt und durch den Mord an Jesus ihre Glaubensgemeinschaft für immer verunreinigt hätten, da „jede hebräische Hand an dem Tod [Jesu] mitwirkte“⁷².

Einen bedeutsamen Teil seiner Homilie zu Ehren des heiligen Stephanus verwendete Asterius jedoch nicht auf die negative Darstellung der jüdischen Gläubigen, sondern darauf, die orthodoxe Sichtweise auf die Dreifaltigkeit zu erläutern und zu propagieren. Er richtete sich dabei direkt gegen die häretische Meinung der Sabellianer, die die Trinität als drei zeitlich aufeinander folgende Erscheinungen des gleichen Wesens ansahen:

„Aber, da sich in unserer Zeit der schlechte Sabellius aus Libyen an die Kirchen Gottes angeheftet und den Irrglaube der gemischten Existenzen [der Dreifaltigkeit] in das Leben eingeführt hat... zeigte sich [schon damals] Gott selbst dem Stephanus in seiner ganz eigenen, kompletten Herrlichkeit.“⁷³

In seiner „Homilie auf alle Märtyrer“ verteidigt Asterius nicht die Trinitätslehre, sondern die christliche Verehrung von Märtyrern, die anscheinend von eunomianischer und paganer Seite aus angegriffen wurde. Die Eunomianer z. B. betrachteten nur Gott als würdig, Verehrung zu empfangen, nicht jedoch

wenige Erwähnungen bei Autoren, deren Schaffenszeit sehr viel später anzusetzen ist als die des Asterius. Es ist davon auszugehen, dass er um 330 n. Chr. geboren wurde und um 425 n. Chr. starb. Er wuchs entweder in einer paganen oder erst kürzlich konvertierten Familie auf und genoss vermutlich eine umfassende traditionelle Ausbildung, in deren Zentrum klassische Literatur, Philosophie und Rhetorik standen. Zum Leben des Asterius siehe grundlegend Bauer, *Asterios*, 6ff.; Speyer, *Asterios von Amaseia*, 626f. Zu den Untersuchungen zu seiner Person und seinen Werken sowie zu lückenhaften Übersetzungen seiner Homilien insbes. Leemans, *Christian Diversity*, 247, Anm. 1.

⁷¹ Aster. Am. hom. 10,9,3 zur angeblich immer noch weiten Verbreitung von paganen Heiligtümern im zeitgenössischen Amaseia. Vgl. zum kontinuierlichen Vorhandensein paganer Kultanhänger in den kleinasiatischen Provinzen, auch während deren Christianisierung, jüngst Jones, *Geography of Paganism*.

⁷² Aster. Am. hom. 12,9,2. Prägnant zu Asterius und den jüdischen Gläubigen in Amaseia bei Maugans Driver, *Religious Disunity*, 138f.

⁷³ Aster. Am. hom. 12,12,2. Allgemein zur göttlichen Erscheinung, die Stephanus glaubte gesehen zu haben vgl. auch ders. Am. hom. 12,1-13,4.

Christus, der ihnen nicht als göttliches Wesen, sondern als menschliche Schöpfung Gottes galt. Daher erachteten sie eine Ehrung von Menschen, die für Christus gestorben waren, als ebenso verwerflich.⁷⁴ Asterius widerlegte diese Ansicht und hob lobend hervor, dass die Märtyrer sogar nach ihrem Tod noch in der Lage seien, den Menschen auf ihr Bitten hin zu helfen, indem Gott durch sie Wunder wirkte.⁷⁵ Daher sei es mehr als gerechtfertigt ihnen Ehre entgegenzubringen. Als Vergleich nannte er zahlreiche biblische Figuren, die bei Gott zugunsten von Personen oder ganzen Städten interveniert hatten und denen daher in der Heiligen Schrift eine besondere Bedeutung zukam.⁷⁶ Der Bischof von Amaseia rechtfertigte die Märtyrerverehrung gegenüber der Kritik der häretischen Gruppierung demnach sowohl auf theologisch-exegetischer als auch auf praktischer Ebene mit den zahlreichen Wohltaten, die die Märtyrer für die Gläubigen vollbringen würden.⁷⁷

Durch die Förderung der Märtyrerverehrung in Amaseia hoffte Asterius zudem offensichtlich darauf, pagane Kultanhänger im Rahmen von Märtyrerfeiern zum wahren christlichen Glauben bekehren zu können. Die Bereitschaft der Blutzugegen das Martyrium zu erleiden präsentierte er dabei als erfolgreichen Kampf mit dem Teufel und als Beweis für die Richtigkeit des von ihm vertretenen christlichen Glaubens.⁷⁸

⁷⁴ Aster. Am. hom. 10,10/1. Prägnant zur Auseinandersetzung des Asterius mit den Eunomianern in seinen Predigten siehe Maugans Driver, *Religious Disunity*, 135ff.; Leemans, *Christian Diversity*, 253ff. Die Feindseligkeit der beiden Gruppen gegenüber der Märtyrerverehrung bringt Asterius ebenfalls in der hier untersuchten Homilie (hom. 10,7,3) deutlich zum Ausdruck: Μάλιστα δὴ ταῦτα Ἕλληνας καὶ Εὐνομιανοὶ φασιν.

⁷⁵ Aster. Am. hom. 10,12 sowie 18.

⁷⁶ Aster. Am. hom. 10,13-17.

⁷⁷ Gegen die paganen Angriffe auf den Märtyrerkult durch den Vorwurf, die Christen würden Menschen verehren, antwortete Asterius wie zahlreiche andere christliche Gelehrte auch: Die Märtyrer als Menschen werden nicht verehrt. Ihr standhafter Tod für den wahren Glauben und ihre Hilfe für andere Gläubige sei jedoch würdig geehrt zu werden. Verehrt werde allerdings nur Gott allein. Aster. Am. hom. 10,8/9. Zu diesem Topos z. B. auch Aug. serm. 273,4; 7 und 9; 316,1; 319,7; ders. serm. ed. Denis 14,5; ders. serm. Lamb. 26,2; Hier. c. Vigil. 4-5. Zu den Vorwürfen, die von Paganen gegen die christliche Märtyrerverehrung erhoben werden konnten, jüngst Wiśniewski, *Beginnings*, 184ff.

⁷⁸ Aster. Am. hom. 9,3; 10,1,2 sowie 10,3.

Asterius versuchte demnach insbesondere dadurch neue Gemeindemitglieder zu gewinnen, dass er ein allgemein positives Bild von dem christlichen Gott, dessen Blutzügen sowie den christlichen Moralvorstellungen entwarf. In seiner Homilie auf den heiligen Stephanus betont der Bischof von Amaseia z. B., dass der Protomärtyrer im Moment seines Todes angeblich für seine Mörder zu Gott gebetet habe, mit der Bitte, dass Gott ihnen vergeben und nicht zürnen möge.⁷⁹ Die Darstellung der Feindesliebe des Stephanus vor vermutlich anwesenden paganen Zuhörern kann als Versuch des Asterius interpretiert werden, den christlichen Glauben durch die Uneigennützigkeit seiner Anhänger und die Inszenierung eines gütigen Gottes attraktiver wirken zu lassen.

Durch die Betonung der zahlreichen Wunder, die Gott durch seine Märtyrer wirkte, um den Gläubigen zu helfen, wollte der Bischof von Amaseia den christlichen Glauben offenbar auch auf praktischer Ebene als erstrebenswerte Religion erscheinen lassen. Daher hebt er in seiner Homilie auf den heiligen Phocas auch hervor, dass Gott so zahlreiche Wunder durch die Märtyrerreliquien vollbringe, dass alle paganen Gottheiten daneben ganz bedeutungslos wirkten.⁸⁰ Um den christlichen Glauben prominenter zu machen und zugleich die Attraktivität der paganen Kulte zu verringern, diffamierte er die paganen Gottheiten und deren Feste in seinen Predigten. Parallel dazu versuchte er durch zahlreiche z. T. aufwendige Märtyrerfeierlichkeiten neue Gemeindemitglieder vornehmlich aus dem paganen Umfeld zu gewinnen.

Um die theologischen, moralischen und pragmatischen Vorzüge des Christentums überzeugend einem paganen Publikum vermitteln zu können, griff Asterius oftmals auf ein traditionelles Vokabular zurück. Christliche Gedanken, Konzepte und Riten erklärte er zumeist mit speziellen Begrifflichkeiten, die in der paganen Kultur ihren Ursprung hatten bzw. sich von paganen Bräuchen ableiteten und daher vertraut klangen. Während die Bezeichnung von Märtyrern als Athleten, die den Siegeskranz durch ihr Martyrium errungen haben,⁸¹ einen gängigen spätantiken Topos darstellte, verweist die Beschreibung des Kreuzzeichens als „das Zeichen, von dem es bei den Christen Brauch ist es zu verehren

⁷⁹ Aster. Am. hom. 12,10,1-3.

⁸⁰ Aster. Am. hom. 9,13. Prägnant zum Versuch des Asterius, pagane Kultanhänger durch die Märtyrerfeiern zu bekehren, bei Maugans Driver, *Religious Disunity*, 139ff.

⁸¹ So z. B. Aster. Am. hom. 12,2,3.

und auf das sie sich berufen“⁸² darauf, dass er diese Homilie auf die Märtyrerin Euphemia wahrscheinlich direkt an ein überwiegend paganes Publikum gerichtet hat.⁸³ Auch die Bezeichnung der christlichen Priester als τῶν τοῦ Θεοῦ μυστηρίων ἱεροφάνται⁸⁴ weist eindeutig pagane kulturelle Bezüge auf. Durch deren Verwendung wollte der Bischof von Amaseia eine intellektuelle Verbindung zu den nicht-christlichen Zuhörern aufbauen, um mit seinem Anliegen erfolgreicher zu ihnen durchdringen zu können.

Asterius versuchte die paganen Kultanhänger zu erreichen und zu bekehren, indem er durch die Verwendung paganer Begriffe eine Vertrauensbasis herstellte und ihnen daraufhin die Vorteile des christlichen Glaubens und die Wirkungslosigkeit paganer Gottheiten verdeutlichte. Da er von dem Erfolg seines Vorgehens überzeugt war, äußerte er an unterschiedlichen Stellen seine Verwunderung darüber, dass sich seine Erwartung, die Pagane zahlreich zu bekehren, anscheinend nicht allzu häufig erfüllte.⁸⁵ Dennoch vertrat der Bischof von Amaseia weiterhin unbeirrt die Ansicht, dass die Märtyrerverehrung einen generellen zivilisatorischen und missionarischen Nutzen erfülle. Daher habe der Teufel den christlichen Glauben in den Augen des Asterius durch die Schaffung zahlreicher Märtyrer auch eher gestärkt als vernichtet.⁸⁶ So merkt er ebenfalls in einer seiner *homiliae* an, dass „die wildesten Skythen ... durch die Wahrheit [des christlichen Glaubens] zivilisiert wurden“⁸⁷, da sie den Märtyrer Phocas verehrten.

⁸² Aster. Am. hom. 11,4,2.

⁸³ Zur Homilie bzw. Ekphrasis zu Ehren der Märtyrerin Euphemia und dem dort verwendeten paganen Vokabular sowie zur Diskussion, ob als Publikum einzig pagane Zuhörer angenommen werden können, siehe Speyer, Euphemia-Rede, insbes. 43ff.

⁸⁴ Aster. Am. hom. 11,2,2.

⁸⁵ Aster. Am. hom. 10,7,3 sowie 10,10,1 zum Unverständnis des Asterius, dass die bei den Märtyrerfeiern gepredigten moralischen Werte nicht sofort dazu führten, die Häretiker und Paganen zum Christentum zu bekehren und alle Unstimmigkeiten zu beseitigen.

⁸⁶ Aster. Am. hom. 12,10,3.

⁸⁷ Aster. Am. hom. 9,12,2.

1.2 Athanasius von Alexandria – Ablehnung von speziellen Kulthandlungen

Die Einstellung des Athanasius zu einer bestimmten Art der in Alexandria vorhandenen Märtyrerverehrung lässt sich am deutlichsten in seinen beiden Osterbriefen für die Jahre 369 und 370 n. Chr. fassen.⁸⁸ Die eingangs erwähnte Stelle aus dem 41. Osterbrief des Athanasius zeigt, dass der Bischof von Alexandria eine bestimmte Verehrungsweise von Märtyrern ablehnte, die er für die melitianische Gruppierung als charakteristisch empfand. Märtyrer sollten demnach friedlich in ihren Gräbern ruhen dürfen und nicht von den Melitianern öffentlich zur Schau gestellt werden. Dabei hebt er insbesondere hervor, dass die Melitianer gar nicht wüssten, welche Leichname sie als Märtyrer verehrten, da sie diese einfach „von den katholischen Friedhöfen rauben“⁸⁹ würden. Auch täten sie dies nicht, um den Märtyrern dadurch (eine falsche Art von) Verehrung entgegenzubringen, sondern lediglich, um selbst finanzielle Vorteile aus dem Besitz der vermeintlichen Märtyrerleichname zu ziehen.⁹⁰

Gegen diese Art der öffentlich sichtbaren Ausstellung von Märtyrerleichen führt Athanasius Psalm 105:15 an, in dem es heißt: „Tastet meine Gesalbten nicht an und tut meinen Propheten kein Leid!“, was sich allerdings wohl eher auf die lebenden Propheten Gottes bezog, die umhergereist waren. Der Bischof von Alexandria deutete diese Passage jedoch in seinem Sinne um. Er verwendete die Aussage für den Kult um die verstorbenen Märtyrer, die in seinen Augen ehrenvoll beerdigt und nicht umgebettet, jedoch auf gar keinen Fall in Privathäusern offen aufgebahrt werden sollten. „Denn es ist ein verurteiltes Übel, die Gräber der Märtyrer zu öffnen und zu plündern und sie nicht wie Heilige zu beerdigen und vor allem wie Jesus selbst.“⁹¹ Der einzig richtige Umgang mit Märtyrerleichen bildete demnach laut Athanasius die Erdbestattung, sodass die Gläubigen sich zwar an deren Grabmählern versammeln, die Körper der Blutzugegen jedoch nicht direkt sehen und berühren konnten.

Auf den ersten Blick scheint sich Athanasius nur gegen eine bestimmte Art der Märtyrerverehrung, die vermeintlich einzig von den Mitgliedern der melitiani-

⁸⁸ Ath. epist. fest. 41 und 42.

⁸⁹ Ath. epist. fest. 41,14.

⁹⁰ Ath. epist. fest. 41,14 und 19.

⁹¹ Ath. epist. fest. 41,18.

schen Gruppierung betrieben wurde, gewandt zu haben. Im weiteren Verlauf der Untersuchung wird allerdings zu klären sein, ob der alexandrinische Bischof die Ablehnung des Märtyrerkultes tatsächlich ausschließlich bewusst als Mittel gegen die melitianischen Konkurrenten eingesetzt hat, und wenn ja, warum, oder ob er davon unabhängig der Märtyrerverehrung generell negativ gegenüber eingestellt war.

1.2.1 Der ägyptische Märtyrerkult im 4. Jahrhundert

Nicht nur in dem 41. Osterbrief des Athanasius, sondern auch in der Biographie des Asketen Antonius, die Athanasius Ende der 350er Jahre verfasste, existieren Hinweise darauf, dass mumifizierte Leichname von meist bedeutsamen Christen wie *confessores*, Märtyrer und Asketen, Mitte des 4. Jahrhunderts tatsächlich in ägyptischen Privathäusern aufbewahrt wurden. Als Antonius angeblich merkte, dass er bald sterben würde, bat er zwei seiner Jünger, ihn an einer geheimen Stelle zu beerdigen und flehte sie an:

„... lasst nicht zu, dass man meinen Leib nach Ägypten bringt, damit er nicht in den Häusern zur Schau gestellt wird. ... Ihr wisst aber auch, wie ich beständig die, die das tun, beschämt und gesagt habe, sie mögen von dieser Gewohnheit ablassen! Balsamiert also meinen Leib ein und verbergt ihn unter der Erde!“⁹²

Athanasius beschreibt diese Sitte in der *vita Antonii* dann auch genauer:

„Die Ägypter lieben es, die Leichname der verstorbenen Eifrigen und insbesondere die der heiligen Märtyrer zu mumifizieren und mit leinenen Binden zu umwickeln, sie aber nicht unter der Erde zu verbergen, sondern auf Ruhebetten zu legen und bei sich drinnen zu verwahren; sie meinen, damit die Hinübergegangenen zu ehren.“⁹³

Anscheinend empfand Athanasius weder die Begräbnisfeierlichkeiten noch die Mumifizierung der Verstorbenen als etwas Verwerfliches, sondern einzig die Tatsache, dass die Leichname im Anschluss daran im eigenen Haus, frei zugänglich aufbewahrt und eben nicht beerdigt wurden. Der Bischof von Alexandria verurteilte diese Praxis in seiner Asketen-Biographie scharf und ver-

⁹² Ath. v. Ant. 91,6/7 (übs. P. Gemeinhardt).

⁹³ Ath. v. Ant. 90,2 (übs. P. Gemeinhardt).

suchte Antonius als Autoritätsfigur dieser Meinung zu nutzen. Er berichtet, dass Antonius selbst scheinbar diesen Brauch bekämpfte, er habe nämlich

„vielfach die Bischöfe darum gebeten, dem Volk davon abzuraten. Und er selbst hatte die Laien beschämt, ... indem er sagte, dass dies weder gesetzesmäßig noch überhaupt fromm sei: ‚Denn es werden ja die Gräber der Patriarchen und Propheten bis auf den heutigen Tag bewahrt, und selbst der Körper des Herrn wurde in ein Grab gelegt ...‘ Indem er [Antonius] das sagte, bewies er, dass derjenige unrecht handelt, der die Körper der Vollendeten nach dem Tod nicht bestattet, selbst wenn sie als heilig gelten.“⁹⁴

Athanasius ließ „seinen“ Antonius demnach nicht nur den Brauch als einen negativen verdammen, sondern ebenfalls die gleiche Begründung dafür heranziehen, die Athanasius selbst in seinem Osterbrief zum Jahr 369 n. Chr. geäußert hat, nämlich die biblische Tradition, auch oder insbesondere, bedeutsamen Christen eine Erdbestattung zukommen zu lassen.⁹⁵ Der athanasische Antonius hob in negativer Weise auf die spezifisch ägyptische Praxis ab, Märtyrerleichname öffentlich aufzubahren und zugänglich zu machen, was Athanasius bereits in seinem 41. Osterbrief verurteilt hatte. Hatte er dort den Brauch allerdings noch ausdrücklich als Spezifikum der melitianischen Gruppierung dargestellt, fehlt diese Zuschreibung in der *vita Antonii* hingegen.

Die Mumifizierung von Leichnamen bildete ein zentrales Element des altägyptischen Totenkultes. Dabei wurden die Organe entnommen, der Körper mit bestimmten Substanzen konserviert und mit Leinentüchern umwickelt. Danach wurden die Leichname der Verstorbenen in Gräbern beigesetzt. Die sorgsame Behandlung ließ jedoch im Laufe der Jahrhunderte nach und in hellenistischer und römischer Zeit bestatteten einige vermögende Ägypter ihre verstorbenen Verwandten nach der Mumifizierung nicht mehr in verschlossenen Gräbern, sondern bewahrten sie in Mumienschränken oder auf Bahren in ihren Privathäusern auf.⁹⁶ Dieser Brauch wurde dann vermutlich von wohlhabenden Chris-

⁹⁴ Ath. v. Ant. 90,3-5 (übs. P. Gemeinhardt).

⁹⁵ So auch Brakke, *Cult of the Holy Dead*, 14.

⁹⁶ Grundlegend zu diesem Brauch, der sich spätestens in hellenistischer Zeit entwickelte, sowie zum ägyptischen Märtyrerkult allgemein, sind die Studien von Theofried Baumeister: Baumeister, *Martyr invictus*, 51ff.; ders., *Vorchristliche Bestattungsriten*. Prägnant auch Clarysse, *Coptic Martyr Cult*, 388ff.; Brakke, *Cult of the Holy Dead*, 13f.; ders., *Outside the Places*, 455f. Jüngst dazu unter Angabe relevanter griechischer und römischer Zeugnisse Wortley, *Christian Veneration of Body-Parts*, 18ff.

ten übernommen und insbesondere bei den Leichnamen von Märtyrern angewandt, da ihnen besondere Ehre zukam und die Gläubigen eine enge Verbindung zu den Blutzeugen als Vermittler vor Gott suchten.⁹⁷ Es ist zudem auffällig, dass die Märtyrer in einigen koptischen *passiones* nach ihrem Tod, der Verbrennung ihrer Leichname oder der Zergliederung ihrer Körper, von Engeln wieder zusammengesetzt und zum Leben erweckt wurden.⁹⁸ Der unversehrte Körper scheint daher eine zentrale Rolle im gesamten ägyptischen Märtyrerkult eingenommen zu haben.

Die Zeugnisse griechischer und römischer Autoren in den vor- und nachchristlichen Jahrhunderten weisen darauf hin, dass dieser Brauch nicht nur von paganen Kultanhängern ausgeübt wurde. Da die Ausführenden dieser Praxis immer nur als „Ägypter“ betitelt werden und keine religiöse Zugehörigkeit erwähnt wird, ist es wahrscheinlich, dass auch verschiedene christliche Gläubige diese Tradition für ihre Hinterbliebenen, insbesondere für bedeutsame Christen, übernahmen.⁹⁹ Diese Christen waren jedoch keine Mitglieder einer bestimmten christlichen Gruppierung, wie Athanasius in seinem Osterbrief aus dem Jahr 369 n. Chr. behauptete, sondern werden verschiedenen christlichen Gemeinden angehört haben. Darauf deutet Athanasius selbst in seiner Biographie des Asketen Antonius hin, wie die oben untersuchten Auszüge aus der *vita Antonii* belegen. Dort geht Athanasius nämlich ebenfalls auf diesen Brauch ein, spricht ihn jedoch nicht den Melitianern zu, sondern allgemein christlichen Gläubigen. Diese hätten z. T. angeblich durch die Belehrung von Bischöfen und heiligen Männern von der Unterstützung oder Ausübung dieser Sitte abgebracht werden können.

In dem Osterbrief des Jahres 370 n. Chr. kritisiert Athanasius noch eine weitere Praxis des ägyptischen Märtyrerkultes: den Missbrauch der Märtyrer als Orakel. Athanasius bemängelt, dass ein Teil der Gläubigen die Märtyrergräber aus den

⁹⁷ So auch Wortley, *Christian Veneration of Body-Parts*, 20. Wiśniewski, *Beginnings*, 209f. zur möglichen Übernahme paganer traditioneller Bräuche in Praktiken des christlichen Märtyrerkultes.

⁹⁸ Dazu Clarysse, *Coptic Martyr Cult*, 391 mit weiterführender Literatur.

⁹⁹ John McGuckin möchte in diesen „Ägyptern“ die koptische Landbevölkerung sehen, die er den Einwohnern des „hellenized Alexandria“ gegenüberstellt (McGuckin, *Martyr Devotion*, 44). Es ist jedoch Baumeister und Wortley in ihrer Annahme zu folgen, dass diese Praxis eher von vermögenden Personen durchgeführt werden konnte, die demnach auch eine gewisse (kulturelle) Bildung besitzen mussten.

falschen Gründen aufsuchen würde. Sie gingen nicht dorthin, um zu beten und sich ihrer gemeinsamen Vergangenheit und Identität als Christen bewusst zu werden, sondern mit der Erwartung die Zukunft vorhergesagt zu bekommen.¹⁰⁰ Diese Träume und Visionen, die scheinbar die Zukunft darstellten, seien jedoch nicht von Gott gegeben, sondern würden den Hilfesuchenden nur von Dämonen als zukünftige Realität vorgetäuscht. Athanasius tadelt dieses Verhalten als „Demütigung der Heiligen und ein Zeichen der Ignoranz, was ein Märtyrer eigentlich ist. ... Dies ist keine christliche Tat, solche Verfehlungen sind törichte Handlungen von Dämonen und der paganen Verehrung von Götzen ähnlich.“¹⁰¹

Der Brauch die Märtyrergräber mit der Erwartung aufzusuchen, durch Visionen göttlichen Rat für die Zukunft zu erlangen, besitzt ebenfalls weit zurückreichende Wurzeln. Ägyptische Orakelstätten wurden schon früh, bereits in griechischer und römischer Zeit, von Paganen aufgesucht, worauf beispielsweise ein Edikt vom Beginn des 3. Jahrhunderts hinweist.¹⁰² Nicht nur die Bemerkungen des Athanasius in seinem Osterbrief des Jahres 370 n. Chr., sondern auch Papyri aus den folgenden Jahrhunderten, in denen Gott gefragt wird, wie der Hilfesuchende sich in der Zukunft verhalten solle, belegen, dass diese Praxis in die christliche Kultur übernommen wurde.

Die Vorwürfe des Athanasius in seinem 41. Osterbrief, dass es für die melitianische Gruppierung charakteristisch sei, die verstorbenen Blutzeugen in Privathäusern auszustellen und dadurch den Gläubigen zugänglich zu machen, ließen sich anhand der analysierten Zeugnisse nicht bestätigen.¹⁰³ Nach den vorausgegangenen Untersuchungen gingen die Praktiken, mumifizierte Märtyrerleichen in Privathäusern aufzubewahren und bedeutsame heilige Orte wie Märtyrerschreine als Orakelstätten aufzusuchen, auf eine längere ägyptische Tradition zurück und bildeten keine Neuerungen der Melitianer im Märtyrerkult.

¹⁰⁰ Ath. epist. fest. 42,30. Zur Praxis der Prophetie an Märtyrerschreinen siehe Wiśniewski, Beginnings, 70ff.

¹⁰¹ Ath. epist. fest. 42,30/1.

¹⁰² Zum Edikt des Septimius Severus und den erhaltenen christlichen Orakelanfragen Clarysse, *Coptic Martyr Cult*, 378 sowie 389f. Allgemein zur Orakelpraxis (von besessenen Personen) an Märtyrerschreinen in Ägypten siehe Brakke, *Cult of the Holy Dead*, 17f. Jüngst zur Entwicklung des Inkubationsrituals in griechischer und römischer Zeit, auch aus den kulturellen Praktiken Ägyptens und des Nahen Ostens heraus, Renberg, *Incubation Sanctuaries*.

¹⁰³ So auch Wortley, *Christian Veneration of Body-Parts*, 22ff.

Dieses Ergebnis wirft jedoch die Frage auf, weshalb Athanasius sich im Jahr 369 n. Chr. dazu genötigt fühlte, die Melitianer (und Homöer) in seinem Osterbrief, der mit großer Wahrscheinlichkeit innerhalb und außerhalb der alexandrinischen Gemeinde weit zirkulierte, mit diesem die Kirchendisziplin und Liturgie betreffenden Vorwurf zu diskreditieren. Um eine Erklärung dafür finden zu können, wird im Folgenden zunächst der Ausbruch des melitianischen Schismas rekonstruiert und daraufhin die zeitgenössische kirchenpolitische Situation erläutert, in der sich Athanasius befand.

1.2.2 Das melitianische Schisma und der Konflikt mit den Homöern

Das melitianische Schisma entwickelte sich Anfang des 4. Jahrhunderts, jedoch nicht aus theologischen, sondern aus kirchenpolitischen und -disziplinarischen Gründen heraus.¹⁰⁴ Während der umfassenden Christenverfolgungen seit dem 3. Jahrhundert flohen einige Bischöfe aus ihren Gemeinden, um sich den Bestrafungen und Verhaftungen zu entziehen. Während der Verfolgung unter Diocletian hatten sowohl Petrus I., der Bischof von Alexandria, als auch einige andere der ägyptischen Bischöfe ihre Bischofssitze verlassen. Petrus hatte seinen ihm unterstellten Kirchenvertretern vor Ort zudem befohlen, keine Aufmerksamkeit zu erregen oder die öffentliche Ruhe zu stören.¹⁰⁵

Melitius von Lycopolis wollte sich jedoch gegen diese staatliche Verfolgung wehren und ordinierte ab 306 n. Chr. in den verwaisten Gemeinden – auch außerhalb seiner Diözese – neue Priester, die weiterhin liturgische Handlungen und Gottesdienste ausführen sollten. Als er nach Alexandria kam, fand er den dortigen Bischofssitz verwaist vor, da sich Petrus I. immer noch versteckt hielt. Daher ordinierte er ebenfalls dort Priester, die sich über das Verbot des Bischofs von Alexandria hinwegsetzten und öffentlich Gottesdienste abhielten. Melitius wurde daraufhin wegen Unruhestiftung festgenommen und in die pa-

¹⁰⁴ Grundlegend zum melitianischen Schisma sind die Studien von Hans Hauben, der zahlreiche unterschiedliche Themen dieses Konfliktes behandelt, z. B. Hauben, ‚Church of Martyrs‘, 103. Ausführlich mit der Situation der alexandrinischen Kirche zur Zeit des Athanasius, und dadurch auch mit dem melitianischen Schisma, hat sich Annick Martin 1996 beschäftigt. Martin, Athanase d’Alexandrie, bes. 219ff. Eine knappe, hilfreiche Auflistung der vorhandenen Zeugnisse zum Ausbruch des Schismas ist zu finden bei Barnard, Athanasius and the Melitian Schism, 181. Für eine chronologische Auflistung der frühen Ereignisse siehe Hauben, Réordination du clergé mélitien, 278f.

¹⁰⁵ Zu den Ereignissen bis 311 n. Chr., mit Kritik an der Darstellung von William Telfer, siehe Barnard, Athanasius and the Melitian Schism, 181f.

lätinischen Minen gebracht. Zudem wurde er auf einer Synode von ägyptischen Bischöfen, die Petrus I. gegenüber loyal waren, exkommuniziert, da Melitius die Verbote der Bischöfe ignoriert und seinen eigenen Kompetenzbereich überschritten hatte. 311 n. Chr. wurde er aus der Zwangsarbeit entlassen und kehrte nach Alexandria zurück. Etwa zeitgleich wurde Petrus I. von Alexandria verhaftet und hingerichtet, weshalb er von seinen Anhängern als Märtyrer betrachtet wurde.

Epiphanius von Salamis behauptet, dass sich der Konflikt aus einer gegensätzlichen Meinung bezüglich der *lapsi* ergeben habe.¹⁰⁶ Petrus I. von Alexandria habe eine milde Politik gegenüber den Kirchenvertretern und Laien betrieben, die in der Verfolgungszeit pagane Opfer dargebracht hatten, um der Strafe zu entgehen. Nach einer angemessenen Buße wurden sie wieder in die alexandrinische Kirche aufgenommen. Melitius hingegen habe eine sehr viel striktere Ansicht zum Abfall vom christlichen Glauben während der Verfolgungszeit besessen und eine Wiederaufnahme in die Kirche ausgeschlossen.¹⁰⁷ Dadurch rückte Epiphanius die Melitianer in die gedankliche Nähe zu den Donatisten in Nordafrika.¹⁰⁸ Diese Begründung wird für das Zerwürfnis jedoch nicht ausschlaggebend gewesen sein und nur in den frühen Jahren des Schismas, wenn überhaupt, eine Bedeutung besessen haben.¹⁰⁹

Der Konflikt setzte sich auch unter den Nachfolgern des Petrus I., Achilles und Alexander, fort. Dabei gewann die melitianische Partei immer mehr Anhänger, sodass auf dem Konzil von Nicaea 325 n. Chr. eine offizielle Verständigung erzielt werden musste, um den Kirchenfrieden in Ägypten nicht weiter zu gefährden. Die melitianischen Bischöfe durften zwar weiterhin in ihrem Amt bleiben, waren allerdings dem Bischof von Alexandria untergeordnet und standen unter dessen Kontrolle. Ein melitianischer Nachfolger durfte in den meliti-

¹⁰⁶ Epiph. haer. 68,2,2-3,4. Kritik an der angeblich verzerrten Darstellung bei Epiphanius übt Hauben, ‚Church of Martyrs‘, 111.

¹⁰⁷ So Müller, Athanasius und die Melitianer, 122f.

¹⁰⁸ Zu dem donatistischen Schisma in Nordafrika siehe weiter unten in diesem Kapitel 1.3.1, 63ff. Zum Vergleich der Donatisten mit den Melitianern bei Barnard, Some Notes, 404f.

¹⁰⁹ Die Mehrheit der Forscher geht ebenfalls davon aus, dass die unterschiedlichen Ansichten zu der *lapsi*-Frage nur eine sekundäre Rolle gespielt haben, gegen die Aussagen des Epiphanius, der diesen Konflikt als entscheidend für den Ausbruch des Schismas charakterisiert. So auch Williams, Arius and the Melitian Schism, 38; Hauben, Première année du schisme mélitien, 279f.; Müller, Athanasius und die Melitianer, 123.

anischen Bischofssitzen nur ordiniert werden, wenn er von der gesamten Gemeinde gewählt und vom alexandrinischen Bischof bestätigt wurde.¹¹⁰

Unter dem Episkopat des Athanasius erreichte der Konflikt einen weiteren Höhepunkt. Nachdem Alexander von Alexandria im Februar 328 n. Chr. verstorben war, wurde Athanasius zu seinem Nachfolger gewählt. Die Melitianer waren mit dieser Wahl jedoch nicht einverstanden und versuchten gegen die Ordination des Athanasius mit dem Vorwurf, es habe Formfehler gegeben, vorzugehen.¹¹¹ Zudem beschwerten sie sich über eine zu intensive Kontrolle durch den Bischof von Alexandria, der ihnen gegenüber angeblich auch Gewalt anwendete.¹¹²

Sie versuchten ihre Position durch eine Gesandtschaft zu Kaiser Konstantin zu stärken, der sie jedoch erst empfing, als sich Eusebius von Nicomedia ebenfalls für ihr Anliegen aussprach. Auf einer Synode in Caesarea 334 n. Chr. festigten die Melitianer ihre politische Verbindung¹¹³ zu Eusebius von Nicomedia und Eusebius von Caesarea, die beide ebenfalls eine Absetzung des Athanasius anstrebten. Die Bischöfe sympathisierten nämlich mit dem Priester Arius, der nach einem theologischen Zerwürfnis mit der alexandrinischen Kirche als Häretiker betrachtet und auf dem Konzil von Nicaea als solcher verurteilt wurde, auch auf Betreiben des damaligen Bischofs von Alexandria, Alexander, hin. Durch diese neue Allianz gelang es den Melitianern, dass Athanasius auf der Synode von Tyrus 335 n. Chr. in seiner Abwesenheit abgesetzt wurde und letztendlich nach Trier ins Exil gehen musste.¹¹⁴

¹¹⁰ Socr. hist. eccl. 1,9,6-9; Theod. hist. eccl. 1,9,6-9. Zu den Beschlüssen gegen die Melitianer auf dem Konzil von Nicaea siehe Barnard, *Athanasius and the Meletian Schism*, 182f.; Hauben, *Réordination du clergé mélitien*; Müller, *Athanasius und die Melitianer*, 123.

¹¹¹ Zu den Einwänden der Melitianer gegen die Wahl des Athanasius und, ob diese gerechtfertigt waren, siehe Telfer, *Episcopal Succession*, 335ff. gegen Barnard, *Athanasius and the Meletian Schism*, 184 und 187f.; ders., *Some Notes*, 403f.; Müller, *Athanasius und die Melitianer*, 124; Gwynn, *Athanasius of Alexandria*, 23.

¹¹² Papyri aus den frühen 330er Jahren belegen die gewaltsamen Übergriffe auf melitianische Mönche und Kirchenvertreter. Dazu Barnard, *Athanasius and the Meletian Schism*, 186f.; ders., *Some Notes*, 401f.; Gwynn, *Athanasius of Alexandria*, 122.

¹¹³ Zur politischen, nicht dogmatischen Allianz zwischen Melitianern und Eusebianern bei Barnard, *Athanasius and the Meletian Schism*, 185; ders. *Some Notes*, 399; Hauben, *Church of Martyrs*, 106.

¹¹⁴ Athanasius wurde auf der Synode von Tyrus 335 n. Chr. verurteilt (Soz. hist. eccl. 2,25,15) und durch Konstantin nach Trier verbannt (Socr. hist. eccl. 1,35). Dazu Müller, *Athanasius*

Die Verbindung mit den sog. Eusebianern, den Unterstützern des Arius, führte jedoch ebenfalls dazu, dass die melitianische Gruppierung immer wieder mit dem Vorwurf konfrontiert wurde, sie würde die arianische bzw. später homöische Lehre vertreten. Athanasius betrachtete die Melitianer daher ebenfalls als der homöischen Gruppierung zugehörig und somit als Häretiker,¹¹⁵ auch wenn die melitianischen Gläubigen weiterhin größtenteils die nizänische Trinitätsauffassung vertraten. Zudem unterstützte die melitianische Gruppierung anscheinend eusebianische und homöische Gegenbischöfe wie Georg von Laodicea, der von 356 bis 361 n. Chr. in Alexandria als Kirchenoberhaupt eingesetzt war. Durch ihre kirchenpolitischen Allianzen gewannen die Melitianer bis in die 360er Jahre hinein immer mehr Mitglieder und stellten eine ständige Bedrohung für das Anrecht des Athanasius auf den alexandrinischen Bischofssitz dar.¹¹⁶

Athanasius geriet in der Folgezeit der Synode von Tyrus immer wieder auch wegen seines nizänischen Glaubens unter kirchenpolitischen Druck und wurde mehrfach exiliert bzw. floh aus Alexandria,¹¹⁷ da die Anhänger des Arius und später die homöische Gruppierung kontinuierlich an Einfluss am Kaiserhof gewannen. Allein in den 360er Jahren befand sich Athanasius drei Mal im Exil, was seine Position als Bischof von Alexandria nachhaltig schwächte, auch wenn er seinen Bischofssitz zwischendurch für ein paar Monate oder sogar Jahre innehatte. Gegen die Homöer konnte Athanasius seine alexandrinische Kirche klar auf dogmatischer Ebene distanzieren und die konkurrierenden Lehren mit der Unterstützung anderer nizänischer Bischöfe diffamieren. Doch wie sollte er seine Gemeinde positiv von denen der Melitianer abheben, die die gleiche theologische Basis vertraten wie er selbst?

Um seine Gemeinde von der melitianischen abzugrenzen, nannte Athanasius „Arianer“ und Melitianer oftmals im gleichen Kontext. Dadurch gelang es ihm eine negativ konnotierte Verbindung zwischen den beiden Gruppierungen her-

und die Melitianer, 124. Zur Synode von Tyrus ausführlich Hauben, *Catholiques et Méliens*.

¹¹⁵ So auch Löhr, *Athanasius und die Homöer*, 139.

¹¹⁶ So auch Barnard, *Athanasius and the Meletian Schism*, 185; ders., *Some Notes*, 400; Gwynn, *Athanasius of Alexandria*, 52.

¹¹⁷ 1. Exil: 335-337; 2. Exil: 339-346; 3. Exil: 356-362; 4. Exil: 362/3; 5. Exil: 365/6 n. Chr. Dazu Szymusiak, *Athanasie d'Alexandrie*, 20ff.; Watts, *Riot in Alexandria*, 159 und 172ff.

zustellen, obwohl sich ihre theologischen Ansichten inhaltlich nicht überschneiden. In dem Osterbrief des Jahres 369 n. Chr. z. B. vergleicht Athanasius zunächst die Homöer mit den Juden, um dann die Melitianer als „Erben des arianischen Übels“¹¹⁸ zu betiteln. Etwas später bezeichnet er sie noch abwertender als „Parasiten der arianischen Häresie“¹¹⁹ und wirft ihnen vor wie die paganen Kultanhänger nicht Gott, sondern dessen Geschöpfe zu verehren. In der *vita Antonii* lässt Athanasius seinen Protagonisten, als er merkt, dass er bald sterben wird, einige Worte an seine Jünger richten. Er ermahnt sie, weiterhin ernsthaft Askese zu betreiben,

„... in Bezug auf die Heiligen eifrig zu sein, sich weder den schismatischen Melitianern zu nähern (,denn ihr wisst um ihren schlechten und ruchlosen Willensentschluss‘) noch irgendeine Gemeinschaft mit den Arianern zu haben; ,denn auch ihre Gottlosigkeit ist ja für alle offensichtlich‘.“¹²⁰

Athanasius versuchte demnach die Melitianer als Häretiker anzuprangern, um Gläubige von einem Übertritt zur konkurrierenden christlichen Gruppierung abzuhalten bzw. Sympathien seiner eigenen Gemeindemitglieder für die Melitianer zu verhindern.

Zudem brachte Athanasius, wie die vorausgegangene Untersuchung des 41. Osterbriefes ergeben hat, die melitianischen Gläubigen mit dem ursprünglich paganen Brauch in Verbindung, mumifizierte Leichname von Verstorbenen in Privathäusern aufzubewahren. Da er selbst diese Sitte strikt ablehnte und auch von dem Asketen Antonius in dessen *vita* verdammen ließ, hoffte er, die Melitianer in der Vorstellung seiner Gemeindemitglieder mit Handlungen in Verbindung bringen zu können, die er als unchristlich verurteilte und die somit als verboten galten. Athanasius argumentierte somit eher auf einer liturgischen, kirchendisziplinarischen, als auf einer dogmatischen Ebene gegen die konkurrierende Gruppierung, indem er die als unangemessen bezeichnete Märtyrerverehrung als Charakteristikum für die melitianische Gruppierung anprangerte.

¹¹⁸ Ath. epist. fest. 41,5.

¹¹⁹ Ath. epist. fest. 41,12.

¹²⁰ Ath. v. Ant. 89,4 (übs. P. Gemeinhardt).

Schon die Analyse der beiden Osterbriefe des Athanasius für die Jahre 369 und 370 n. Chr. sowie die Untersuchung der relevanten Kapitel der *vita Antonii*, die er ca. zehn Jahre zuvor verfasste, haben ergeben, dass der Bischof von Alexandria einigen Bräuchen der ägyptischen Märtyrerverehrung ablehnend gegenüberstand. Dabei hatte er die verwerfliche Sitte, mumifizierte Leichname von Märtyrern privat im Haus aufzubewahren, z. T. als charakteristisch für die Gruppierung der Melitianer, mit der er um die kirchenpolitische Vormachtstellung in Ägypten konkurrierte, ausgewiesen. Da den Melitianern nachgesagt wurde, sie würden eine besonders intensive Verbindung zur Märtyrerverehrung besitzen – immerhin hatten sie anscheinend einer Wiederaufnahme der *lapsi* in die Kirchengemeinschaft widersprochen und sich laut Epiphanius von Salamis als „Kirche der Märtyrer“¹²¹ bezeichnet – wählte Athanasius genau dieses Charakteristikum als Ansatzpunkt für seine Kritik. Auch weil auf dogmatischer Ebene kein Unterschied zwischen seiner Gemeinde und denen der Melitianer bestand – sie folgten beide dem nizänischen Glaubensbekenntnis – prangerte er den melitianischen Märtyrerkult an. Dieser enthielt seiner Ansicht nach pagane Bräuche, die strikt zu verurteilen waren und derentwegen den Melitianern das Recht abgesprochen werden müsse, sich als Christen zu bezeichnen.¹²²

Allerdings machte eine nähere Betrachtung des 42. Osterbriefes sowie des 90. und 91. Kapitels der Antonius-Biographie deutlich, dass die Bräuche, die Athanasius als pagan verdammt, nicht nur von den Melitianern ausgeübt wurden, sondern auch von Gläubigen anderer Gemeinden. Der Bischof von Alexandria übertrug demnach bewusst von ihm negativ konnotierte Verhaltensweisen unterschiedlicher christlicher Gläubiger auf die ihm feindlich gegenüberstehende melitianische Gruppierung, um diese zu diffamieren und sich gegen sie durchsetzen zu können. Eine generelle Ablehnung des Märtyrerkultes konnte daraus allerdings nicht geschlossen werden.

¹²¹ Epiph. haer. 68,3,7: ἐκκλησία μαρτύρων. So auch Hauben, ‚Church of Martyrs‘, 105.

¹²² David Brakke benennt als einen der beiden Hauptgründe, warum Athanasius den Märtyrerkult angriff, ebenfalls die Konkurrenzsituation mit den Melitianern um Gemeindeglieder. Zudem sei es ein Problem gewesen, dass es ihm nicht gelang die Kontrolle über die Märtyrer und die ihnen zugesprochenen Fähigkeiten zu erlangen und die Märtyrerschreine dadurch eine Alternative zur kirchlichen Autorität darstellten. Brakke, *Cult of the Holy Dead*. „Whether as mobile bodies on stretchers or as divine oracles, dead martyrs could represent alternative sources of truth and holiness and thus, to Athanasius, were best left safely in the ground.“ (ebd., 18).

1.2.3 Athanasius' Flucht und seine Ablehnung der Märtyrerverehrung

Es ist jedoch auffällig, dass Athanasius auch andere Bräuche im Zusammenhang mit dem Märtyrerkult ablehnte, wie die Orakeltätigkeit an den Schreinen, die er nicht ausdrücklich den Melitianern zuschrieb. Zudem ist von ihm weder eine Abhandlung noch eine Aufforderungsschrift zum Martyrium überliefert und athanasische Homilien auf Märtyrer sind ebenfalls nicht erhalten geblieben, falls diese jemals existiert haben. Generell nahm das Thema Märtyrer und Martyrium in seinen Werken vermutlich keine bedeutsame Stellung ein, da es nur selten Erwähnung fand.¹²³ Deshalb wird im Folgenden untersucht, ob Athanasius allgemein gegenüber der Verehrung von Märtyrern negativ eingestellt war oder zumindest vorsichtig mit dem Thema umging. Hierzu werden relevante Stellen seiner Schrift *apologia de fuga sua* analysiert und deren Entstehungskontext bei der abschließenden Bewertung berücksichtigt.

In seiner Schrift *apologia de fuga sua* verteidigt sich Athanasius zwar primär gegen homöische Vorwürfe, seine Worte geben jedoch ebenfalls Hinweise auf seine Einstellung zum Martyrium sowie zur Märtyrerverehrung allgemein.¹²⁴ Generell sah Athanasius den Zweck der Feigheitsvorwürfe, die einige Homöer gegen ihn erhoben, nur darin begründet, dass es ihm gelungen war „ihren mörderischen Händen“¹²⁵ zu entkommen. Sie hätten also gar keinen rechtmäßigen Grund ihn anzuklagen, sondern würden nur versuchen, ihn auf irgendeine Weise mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln zu diffamieren, nachdem es ihnen nicht gelungen war, ihn endgültig zu entfernen.

So rechtfertigte er seine Flucht aus der Stadt 356 n. Chr. damit, dass seine Reaktion durch unhaltbare Gewalttaten¹²⁶ seiner homöischen Gegner gegen ihn und seine Gemeinde hervorgerufen wurde, er also gar nicht anders habe han-

¹²³ So auch McGuckin, *Martyr Devotion*, 41, Anm. 31.

¹²⁴ Kritische Edition mit Kommentar bei Opitz, *Apologien*, 68ff. Prägnant zur Flucht des Athanasius und seiner Verteidigungsschrift mit weiterführender Literatur siehe Piepenbrink, *Apologia de fuga sua*. Pettersen, ‚To Flee or not to Flee‘ versucht, die unterschiedlichen Auffassungen des Athanasius in mehreren seiner Schriften zu erklären, während Leemans, ‚Flight for Persecution‘ ähnliche bzw. entgegengesetzte Meinungen früherer und zeitgenössischer Kirchenschriftsteller mit den Ansichten des Athanasius zur Flucht im Verfolgungskontext vergleicht und kontrastiert.

¹²⁵ Ath. de fuga 8.

¹²⁶ Ath. de fuga 3-7.

deln können. Dabei macht er sehr deutlich, dass er den Grund der ihn zu seiner Handlung genötigt habe, als ein schlimmeres Vergehen als die Tat an sich betrachte: „Wenn das Fliehen schlimm ist, ist das Verfolgen viel schlimmer.“¹²⁷ Er versuchte somit seine eigene Verfehlung mit dem Unrecht der Homöer zu bagatellisieren, die es wagten, eine derartig schlimme Verfolgung gegen nizanische Christen zu richten. Dadurch gelang es ihm, die gegen ihn erhobenen Vorwürfe auf die konkurrierende christliche Gruppierung zurück zu projizieren: „Wenn sie [die Verfolger] allerdings die Flucht tadeln, sollten sie sich vielmehr schämen wegen ihrer eigenen Verfolgung, [denn] die Flucht der Verfolgten ist das größte Gegenargument gegen die Verfolger.“¹²⁸

Schon bei seiner Kritik an manchen Ausprägungen der Märtyrerverehrung hatte der Bischof von Alexandria argumentiert, dass die Heilige Schrift etwas anderes gebieten würde. Und auch an dieser Stelle zieht Athanasius sowohl biblische Beispiele als auch das Handeln Christi und das zahlreicher Heiliger als rechtmäßige Begründung für sein eigenes Verhalten heran.¹²⁹ Er gibt an, dass Jesus sowie alle Heiligen und Märtyrer erst freiwillig den Tod angenommen hätten, als ihr jeweils vorhergesehener Todeszeitpunkt gekommen und ihnen gegenüber von Gott eröffnet worden sei.

„Als der Moment des Todes gekommen war, schreckten sie nicht vor ihm zurück, denn sie achteten darauf, sich weder zu fürchten, wenn dieser [der Moment des Todes] gekommen war, noch der durch die Vorhersehung festgesetzten Entscheidung vorzugreifen.“¹³⁰

Deshalb betrachtete der alexandrinische Bischof die *confessores* und die im Vorfeld erfolglos geflohenen Märtyrer nicht als minderwertig gegenüber denjenigen, die ihr Martyrium schnell und ohne vorherige Flucht vollendet hatten. Dabei war es allerdings entscheidend, dass „ihre vorausgegangene Flucht nicht durch Feigheit hervorgebracht wurde ... und sie öffentlich bekannt machten, dass sie die Tugend der Tapferkeit in einem hohen Maß besitzen“¹³¹

¹²⁷ Ath. de fuga 8.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Ath. de fuga 10-13.

¹³⁰ Ath. de fuga 17.

¹³¹ Ath. de fuga 19.

Athanasius war davon überzeugt, dass Gott bestimmten Personen die Flucht bewusst ermöglicht habe, da sie die ihnen zugewiesenen wichtigen Aufgaben, wie die Verbreitung und Festigung des Christentums durch Missionierung und Belehrung, noch erfüllen sollten. So stelle es ebenfalls einen größeren Nutzen dar, wenn er als Bischof von Alexandria aus der Entfernung versuche, seine Gemeinde zu beschützen, sie zu ermutigen und zu belehren, als den Märtyrertod vor seinem vorhergesehenen Todeszeitpunkt zu erleiden. Dementsprechend fragt Athanasius in seiner Schrift dann auch suggestiv:

„Da die Vorhersehung uns [Pluralis Majestatis] nämlich auf unglaubliche Weise gerettet hat, wer könnte uns da rechtmäßig beschuldigen, dass wir uns nicht freiwillig zu unseren Verfolgern begeben wollten und nicht zurückgehen und uns ihnen zeigen [wollten]. Dieses [Verhalten] hätte Undankbarkeit gegen Gott gezeigt und gegen sein Gebot gehandelt und hätte im Gegensatz zu den Taten der Heiligen gestanden.“¹³²

Seine These sah Athanasius durch die Tatsache bestätigt, dass es ihm gelungen war, aus der umstellten Kirche zu fliehen. Er betrachtete diesen Umstand als göttliches Zeichen, das seine Flucht legitimierte.

Dabei achtete Athanasius jedoch darauf zu betonen, dass er selbst erst aus der Kirche geflohen sei, nachdem alle Gemeindemitglieder das Gebäude unbeschadet verlassen hatten. Er wollte sich in dieser Situation unter keinen Umständen angreifbar machen, weshalb er hervorhebt, dass er gemäß der Würde und Aufgabe seines Amtes gehandelt habe: „Wir haben [Pluralis Majestatis] die Menschen nicht ausgeliefert, sondern sie vorausgesandt, uns selbst war es [daraufhin] möglich uns zu retten und vor den Händen der Verfolger zu fliehen.“¹³³

Unter Berücksichtigung der schwierigen kirchenpolitischen Lage in der sich Athanasius seit seiner umstrittenen Wahl zum Bischof von Alexandria 328 n. Chr. bis zu seinem Tod 373 n. Chr. befand, lassen sich in den eben genannten Schriften deutliche Tendenzen herauslesen, dass der Bischof von Alexandria die Märtyrerverehrung allgemein anscheinend ablehnte, ihr zumindest skeptisch gegenüberstand. Athanasius verbrachte etwa ein Drittel seines Episkopats im Exil, teilweise war er nur wenige Monate zwischen zwei Verreibungen in Alexandria in seinem Amt. Er wurde auf Beschluss von Synoden

¹³² Ath. de fuga 25.

¹³³ Ath. de fuga 24.

oder des Kaisers abgesetzt und musste z. T. sogar vor gewaltsamen Übergriffen der homöischen Gruppierung fliehen. Da er Bedrohungen und Exile ertragen hatte, wurde Athanasius zwar von seinen Nachfolgern als bedeutsamer *confessor* und Bischof betrachtet, galt jedoch nicht als Märtyrer, weil er immer geflohen war, bevor er verhaftet werden konnte.

In seinem dritten Exil verfasste Athanasius seine Schrift *apologia de fuga sua*, in der er seine Flucht aus Alexandria 356 n. Chr. rechtfertigt und in der er sich gegen das Erleiden des Martyriums in bestimmten Situationen ausspricht. Die Argumentation in der Verteidigungsschrift zeigt zwar einerseits deutlich, dass Athanasius durchaus Respekt für die Märtyrer empfand, die ihr Leben auf das Zeichen Gottes hin für diesen aufgegeben hatten. Andererseits betont er jedoch auch, dass eine Flucht manchmal der richtige Weg sei und dass den Märtyrern nicht mehr Ehre zustehe als gläubigen Christen, die jeden Tag standhaft und fromm Gott dienten, ohne zu sterben.

Athanasius war gezwungen seine Flucht zu rechtfertigen und konnte dementsprechend keinen Lobgesang auf die Märtyrer anstimmen, die ihren Tod furchtlos angenommen hatten. Da er selbst geflohen war, musste er versuchen, die hervorgehobene Stellung, die die Blutzeugen in zahlreichen der ägyptischen Gemeinden besaßen, zu relativieren. Diese Annahme wird durch die Tatsache unterstützt, dass der Märtyrer an sich in den zahlreichen athanasischen Schriften, die überliefert wurden, kaum eine Rolle spielt. Zudem sind keinerlei Märtyrerhomilien des Athanasius erhalten geblieben und da auch keine Exzerpte solcher Predigten oder Erwähnungen bei anderen Autoren überliefert sind, ist mit großer Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, dass der Bischof von Alexandria tatsächlich keine, oder wenn dann nur sehr wenige Lobpredigten zu Ehren von Märtyrern gehalten hat.

Das Fehlen der Märtyrerpredigten könnte darauf zurückzuführen sein, dass er sich nur selten längere Zeit am Stück als Bischof von Alexandria in der Stadt aufgehalten hat und so nur in bestimmten Jahren den gesamten Jahreszyklus der Märtyrerfeiern leiten konnte. Dadurch gelang es ihm möglicherweise nicht, eine enge Verbindung zwischen dem Märtyrerkult in Alexandria und seiner Person aufzubauen, weshalb die Märtyrer und deren Verehrung

eine untergeordnete Rolle in den Schriften und der Liturgie des Athanasius einnahmen.¹³⁴

Sowohl die generelle Ablehnung der Märtyrerverehrung als auch die Diffamierung spezifischer Ausprägungen des Märtyrerkultes lassen sich somit einerseits mit der kirchenpolitischen Situation des Athanasius erklären. Er selbst war vor seinen Verfolgern geflohen, weshalb er im besten Falle als *confessor*, nicht aber als Märtyrer gelten konnte. Das öffentlichkeitswirksame Feiern von Märtyrergedenktagen hätte dadurch immer einen heuchlerischen Anklang besessen. Zudem musste er versuchen, seine Gemeinde auf liturgischer Ebene von den Melitianern abzugrenzen, da eine Distanzierung auf dogmatischer Ebene nicht möglich war, die Gruppierung aber laut der Aussagen des Athanasius einen intensiven Märtyrerkult betrieb.

Andererseits sollte jedoch auch der spezifische kulturelle Hintergrund des ägyptischen Christentums nicht unberücksichtigt gelassen werden. Erste Hinweise auf Märtyrerverehrung in Ägypten lassen sich bereits zu Beginn des 4. Jahrhunderts fassen, z. B. in den Schriften des Eusebius von Caesarea und des Athanasius von Alexandria. Eine weitreichende Ausbreitung des christlichen Kultes durch die Errichtung von Märtyrerschreinen sowie durch zahlreiche Reliquientranslationen von Friedhöfen in Kirchengebäude, fand allerdings wohl erst im 5. Jahrhundert statt. Papyri und Inschriften, die eine kultische Verehrung belegen, sind ebenfalls oftmals späteren Jahrhunderten zuzuordnen.¹³⁵

¹³⁴ So auch Brakke, *Outside the Places*, 465ff.; jüngst Wiśniewski, *Beginnings*, 190f. Dort wird zudem eine Stelle aus der Kirchengeschichte des Rufinus von Aquileia als Hinweis auf das Desinteresse, wenn nicht sogar auf eine Ablehnung der Märtyrerverehrung durch Athanasius gewertet. Rufinus berichtet davon, dass Athanasius in den 360er Jahren, in einer Zeit, in der er die Kontrolle in Alexandria uneingeschränkt ausübte, Asche von Johannes dem Täufer geschenkt bekommen und diese in einer Wand versteckt habe, damit ihr keine Verehrung entgegengebracht werden könne (Rufin. *hist. eccl.* 11,28). Allerdings berichtet Rufinus von dieser Episode im Zusammenhang mit den vermeintlichen Reliquienzerstörungen unter Kaiser Julian, weshalb es durchaus möglich ist, dass er Athanasius primär den Schutz der Reliquien hatte zusprechen wollen.

¹³⁵ Eine Untersuchung der vorhandenen materiellen Quellenzeugnisse wurde in jüngerer Zeit durch Arietta Papaconstantinou vorgenommen: Papaconstantinou, *Cult des saints en Égypte*, insbes. 369ff. Zur Entwicklung der ägyptischen Märtyrerschreine zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert und ihrer Verlagerung vom kirchlichen in den klösterlichen Kontrollbereich dies., *Cult of Saints*, insbes. 353ff.

Doch hatte schon Athanasius bestimmte Kultpraktiken wie die Aufbahrung von vermeintlichen Märtyrerleichen und die Nutzung von Märtyrergedenkorten als Orakelstätten abgelehnt. Auch Schenute von Atripe sprach sich einige Jahrzehnte später gegen eben diese Nutzung sowie gegen die Transponierung von Märtyrergebeinen generell aus. Er fürchtete u. a., dass Gläubige auf Geheiß von Dämonen Knochen von einfachen Menschen und sogar Tieren als Märtyrerreliquien betrachten und ihnen Verehrung entgegenbringen könnten.¹³⁶ Schenutes ambivalenter Umgang mit dem Körper nach dem Tod wird auch bei der Betrachtung seines klösterlichen Regelwerkes deutlich. Er befiehlt darin ausnahmslos die Beerdigung des Leichnams, die immer in Zusammenhang mit bestimmten Riten abzulaufen habe. Eine Aufbahrung des Leichnams dürfe nur kurzzeitig vorgenommen und dieser bei der Bestattung nicht berührt, d. h. „umarmt“ werden.¹³⁷

Es wirkt so, als hätte Schenute den Körper als etwas Negatives betrachtet, mit dem jeglicher Kontakt vermieden werden sollte. Bei einer Untersuchung seiner anti-häretischen Schriften wird jedoch schnell deutlich, dass Schenute den menschlichen Körper als von Gott kreiert und daher als etwas Positives betrachtete, den es allerdings im Hinblick auf die Auferstehung nach dem Tod ebenso wie die Seele zu disziplinieren gelte. Im Gegensatz zum gnostischen und origenistischen Gedankengut, das insbesondere im ägyptischen Christentum ein hohes Maß an Akzeptanz erlangte, vertrat er die Auffassung, dass nicht nur die Seele auferstehen würde, sondern auch der Körper.¹³⁸ Dazu dürfe der

¹³⁶ Zu Schenutes Vorbehalten gegenüber der Märtyrerverehrung mit Quellenangaben Frankfurter, *Roman Egypt*, 193ff.; Moawad, *Relationship of St. Shenoute*, 111; López, *Uses of Poverty*, 151f., Anm. 13; jüngst Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 107, Anm. 14; 132f., Anm. 118; 142, Anm. 159; Wiśniewski, *Beginnings*, 191f. Unvollständige und leider fehlerhafte Editionen der Werke des Schenute sind zu finden bei Amélineau, *Oeuvres*; Leipoldt, *Vita et Opera Omnia*. Zum Nutzen dieser frühen Editionen und zum Stand der Forschung in Bezug auf die Werke des Schenute siehe Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, Bd. 1, 24ff.

¹³⁷ Eine Edition eines Teils der koptischen Fragmente der Regeln, die Schenute für seine Klostersgemeinschaften aufgestellt hat, mit einer englischen Übersetzung, ist zu finden bei Layton, *Monastic Rules of Shenoute*. Ebd., 183 und 241 (Regel 229 und 355/6 zur rituellen Bestattung) sowie 229 und 291 (Regel 327 und 462 zum Umgang mit dem Leichnam vor dessen Bestattung).

¹³⁸ Die anti-origenistischen Schriften Schenutes sind ein häufig behandeltes bzw. erwähntes Thema in Untersuchungen zu dem Kloostervorsteher. Kritisch zu einer frühen Edition einer der anti-origenistischen Homilien Schenutes und den daraus entstandenen Schlussfolgerungen bei Timbie, *Reading and Rereading*. Mit einer Einordnung Schenutes in

Körper allerdings nicht präpariert und außerhalb eines Grabes aufbewahrt, sondern müsse der Erde übergeben werden. Wenn der Verstorbene tugendhaft gelebt hat, würde sich der evtl. bereits zerfallene, durch Krankheit, Folter oder Mord beschädigte Körper wieder zusammensetzen und gemeinsam mit der Seele in einem intakten Zustand aus dem Grab auferstehen.¹³⁹ Denn der Körper „reflects the spiritual state of the soul. ... The body's purity or corruption depends upon the righteousness or wickedness of the soul that inhabits it.“¹⁴⁰

Mit der Ablehnung bestimmter Rituale im Zusammenhang mit dem christlichen Märtyrerkult könnte Schenute sich tatsächlich eigenständig gegen eben diese positioniert und seine Ansichten mit seinen gegen den Origenismus gerichteten Aussagen zur Auferstehung des physischen Körpers der Verstorbenen theoretisch untermauert haben. Er hätte damit dem Brauch, Leichname zu präparieren und aufzubahren, der in der ägyptischen Kultur anscheinend tief verwurzelt war und durch den christlichen Auferstehungsglauben eventuell noch verstärkt wurde,¹⁴¹ seine eigene Auffassung entgegengestellt, dass Leichname durch ein moralisch tugendhaftes Leben sozusagen „konserviert“ und aus den Gräbern heraus auferstehen würden. Eine Einbalsamierung oder Aufbewahrung oberhalb der Erdoberfläche war dementsprechend nicht notwendig.

Die Ablehnung des Athanasius, zumindest bestimmter Kultpraktiken im Zusammenhang mit der Märtyrerverehrung, wäre dann nicht ein aus seiner subjektiven kirchenpolitischen Situation heraus entstandenes Phänomen, sondern ein allgemein für das ägyptische Christentum charakteristisches Gedankengut im 4. und 5. Jahrhundert. Allerdings ist es ebenfalls möglich, dass Schenute die skeptische Einstellung des Athanasius gegenüber der zeitgenössischen Märtyrerverehrung übernommen und durch einen theoretischen Kontext erweitert hat,

den Kreis der Kritiker und Verteidiger der Lehren des Origenes siehe Clark, *Origenist Controversy*, insbes. 151ff. Die entgegengesetzten Auffassungen Schenutes und der Origenisten sind prägnant zu finden bei Schroeder, *Monastic Bodies*, 130f. und 145ff.

¹³⁹ Die relevanten Textzeugnisse Schenutes zu den Umständen einer Auferstehung des Körpers nach dem Tod sind in englischer Übersetzung, unter Angabe der jeweils verwendeten Edition, zu finden bei Brakke – Crislip, *Selected Discourses*, insbes. 61f., 65ff. sowie 125f. Dazu prägnant Schroeder, *Monastic Bodies*, 126ff. und 151ff. Vgl. die Eigenheiten der koptischen Märtyrerberichte weiter oben in diesem Kapitel 1.2.1, 39, Anm. 98.

¹⁴⁰ Schroeder, *Monastic Bodies*, 157.

¹⁴¹ Zu diesem Gedanken siehe die dichte Untersuchung von Françoise Dunand, *Between Tradition and Innovation*, insbes. 174ff.

denn „[f]or the most part, Shenoute conforms to the theological doctrines promoted by the bishop of Alexandria.“¹⁴²

1.3 Augustinus von Hippo – Entwurf eines neuen Märtyrerkonzepts

In ihrer Publikation von 2010 äußert sich Candida Moss zum Märtyrerkonzept des Augustinus von Hippo mit folgenden Worten: „Yet in his approach to martyrdom Augustine appears inconsistent and capricious, changing his position on the martyrs at least twice during his career.“¹⁴³ Sie nimmt demnach eine mindestens dreiphasige Entwicklung der Ansichten des Bischofs von Hippo ab 390 n. Chr. bis zu dessen Tod 430 n. Chr. an.

„Between 390 and 401, Augustine appears disinterested in martyrdom. ... In the course of his entanglement with the Donatists (410-415), Augustine is forced to address martyrdom more directly. ... From 415 onward, Augustine switches positions largely due to his acquisition of the relics of Stephen.“¹⁴⁴

Schon 1989 attestierte Cornelius Mayer Augustinus eine „rätselhafte Wandlung“¹⁴⁵ im Zusammenhang mit der Auffindung und Verbreitung der Stephanusreliquien ab 415 n. Chr. Mayer betont, „daß der greise Bischof den Stephanuskult mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln förderte“,¹⁴⁶ und schlussfolgert, „daß der Kirchenvater hinsichtlich des Wunderglaubens geradezu eine Wende in seiner geistigen Entwicklung vollzogen hatte, wird niemand bestreiten können“.

Dieser These konnte auch Tarcisius van Bavel in seinem 1995 erschienenen Aufsatz nur zustimmen: „Everybody admits that the discovery of the relics of St. Stephen in 415 and their subsequent spread throughout the West meant a turning point in Augustine’s attitude.“¹⁴⁷ Dadurch, dass er ebenfalls drei Entwicklungsphasen des augustinischen Denkens im Hinblick auf die Märtyrerver-

¹⁴² Schroeder, *Monastic Bodies*, 128. Zur These, dass sich die Inhalte von Shenutes Schriften oftmals auf die Ansichten der alexandrinischen Bischöfe stütze, siehe auch Moawad, *Relationship of St. Shenoute*; Lundhaug, *Shenoute’s Heresiological Polemics*.

¹⁴³ Moss, *Other Christs*, 166.

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Mayer, *Sinn und Wert*, 221.

¹⁴⁶ Dieses und das folgende Zitat ist zu finden bei Mayer, *Sinn und Wert*, 221/2.

¹⁴⁷ Van Bavel, *The Cult of Martyrs*, 360.

ehrerung in Nordafrika annimmt, folgt er zwar der Forschungstradition, merkt jedoch hinsichtlich der dritten Phase kritisch an, dass keine signifikanten theologischen und ideologischen Veränderungen im christozentrischen Märtyrerkonzept des Bischofs von Hippo zu beobachten seien.¹⁴⁸

In ihrem 1999 erschienenen Lexikonartikel plädiert Carole Straw dafür, das Motiv für die Veränderung bzw. Ergänzung des augustinischen Märtyrerkonzeptes im Laufe seines Bischofsamtes in dessen Auseinandersetzungen mit Paganen und häretischen Gläubigen zu suchen, denn „Augustine’s ideas about martyrdom unfold during the various controversies of his life“¹⁴⁹. Seine Ansichten zur nordafrikanischen Märtyrerverehrung habe der Bischof von Hippo im Hinblick auf seine zahlreichen Auseinandersetzungen mit paganen Bräuchen, Manichäern, Donatisten und Pelagianern entwickelt und immer wieder angepasst. Carole Straw argumentiert demnach, dass die Einstellung zur Märtyrerverehrung und das Märtyrerkonzept des Augustinus nicht aus ihm selbst heraus entstanden seien, sondern durch den Anstoß von außen. Der Bischof von Hippo hatte sich mit den an paganen Bräuchen orientierten Missständen im christlichen Märtyrerkult auseinandersetzen und sein Märtyrerkonzept u. a. gegen das der konkurrierenden donatistischen Gruppierung entwickeln müssen, um sich von den kirchenpolitischen Gegnern abgrenzen zu können.

Auch Anthony Dupont weist in seinem 2012 veröffentlichten Sammelbandbeitrag darauf hin, dass „scholars tend to distinguish three periods in the evolution of Augustine’s ideas on the cult of martyrs“¹⁵⁰. Er folgt jedoch der Meinung Van Bavel’s zur angeblichen dritten Entwicklungsphase, dass „despite this change in attitude, Augustine’s concern to aim the attention of the faithful to God and Christ remains the same“¹⁵¹. Daraufhin führt er das Märtyrerkonzept am Beispiel der augustinischen *sermones* zu Ehren verschiedener Märtyrer aus und arbeitet an den Zeugnissen die jeweiligen anti-donatistischen und anti-pelagianischen Bezüge heraus, um die bisherigen Forschungsmeinungen zum augustinischen Märtyrerkonzept, insbesondere dessen Entwicklungsstufen und Motive, zu stützen.

¹⁴⁸ Van Bavel, *The Cult of Martyrs*, 361.

¹⁴⁹ Straw, *Martyrdom*, 538.

¹⁵⁰ Dupont, *Definition of Martyrdom*, 157, Anm. 6.

¹⁵¹ Ebd.

Die verschiedenen Forscher sind sich demnach erstaunlich einig, dass Augustinus zunächst wenig Interesse an dem Thema der Märtyrerverehrung gezeigt habe und erst durch die Auseinandersetzung mit den Donatisten, insbesondere Anfang des 5. Jahrhunderts, dazu gezwungen worden sei, ein eigenständiges Märtyrerkonzept zu entwickeln. Dieses Konzept habe er nach 415 n. Chr. und der Ankunft der Reliquien des heiligen Stephanus in Nordafrika erneut aufgebrochen und den Märtyrerkult in neuer Form und Intensität vorbehaltlos gefördert.

Der folgende Teil der Untersuchung wird sich daher auch zunächst weitgehend auf die genannten Forschungsergebnisse stützen, da die Erklärung, dass Augustinus sein Märtyrerkonzept in Auseinandersetzung mit den Donatisten und deren Ansichten zu den nordafrikanischen Blutzeugen entwickelt hat, sehr wahrscheinlich ist. Dazu wird zunächst das donatistische Märtyrerkonzept erläutert, dessen Entstehung in den historischen Kontext eingeordnet und die Unterschiede zum Märtyrerbild „katholischer“ nordafrikanischer Gemeinden herausgearbeitet.

Im Hinblick auf eine vermeintlich dritte Entwicklungsphase im Denken des Augustinus zum Märtyrerkult muss jedoch erst noch untersucht werden, welchen der oben angesprochenen Forschungsmeinungen zuzustimmen ist. Dazu wird im weiteren Verlauf der Untersuchung ein Vergleich der relevanten Stellen in dem 22. Buch der Schrift *de civitate Dei* sowie den Äußerungen in dem etwa zeitgleich entstandenen Werk *de cura pro mortuis gerenda* mit dem zuvor aus den augustinischen Märtyrerpredigten herausgearbeiteten Märtyrerkonzept angestellt. Die Auswertung der Ergebnisse soll Aufschluss darüber geben, ob Augustinus tatsächlich sein Märtyrerkonzept und die dahinterstehende Theologie ein weiteres Mal änderte und mit voller Überzeugung den Märtyrerkult vorbehaltlos förderte, oder ob seine Einstellung zur Märtyrerverehrung unverändert blieb.

1.3.1 Die Entwicklung der donatistischen Märtyreriologie

Confessores und Märtyrer besaßen in Nordafrika schon zu Beginn des 3. Jahrhunderts eine herausgehobene Stellung unter den Gemeindemitgliedern.¹⁵² Sie

¹⁵² Pass. Perp. 13,2. Dort wird beschrieben, wie sich Kirchenvertreter zu Füßen der inhaftierten Märtyrer warfen und sie anflehten. Aber auch die Verbreitung der Martyrien in Form von *acta* und *passiones* bereits im 3. Jahrhundert, weist auf die Sonderstellung und den Vorbildcharakter der frühen Märtyrer in Nordafrika hin.

wurden von anderen Gläubigen im Gefängnis besucht und versorgt und als Gegenleistung von ihren Brüdern und Schwestern gebeten, bei Gott für sie und ihr Seelenheil zu vermitteln.¹⁵³ Diese bedeutsame Position ergab sich aus dem Glauben daran, dass die Märtyrer ihr Martyrium nur mit der Hilfe Gottes, zu dem sie auch schon zu Lebzeiten ein besonderes Verhältnis besessen haben, durchstehen konnten. Daraufhin gelangten sie direkt ins Paradies und sprachen zusammen mit Gott im Himmel Recht.¹⁵⁴

Tertullian setzte Märtyrer und *confessores* dementsprechend in ihrer Bedeutung für die Verbreitung des Christentums und ihre Verbindung zu Gott gleich. Für ihn war nämlich die Motivation entscheidend, den christlichen Glauben zu bezeugen und ihn bis zum Tod zu verteidigen, wenn dies notwendig sein sollte, nicht der Tod an sich. So fordert er die *confessores* in seiner Schrift *ad martyras* auch zur Standhaftigkeit auf und lobt dort explizit ebenfalls die Selbstmorde von Christen, da diese im Gegensatz zu Suiziden von Paganen einen sinnvollen Grund besäßen.¹⁵⁵ In *de fuga in persecutione* verurteilte er zudem die Flucht von Christen vor den Magistraten, insbesondere die der Bischöfe und Priester, die dadurch ihre Gemeinde schutzlos zurücklassen und ihnen nicht als Vorbilder dienen würden.¹⁵⁶

Denjenigen, die den christlichen Glauben bis in den Tod hinein verteidigt hatten, wurde offenbar dann auch schon in der Zeit Tertullians mit einer jährlichen Zusammenkunft der Gemeindemitglieder gedacht, bei der der jeweilige Martyriumsbericht verlesen wurde.¹⁵⁷ Wahrscheinlich suchten die Gläubigen die Gräber der Märtyrer jedoch ebenfalls zur privaten Andacht auf und feierten dort den individuellen christlichen Totenkult, der aus den paganen Bräuchen zu Ehren der Verstorbenen hervorgegangen war.¹⁵⁸

¹⁵³ Tert. mart. 1,1 und 6.

¹⁵⁴ Siehe jüngst zum nordafrikanischen Märtyrerkonzept des frühen 3. Jahrhunderts, wie es sich aus den frühen *acta* und den Schriften Tertullians erschließen lässt, Wysocki, *Preparation for Donatism*, 4ff.

¹⁵⁵ Tert. mart. 1,3/4 sowie 4,9.

¹⁵⁶ Tert. *de fuga* 4-10 sowie 11 zur Flucht von Kirchenvertretern. Auch das Freikaufen von der Verfolgung betrachtete Tertullian als verwerflich. Dazu ebd., 12-14.

¹⁵⁷ Frend, *Hero-Worship*, 155f.

¹⁵⁸ Für die Entwicklung des Märtyrerkultes in Nordafrika aus dem dortigen paganen und christlichen Totenkult heraus, ist immer noch grundlegend: Saxer, *Morts*, 35ff. Prägnant zu den Modifikationen der nordafrikanischen Märtyrerverehrung unter Tertullian,

Cyprian von Karthago nahm zwar Mitte des 3. Jahrhunderts eine Unterscheidung zwischen Märtyrern und *confessores* vor, versuchte jedoch ebenfalls beide Gruppen in die kirchlichen Strukturen einzubinden und so für die Institutionalisierung der Kirche von Karthago zu instrumentalisieren. So wies er die noch vor Ort gebliebenen Kirchenvertreter z. B. aus dem Exil heraus dazu an, die *confessores* in den Gefängnissen zu versorgen und sie zur Standhaftigkeit zu ermutigen.¹⁵⁹ Diejenigen, die wieder freigelassen wurden, versuchte er als Lektoren, Diakone oder sogar Priester für die karthagische Kirche zu gewinnen.¹⁶⁰ Einem eigenmächtigen Handeln der *confessores*, insbesondere in der Frage, ob die *lapsi* wieder in die Kirche aufzunehmen seien, trat er jedoch entschieden entgegen und betonte die Autorität der Bischöfe in dieser Situation.¹⁶¹

Doch versuchte er nicht nur die *martyres designati* in den Kirchenalltag einzubinden, sondern ebenfalls die Christen, die für ihren Glauben bereits das Martyrium erlitten hatten. Dies geht erneut aus dem umfangreichen Briefkorpus des Cyprian hervor, da er z. B. die verbliebenen lokalen Kirchenvertreter in einem an diese gerichteten Brief anweist, Namen und Todestag des jeweiligen Märtyrers aufzuschreiben, um ihm als Gemeinde jährlich gedenken und seinen *dies natalis* mit Opfergaben feiern zu können.¹⁶² Zudem verbreitete Cyprian anscheinend die Todesnachrichten zahlreicher Märtyrer in Form von Lobreden und -schriften, um den *confessores* die Angst vor dem Tod durch die zu erwartende Belohnung zu nehmen und für christliche Gläubige Vorbilder für das Verhalten während der Verfolgungszeit zu schaffen.¹⁶³

Zu dieser Konstruktion von Märtyrern trugen auch die zahlreichen *acta* und *passiones* bei, die seit Mitte/Ende des 3. Jahrhunderts in Nordafrika entstanden und an

Cyprian und insbesondere unter Augustinus, bei Saxer, Ursprünge. Zu dem Verhältnis von paganem privaten Totengedenken und christlichem Märtyrerkult siehe in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 5.1.3, 273ff.

¹⁵⁹ Cypr. epist. 5; 6,1; 12,1 sowie 31,6. Zur Versorgung der *confessores* in den Gefängnissen siehe auch Baumkamp, Kommunikation, 148f.

¹⁶⁰ Cypr. epist. 29,2; 38,1,1/2; 39,4,1/2 sowie 40.

¹⁶¹ Zur Diskussion bei Cyprian um die Wiederaufnahme der *lapsi* und die Empfehlungsbriege der *confessores*: Cypr. epist. 15-36. Eine umfassende Darstellung dieses Themas mit einer historischen und kulturellen Verortung bei Baumkamp, Kommunikation, insbes. 58ff. sowie 122ff.

¹⁶² Cypr. epist. 12,2,1 und 39,3,1.

¹⁶³ Cypr. epist. 31,2,1.

dem *dies natalis* des Blutzegen vor der Gemeinde verlesen wurden.¹⁶⁴ Allerdings bezeichnete Cyprian nicht mehr alle Christen, die für ihren Glauben gestorben waren als Märtyrer, sondern nur noch diejenigen, die in *communio* mit den orthodoxen Bischöfen gestanden hatten. *Confessores*, die „außerhalb der Kirche“ das Martyrium erlitten, sollten nicht als solche betrachtet werden, da sie die kirchliche Einheit gebrochen und sich dadurch den Zorn Gottes zugezogen hätten.¹⁶⁵

In den nordafrikanischen frühchristlichen Gemeinden galten die Märtyrer demnach als Vorbilder für das richtige Verhalten während der Verfolgungszeit und das unerschütterliche Festhalten am christlichen Glauben. Diese beiden Eigenschaften machten sie zu idealen Identitätsfiguren der frühen christlichen Gläubigen, die ihnen aufgrund der z. T. blutigen staatlichen Verfolgung im Geheimen innerhalb der Gemeinde an ihren Todestagen mit unterschiedlichen Ritualen gedachten.

Die frühere Forschung stützte ihr Bild der donatistischen Märtyrerverehrung oftmals auf die Zeugnisse des Optatus von Mileve und des Augustinus von Hippo, die als bischöfliche Repräsentanten der katholischen Gruppierung natürlich befangen waren. Sie schilderten das Verhalten der Donatisten daher auf möglichst negative Weise, um sich gegen die um die Gunst des Kaiserhauses konkurrierende Strömung durchsetzen zu können. Daraus entwickelten sich schnell gewisse Vorurteile, die von einigen Forschern übernommen und versucht wurden, mit *passiones* donatistischer Märtyrer und Inschriftenfunden aus bestimmten Gebieten Nordafrikas zu belegen, die sie meinten, der donatistischen Gruppierung zuschreiben zu können.¹⁶⁶

Die Quintessenz dieser vorurteilsbehafteten Untersuchungen war die Schlussfolgerung, dass vermeintlich einzig die donatistischen Gläubigen einen intensiven Märtyrerkult betrieben hätten, indem sie die aus ihrer Gruppierung stammenden, religiös fanatischen Selbstmörder mit paganen, unangemessenen Ritu-

¹⁶⁴ Prägnant zur Funktion der *acta* und *passiones* in nordafrikanischen Christengemeinden, allerdings mit Skepsis hinsichtlich der Verallgemeinerungen zu Rom und dem östlichen Römischen Reich zu betrachten, bei Saxer, Zweck und Ursprung.

¹⁶⁵ Cypr. epist. 55,29,2 und 60,4.

¹⁶⁶ Zur problematischen Zuordnung nordafrikanischer Märtyrerinschriften zur donatistischen oder katholischen Gruppierung (am Beispiel der Apostel Petrus und Paulus) in der vorliegenden Untersuchung in Kapitel 3.2.2, 168, Anm. 450.

alen ausgelassen feierten.¹⁶⁷ In der neueren Forschung wurden die Zeugnisse hingegen kritischer untersucht und dabei beispielsweise festgestellt, dass sich die Inschriften, die bisher als Belege herangezogen wurden, nicht sicher der donatistischen Gruppierung zuordnen lassen. Zudem ist die Darstellung der donatistischen Märtyrerverehrung von katholischen Vertretern wiederholt bewusst im Gegensatz zum katholischen Ideal konstruiert worden, ohne dass es der Realität entsprechen musste – weder bezüglich des Verhaltens der donatistischen noch der katholischen Gläubigen.

Allein die Vielzahl der erhaltenen augustinischen *sermones* zu den Gedenktagen verschiedener nordafrikanischer und reichsweiter Märtyrer bezeugt die Bedeutung, die diese auch innerhalb der katholischen Gemeinden in Nordafrika innehatten. Ein ausgeprägter Märtyrerkult war demnach keine donatistische Erfindung oder exklusives Charakteristikum dieser Gruppierung. Den hohen Stellenwert, den die *confessores* und Märtyrer bei Laien und Kirchenvertretern gleichermaßen besaßen, machten schon die Schriften und Briefe frühchristlicher Autoren wie Tertullian und Cyprian sowie die frühen *acta* und *passiones* deutlich.¹⁶⁸

Die Bräuche, die aus dem paganen Totenkult in den christlichen übernommen wurden, wurden jedoch nicht nur von donatistischen Gläubigen im 4. Jahrhundert weiterhin ausgeübt, sondern ebenfalls in katholischen Gemeinden praktiziert. Dafür bieten die augustinischen Zeugnisse seines Kampfes gegen diese paganen Rituale, insbesondere im Zusammenhang mit dem katholischen Märtyrerkult, einen eindeutigen Beweis. Der Bischof von Hippo verglich die Gemeindemitglieder, die diese paganen Rituale weiterhin an den Gräbern der

¹⁶⁷ Diese vorurteilsbeladenen Darstellungen des donatistischen Märtyrerkultes finden sich insbesondere in den frühen Werken von Paul Monceaux, z. B. Monceaux, *Histoire littéraire* IV, 461ff.; ders., *Culte et relations*. Monceaux charakterisiert den donatistischen Märtyrerkult als „presque idolâtrique“ (*Culte et relations*, 146), da ihre Feiern „presque toujours dégénéraient en orgies“ (*Histoire littéraire* IV, 463). Zudem würden die Donatisten zwar auch die frühen Märtyrer der ersten drei Jahrhunderte verehren, die im Kampf für das Christentum gegen den paganen Staat getötet wurden, „mais les vrais Saints donatistes, les plus chers au cœur des foules, c’étaient les fanatiques morts pour la défense ou la glorification du parti“ (*Culte et relations*, 150).

¹⁶⁸ Zur großen Bedeutung von Märtyrern und *confessores* bereits im frühen Christentum weiter oben in diesem Kapitel 1.3.1, 56ff.

Märtyrer durchführten, mit den paganen Magistraten, durch die die Märtyrer im 3. und zu Beginn des 4. Jahrhunderts verfolgt und hingerichtet wurden.¹⁶⁹

Dabei prangerte er insbesondere den Brauch an, sich bei den Gräbern und Schreinen zu versammeln, dort zu tanzen und sich zu betrinken.¹⁷⁰ Allerdings weist Augustinus in unterschiedlichen Predigten und auch in seinem Briefkorpus darauf hin, dass diese paganen Riten und das unangemessene Verhalten (zumindest in den katholischen Gemeinden) durch das Eingreifen der Bischöfe, wie etwa Aurelius von Karthago, angeblich zurückgegangen seien.¹⁷¹ Männer und Frauen seien nun bei den Feiern nach Möglichkeit getrennt, die Gläubigen würden fromme Lieder singen, Psalmen rezitieren und aufmerksam den Predigten und *passiones* zuhören, die verlesen wurden, um die Tugendhaftigkeit der Märtyrer zu imitieren.

Dieser Wandel der christlichen Kultpraxis ging auf die Erweiterung des augustini- schen Märtyrerkonzeptes¹⁷² sowie auf dessen gleichzeitige Fokussierung auf Gott¹⁷³ als zentrale Figur des Märtyrerkultes zurück. Die Blutzügel seien von Gott auserwählt worden und hätten von diesem erst die Kraft erhalten, das Mar- tyrium standhaft zu ertragen.¹⁷⁴ Dafür seien sie später im Himmel von Gott be-

¹⁶⁹ Aug. serm. ed. Denis 13,4; ders. serm. Lamb. 6. Der Charakter des nordafrikanischen Märtyrerkultes zur Zeit des Augustinus und dessen Reformen in diesem Bereich sollen an dieser Stelle nur kurz skizziert werden. Grundlegend zu den paganen Praktiken und den Reformen, die Augustinus im christlichen Totenkult einführte, sind immer noch Gessel, Reform von Märtyrerkult und Totengedächtnis; Quasten, Reform des Märtyrerkultes; jünger dazu Brown, *Enjoying the Saints*. Prägnant mit zahlreichen Quellenangaben auch Van Bavel, *The Cult of Martyrs*, 351ff.; Grig, *Making Martyrs*, 37f. und 45ff.

¹⁷⁰ Aug. serm. 311,5; ders. serm. ed. Denis 13,4; ders. serm. Lamb. 6; ders. serm. Guelf. 28,5.

¹⁷¹ Aug. serm. 311,6; ders. serm. Dolb. 2,5; ders. epist. 22,1,6.

¹⁷² Zur Erweiterung des augustini- schen Märtyrerkonzeptes weiter unten in diesem Kapitel 1.3.2, 76ff. Die bedeutsamsten Grundlagen des augustini- schen Märtyrerkonzeptes prägnant auch bei Dupont, *Definition of Martyrdom*, 56ff.

¹⁷³ Zu Gott und Christus als zentrale Figuren des augustini- schen Märtyrerkonzeptes Mayer, *Sinn und Wert*, 231.

¹⁷⁴ Zu der Hilfe, die Gott bzw. Christus den Märtyrern, die er ausgewählt hatte, wäh- rend ihres Verhörs und der anschließenden Hinrichtung zukommen ließ, Aug. serm. 275,1; 276,1/2; 313,4/5; 332,3; ders. serm. Guelf. 30,1; ders. serm. Lamb. 14 und 29,1.

lohnt worden.¹⁷⁵ Augustinus betrachtete die Märtyrer als Menschen¹⁷⁶, die ihre besonderen Tugenden und Fähigkeiten¹⁷⁷ sowie die Macht nach ihrem Tod Wunder zu wirken¹⁷⁸, von Gott erhalten hatten. Daher dürfe auch nur Gott verehrt werden¹⁷⁹ und jede Ehre, die die Gläubigen den Märtyrern erwiesen, ginge sogleich auf Gott über¹⁸⁰. Um dem eventuellen Bestreben einzelner Gemeindemitglieder entgegenzuwirken, die Märtyrer als Götter zu verehren und dadurch pagane Denkmuster zu übernehmen, betonte Augustinus des Öfteren in seinen *sermones*, dass die Märtyrer angeblich gar nicht verehrt werden wollten.¹⁸¹

Märtyrer wurden demnach also ebenfalls in katholischen Gemeinden mit paganen Riten geehrt, wogegen sich Augustinus vehement aussprach. Aufgrund der fehlenden Zeugnisse lässt sich weder bestätigen noch zurückweisen, ob ein Kontrollversuch dieser Verhaltensweisen auch in der donatistischen Kirchengemeinschaft unternommen wurde. Auch die Tatsache, dass die Märtyrerreliquien in donatistischen Schreinen und Kirchengebäuden anscheinend von ei-

¹⁷⁵ Aug. serm. 280,1; 297,5; 315,9; 329,2; 333,1; ders. serm. Dolb. 15,3 und 5; ders. serm. ed. Denis 13,2 und 4; ders. serm. Frang. 6,3; ders. serm. Guelf. 26,1 und 27,1 zur Krönung und Belohnung der Märtyrer durch Gott.

¹⁷⁶ Aug. serm. 273,9; 317,3; ders. serm. Lamb. 26,2.

¹⁷⁷ Ihre Tugenden, ihr fester Glaube und ihre Fähigkeiten, insbesondere die Geduld und Standhaftigkeit, wurden den Märtyrern erst von Gott gegeben. So beispielsweise auch Aug. serm. 274; 283,1 und 4; 284,1 und 3; 285,1; 313,2; 331,4; 333,5; ders. serm. ed. Denis 13,2 und 14,5; ders. serm. Caillau 1,47,2. Zu diesem zentralen Argument des augustianischen Märtyrerkonzeptes insbes. Garbarino, *Donatists and Martyrdom*, 51ff.

¹⁷⁸ Zu den Wundern, die Gott durch die Märtyrer als seine Werkzeuge wirkte, in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 1.3.2., 79f. sowie 3.2.3, 176ff.

¹⁷⁹ Märtyrer dürfen gelobt, geliebt und geehrt werden. Dazu Aug. serm. 273,9; 276,4; 280,2; 284,1; 285,7; 299,1; ders. serm. Dolb. 4,1. Aber nur Gott darf verehrt werden, indem ihm Altäre gebaut und nicht-blutige Opfer dargebracht werden. So auch Aug. serm. 273,4; 7 und 9; 316,1; 319,7; ders. serm. ed. Denis 14,5; ders. serm. Lamb. 26,2. Zum Unterschied zwischen der Ehrung von Märtyrern und der Verehrung Gottes bei Den Boeft, „*Martyres sunt, sed homines fuerunt*“, 117f.

¹⁸⁰ Aug. serm. 273,2/3; 312,1; 313,2; 318,3; ders. serm. ed. Denis 14,5. Zur Verehrung Gottes bzw. Christi durch die Ehrung der Märtyrer siehe prägnant Mayer, *Sinn und Wert*, 232f.

¹⁸¹ Aug. serm. 273,8; 283,1; ders. serm. Dolb. 26,46 (keine Märtyrerpredigt, sondern eine gegen pagane Kulte).

nem (geweißten) Altar überbaut wurden,¹⁸² war keine spezifisch donatistische Besonderheit. Seit dem späten 4. Jahrhundert wurden nämlich auch in katholischen Gemeinden, z. B. in Mailand, vermehrt Märtyrerreliquien unter dem Altar beigesetzt und rückten dadurch in das Zentrum des Sakralbaus und der Liturgie.¹⁸³

Der bedeutsamste Unterschied zwischen der katholischen und der donatistischen Märtyrerverehrung bestand somit nicht in der Begeisterung für den Kult um die Blutzegen generell und deren Verehrungsweise, sondern bezüglich der zu verehrenden Personen und des zugrundeliegenden Märtyrerkonzeptes. Die Abweichungen lassen sich am wahrscheinlichsten aus der spezifischen kirchenpolitischen Situation der Donatisten im 4. und 5. Jahrhundert heraus erklären – dem Ausbruch des Schismas und der imperial unterstützten Verfolgung durch die katholische Kirche.

Anfang des 4. Jahrhunderts¹⁸⁴ führte die Nichtanerkennung der Ordination des Caecilianus zum Bischof von Karthago durch die numidischen Bischöfe zum Ausbruch des sog. donatistischen Schismas. Als Argumentation gegen die Rechtmäßigkeit der Ordination des Caecilianus führten die numidischen Bischöfe an, dass sich unter denjenigen, die ihn geweiht hatten, *traditores* befunden hätten. Diese *traditores* hätten, laut der Donatisten, durch ihr verwerfliches Handeln in der Verfolgungszeit (303-305 n. Chr.), d. h. durch den Vollzug ei-

¹⁸² So beispielsweise Monceaux, *Histoire littéraire* IV, 471f.; Frend, *Donatist Church*, 101; ders., *Donatus*, 613; Gessel, *Donatismus*, 8, die den Angaben des Optatus von Mileve (Optat. 3,4,6 sowie 3,10,1 und 6/7) folgen.

¹⁸³ Zur Niederlegung der Reliquien des Gervasius und Protasius unter dem Kirchenaltar in Mailand sowie denen des Agricola in Florenz in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 4.1.3, 205 sowie 4.2.1, 216f. Zur Begründung der Verbindung zwischen Altar und Reliquien siehe Ambr. *epist.* 77,13. Auch Augustinus berichtet im Zusammenhang mit den Reliquien des heiligen Stephanus von einer Niederlegung von „heiligem Staub des Stephanus“ unter dem Altar (Aug. *serm.* 318,1). Allgemein zur Aufbewahrung von Reliquien in Kirchengebäuden, insbesondere unter dem Altar in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 5.2.2, 290ff. Wiśniewski, *Beginnings*, 166f. kritisch zur These, dass Kirchen mit Körperreliquien geweiht werden mussten.

¹⁸⁴ Die genaue Datierung des Entstehungszeitpunktes ist innerhalb der Forschung stark umstritten und reicht von 307 bis 312 n. Chr. Diesen Zeitraum gibt beispielsweise auch José Fernández Ubiña in seinem 2013 erschienenen Sammelbandbeitrag an (Fernández Ubiña, *Donatist Conflict*, 31). Weitere Datierungsvorschläge bei Barnes, *Beginnings of Donatism*, 18ff.; Birley, *Notes*, 30ff.; dagegen Frend – Clancy, *Donatist Schism*. Eine hilfreiche Zeittafel zum Ablauf der Geschehnisse ist zu finden bei Hogrefe, *Umstrittene Vergangenheit*, 364.

nes paganen Opfers oder die Auslieferung der Heiligen Schrift bzw. liturgischer Geräte an pagane Magistrate, ihr Recht verwirkt, Sakramente spenden zu können. Somit sei die Weihe hinfällig und Caecilianus nun selbst mit Sünde kontaminiert.¹⁸⁵ Daraufhin wurde ein anderer Kirchenvertreter, Maiorinus, der aus dem Lager derjenigen stammte, die die Vorwürfe gegen Caecilianus erhoben hatten, zum Bischof von Karthago ernannt.¹⁸⁶ Caecilianus und seine Anhänger wollten diese Entscheidung jedoch nicht anerkennen, weshalb ein Konflikt zwischen den beiden Gruppierungen ausbrach.

Letztendlich sah sich Kaiser Konstantin dazu genötigt selbst eine Entscheidung zu treffen, um den Kirchenfrieden wiederherzustellen, und entschied im Herbst 315 n. Chr. in Mailand, dass Caecilianus endgültig von allen Vorwürfen freizusprechen und als rechtmäßiger Bischof von Karthago anzuerkennen sei. Donatus, der neue Leiter der donatistischen Gemeinde, der nach dem Tod des Maiorinus 313 n. Chr. gewählt worden war, wurde wegen der Zerstörung des kirchlichen Friedens verurteilt.¹⁸⁷

In der Folgezeit, nach dem Erlass eines Toleranzediktes 317 n. Chr., gewann die donatistische Gruppierung zahlreiche Anhänger, sodass mehrfach in einer Stadt nicht nur eine katholische, sondern ebenfalls eine donatistische Gemeinde existierte. Eine gewaltsame Verfolgung wurde allerdings erst 347 n. Chr. unter Kaiser Constans eingeleitet, als die staatlichen Magistrate versuchten das in Karthago publizierte Einheitsedikt des Kaisers durchzusetzen. Um das zu erreichen, sandten sie leitende Donatisten ins Exil, beschlagnahmten donatistisches

¹⁸⁵ Zu den *traditio*-Vorwürfen der donatistischen Gruppierung allgemein und speziell zu Mensurius sowie zur Schwierigkeit diese Vorwürfe zu belegen siehe Kriegbaum, *Traditoren*, 59ff. Zum historischen Gehalt der *traditio*-Vorwürfe gegen Felix von Abthugni, der Caecilianus mit geweiht hat, gegen den Vorgänger Caecilians, Mensurius und gegen Caecilianus selbst bei Hogrefe, *Umstrittene Vergangenheit*, 230ff.

¹⁸⁶ Detailliert dazu Kriegbaum, *Traditoren*, 100ff. Prägnant und mit quellenkritischer Herangehensweise bei Hogrefe, *Umstrittene Vergangenheit*, 270ff. Der Ausbruch und Verlauf des donatistischen Schismas wurde bereits in grundlegenden Werken wie Willis, *Saint Augustine*; Friend, *Donatist Church* behandelt, jedoch sind die dortigen Darstellungen mit Skepsis zu betrachten, da neuere, quellenkritische Forschungen noch nicht eingearbeitet wurden. Deshalb werden im Folgenden überwiegend neuere Untersuchungen zur Darstellung und Argumentation herangezogen. Eine dichte Zusammenstellung der historischen Entwicklung des donatistischen Schismas bieten auch Lancel, *Donatistae*; Whitehouse, *Course of the Donatist Schism*.

¹⁸⁷ Zu den beiden Konzilien von Rom und Arles sowie zur Entscheidung des Konstantin in Mailand prägnant Fernández Ubiña, *Donatist Conflict*, 34ff. Ausführlicher mit Quellenangaben und deren kritischer Analyse bei Hogrefe, *Umstrittene Vergangenheit*, 303ff.

Kircheneigentum und gingen mit strenger Gewalt gegen widerständige und z. T. revoltierende donatistische Gläubige vor.¹⁸⁸ Diese staatlichen Gewalttaten führten zu zahlreichen Aufständen auf donatistischer Seite, zu Übergriffen der sog. *circumcelliones*¹⁸⁹ gegen katholische Gemeindeleiter und -mitglieder sowie zu unzähligen Martyrien donatistischer Gläubiger.

Unter der Regierung Julians entspannte sich die Situation der Donatisten in Nordafrika wieder. In den folgenden 30 Jahren wurden zwar vereinzelt Gesetze gegen bestimmte donatistische Verhaltensweisen und Bräuche erlassen, jedoch kein Einheitsedikt veröffentlicht oder eine staatliche Verfolgung angestrengt.¹⁹⁰ Ein aktives Vorgehen von katholischer und staatlicher Seite aus ist erst seit der Amtszeit des Augustinus von Hippo und des Aurelius von Karthago wieder belegt.¹⁹¹ Auf Bemühen der katholischen Bischöfe hin erließ Kaiser Honorius am 12. Februar 405 n. Chr. ein Unionsedikt, das die Donatisten erstmals als Häretiker bezeichnete und donatistische Bräuche wie die Wiedertaufe und Versammlungen von Gemeindemitgliedern (auf privaten Grundstücken) unter Strafe stellte.¹⁹² Zudem fand ein öffentliches Religionsgespräch unter staatlicher

¹⁸⁸ Zur Verfolgung der Donatisten unter Macarius prägnant Marone, *Anti-Donatist Legislation*, 73f. Zu den vorhandenen Zeugnissen zum Einheitsgesetz (*Concilium Carthagini Africae primum*) und der daraufhin ausbrechenden Verfolgung bei Shaw, *Sacred Violence*, 822ff. Mit quellenkritischer Einarbeitung der Ereignisse in den Kontext der donatistischen Ideologie als verfolgte wahre Kirche mit weiteren Quellen- und Literaturangaben siehe Hogrefe, *Umstrittene Vergangenheit*, 262ff.

¹⁸⁹ Die gewaltbereite Gruppe könnte sich in den ländlichen Gebieten herausgebildet, jedoch zunächst einen primär sozialen Hintergrund besessen haben, der erst mit der Zeit und auch nur z. T. mit den Ideologien und Zielen der donatistischen Gruppierung zusammenfiel. So auch Morgenstern, *Kirchenspaltung*, 215ff. Tengström, *Donatisten und Katholiken*, 56ff. betrachtet die *circumcelliones* hingegen als Gruppe von Landarbeitern, die aus einem religiösen Verständnis heraus ihre donatistischen Mitbrüder gegen staatliche und katholische Übergriffe schützen wollten. Sie bildeten laut Tengström jedoch eine in sich abgeschlossene und nicht von allen Donatisten anerkannte Gruppe innerhalb der donatistischen Gruppierung.

¹⁹⁰ Zu den anti-donatistischen Gesetzen und Edikten im 4. und zu Beginn des 5. Jahrhunderts siehe Tengström, *Donatisten und Katholiken*, 93ff.; Morgenstern, *Kaisergesetze*, 114ff. (mit einer hilfreichen Auflistung der Edikte und Gesetze); Hogrefe, *Umstrittene Vergangenheit*, 28ff.; prägnant Marone, *Anti-Donatist Legislation*, 74ff.

¹⁹¹ So auch Hogrefe, *Umstrittene Vergangenheit*, 28. „Zu Recht wird daher der Aufbruch zu einem erneuerten Kampf gegen den Donatismus durch die katholische Kirche mit den Bischöfen Aurelius von Karthago und Augustinus von Hippo verbunden.“ (ebd.)

¹⁹² Zum Einheitsedikt von 405 n. Chr. siehe Hogrefe, *Umstrittene Vergangenheit*, 37ff.; Marone, *Anti-Donatist Legislation*, 75f.

Leitung im Juni 411 n. Chr. in Karthago statt, bei dem der katholische christliche Glaube als einzig wahrer anerkannt wurde.¹⁹³

Donatistische Laien und Kirchenvertreter wurden nun unter Androhung von Strafe zum Übertritt gezwungen oder ins Exil gesandt, weshalb sich zahlreiche donatistische Gläubige und ganze Gemeinden der katholischen Kirche anschlossen.¹⁹⁴ Die Durchsetzung der imperialen Verfügungen war allerdings oftmals schwierig. Der donatistische Widerstand herrschte noch lange in Teilen Nordafrikas vor, da sich ihre Gruppenidentität auf eine Ideologie stützte, die in Abgrenzung von der katholischen Kirche über Jahrzehnte hinweg entwickelt wurde und daher nicht leicht zu überwinden war.

Die katholische Gruppierung war laut der Donatisten durch ihre *communio* mit zahlreichen *traditores* beschmutzt und somit als unrein zu betrachten. Dagegen setzte sich die donatistische Gruppierung, die sich selbst als „katholisch“ bezeichnete bzw. als *ecclesia veritatis*, positiv ab, indem sie sich als sündenfreie Gemeinschaft von tugendhaften, vorbildlichen Heiligen stilisierte.¹⁹⁵ Daher weigerten sich die donatistischen Gläubigen z. T. auch sich der in ihren Augen verweltlichten katholischen Kirche anzuschließen, weil sie die Auffassung vertraten, dass sie selbst die rechtmäßige christliche Gruppierung in Nordafrika bildeten, nicht die vom Staat anerkannte katholische Gruppierung.

Diese Vorstellung war das kontinuierliche spezifische Moment, das sich durch den gesamten Zeitraum des Bestehens der donatistischen Gruppierung hindurch zog und ihre Denkweise sowie ihr Handeln maßgeblich bestimmte. Die Donatisten grenzten sich somit bewusst von den beiden Parteien ab, die sie gemeinsam verfolgten: von dem weltlichen Staat und der katholischen Gruppierung, die sie als unrein ansahen. So betrachteten sie es auch als ausschlaggebendes Kriterium der wahren (katholischen) Kirche, von ihren ungläubigen bzw. un-

¹⁹³ Zum Verlauf der Konferenz siehe Hogrefe, *Umstrittene Vergangenheit*, 154ff. Zu den behandelten Konfliktpunkten und den unterschiedlichen Argumentationsansätzen ebd., 195ff.; García Mac Gaw, *Ius et religio*.

¹⁹⁴ Zu den Folgen des Konzils von Karthago 411 n. Chr. bei Tengström, *Donatisten und Katholiken*, 112ff.; Hogrefe, *Umstrittene Vergangenheit*, 54ff.; prägnant Marone, *Anti-Donatist Legislation*, 77.

¹⁹⁵ Zur Selbstbezeichnung der Donatisten als „katholisch“ und „Kirche der Wahrheit“ prägnant Shaw, *Disputes, Definitions*, 13ff.; ausführlich bei Pelttari, *Donatist Self-Identity*.

reinen Feinden um ihres reinen christlichen Glaubens Willen verfolgt zu werden – erst vom paganen Staat und dann von der nordafrikanischen katholischen Kirche mit staatlicher Unterstützung.¹⁹⁶

Da sie ihre Reinheit und Ursprünglichkeit von den Märtyrern der Verfolgungszeit ableiteten, die lieber für den christlichen Glauben gestorben waren als eine *traditio* zu begehen, rückte die Märtyrerverehrung zunächst in den Fokus des donatistischen Denkens. Die große Bedeutung des Märtyrerkultes war ein Ausdruck der dahinterstehenden donatistischen Ideologie, sich als auserwähltes „Volk“ Gottes wahrzunehmen, das von unreinen, schlechten Menschen umgeben war.¹⁹⁷ Dieser Gedanke bildete das zentrale Element des donatistischen Märtyrerkonzeptes, das sich von dem frühchristlichen Märtyrerkonzept der Verfolgungszeit durch den paganen Staat ableitete. Der einzige Unterschied war, dass die Verfolger, gegen die die donatistischen Blutzeugen kämpften und dabei ihr Leben ließen, nicht mehr länger zu den paganen Kultanhängern gehörten, sondern aus dem innerchristlichen Bereich stammten.

Die Donatisten waren demnach sowohl durch die frühe Auseinandersetzung mit der katholischen Gruppierung wegen der *traditores* als auch durch die Verfolgung Mitte des 4. Jahrhunderts insoweit geprägt, dass die Märtyrer als Vorbilder für das ideale christliche Verhalten während der Verfolgungszeit betrachtet und verehrt wurden. Die gewaltsame Situation in der sich die Donatisten befanden und in der sie sowohl staatlichen Übergriffen ausgesetzt waren als auch selbst blutige Angriffe auf katholische Gemeindemitglieder verübten, trug dazu bei diese enge Verbindung zu den Märtyrern, die qualvoll für ihren Glauben gestorben waren, noch zu verstärken, was ebenfalls das donatistische Märtyrerverständnis nachhaltig beeinflusste.

Beide Gruppierungen besaßen jedoch nicht nur ein unterschiedliches Märtyrerkonzept, das sich von verschiedenen dahinterstehenden Ideologien ableitete, sondern verehrten neben den frühen Märtyrern der ersten drei Jahrhunderte, die im Kampf gegen den paganen römischen Staat getötet worden waren, auch

¹⁹⁶ Zur Verfolgungsideologie der donatistischen Gruppierung siehe Frend, *Donatus*, 615ff.; Hogrefe, *Umstrittene Vergangenheit*, 257ff. und prägnant 339ff.; Dearn, *Donatist Martyrs*, 91ff.

¹⁹⁷ Ausführlich zur donatistischen Ideologie eines reinen, von Gott gewählten Volkes, als das sie sich betrachteten, bei Tilley, *Donatist Self-Identity*, 22ff.; prägnant Gaumer, *Donatist Theology*, 185ff.

noch weitere Blutzweigen. Während Augustinus von Hippo insbesondere die Kulte um überregionale und reichsweite Märtyrer wie den heiligen Laurentius oder Stephanus förderte,¹⁹⁸ brachten die donatistischen Gläubigen wiederum den Gemeindemitgliedern Verehrung entgegen, die im 4. Jahrhundert durch die z. T. gewalttätige Verfolgung durch die katholische Gruppierung mit staatlicher Unterstützung umgekommen waren.¹⁹⁹ Die katholische Kirche stritt diese angeblich durch sie verschuldeten Morde an donatistischen Gläubigen jedoch ab und bezeichnete alle ausschließlich donatistischen Märtyrer als Selbstmörder. Die verstorbenen Donatisten hätten die katholischen Gläubigen provoziert und diese teilweise sogar dazu aufgefordert, sie zu töten bzw. hätten sich selbst getötet, nur um als Märtyrer gefeiert zu werden.²⁰⁰

Von dem Bischof Marculus, der laut seiner donatistischen *passio* von katholisch beeinflussten Magistraten von einem Felsvorsprung gestoßen wurde, behauptete Augustinus z. B., dass er freiwillig gesprungen sei.²⁰¹ Auch in einigen seiner *sermones* zum Märtyrer und Bischof Cyprian bezeichnete Augustinus es als Ritual donatistischer Gläubiger sich insbesondere bei Märtyrergedenkfeiern selbst zu töten, indem sie von Klippen sprangen.²⁰² Zudem unterstellte der Bi-

¹⁹⁸ Zur Einführung und Förderung reichsweiter Märtyrerkulte in nordafrikanischen Gemeinden durch Augustinus in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 3.2.3, 172ff.

¹⁹⁹ Maureen Tilley hat in ihrer Publikation „Donatist Martyr Stories“ *passiones*, die im donatistischen Umfeld entstanden sind, zusammengestellt und übersetzt. In einem Edikt vom 12. Februar 405 n. Chr. (cod. Theod. 16,5,38), wird die *memoria* von Donatisten untersagt und somit auch die Gedenktage der donatistischen Märtyrer.

²⁰⁰ Zur These des Augustinus, dass Selbstmörder nicht als Märtyrer betrachtet werden dürften, da diese nicht auf Gottes Zeichen hin gehandelt hätten, sondern nur, um ihren eigenen Ruhm zu mehren bzw., um in ihren Augen ehrenvoll zu sterben, sich dadurch jedoch nur noch zusätzlich die Schuld aufbürdeten, den eigenen Tod herbeigeführt zu haben: Aug. c. Gaud. 1,22,25 und 28,32; ders. epist. 185,3,12 und epist. 204; ders. civ. 1,17-27. Die Forschungsliteratur zur Ablehnung von Selbstmördern als Märtyrer durch Augustinus ist umfangreich. Prägnant z. B. bei Droge – Tabor, Suicide and Martyrdom, 167ff.; Garbarino, Donatists and Martyrdom; Van Egmond, Augustine's Critique. Quellenkritisch dazu Dearn, Voluntary Martyrdom.

²⁰¹ Marculus wurde laut seiner *passio* von den Magistraten, nachdem sie ihn gedemütigt und gequält hatten, einen Abhang hinuntergestoßen: pass. Marc. 12. Dagegen äußerte Augustinus mehrmals die These, dass Marculus freiwillig und selbständig von der Klippe gesprungen sei, z. B. Aug. c. Petil. 2,20,46; ders. in evang. Ioh. 11,15; ders. c. Cresc. 3,49,54. Dazu prägnant bei Grig, Making Martyrs, 54ff.; Dearn, Voluntary Martyrdom, 28; Hogrefe, Umstrittene Vergangenheit 265f.

²⁰² Aug. serm. Guelf. 28,2; 5 und 7. Optatus von Mileve berichtet von einer angeblichen Auseinandersetzung innerhalb der donatistischen Gruppierung, um die Rechtmäßigkeit der Verehrung solcher Selbstmörder als Märtyrer: Optat. 3,4,7.

schof von Hippo donatistischen Gemeindemitgliedern, die pagane Feste störten, dass sie einzig ihren eigenen Tod herbeiführen wollten und es nicht ihr primäres Ziel sei, rituelle Gegenstände zu vernichten, um den paganen Kulturen dadurch zu schaden.²⁰³

Allerdings wurden Christen, die während der staatlichen Verfolgungen genau das gleiche getan hatten, nämlich Unruhe auf paganen Feiern zu stiften und gewalttätige Reaktionen durch die Zerstörung von Kultgegenständen oder -gebäuden zu provozieren, auch von der katholischen Gruppierung als rechtmäßige Märtyrer betrachtet, wie etwa die Märtyrerin Salsa von Tipasa.²⁰⁴ An diesem Beispiel lässt sich das Bestreben der katholischen Gemeindeleiter, die donatistischen Märtyrer als Selbstmörder zu diffamieren, die nur um ihres eigenen Ruhmes Willen und nicht für Gott und auch nicht erst auf dessen Zeichen hin gestorben waren, besonders deutlich nachvollziehen.

Durch die gruppenspezifische kirchenpolitische Situation der Donatisten im 4. und frühen 5. Jahrhundert unterschied sich nicht nur der Personenkreis, den sie als Märtyrer verehrten, von dem der katholischen Gemeinden, sondern ebenfalls die Bedeutung und Funktion, die die Märtyrer für die donatistischen Gläubigen besaßen. Augustinus betonte vor allem den Vorbildcharakter, den die Märtyrer für die tugendhafte christliche Lebensführung und den Kampf gegen die alltäglichen Laster und Versuchungen einnahmen.²⁰⁵ Von den donatistischen Gläubigen wurden die Blutzügel jedoch weiterhin als Autoritäten für das ideale, standhafte christliche Verhalten während der Verfolgungszeit betrachtet. Da sich die donatistische Gruppierung seit ihrer Abspaltung von der katholischen Kirche immer wieder gegen sie gerichteten Gesetzgebungen und z. T. gewaltsamen Verfolgungen ausgesetzt sah, besaßen die für ihre donatistischen Ideale gestorbenen Märtyrer noch immer die primäre Funktion, die alle frühen christlichen Märtyrer während der Verfolgung durch den paganen Staat besessen hatten. Sie sollten die Gläubigen zur Standhaftigkeit – notfalls bis zum Tod – anhalten, ihnen Mut zusprechen und die Gewissheit verleihen, dass

²⁰³ Aug. epist. 185,3,12.

²⁰⁴ Zur Verehrung von Märtyrern, die sich selbst getötet hatten, auch in den katholischen Gemeinden, siehe Dearn, *Voluntary Martyrdom*, 31; Tilley, *African Asceticism*, 137f.

²⁰⁵ Zum Märtyrerkonzept des Augustinus siehe weiter unten in diesem Kapitel 1.3.2, 72ff.

sie im Falle eines Martyriums für einen höheren Zweck und den wahren (donatistischen) Glauben sterben würden.²⁰⁶

Die donatistische Gruppierung betrachtete sich weiterhin als die verfolgte wahre katholische Kirche Nordafrikas, da ihre Mitglieder immer wieder in diesem Konflikt ums Leben kamen. Somit bestand zumindest die Möglichkeit, täglich neue Märtyrer zu schaffen, weshalb kein Anlass existierte das Märtyrerkonzept zu ändern, das ihnen aus dem frühen Christentum bekannt war. Das katholische Märtyrerkonzept konnte und musste hingegen nach dem Ende der paganen Christenverfolgungen unter Konstantin, mit dem einkehrenden Frieden und der fortschreitenden zeitlichen Differenz der christlichen Gläubigen zu den blutigen Martyrien, verändert und den neuen Gegebenheiten angepasst werden. Das Märtyrerkonzept, das in der katholischen Kirche im 4. Jahrhundert entwickelt wurde, um die christlichen Helden weiterhin gewinnbringend für die Gemeinde nutzen und deren Verehrung rechtfertigen zu können, wird im Folgenden am Beispiel der augustinischen Märtyrerpredigten erläutert.

1.3.2 Das Märtyrerkonzept²⁰⁷ des Augustinus von Hippo – Ein Gegenentwurf

In einer Predigt zu Ehren des Gervasius und des Protasius, die Augustinus an einem 19. Juni, dem Jahrestag der beiden Mailänder Märtyrer, in der Nähe von Hippo gehalten hat, fasst er die Bedeutung der Blutzegen für die Verbreitung des christlichen Glaubens in wenigen Worten zusammen: *Quasi semine sanguinis impleta est martyribus terra, et de illo semine seges surrexit ecclesiae.*²⁰⁸ Doch auch in zahlreichen weiteren *sermones* hebt er diese für das frühe Chris-

²⁰⁶ Zur Bedeutung der Märtyrer für die donatistische Gruppierung siehe Gaumer, *Donatist Theology*, 177ff.; Hogrefe, *Umstrittene Vergangenheit*, 257ff; Kaufman, *Donatism Revisited*, 138ff.; Tilley, *African Asceticism*, 136f.

²⁰⁷ Im Folgenden wird das augustinische Märtyrerkonzept aus den Märtyrerpredigten des Bischofs von Hippo heraus entwickelt, da Augustinus seine Ansichten zum Charakter und zur Funktion der Blutzegen den Gläubigen auf diese Weise am einfachsten und nachhaltigsten vermitteln konnte. So auch Den Boeft, „*Martyres sunt, sed homines fuerunt*“, 119ff. Zur Entstehung und zur Überlieferung der augustinischen Märtyrerpredigten ist immer noch grundlegend Lambot, *Saint Augustin pour les fêtes des martyrs*. Augustinus hat sich jedoch auch in zahlreichen seiner anderen Schriften zum Kult und zur Bedeutung der Märtyrer geäußert, jedoch kein selbständiges Werk zu dem Thema verfasst. Dazu Mayer, *Sinn und Wert*, 217f.

²⁰⁸ Aug. *serm.* 286,3.

tentum essentielle Funktion der Märtyrer hervor.²⁰⁹ In einer Predigt auf Cyprian, den Märtyrer und ehemaligen Bischof von Karthago, vergleicht er die Auswirkungen von dessen Tod auf die umstehenden paganen Kultanhänger mit dem Eindruck, den der Tod Jesu auf einige der Juden, die bei der Kreuzigung anwesend waren, gemacht hat und kommt zu dem Schluss:

„Dieses darf für Cyprian, den heiligen Märtyrer Christi, selbstverständlich in keiner Weise angezweifelt werden, dass zahlreiche von denen, die mit unfrohen Augen zugehört haben [wie Cyprian hingerichtet wurde], [später] an dessen Gott geglaubt haben und ihn [Cyprian] vielleicht sogar imitiert haben, indem sie ihr Blut für den Namen Christi vergossen haben.“²¹⁰

Die *sermones* belegen, dass die ursprüngliche Funktion von Märtyrern als Vorbilder für das richtige Verhalten während der Verfolgungszeit auch noch Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts im Denken der Gemeinden präsent war. Allerdings bildete diese grundlegende Aufgabe der Märtyrer nur einen Teil des augustinischen Märtyrerkonzeptes. Zudem schränkte er diese Funktion ein, indem er die Motivation für und die Art des Martyriums spezifizierte ebenso wie den Personenkreis, auf den die Bezeichnung des wahren Blutzeugen Christi überhaupt zutraf.

Tertullian hatte noch ausnahmslos alle Christen, die für ihren Glauben gestorben waren, als Märtyrer betrachtet. Doch schon wenig später nahm Cyprian eine Einschränkung vor und sprach dabei nur den christlichen Gläubigen das wahrhafte Martyrium zu, die mit den anerkannten Bischöfen in *communio* standen.²¹¹ Dieser Einstellung folgte anscheinend auch Augustinus, wenn er die anwesenden Gläubigen in einer fragmentiert erhaltenen Homilie auf eine nicht zu identifizierende Märtyrergruppe dazu aufruft: „So lasst uns die Mär-

²⁰⁹ Zur Verbreitung des Christentums durch die zahlreichen Martyrien in der Verfolgungszeit: Aug. serm. 280,6; 301,1; 305,1; 309,6; 313, 5; 316,4; 318,1; 325,1; ders. serm. Morin 2,3 und 15,1; ders. serm. Lamb. 7; ders. serm. ed. Frang. 6,2/3; ders. serm. ed. Denis 15,2; ders. serm. Dolb. 4,7.

²¹⁰ Aug. serm. ed. Denis 15,4.

²¹¹ Zur notwendigen Einheit der Märtyrer mit der Kirche bei Cyprian weiter oben in diesem Kapitel 1.3.1, 58f.

tyrer in der katholischen Kirche ehren, ... die die Einigkeit besitzen, nicht die Teilung.“²¹²

Augustinus und Cyprian sahen sich beide mit christlichen Gläubigen, *confessores* und Märtyrern konfrontiert, die sich von der ursprünglichen Gemeinde wegen kirchenpolitischer und -disziplinarischer Differenzen abgespalten hatten. Um diesen Gruppierungen mögliche Autoritätspersonen entziehen zu können, sprachen sie deren Blutzengen den Status eines wahren Märtyrers ab. Augustinus begründete seine Meinung damit, dass schismatische und häretische Märtyrer weder dem wahren christlichen Glauben entsprechend in kirchlicher Einheit gelebt hätten noch gestorben seien, da sie sich zu Lebzeiten von der katholischen Gruppierung abgewandt hätten.²¹³

Wahre christliche Märtyrer erkannte man, laut Augustinus, jedoch nicht nur an ihrer Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, sondern auch daran, dass sie das Leben und Sterben Jesu als Vorbild für ihr eigenes Handeln und somit ebenso für ihr Martyrium nahmen. Augustinus beginnt seine Predigt zu Ehren der drei spanischen Märtyrer Fructuosus, Augurius und Eulogius z. B. mit dem Hinweis, dass Jesus „seinen“ Märtyrern nicht nur Instruktionen mit an die Hand gab, sondern sie durch sein eigenes Beispiel für ihr Martyrium stärkte. „Ich meine“, führt der Bischof von Hippo weiter aus, „damit sie nämlich etwas zum Nachfolgen hätten, wenn sie einen Schritt tun, hat [Jesus] vor ihnen einen Schritt für sie getan: Er hat [ihnen] den Weg gezeigt und die Straße bereitet.“²¹⁴ In einer Homilie auf die beiden nordafrikanischen Märtyrerinnen Perpetua und Felicitas wird er deutlicher: „So wie jener eine [Jesus] sein Leben für uns alle gegeben hat, so gaben auch die Märtyrer, indem sie [Jesus] imitierten, ihr Leben für ihre Brüder und Schwestern.“²¹⁵

²¹² Aug. serm. Lamb. 15. Zur Auffassung des Augustinus, dass ein wahres Martyrium nur in der katholischen Kirche möglich sei vgl. Den Boeft, „Martyres sunt, sed homines fuerunt“, 118f.; Garbarino, Donatists and Martyrdom, 57ff.

²¹³ Aug. serm. 327,1; ders. serm. Guelf. 28,4.

²¹⁴ Aug. serm. 273,1.

²¹⁵ Aug. serm. 280,6. Es lassen sich jedoch noch zahlreiche weitere Stellen in den augustianischen *sermones* finden, in denen Augustinus die Märtyrer mit Jesus oder dessen Verhalten vergleicht und sie explizit in die Nachfolge Jesu stellt. So z. B. auch Aug. serm. 284,5; 304,2; 309,3; 315,2 und 8; 316,3; 319,4/5; 328,1; 334,2; ders. serm. Guelf. 28,5; ders. serm. Lamb. 7; 15 und 26,1.

Wahre Märtyrer waren jedoch nicht nur nach dem Vorbild Jesu gestorben, sondern hatten das Martyrium zudem einzig für die Verteidigung ihres christlichen Glaubens erlitten, nicht für ihren eigenen Ruhm. Von dem heiligen Laurentius, einem Diakon und Märtyrer aus Rom, berichtet Augustinus zu Beginn einer seiner Predigten zu Ehren des Blutzeugen: „Denn es war in eben jener Kirche [der römischen], ... dass er [Laurentius] sein eigenes Blut für den Namen Jesu vergoss.“²¹⁶ Und auch für die beiden Mailänder Märtyrer Gervasius und Protasius bezeugt der Bischof von Hippo, dass es zwar einfach für die beiden gewesen sei „Jesus Christus und die Wahrheit zu bezeugen, ... aber das bis in den Tod zu tun, das sei eine große Leistung“²¹⁷.

Die Märtyrer hatten in der Vorstellung des Augustinus das Martyrium also nicht nur für ihre Brüder und Schwestern erlitten, sondern ebenfalls für Jesus, der zuerst für die gesamte Menschheit gestorben war, ebenso wie für die Wahrheit des christlichen Glaubens. Für diese waren auch die *confessores* freiwillig zu *martyres* geworden. Am Festtag zu Ehren des Petrus und Paulus z. B., hebt Augustinus direkt zu Beginn hervor, dass die beiden Apostel nach der Gerechtigkeit strebten, „indem sie die Wahrheit bezeugten, indem sie für die Wahrheit starben“²¹⁸.

Für Augustinus war somit nicht die Hinrichtung der Märtyrer für ihren herausgehobenen Status als Blutzeugen Christi entscheidend, sondern der Grund, weshalb sie die Folter und den Tod auf sich genommen hatten – nämlich für die Wahrheit des christlichen Glaubens. So fordert er die Gemeinde am Gedenktag der beiden karthagischen Märtyrer Castus und Aemilianus auch dazu auf, den Grund der Märtyrer zu beachten, nicht die Martyrien an sich.

„Es ist insbesondere das [Folgende], an das ihr erinnert werdet, das ihr fortwährend selbst erinnern und immer bedenken müsst, dass nicht das Leiden [die Chris-

²¹⁶ Aug. serm. 304,1.

²¹⁷ Aug. serm. 286,1.

²¹⁸ Aug. serm. 295,1. Augustinus betont auch in zahlreichen weiteren *sermones*, dass wahre Märtyrer für Gott bzw. Jesus und die Wahrheit des christlichen Glaubens gestorben seien. So beispielsweise Aug. serm. 280,4; 297,3; 300,2; 328,2; 331,2; ders. serm. Lamb. 2; 8/9; ders. serm. Frang. 6,1. Zum Martyrium für Gott bzw. Christus als einzig wahres Martyrium siehe Den Boeft, „Martyres sunt, sed homines fuerunt“, 119f.; Garbarino, Donatists and Martyrdom, 49f.

ten] zu Märtyrern Gottes macht, sondern der Grund [für den sie zu sterben bereit waren].“²¹⁹

Damit wandte sich Augustinus zugleich gegen die donatistischen Märtyrer, denen er stets unterstellte, dass sie nur für ihren eigenen Ruhm gestorben waren, nicht für den Ruhm Gottes.

„Denn auch die Häretiker leiden, oftmals [sogar] durch sich selbst, und wollen [dennoch] Märtyrer genannt werden, aber ... nicht das Leiden [an sich] macht [Christen] zu Märtyrern, sondern der Grund [für den sie zu leiden bereit waren].“²²⁰

An dieser Stelle nennt Augustinus die Donatisten nicht explizit, sondern spricht nur allgemein von *haeretici*. Mit der Betonung, dass die Häretiker vielfach durch ihre eigene Hand sterben würden, verweist der Bischof von Hippo jedoch deutlich auf den angeblichen Brauch einer den Donatisten zugeordneten Gruppierung – der sog. *circumcelliones* – sich von Felsvorsprüngen zu stürzen.

Katholische Kirchenschriftsteller, insbesondere die beiden Bischöfe Optatus von Mileve und Augustinus von Hippo, haben das Bild der *circumcelliones* entschieden geprägt. Sie bezeichneten diese Gruppierung als umherziehende, rebellierende, gewaltbereite *agonistici*, die von donatistischen Gemeindeleitern zusammengerufen und aufgefordert wurden, katholische Kirchenvertreter und -gebäude anzugreifen. Die *circumcelliones* bildeten laut katholischer Zeugnisse eine Bewegung junger Männer, die sich in Dörfern in der Nähe von Märtyrerschreinen aufhielten und aktiv nach dem Martyrium suchten, indem sie gewaltsame Situationen mit Paganen und katholischen Gläubigen provozierten oder Selbstmord begingen, sich z. B. von Klippen stürzten.²²¹

²¹⁹ Aug. serm. 285,2. Zum angemessenen, frommen christlichen Grund, der aus einer Hinrichtung eines Verbrechers erst ein wahres Martyrium machte, siehe Jackson, *Divine Intervention*, 105ff.; Grig, *Making Martyrs*, 48ff.; Garbarino, *Donatists and Martyrdom*, 49f. und 56f.

²²⁰ Aug. serm. 327,1.

²²¹ Die Zeugnisse des Optatus und des Augustinus zu den *circumcelliones*, z. B. sehr deutlich Aug. haer. 69, wurden übersichtlich von Gottlieb, *Die Circumcellionen*, 4ff. zusammengetragen. Leider berücksichtigt er dabei nicht die Erwähnungen der *circumcelliones* in den *sermones* des Augustinus, z. B. Aug. serm. Guelf. 28,2; 5 und 7. Quellen- und forschungskritisch zur Darstellung der *circumcelliones* in katholischen Zeugnissen auch Kaufman, *Donatism Revisited*, 133ff., insbes. 133, Anm. 8. In jüngerer Zeit prägnant zum Selbstmord-Vorwurf katholischer Autoren bei Dearn, *Donatist Martyrs*, 96ff.

Diese fast ausschließlich im katholischen Umfeld entstandenen und dadurch tendenziösen Zeugnisse zu den gewaltsamen Übergriffen der *circumcelliones* wurden häufig innerhalb der Forschung entweder unkritisch eins zu eins übernommen oder als fiktional abgewertet, sodass eine realistische Abbildung der Gruppierung als kaum möglich erscheint.²²² In der jüngeren Forschung wird daher versucht ein ausgewogeneres Bild der *circumcelliones* zu entwerfen, das zwar die in den tendenziösen katholischen Zeugnissen vorhandenen Vorwürfe berücksichtigt, diese jedoch kritisch hinterfragt und in einen sinnvollen Kontext einordnet, um den Charakter, die Motive, die Funktion und die Ziele dieser Gruppierung besser fassen zu können.²²³

Ein Grund, der das Martyrium als ein wahres christliches auswies, war die Bereitschaft des Blutzeugen für die Wahrheit des christlichen Glaubens zu sterben, da Pagane und Häretiker, zu denen Augustinus die Donatisten – und somit auch die *circumcelliones* – ebenfalls zählte, laut dem Bischof von Hippo nur für die Unwahrheit starben. Daraus schlussfolgert er, dass sich „niemand selbst rühmen und mit seiner *passio* prahlen [darf], der nicht zuvor die Wahrheit seiner Worte dargelegt hat. Du [Häretiker] verweist auf das Leiden, ich [Augustinus] aber verlange nach einem [guten] Grund dafür.“²²⁴ In einer Predigt auf den spanischen Märtyrer Vincentius erläutert er diesen „guten Grund“ durch mehrere Angaben, wofür der römische Märtyrer vermeintlich gestorben war: „Sein Grund [das Martyrium zu ertragen] war sinnvoll, weil er für die Wahrheit, für die Gerechtigkeit, für Gott, für Christus, für den Glauben, für die Einheit der Kirche und für die ungeteilte Nächstenliebe gekämpft hat.“²²⁵

²²² Neuere Erkenntnisse zu den *circumcelliones* wurden von Brent Shaw in seinem monumentalen Werk *Sacred Violence*, 630ff. zusammengetragen, in dem er auch kritisch zu den katholischen Zeugnissen Stellung nimmt, die sich mit den *circumcelliones* beschäftigen. Mit einer prägnanten Darstellung der Forschungsthesen und deren Vertreter sowie der (meist neueren) Kritik an diesen siehe Shaw, *Who Were the Circumcellions?*, 228ff., insbes. 231, Anm. 13.

²²³ Einen neuen Forschungsansatz vertritt beispielsweise Matthew Gaumer mit seiner These, dass die *circumcelliones* eine eschatologisch-theologisch orientierte Ideologie besaßen, gemäß derer sie lebten und handelten. Dazu Gaumer, *Donatist Theology*, 195ff. Zu *circumcelliones* als asketische Bewegung siehe Pottier, *Circumcelliones*.

²²⁴ Aug. serm. 328,4.

²²⁵ Aug. serm. 274. Auch in anderen Predigten, die vielfach gegen Donatisten und andere Häretiker gerichtet waren, betont Augustinus, dass es auf den Grund des Martyriums ankam, nicht auf die Hinrichtung an sich, da z. B. auch Verbrecher hingerichtet wurden,

Augustinus betrachtete die ursprüngliche Funktion von Märtyrern, die Wahrheit des christlichen Glaubens zu bezeugen und das Christentum zu verbreiten, gemäß der vorausgegangenen Untersuchung, auch in Friedenszeiten als durchaus erwähnenswert. Nicht umsonst führt er die große Anzahl von Kirchengemeinden in Nordafrika und anderen Regionen des Römischen Reiches darauf zurück, dass die Märtyrer öffentlichkeitswirksam ihre *confessio* abgelegt und mutig ihr Todesurteil angenommen haben.

Im Konflikt mit der donatistischen Gruppierung versuchte der Bischof von Hippo die Märtyrer jedoch zudem gewinnbringend für die katholische Kirche einzusetzen. Er sprach nur den Blutzeugen den Märtyrer-Status zu, die in *communio* mit katholischen Bischöfen gestorben waren und ihr Martyrium auf die richtige Weise, d. h. zwar standhaft, aber ohne es zu provozieren oder sich selbst zu töten, erlitten hatten. Zudem war es notwendig, dass sie nach dem Vorbild Jesu für den wahren Glauben und die kirchliche Einheit gestorben waren, um als rechtmäßige Märtyrer zu gelten. Augustinus konstruierte diese Kriterien bewusst im Gegensatz zu den angeblichen Ansichten und Handlungen, die er der donatistischen Gruppierung als deren Charakteristika zusprach. Dadurch hoffte er, die donatistischen Märtyrer im Denken seiner Gemeinde aus der Gruppe der verehrungswürdigen christlichen Helden ausschließen und diese Ansicht in anderen nordafrikanischen Städten verbreiten zu können.

Im Gegensatz zur Einschränkung des bisherigen Märtyrerkonzeptes erweiterte Augustinus dieses jedoch auch. Ziel war es erneut, sich von der donatistischen Gruppierung und deren Märtyrern abzusetzen, die primär immer noch als Identitätsfiguren und Vorbilder in Verfolgungszeiten betrachtet wurden. Nach dem Ende der Christenverfolgungen wandelte sich die Bedeutung von Märtyrern somit in den nordafrikanischen katholischen Gemeinden. Ihre Fähigkeiten und Funktionen wurden vielfältiger und die Konstruktion der Figur des Märtyrers dadurch komplexer.²²⁶ Der christliche Blutzeuge war nicht mehr länger nur eine ideale fromme Figur, durch deren Gedenken sich die Gemeinde ihrer Vergangenheit bewusst werden konnte. Wegen der neuen Fähigkeiten und Funktionen, die ihm zugesprochen wurden, diente der Märtyrer zudem als moralischer

die nicht für den christlichen Glauben, sondern wegen ihrer Verfehlungen verurteilt wurden. Aug. serm. 275,1; 285,7; 306,2; 325,2; 327,2; 331,2; 335,2; ders. serm. Morin 14; ders. serm. Lamb. 13 und 15; ders. serm. Dolb. 2,17/8 und 15,6.

²²⁶ Zur Entwicklung der Märtyrerfigur in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 5.2.1, 284ff.

Kompass und Orientierungshilfe für das fromme christliche Leben sowie als Wunder wirkender Vermittler zwischen Gott und den Menschen bei Krankheiten und alltäglichen Sorgen.²²⁷

Immer wieder fordert Augustinus seine Gemeinde dazu auf, die Märtyrer in ihrer Sieghaftigkeit²²⁸, ihrem Mut²²⁹ und insbesondere in ihrer Tugendhaftigkeit und Frömmigkeit²³⁰ zu imitieren.²³¹ Der Bischof von Hippo betrachtete die *imitatio* der Märtyrertugenden sogar als primäre Funktion der Märtyrerfeste, ohne die die Feiern sinnlosen und leeren Schmeicheleien gleichen würden. Augustinus beginnt eine seiner Predigten auf die 20 Märtyrer von Hippo mit einer Ermahnung seiner versammelten Gemeinde:

„Zunächst sollen wir nicht denken, dass wir den Märtyrern irgendetwas geben, weil wir ihre Gedenktage auf die ehrwürdigste Art feiern. Sie benötigen unsere Heiterkeiten nicht, da sie sich im Himmel mit den Engeln zusammen freuen. Aber sie freuen sich zusammen mit uns, nicht wenn wir sie ehren, aber wenn wir sie imitieren. Denn es nützt nur uns, dass wir sie ehren, nicht ihnen. [Die Märtyrer] zu ehren, ohne [sie] zu imitieren ist nichts anderes als verlogen zu schmeicheln. Deshalb folglich wurden diese Feiertage in der Kirche Christi eingerichtet, damit die Gemeinde der Anhänger Christi durch sie [die Feiertage] dazu angehalten wird die Märtyrer Christi zu imitieren. Das ist der einzige Nutzen dieser Feierlichkeiten, es existiert kein anderer.“²³²

Der Bischof von Hippo betrachtete die Märtyrerfeiern demnach primär als Möglichkeit, den Christen die Tugenden der Märtyrer näher zu bringen und sie zu deren Nachahmung aufzufordern. Augustinus war davon überzeugt, dass die Gläubigen Instruktionen bräuchten, um ein gutes Leben zu führen und die Märtyrer bildeten in seinen Augen die passenden Vorbilder, um den Gemeindemit-

²²⁷ Wie Augustinus diese neue Komponente des Wirkens von Wundern einsetzte, um bestimmten Märtyrerkulten in Nordafrika mehr Akzeptanz zu verleihen siehe in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 3.2.3, 176ff.

²²⁸ Zur *imitatio* der Sieghaftigkeit von Märtyrern beispielsweise Aug. serm. 285,4.

²²⁹ Zum Mut der Märtyrer, den es im alltäglichen Kampf gegen Laster und „Dämonen“ zu imitieren gelte Aug. serm. 306,10; ders. serm. Lamb. 6 und 13.

²³⁰ Zur Imitation der Frömmigkeit der Märtyrer Aug. serm. Mai 19,1; ders. serm. Dolb 4,1.

²³¹ Schon bei einer ersten Analyse der *sermones ad sancti* ergaben sich für das Thema der *imitatio martyris* eine höhere Anzahl von Erwähnungen als für alle anderen der untersuchten Themen.

²³² Aug. serm. 325,1. Siehe auch ders. serm. 311,1; ders. serm. Guelf. 25,1; ders. serm. ed. Denis 13,1.

gliedern eine fromme Lebensweise nahezubringen.²³³ Deshalb vertrat er auch die Meinung, dass die Anwesenden hoffen sollten, dass „die heiligen Märtyrer für uns [Augustinus und seine Gemeinde] beten, dass wir nicht nur ihre Feste feiern, sondern ebenfalls ihre Tugenden imitieren.“²³⁴

Zudem wies Augustinus den Blutzeugen z. T. bestimmte Tugenden zu, für die sie als ideale Vorbilder dienen sollten. Johannes den Täufer bezeichnete Augustinus z. B. stets als Vorbild, um Demut zu lernen und der heilige Stephanus fungiert bei ihm, neben Jesus, als Ideal für die Feindesliebe.²³⁵ In einer seiner frühen Predigten auf den Protomärtyrer fordert er seine Gemeinde auf: „Los Brüder [und Schwestern], lasst uns ihm folgen! Wenn wir Stephanus nämlich folgen, werden wir [mit dem Siegeskranz] gekrönt werden. Am meisten aber sollte er von uns in der Liebe der Feinde befolgt und imitiert werden.“²³⁶

Die *imitatio* der Tugendhaftigkeit der Märtyrer konnte somit auch in Friedenszeiten stattfinden, wodurch die Nachahmung der Blutzeugen nicht mehr an ein Martyrium gebunden war. Und so „dürfe niemand behaupten: ‚Ich kann kein Märtyrer sein, da heutzutage keine Verfolgung mehr stattfindet‘. Die Prüfungen lassen nicht nach!“, weiß auch Augustinus und fordert seine Gemeinde dazu auf: „Bekämpfe [sie, die Versuchungen], und die Krone steht für dich bereit.“²³⁷

²³³ Aug. serm. Guelf. 25,9. Ebenfalls zur *imitatio*-Funktion der Märtyrerfeiern Aug. serm. 280,6 und 317,1; ders. serm. Lamb. 22,1 und 26,2. In einer seiner *sermones* auf die 20 Märtyrer von Hippo weist Augustinus darauf hin, dass es die Gläubigen als Überforderung betrachten könnten, Gott imitieren zu sollen, deshalb wäre es einfacher, wenn sie menschliche Vorbilder erhielten. Dazu ders. serm. 325,1.

²³⁴ Aug. serm. Lamb. 9.

²³⁵ Zur Demut von Johannes dem Täufer Aug. serm. 288,2; 289,3/6; 292,3; ders. serm. Frang. 7,4; ders. serm. Guelf. 22,5. Zur Feindesliebe des Stephanus Aug. serm. 314,2 sowie 317,2. Zur vorbildlichen *caritas* des Stephanus allgemein Mayer, Sinn und Wert, 229ff.

²³⁶ Aug. serm. 314,2.

²³⁷ Aug. serm. Lamb. 13. Dazu auch ders. serm. Lamb. 6. Zur Funktion von Märtyrern als Vorbilder für ein tugendhaftes Leben bei Jackson, *Divine Intervention*, 105; Grig, *Making Martyrs*, 50f. Zur Diskussion, ob diese eine Neuerung unter Augustinus darstellte oder sich bereits bei früheren nordafrikanischen christlichen Autoren fassen lässt, siehe Garbarino, *Donatists and Martyrdom*, 59ff., der die Grundlagen des augustianischen Märtyrerkonzeptes als Neuerung bezeichnet, im Gegensatz zu Jackson, *Divine Intervention*, 111ff., der die Einstellung des Augustinus zur Funktion von Märtyrern auf Schriften des Tertullian und Cyprian zurückführt.

Neben dieser neuen Funktion von Märtyrern als Vorbilder für das fromme, tugendhafte Leben der christlichen Gläubigen, erfüllten sie eine weitere Erwartung der Gemeindemitglieder: das Verlangen nach erfolgreichen Vermittlern bei Gott und Wunder wirkenden Helfern. Die Märtyrer, allen voran Jesus Christus, dienten als Vermittler der Gläubigen bei Gott, da sie dessen *amici* seien und Gott daher auf ihre Wünsche und Bitten hören würde.²³⁸ Wegen dieser herausgehobenen Stellung sei es auch nicht notwendig, dass die Hinterbliebenen oder die Kirche für die Märtyrer beten, wie sie es bei den normalen Verstorbenen taten. „Sie [die Kirche] empfehle sich aber den nützlichen Gebeten [der Märtyrer] an.“²³⁹

Nützlich waren diese Gebete, da sie die eigenen Gebete der Gläubigen verstärkten und Gott dazu animierten, den bittenden Gläubigen hilfreich zur Seite zu stehen und ihre Wünsche zu erfüllen. So beschließt Augustinus auch eine seiner Predigten zum Bischof und Märtyrer Cyprian damit, dass er die Gläubigen dazu aufruft: „Denkt nicht, dass die Gebete der Heiligen für uns alle bei Gott keinen Einfluss haben. Denn durch ihre Gebete sorgen sie dafür, dass unsere [Pluralis Majestatis] und eure Gebete an Gott nicht vergeblich sind.“²⁴⁰

Die Gebete der Gläubigen an den Märtyrerschreinen bezweckten oftmals, dass Gott Wunder durch die Leichname und Reliquien der Blutzeugen wirkte.²⁴¹ Wiederholt berichtet Augustinus bei außer-nordafrikanischen Märtyrerkulten von den Wundern, die die Märtyrer als Werkzeug Gottes gewirkt hätten.²⁴² Dabei wurden diese Wundergeschichten häufig mündlich tradiert oder durch das schriftliche Festhalten in entsprechenden Sammlungen verbreitet. Auch ein direktes Erleben von Wunderheilungen durch die Gemeinde war möglich, wie die Zeugnisse des Augustinus belegen.²⁴³ Allerdings wurden die Gebete der Gläu-

²³⁸ Aug. serm. 285,5; 293,7; 316,5; 332,1; der. serm. Lamb. 26,2 zu den Märtyrern als Vermittler und Freunde Christi bzw. Gottes.

²³⁹ Aug. serm. 284,5. So auch ders. serm. 280,6 und 297,3; ders. serm. Dolb. 18,1.

²⁴⁰ Aug. serm. Guelf. 28,8.

²⁴¹ Aug. serm. 319,6; 320; ders. serm. Lamb. 26,2 zur Wunder wirkenden Funktion der Märtyrergebete. Zu Wundern an Märtyrerschreinen in Nordafrika in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 3.2.3, 176ff.

²⁴² Exemplarisch zu Ehren des römischen Diakons und Märtyrers Laurentius siehe Aug. serm. Guelf. 25,1.

²⁴³ Zur mündlichen und schriftlichen Weitergabe von Wundergeschichten siehe Aug. serm. 319,6; 320; 323,3/4 sowie 324. Zum persönlichen Erlebnis göttlicher Wunder

bigen, trotz der verstärkenden Wirkung durch die Märtyrer, nicht immer von Gott erhört, wenn dieser einen anderen Weg für den Bittsteller vorgesehen hatte oder seine Hilfe bei dem negativen Lebenswandel des Gläubigen als nicht gerechtfertigt betrachtete.²⁴⁴

Bei den zahlreichen Wundern, von denen Augustinus in seinen Märtyrerpredigten berichtet, achtete er strikt darauf, dass er die Heilungen und Erfüllungen der Wünsche von Gläubigen nicht dem Märtyrer direkt zusprach. Immer betonte er, dass es Gott selbst war, der durch den Märtyrer wirke bzw. dass der Märtyrer im Namen Gottes oder Christi handle. Der Protomärtyrer Stephanus z. B. „hat [die göttlichen Zeichen] gewirkt, aber durch den Namen Christi. Das ist es, was er [Stephanus] auch jetzt gerade tut. Jedes einzelne [Wunder] seht ihr, da es in Erinnerung an Stephanus, im Namen Christi, geschieht.“²⁴⁵ Göttliche Wunder sind jedoch nicht nur für den Schrein des Stephanus durch Augustinus bezeugt, in einer Predigt auf den spanischen Märtyrer Vincentius spricht der Bischof von Hippo ebenfalls davon, dass Gott über dem Körper des *beati Vincentii praeclarissimum miraculum exhibuit*.²⁴⁶

1.3.3 Das augustinische Märtyrerkonzept als von außen bestimmtes Konstrukt

Augustinus entwickelte das Märtyrerkonzept der Verfolgungszeit seit dem Ende des 4. Jahrhunderts weiter und konstruierte die Blutzügel als fromme, tugendhafte Vorbilder, die er dafür einsetzen konnte, seiner Gemeinde die christlichen Werte und Normen näher zu bringen. Die Märtyrer sollten den Gläubigen dabei helfen den täglichen Versuchungen zu widerstehen und ihren Glauben zu festigen. Schließlich hatten sie selbst während der Verfolgung durch den paganen Staat Gott standhaft bezeugt und an ihrem Glauben bis in den Tod

ders. serm. 323,4; ders. civ. 22,8, l. 407ff. Zur Aufforderung des Augustinus Wundergeschichten aufzuschreiben und zu verlesen siehe Grig, *Making Martyrs*, 100ff.

²⁴⁴ Aug. serm. 319,6; 322,2 sowie 323,2 zu den Einschränkungen göttlicher Wunderheilungen.

²⁴⁵ Aug. serm. 316,1. So auch die weiteren augustinischen *sermones* auf Stephanus, in denen er davon berichtet, dass Gott den Gläubigen, die am Schrein des Märtyrers beten, durch die Reliquien des Protomärtyrers Hilfe gewähren würde: Aug. serm. 319,6; 317,1; 320 sowie 322,2. Zu Gott als demjenigen, der die Wunder gewährte und Märtyrer als dessen Werkzeuge bei Mayer, *Sinn und Wert*, 224.

²⁴⁶ Aug. serm. 275,3.

festgehalten, trotz der Versuchungen des Teufels und der Drohungen der Magistrate. So erlitt jeder Gläubige täglich ein kleines Martyrium, wenn er sich gegen Versuchungen und Laster zu Wehr setzte oder tapfer, auch bei schwerer Krankheit, pagane Heilmethoden ablehnte. Dadurch gelang es dem Bischof von Hippo die ursprüngliche Funktion der Märtyrer als Vorbilder für das blutige Martyrium in Ideale für ein frommes christliches Leben umzuwandeln, denen die Gläubigen nacheifern sollten. So konnten die Blutzeugen auch in Friedenszeiten auf pädagogische Weise gewinnbringend für die Gemeinde genutzt werden.

Ein weiterer Unterschied zu den Märtyrern in der Verfolgungszeit war der, dass ihre Leichname und Reliquien nun von Gott dazu genutzt wurden, den Gläubigen, die dort beteten, zu helfen und Wunder für sie zu wirken. Hierfür wurde die Vermittlerrolle bei Gott, die nordafrikanische *confessores* und *martyres* schon während den Christenverfolgungen innehatten, auf die Reliquien überregionaler und reichsweiter Märtyrer, die in den nordafrikanischen Gemeinden verehrt wurden, übertragen und auf die Gegenwart bezogen. Die Märtyrer verstärkten durch ihre Gebete diejenigen der Gläubigen, die sich an den Schreinen an Gott wandten. Dadurch war dieser eher dazu geneigt, ihre Wünsche zu erfüllen, beispielsweise nach Heilung oder materiellen Dingen.

Sowohl die Einschränkungen des bisherigen Märtyrerbegriffes als auch die Erweiterungen des frühen Märtyrerkonzeptes wandten sich jedoch nicht nur gegen die donatistische Gruppierung, sondern veränderten zugleich den Fokus des Märtyrerkultes. Christus und Gott rückten nun ins Zentrum der Märtyrerverehrung, indem Augustinus alles, was die Märtyrer geleistet und ertragen hatten, auf die Gnade und die Hilfe Gottes zurückführte und ihnen Christus als Vorbild voranstellte. Die Tugenden und Fähigkeiten der Märtyrer, die von den Gemeindegliedern imitiert werden sollten, sowie die Wunder, die sich an den Märtyrerschreinen ereigneten, stammten ebenso von Gott. Bei ihm sollten die Märtyrer auch als Vermittler tätig werden, entweder bei alltäglichen, weltlichen Sorgen oder nach dem Tod beim Jüngsten Gericht. Alle Fähigkeiten, die die Märtyrer besaßen, wurden ihnen von Gott gegeben und jede ihrer Handlungen wurde von Gott initiiert bzw. unterstützt. Alles, was die Märtyrer taten, taten sie wiederum für Christus bzw. Gott und in dessen Namen, nicht für ihren eigenen Ruhm. Dadurch entstand ein Kreislauf, dessen Zentrum, Anfangs- und

Endpunkt Gott bzw. Christus bildete und worauf sich das augustinische Märtyrerkonzept sowie die Verehrung der Blutzeugen fokussierten.

Bis zu dieser Stelle lässt sich die Forschungsmeinung zu der Entwicklung des augustinischen Märtyrerkonzeptes über einen längeren Zeitraum und in Abgrenzung von dem donatistischen Märtyrerverständnis durch die Analyse der augustinischen Märtyrerpredigten bestätigen. Im Folgenden soll nun die These einiger Forscher überprüft werden, dass sich mit der Überführung der Reliquien des heiligen Stephanus 424 n. Chr. nach Hippo auch die Einstellung des Augustinus zum Charakter und Nutzen der Märtyrerverehrung erneut gewandelt habe, indem er die zahlreichen Wunder, die die Märtyrer vollbrachten, anerkannte und deren Verbreitung vorbehaltlos gefördert habe.

In seinen frühen Schriften Ende des 4. Jahrhunderts erwähnt Augustinus keine zeitgenössischen Wunder bzw. bestätigt diese nur für die Lebenszeit Jesu, der diese allerdings nur gewirkt habe, um die Menschen zum Christentum zu bekehren. Wegen des festen Glaubens der zeitgenössischen Christen und der weiten Verbreitung des Christentums seien diese Wunder jedoch nicht mehr notwendig, so die Argumentation des Augustinus. Zudem wären die göttlichen Zeichen keine Besonderheit, wenn sie sich täglich und kontinuierlich ereigneten.²⁴⁷ Seine Bekehrung beschreibt Augustinus dennoch als Wunder, da eine Kinderstimme aus dem Nirgendwo ihn aufgefordert habe, die Heilige Schrift zu lesen, was ihn zum christlichen Glauben geführt habe.²⁴⁸

In einem Brief an die Kirchenvertreter und die Gemeinde von Hippo berichtet Augustinus Anfang des 5. Jahrhunderts zudem von einem Streit zwischen einem Priester und einem Mönch, die sich gegenseitig einer Verfehlung beschuldigten. Da die beiden den Konflikt nicht beilegen konnten und die gesamte Gemeinde in Unruhe versetzten, schickte Augustinus sie nach Nola zum Schrein des heiligen Felix, an dem Gott schon einige Male Wunder gewirkt habe. Auch von einem Schrein in der Nähe von Mailand weiß der Bischof von

²⁴⁷ Aug. vera. relig. 25,47; ders. util. cred. 34. Serge Lancel hat 2006 einen dichten Aufsatz zur Wunderdarstellung bei Augustinus veröffentlicht (Lancel, Saint Augustin et le miracle). Zahlreiche weniger ausführliche Hinweise finden sich, neben der in Kapitel 1.3, 54ff. erwähnten Forschungsliteratur, in vielen anderen Publikationen vornehmlich zum augustinischen Märtyrerkonzept, die an dieser Stelle jedoch nicht erwähnt werden können und sollen.

²⁴⁸ Aug. conf. 8,12.

Hippo zu berichten, dass dort ein Dieb überführt worden sei, da es ihm nicht gelungen sei, einen Meineid vor dem Märtyrer zu leisten. Auf dieses göttliche Eingreifen hoffte Augustinus nun wohl auch in dem Fall der beiden zerstrittenen Gemeindemitglieder von Hippo, damit sich kläre, wer das Unrecht begangen habe. Augustinus erkannte die göttliche Kraft, die sich an einigen Märtyrerschreinen in Form von Wundern visualisierte, demnach an. Für Nordafrika gibt er allerdings zu bedenken: „Hier [in Nordafrika] wissen wir jedoch, dass sich solche Dinge nirgendwo ereignet haben.“²⁴⁹

Im 22. Buch seines „Gottesstaates“ weiß Augustinus ca. 20 Jahre später dann doch von einigen Wundern zu berichten, die sich an Schreinen meist außernordafrikanischer Märtyrer zugetragen haben. Er beklagt es sehr, dass diese zeitgenössischen Wunder im Gegensatz zu den biblischen „kaum von der Gemeinschaft [in der sie sich ereignet haben] gekannt werden, obwohl sie an dem Ort wohnen“²⁵⁰. Diese göttlichen Zeichen wollte Augustinus jedoch nicht verbreiten, um den Ruhm des jeweiligen Märtyrers zu mehren und sehr wahrscheinlich auch nicht, weil es sein innerster Herzenswunsch war. Im Anschluss an die zahlreichen Wunderbeschreibungen betont der Bischof von Hippo dann nämlich, dass sich all diese Phänomene an den verschiedenen Märtyrerschreinen im Namen Christi bzw. Gottes ereignet hätten und daher Gott der Ruhm für diese zukäme.²⁵¹ Augustinus lenkte die Aufmerksamkeit der Gläubigen dadurch auf Gott als zentrale Figur der Wunder und des Märtyrerkultes, was bereits zuvor die Analyse der Märtyrerpredigten ergeben hat.

Die Wunder, von denen er in seinen *sermones* berichtet, sollten jedoch nicht nur die zentrale Stellung Gottes im augustininischen Märtyrerkonzept unterstreichen, sondern zugleich den überregionalen und reichsweiten, oft stadtrömischen Märtyrerkulten zur Akzeptanz in den nordafrikanischen Gemeinden verhelfen.²⁵² Er verfolgte mit der Propagierung dieser Wunder demnach einen bestimmten Zweck. Ebenso war er bei seiner Bekehrung bereit, ein göttliches

²⁴⁹ Aug. epist. 78,3 auch zum gesamten Ereignis. Vgl. Wiśniewski, Beginnings, 70ff. zu prophetischen Äußerungen an Märtyrerschreinen, dem dahinterstehenden Konzept und den unterschiedlichen praktischen Ausführungen.

²⁵⁰ Aug. civ. 22,8, l. 31f.

²⁵¹ Aug. civ. 22,9/10.

²⁵² Dieser Aspekt wird in der vorliegenden Untersuchung in Kapitel 3.2.3, 176ff. umfassend behandelt.

Eingreifen als angeblich ausschlaggebend für seinen Glaubenswechsel zu akzeptieren, um dem Ereignis eine größere Bedeutung zu verleihen. In der Hoffnung, den Streit zwischen dem Priester und dem Mönch aus seiner Gemeinde in Hippo am Schrein des heiligen Felix in Nola beilegen zu können, war Augustinus auch an dieser Stelle gewillt, Wunder an Märtyrergedenkstätten als etwas Reales anzuerkennen und diese übernatürlichen Erscheinungen zu verbreiten.

In die gleiche Richtung weist auch seine Schrift *de cura pro mortuis gerenda*, die er als Antwort auf eine Frage des Paulinus von Nola ca. 422 n. Chr. verfasste und die sich mit dem Nutzen oder nicht-Nutzen der *ad-sanctos*-Bestattung befasste.²⁵³ Hier zeigt sich deutlich, dass Augustinus von der Realität der Wunder nicht restlos überzeugt war und diese nicht aus purem Enthusiasmus heraus in seinen anderen Schriften und *sermones* verbreitete. Schon zu Beginn spricht Augustinus der Bestattung in der Nähe von Märtyrerreliquien jegliche positive Wirkung auf das Seelenheil des Verstorbenen ab, wenn dieser nicht selbst ein frommes Leben geführt habe.²⁵⁴ Zudem sei nicht die geringe Entfernung des Leichnams zum Märtyrerschrein entscheidend, sondern dass die Hinterbliebenen den Verstorbenen dem Schutz des Märtyrers durch ihre Gebete anempfehlen würden. Dies könne jedoch auch ohne eine *ad-sanctos*-Bestattung erfolgreich geschehen.²⁵⁵

Die hilfreichen Vermittler, denen er in seinen *sermones* z. T. sogar nachgesagt hatte, Tote wieder zum Leben erwecken zu können,²⁵⁶ bezeichnet Augustinus in seiner Antwort an seinen Amtsgenossen als wenig wirkungsvoll. An dieser Stelle betont er erneut: Sollte sich Gott dazu entschließen, dass es gerechtfertigt sei, dem Verstorbenen wundersame Hilfe zukommen zu lassen, so geschehe dies einzig durch den Märtyrer als sein Werkzeug, nicht durch den Blutzengen selbst.²⁵⁷ Allerdings gibt der Bischof von Hippo gegen Ende der Schrift auch zu, dass er nicht wisse, wie, wann und warum sich Wunder an einigen Orten

²⁵³ Zu den Gründen, weshalb eine Bestattung *ad sanctos* als erstrebenswert erachtet wurde jüngst Wiśniewski, Beginnings, 95ff.

²⁵⁴ Aug. cur. mort. 1,2.

²⁵⁵ Aug. cur. mort. 4,6.

²⁵⁶ Zur Wiedererweckung Verstorbener durch Märtyrerreliquien bei Augustinus von Hippo in der vorliegenden Untersuchung 177, Anm. 477.

²⁵⁷ Aug. cur. mort. 16,19.

ereignen und an anderen nicht und nach welchen Kriterien Gott die Empfänger seiner Hilfe auswählt.²⁵⁸

Augustinus zeigte sich gegenüber seinem Amtsgenossen Paulinus die Wirkkraft der Märtyrer betreffend demnach sehr viel skeptischer und vorsichtiger, als er es in seinen Märtyrerpredigten oder in seiner Schrift zum „Gottesstaat“ getan hat, obwohl die Äußerungen z. T. in den gleichen zeitlichen Rahmen fallen. Seine Einstellung zu den Wundern, die Gott auf Erden durch die Reliquien der Blutzegen wirkte, war somit weder vorbehaltlos positiv noch entsprach sie seiner inneren Überzeugung, die er unbedingt an seine Gemeinde weitergeben wollte. Es sollte also immer eine Unterscheidung zwischen dem Zweck der jeweiligen Schrift oder Predigt sowie dem jeweiligen Adressaten(-kreis) vorgenommen werden. Eine allgemeingültige Aussage zum vermeintlichen Mentalitätswandel des Augustinus kann hingegen nicht getroffen werden, wie es einige Forscher in der Vergangenheit dennoch versucht haben.

1.4 Unterschiedliche Kommunikationsweisen und Topoi im Zusammenhang mit der Rechtmäßigkeit der Märtyrerverehrung

Die exemplarische Untersuchung zu der Einstellung der Bischöfe Asterius von Amaseia, Athanasius von Alexandria und Augustinus von Hippo bezüglich Märtyrerkonzept, -verehrung und -kult hat deutlich gemacht, dass ihre jeweiligen Ansichten in diesem Bereich anscheinend weniger von persönlichen Präferenzen abhängig waren. Ausschlaggebend war hingegen sowohl die jeweilige kirchenpolitische Situation, in der sich die Bischöfe befanden, als auch die regional unterschiedlichen kulturellen Traditionen und Voraussetzungen. Je nach Adressatenkreis und Topoi wählten die Bischöfe dabei verschiedene Kommunikationsweisen und -medien, um die Inhalte zu transportieren, die ihnen in der jeweiligen Situation als richtig und bedeutsam erschienen. Daher ist es schwierig, auch nur ansatzweise persönliche Tendenzen aus den Quellenzeugnissen herauszulesen.

²⁵⁸ Aug. cur. mort. 16,20.

Über die persönliche Einstellung des Asterius von Amaseia zur Märtyrerverehrung ist nur wenig bekannt, da ausschließlich *homiliae* als Quellenzeugnisse erhalten geblieben sind, jedoch keine Briefe an Amtskollegen oder theologische Abhandlungen dieses Thema betreffend. So befindet sich die einzige Äußerung des Asterius zur Rechtmäßigkeit der Märtyrerverehrung generell ebenfalls in einer seiner Homilien „auf alle Märtyrer“, welche zudem eine Verteidigung gegen häretische Kritik am Kult um die christlichen Blutzeugen darstellte. Bei der Interpretation von Märtyrerpredigten müssen immer der Anlass und die Eigenheiten des Genres berücksichtigt werden, was eine individuelle Meinungsäußerung zum Thema Märtyrerverehrung auch für die Bischöfe nahezu unmöglich machte. Einen unverstellten Blick auf die Meinung des Bischofs von Amaseia zur Märtyrerverehrung kann das Zeugnis daher aus verschiedenen Gründen nicht gewähren.

Inwieweit seine privaten Überzeugungen für die Förderung des Märtyrerkultes eine Rolle gespielt haben, lässt sich somit nicht mit Sicherheit sagen. Wahrscheinlich stellte sich jedoch auch gar nicht so sehr die Frage nach der tatsächlichen Einstellung des Asterius zur Märtyrerverehrung. Die kirchenpolitische Situation, in der sich seine Gemeinde befand, war offenbar so kritisch, dass er versuchen musste, sie gegen häretische Gruppierungen zu verteidigen und zugleich neue Mitglieder (aus den Reihen der paganen Einwohner Amaseias) zu gewinnen. Dafür nutzte er den Märtyrerkult als für zahlreiche seiner Mitmenschen leicht zugängliches, integratives religiös-kulturelles Mittel.

Mit der vorbehaltlosen Förderung des Märtyrerkultes reagierte er auf sein unmittelbares religiöses und gesellschaftliches Umfeld, auf die Ablehnung, die der Märtyrerverehrung z. T. von häretischer Seite aus entgegengebracht wurde, sowie auf die Wünsche und Erwartungen seiner eigenen Gemeinde nach starken Identitätsfiguren und wirkungsvollen Helfern. Die Tatsache, dass der Bischof von Amaseia eine Predigt gegen das römische Neujahrsfest (*adversus Kalendarum festum*) gehalten hat, deutet ebenfalls darauf hin, dass sich seine Gemeinde zu Beginn des 5. Jahrhunderts im Spannungsfeld einer multireligiösen Gesellschaft in Amaseia befunden hat. Mit dem Angriff auf die pagane Feier zum Jahresanfang wollte Asterius daher vermutlich sowohl christliche Gläubige von paganen religiösen Veranstaltungen fernhalten als auch paganen Kultanhängern verdeutlichen, dass christliche Feiern bedeutsamer seien als ihre eigenen Feste und sie daher lieber an den christlichen Zeremonien teilnehmen

sollten, z. B. in Form von Märtyrergedenktagen. Seine Ansichten und Vorstellungen propagierte er nämlich öffentlichkeitswirksam bei den Märtyrerfeiern, die anscheinend ebenfalls von nicht-christlichen Einwohnern Amaseias besucht wurden.

Einen deutlichen Hinweis auf den Integrationsversuch paganer Kultanhänger durch die Märtyrerverehrung bieten die Homilien des Asterius, die auf ein zumindest teilweise paganes Publikum schließen lassen, wie die Homilie zu Ehren der Euphemia, die mit paganem Vokabular durchsetzt war. Auch die allgemein positive Darstellung des christlichen Glaubens und dessen Blutzeugen im Rahmen der Märtyrerpredigten des Bischofs von Amaseia, wie beispielsweise zum Gedenktag des Protomärtyrers Stephanus, weisen stark in die Richtung, dass Asterius Pagane missionieren wollte. Der Übertritt zum Christentum sollte demnach dadurch erleichtert werden, dass Asterius pagane Riten als etwas Negatives darstellte und die zahlreichen positiven Eigenschaften des christlichen Glaubens und des Märtyrerkultes dagegensetzte. So versuchte er durch die positive Darstellung der Märtyrerverehrung und des christlichen Glaubens allgemein, pagane Kultanhänger davon zu überzeugen, dass das Christentum die einzig wahre – und wirksame – Religion zu Beginn des 5. Jahrhunderts sei.

Zur Rechtmäßigkeit der Märtyrerverehrung allgemein hat sich Athanasius von Alexandria gemäß der vorausgegangenen Untersuchung in keiner seiner überlieferten Schriften direkt geäußert. Er hat allerdings seine Ablehnung gegenüber bestimmten Ritualen, die im Zusammenhang mit der spezifisch ägyptischen Märtyrerverehrung standen, in unterschiedlichen Genres zum Ausdruck gebracht. Seine Kritik an der Einbalsamierung und öffentlichen Aufbahrung von Märtyrerleichen nutzte er zugleich, um die konkurrierende häretische Gruppierung der Melitianer zu diffamieren, indem er diese Sitte in einem seiner weit zirkulierenden Osterbriefe exklusiv mit ihnen in Verbindung brachte. Auch in seiner Antonius-Vita ließ Athanasius seinen Protagonisten diese Art der Märtyrerverehrung angreifen, welche sich wahrscheinlich aus der Tradition des paganen ägyptischen Totenkultes in Verbindung mit einem speziellen christlichen Auferstehungsglauben herausgebildet hat, bringt dieses Ritual aber darin nicht mit der melitianischen Gruppierung in Zusammenhang.

Offenbar war es gegenüber den zahlreichen in Ägypten lebenden Asketen und Mönchen, dem Adressatenkreis der *vita Antonii*, nicht notwendig, diese Asso-

ziation hervorzurufen. In seinem Osterbrief, den Athanasius traditionell an seine Amtskollegen im gesamten ägyptischen Raum verschickte, hat er es allerdings wohl als hilfreich erachtet, die Melitianer zu diffamieren, da er sich von den Bischöfen Unterstützung im Kampf gegen diese erhoffte. Darauf, dass dieser Konflikt im Bereich der Klosterkultur keine bedeutsame Rolle spielte, weisen auch die Aussagen des Kloostervorstehers Schenute hin, der ebenfalls die Sitte angriff, vermeintliche Märtyrerleichen vom Friedhof zu entfernen und z. T. sogar öffentlich aufzubahren, dieses Verhalten aber genauso wenig den Melitianern zuschrieb.

Die ähnlichen Äußerungen des Athanasius in unterschiedlichen Schriften lassen darauf schließen, dass er bestimmte Sitten im Zusammenhang mit der ägyptischen Märtyrerverehrung ablehnte. Diese Auffassung wollte er durch die Propagierung in seinem Osterbrief und der Mönchsvita unter den Bischöfen sowie zahlreichen Asketen und Klosterangehörigen in Ägypten verbreiten, da diese die ausschlaggebenden Stützen seines Amtes als Bischof von Alexandria darstellten. Die bewusste Konstruktion dieses Rituals als Charakteristikum der Melitianer wird darauf abgezielt haben, sowohl die private Aufbewahrung von Märtyrerleichen und deren öffentliche Aufbahrung als auch die christliche Konkurrenz zu diffamieren. Die Wirkungsrichtung, d. h. welche der beiden Darstellungen dabei die negative Assoziation der anderen erzeugte, kann nicht sicher bestimmt werden. Es ist nämlich einerseits möglich, dass Athanasius das Ritual durch die Verbindung zur melitianischen Gruppierung, die auch von seinen Amtskollegen als häretisch betrachtet wurde, in Verruf bringen wollte. Andererseits kann es ebenso gut sein, dass er die Melitianer durch die Zuschreibung dieser Sitte, die bei den ägyptischen Bischöfen bereits als negativ betrachtet wurde, als unbedingt zu bekämpfende innerchristliche Gruppierung präsentieren wollte.

Wahrscheinlicher ist allerdings die erste Annahme, da Athanasius generell nicht als Förderer der Märtyrerverehrung Bekanntheit erlangt hat. Es sind weder von ihm gehaltene Märtyrerpredigten überliefert, noch werden Lobpreisungen von Märtyrern bzw. dem Konzept christlicher Blutzeugen in seinen anderen Schriften erwähnt. Zudem ist er selbst aufgrund der Angriffe homöischer Gläubiger bzw. seiner Verbannung einige Male ins Exil gegangen und rechtfertigte seine Flucht vor den Verfolgern in seiner Verteidigungsschrift, indem er die pastorale Sorge für die Gemeinde über das Erleiden des Martyriums stellte.

In die gleiche Richtung weist auch die spätere Aussage des Rufinus von Aquileia, dass Athanasius angeblich die Reliquien von Johannes dem Täufer versteckt habe, damit ihnen keine Verehrung entgegengebracht werden konnte. Auch wenn diese Behauptung wohl als eine retrospektive Erfindung des Rufinus zu bewerten ist, muss Athanasius zumindest in dieser Zeit, Anfang des 5. Jahrhunderts, den Ruf gehabt haben, ein Gegner der Märtyrerverehrung gewesen zu sein. Auf dessen Ansehen und Autorität als ehemaliger Bischof von Alexandria konnten sich die zeitgenössischen Gegner der Märtyrerverehrung dann natürlich wirkungsvoll beziehen.

Die Äußerungen des Rufinus fallen in eine Zeit, in der in Gallien eine starke Kontroverse bezüglich der Wirkmächtigkeit von Märtyrerschreinen sowie der Märtyrerverehrung im Allgemeinen herrschte.²⁵⁹ Bischöfe, Aristokraten und Mönche wie Victricius von Rouen, Paulinus von Nola, Sulpicius Severus und Hieronymus förderten die Märtyrerverehrung mit Hilfe ihrer *sermones*²⁶⁰ und verteidigten sie gegen Angriffe, wie z. B. gegen die des spanischen Priesters Vigilantius.²⁶¹ Zu Beginn des 5. Jahrhunderts befand sich Rufinus in einer Auseinandersetzung mit Hieronymus, der in einigen seiner Schriften sowohl Rufinus als Person als auch dessen Ansichten attackierte.²⁶² Da es ebenfalls Hieronymus war, der die Kritik des Vigilantius an der Märtyrerverehrung zurückwies, kann die Bemerkung des Rufinus zur offensichtlichen Ablehnung der Märtyrerverehrung durch Athanasius durchaus als gegen Hieronymus und dessen Verteidigung der Märtyrerverehrung gerichtet betrachtet werden.

²⁵⁹ Siehe hierzu Clark, *Translating Relics*, 171ff.; kritisch, mit dem Versuch einer Kontextualisierung auch Hunter, *Vigilantius and Victricius*. Jüngst zu den Kontroversen in Gallien, den einzelnen Parteien und Standpunkten sowie der Einbettung in eine monastische Auseinandersetzung bei Wiśniewski, *Beginnings*, 192ff.

²⁶⁰ Siehe dazu weiter unten in dieser Untersuchung Kapitel 4.2.1, 216ff.

²⁶¹ Zur Argumentation des Vigilantius und inwieweit Hieronymus in seiner Verteidigungsschrift auf die theologischen Überlegungen des spanischen Priesters einging bei Hier. c. Vigil. 4-10; Bitton-Ashkelony, *Sacred*, 98f.; Stancliffe, *St. Martin*, 301ff. Speziell zum Verhältnis zwischen Hieronymus und Vigilantius siehe Kelly, *Jerome*, 286ff.; jüngst Wiśniewski, *Beginnings*, 195ff.

²⁶² Hier. c. Rufin. Zu den Auseinandersetzungen des Hieronymus mit Rufinus von Aquileia und Vigilantius ist immer noch grundlegend Rebenich, *Hieronymus*, 240ff. Zur Origenismusdebatte, die hinter dem Zerwürfnis von Hieronymus und Rufinus stand und den negativen Auswirkungen auf das gesamte Freundschaftsnetz des Hieronymus zu den Bischöfen und Aristokraten in Gallien, siehe ebd., 209ff., insbes. 231ff. und 256ff.; White, *Christian Friendship*, 131ff. und 140ff.

Die in Gallien ein knappes halbes Jahrhundert später geführte Debatte über die Rechtmäßigkeit der Märtyrerverehrung verdeutlicht jedoch zumindest, dass die skeptische Haltung des Athanasius in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts nicht als außergewöhnlich zu beurteilen ist, auch wenn ihn anscheinend die spezifische kirchenpolitische Situation seines Episkopats in diese Richtung hat denken und argumentieren lassen.

In den frühen Jahren seines Episkopats ab 395 n. Chr. äußerte sich Augustinus von Hippo zunächst nicht zur Märtyrerverehrung und dem damit verbundenen Kult um die Blutzeugen. Er versuchte lediglich, die z. T. aus dem paganen Totenkult in die christliche Märtyrerverehrung übernommenen Riten zu unterbinden, indem er sie christlich umprägte oder reformierte. Erst als er im weiteren Verlauf seines Bischofsamtes immer häufiger und intensiver mit dem Märtyrerkult generell und dem Märtyrerbild der donatistischen Gruppierung konfrontiert wurde, musste er sich zwangsweise zu dem offenbar bedeutsamen Thema positionieren. Er hätte sich nun sehr einfach von den donatistischen Gläubigen abgrenzen können, indem er die Märtyrerverehrung an sich angriff, die angeblich von Donatisten auf eine sehr intensive Weise betrieben wurde und eine zentrale ideologische Auffassung der Gruppierung bildete. Allerdings wandte sich Augustinus nur gegen die donatistische Definition und deren Konzept von Blutzeugen, indem er ein eigenes Märtyrerkonzept entwarf.

Augustinus musste sich wohl deshalb einer anderen Methode als der der vollkommenen Ablehnung bedienen, da er zugleich die Erwartungen der zeitgenössischen Kirchenvertreter und Laien erfüllen musste, die auch in den nicht-donatistischen nordafrikanischen Gemeinden bezüglich der Märtyrerverehrung gehegt wurden. Bereits die Schriften früherer nordafrikanischer Bischöfe wie Tertullian und Cyprian zeigen deutlich, dass der Kult um die Blutzeugen tief in der Tradition des nordafrikanischen Christentums verwurzelt war.

In Abgrenzung von dem donatistischen Märtyrerverständnis, das sich stark auf den Märtyrer als Identitätsfigur und Vorbild für die Verteidigung des christlichen Glaubens stütze, ein Konzept, das die frühen Christen während der Verfolgungszeit entwickelt hatten, rückte Augustinus Gott und Christus in den Fokus der Verehrung. Dadurch gelang es ihm, gleichzeitig den Märtyrerkult deutlich von dem Kult um pagane Heroen und Dämonen abzugrenzen und den Kreis der Verehrten nach seinen Vorstellungen zusammenzusetzen. Die neuen

Fähigkeiten und Aufgaben, die er den Märtyrern zuschrieb, ermöglichten es Augustinus, die christlichen Helden der Verfolgungszeit für die moralische Belehrung der zeitgenössischen Gemeinde in Zeiten des Friedens zu nutzen. Er passte die Vorstellung von den Blutzeugen durch ihre neue Funktion als moralische Vorbilder und Vermittler bei Gott demnach den neuen politischen Gegebenheiten und den veränderten Erwartungen an, die die Gemeinde an die Märtyrer herantrug.

Dass das Märtyrerkonzept auch auf die Wünsche und Vorstellungen der Gläubigen ausgerichtet war, zeigt sich insbesondere darin, dass Augustinus in seinen zahlreich erhaltenen Märtyrerpredigten, die sich direkt an die Gemeindemitglieder richteten, neben anderen Themen oftmals auch deren Wundertätigkeit betonte. Ebenso rief er dazu auf, Wunder an Märtyrerschreinen in Sammlungen festzuhalten und diese weit zu zirkulieren, um diese Funktion der Märtyrer in anderen Gemeinden bekannt zu machen. Allerdings nutzte er die Reichweite seiner Lobpreisungen zu Ehren der Märtyrer, denen ein Großteil der ansässigen Christen an den gemeinsam begangenen Gedenktagen zuhörte, auch dazu, seinen eigenen Vorstellungen zum Thema Märtyrer, Orthodoxie und Häresie zu einem hohen Maß an Bekanntheit und Akzeptanz zu verhelfen.

Das Medium der Märtyrerpredigten war geradezu prädestiniert dafür, bestimmte Inhalte und Ansichten auf direkte Weise einer Vielzahl von Menschen zu vermitteln. Dadurch wird zwar deutlich, welche Themen bei Bischof und Gemeinde aktuell besondere Bedeutung besaßen, allerdings können sie nicht die individuelle Meinung des Augustinus zur Märtyrerverehrung widerspiegeln, da die *sermones* weder für diesen Zweck ausgelegt noch auf den geeigneten Adressatenkreis für langatmige theologische Erörterungen ausgerichtet waren. Wie die persönlichen Ansichten des Bischofs von Hippo bezüglich der christlichen Märtyrerverehrung mit großer Wahrscheinlichkeit während seines gesamten Episkopats ausgesehen haben, lässt sich daher auch eher aus einem Teil seiner anderen Schriften schließen, die auf einen kleineren z. T. auch elitäreren Leserkreis abzielten.

In seinen frühen Abhandlungen wie *de vera religione* oder *de utilitate credendi* verwies Augustinus Wunder noch ausschließlich in den Bereich des biblischen Zeitalters und der diesbezüglichen Erzählungen. Gegenüber der philosophisch und theologisch gebildeten Leserschaft seiner Diskurse zeigte sich Augustinus demnach skeptisch hinsichtlich der Möglichkeit zeitgenössischer Wunder. Spä-

ter, in einem Brief an einen seiner Amtsgenossen, berichtet er zudem, dass in Nordafrika keine Wunder geschehen würden, er musste sich mit diesem Thema also vermutlich nicht unmittelbar auseinandersetzen.

Erst als die Erwartungen der Gläubigen auch in den nordafrikanischen Gemeinden immer mehr die Wundertätigkeit von Reliquien einschloss, sah er sich genötigt, in seinen Schriften Bezug darauf zu nehmen, z. B. als ihn Paulinus von Nola um seinen theologischen Rat zur Bestattung *ad sanctos* fragte. In seiner Spätschrift *de cura pro mortuis gerenda* bleibt der Bischof von Hippo, trotz der gegensätzlichen Bekundungen in seinen Märtyrerpredigten, seiner skeptischen Einstellung zeitgenössischen Wundern gegenüber treu, auch im Zusammenhang mit Märtyrerschreinen. Da seine Abhandlung primär als Antwort an Paulinus von Nola gedacht war und sich darüber hinaus an evtl. andere theologisch interessierte Leser richtete, nicht an seine gesamte Gemeinde oder die christlichen Gläubigen in ganz Nordafrika, ist die Wahrscheinlichkeit höher, in dieser Schrift die Gedanken des Augustinus zur Märtyrerverehrung einzufangen.

Die angeführten Beispiele deuten darauf hin, dass die persönliche Vorliebe von Bischöfen nicht den entscheidenden Faktor für die Förderung oder Ablehnung des Märtyrerkultes darstellte. Ausschlaggebend war hingegen häufig die Situation der Christen in der jeweiligen Stadt oder auch ein vorhandener kirchenpolitischer Konflikt zwischen unterschiedlichen christlichen Gruppierungen. So müssen die verschiedenen Ansichten von Kirchenvertretern zur Verehrung von Märtyrern immer auch aus ihrer jeweiligen religiösen und gesellschaftlichen Situation heraus erklärt werden, nicht nur mit ihrer persönlichen Frömmigkeit.

Ebenso müssen das Verhalten und die Erwartungen ihres Umfeldes bei der Bewertung berücksichtigt werden, da die Bischöfe die Ansichten und Vorstellungen, die sie transportierten, auf die jeweiligen Adressaten abstimmten. Dabei verwendeten sie bestimmte Topoi und Kommunikationsweisen, um diese Inhalte wirkungsvoll und möglichst weitreichend zu verbreiten. Daher ist es unerlässlich, immer auch das Genre und den Adressatenkreis im Blick zu haben, wenn unterschiedliche Schriften von Kirchenvertretern zu Interpretationszwecken herangezogen werden, um die persönliche Einstellung, beispielsweise die Märtyrerverehrung betreffend, belegen zu wollen.

2 Die Instrumentalisierung von Märtyrern durch unterschiedliche christliche Gruppierungen²⁶³

Ende des 2. Jahrhunderts beschrieb der nordafrikanische Kirchenschriftsteller Tertullian in seinem bedeutsamen Werk *apologeticus adversos gentes pro Christianis* die Auswirkungen der frühen Christenverfolgung im Römischen Reich auf den christlichen Glauben mit den berühmten Worten *semen est sanguis Christianorum*.²⁶⁴ Zahlreiche christliche Anhänger erlitten bei der Hinrichtung einen grausamen Tod, um diesen als abschreckendes Beispiel für andere Christen zu inszenieren. Innerhalb der christlichen Gemeinde wurden sie jedoch als standhafte Vorbilder geehrt und als ruhmreiche Helden gefeiert. Die Märtyrer wurden durch die Verbreitung ihrer Leidensgeschichten zu Identitätsfiguren des sich neu etablierenden christlichen Glaubens. Dessen Anziehungskraft stieg in erheblichem Maße dadurch an, dass Menschen freiwillig dazu bereit waren sich für Gott und ihr Glaubensbekenntnis zu opfern. Dadurch gewann das Christentum eine Vielzahl neuer Mitglieder und ging aus den Konflikten nicht geschwächt, sondern im Gegenteil als gestärkte religiöse Gruppe hervor.

Auch über zwei Jahrhunderte später, nach dem Ende der Christenverfolgungen, hatte die Verehrung der Blutzegen nicht an Faszination verloren, sondern sich zu einem bedeutsamen, zentralen Kultelement einer jeden Gemeinde entwickelt. Die Vorbilder und Helden von einst wurden neben Christus und den Aposteln zu Mitgründern des Christentums stilisiert und bildeten eine zeitgenössisch erfahrbare Verbindung zu den Wurzeln des Urchristentums. Als „Samen“ der die ganze Welt erfüllt und aus dem heraus die Kirche in Form der Ernte entsprungen ist, bezeichnet nämlich auch der Bischof Augustinus von Hippo in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts in einem seiner *sermones* zum Gedenktag der mailändischen Märtyrer Protasius und Gervasius das Blut der

²⁶³ Dieses Kapitel der vorliegenden Untersuchung wird in stark gekürzter Form und unter einem anderen Aspekt in einem Sammelband erscheinen, der aus der Tagung „Oppositionelle Märtyrer. Konstruktion und Instrumentalisierung von Märtyrern von der Antike bis ins 20. Jahrhundert“, die im Rahmen des Exzellenzclusters für Politik und Religion vom 20. bis zum 21. Juni 2014 an der WWU stattgefunden hat, hervorgegangen ist.

²⁶⁴ Tert. apol. 50,13.

Märtyrer.²⁶⁵ Er erläutert diese Aussage in einem seiner *sermones* zu Ehren des karthagischen Bischofs und Märtyrers Cyprian, indem er zu bedenken gibt, dass kein Zweifel daran bestehen kann,

„dass zahlreiche von denen, die mit unfrohen Augen zugesehen haben [wie Cyprian hingerichtet wurde], [später] an dessen Gott geglaubt haben und ihn [Cyprian] vielleicht sogar imitiert haben, indem sie ihr Blut für den Namen Christi vergossen haben.“²⁶⁶

Die Märtyrer, die sich geweigert hatten, ihren Glauben zu widerrufen bzw. diesem zuwider zu handeln und dafür mit ihrem Leben bezahlen mussten, waren demnach nicht nur während der Verfolgungszeit, sondern ebenfalls nach der Etablierung des Christentums als maßgebende Religion im römischen Imperium, ein ausschlaggebender Stützpfeiler und ein zentrales Missionierungsinstrument des christlichen Glaubens. Sie bildeten im frühen Christentum eine zwar weder geschlechts- noch gesellschaftsspezifisch homogene Gruppe, zeichneten sich jedoch dadurch als einheitlich aus, dass sie alle für ein und denselben Gott und ihren Glauben an diesen gestorben waren.

Allerdings wurde es erst gegen Mitte des 3. Jahrhunderts als notwendig erachtet, diese gemeinsame Motivation zu betonen und zur Grundlage des Martyriums zu erheben. Tertullian ermahnte die *confessores* in den Gefängnissen Ende des 2. Jahrhunderts noch dazu, sich nicht durch den Teufel entzweien zu lassen und ihm gefestigt und mit *concordia* untereinander zu begegnen, um den christlichen Glauben zu unterstützen und diesen durch ihr vorbildhaftes Verhalten sowie ihr Martyrium zu verbreiten.²⁶⁷ Die Einheit unter den Gläubigen war demnach auf pragmatischer Ebene notwendig: Erstens, um dem römischen Staat als möglichst geschlossene Gruppe entgegentreten zu können und zweitens, um das Christentum gegenüber Andersgläubigen durch das vorbildhafte Verhalten der *confessores* und späteren Märtyrer sowie deren festen Glauben an Gott attraktiv wirken zu lassen.

Cyprian weist jedoch ca. 50 Jahre später darauf hin, dass ein Martyrium ohne diese Eintracht mit den anderen Gläubigen, und dadurch ebenfalls mit der ge-

²⁶⁵ Aug. serm. 286,4.

²⁶⁶ Aug. serm. ed. Denis 15,4: *quod plurimi eorum, qui occisum impie spectaverunt, in ejus Dominum crediderunt, et forte etiam ipsi imitando pro Christi nomine sanguinem funderunt.*

²⁶⁷ Tert. mart. 1,5/6.

samten Kirche, gar nicht als ein solches Heil bringendes Ereignis möglich sei. Ein Schismatiker oder Häretiker habe sich nämlich durch seinen Abfall von der Kirche ebenfalls von Gott losgesagt, der ihn als Einziger hätte zum Märtyrer krönen können.²⁶⁸ Die Hinrichtung eines Menschen, der nicht wegen seines Bekenntnisses für Gott verurteilt wurde, sondern wegen anderer Dinge, sei kein bedeutsamer, belohnungs- und verehrungswürdiger Anlass.²⁶⁹ Er macht unmissverständlich klar, *esse martyr non potest qui in Ecclesia non est*, und begründet diese Aussage damit, dass Gott die Gläubigen zur gegenseitigen Liebe und Eintracht untereinander aufgerufen habe, wie Jesus seine Anhänger geliebt und sich mit diesen im Einklang befunden habe.²⁷⁰ Deshalb sei der Bruch dieser Eintracht mit den anderen Mitgliedern der Kirchengemeinde einem Verrat an Gott gleichzusetzen und disqualifiziere denjenigen von jeglichen, in der Kirche zu erlangenden, möglichen Heilsversprechen. Das Martyrium wurde also eher als ein ideelles, die Kirchengemeinschaft und den Glauben an Gott symbolisierendes Phänomen angesehen und konstruiert, denn als praktisches Handeln eines Individuums für seinen persönlichen Glauben betrachtet.

Die Figur des Märtyrers wandelte sich von der Personifizierung des gesamten Christentums als religiöse Gruppe im Widerstand gegen den römischen Staat, hin zum Sinnbild für die kirchliche Einheit und die Wahrung der Doktrinen der jeweils aktuell dominanten christlichen Gruppierung. Dieser Wandel lässt sich insbesondere vor dem Hintergrund des vermehrten Auftretens von Schismen und Häresien im 3. und 4. Jahrhundert nachvollziehen. Innerhalb der verschiedenen christlichen Gruppierungen war es oftmals nicht mehr nur ausschlaggebend, dass der Märtyrer für den Glauben an Gott gestorben war, sondern dass er für das Festhalten an dem als „wahr“ erachteten christlichen Glauben das Martyrium erlitten und er den Status eines Mitgliedes der „richtigen“ Kirchengemeinde besessen hat.

Bestimmte Blutzeugen wurden innerhalb der eigenen christlichen Gruppierung als Autoritätsfiguren betrachtet, während andere Märtyrer aus dem Verehrungskalender ausgegrenzt wurden, je nachdem, ob die Blutzeugen in Übereinstimmung mit dem eigenen christlichen Gedankengut gestorben waren oder

²⁶⁸ Cypr. epist. 60,4 und 55,29,2.

²⁶⁹ Cypr. unit. eccl. 14.

²⁷⁰ Zitat sowie darauffolgende Argumentation: Cypr. unit. eccl. 14.

nicht. Dies führte dazu, dass neben den allgemein anerkannten Märtyrern, wie z. B. dem Protomärtyrer Stephanus, andere, gruppenspezifische Märtyrer traten. Ihnen wurde von der jeweils dominanten christlichen Gruppierung eine häretische bzw. schismatische Neigung zugesprochen, da sie angeblich dementsprechende Lehren verbreitet hatten oder im aktiven Kampf für ihre jeweilige christliche Gruppierung gegen den Staat oder die dominante christliche Gemeinde zu Tode gekommen waren.

Dass eine solche Trennung von Märtyrern nach unterschiedlichen christlichen Gruppierungen tatsächlich existiert hat, belegen die Beschlüsse, die auf dem Konzil von Laodicea, das zwischen der Mitte und dem Ende des 4. Jahrhunderts stattfand, gefasst wurden. In diesen wurde die Verehrung von häretischen Märtyrern mit dem Kirchenbann bestraft, da die katholische Kirche verhindern wollte, dass die Gläubigen ihrer Gemeinde ἀπιέναι πρὸς τοὺς ψευδομάρτυρας, τούτέστιν αἰρετικῶν.²⁷¹ In den *canones* desselben Konzils wurde dieses generelle Verbot an einer anderen Stelle nochmals spezifiziert, indem verfügt wurde, dass „es den Kirchenmitgliedern nicht erlaubt sei, sich häretischen Friedhöfen oder denjenigen Orten zu nähern, die von jenen [Häretikern] Martyrien genannt werden, weder, um zu beten, noch um der Gesundheit Willen.“²⁷² Denn auch als schismatisch und häretisch betrachtete Gruppierungen besaßen vielfach ihre eigenen Märtyrer, denen sie Respekt und Verehrung entgegenbrachten und von denen sich die Gemeinde im Gegenzug Hilfe erhoffte.

An dieser Stelle wird neben der ideologischen eine zweite, pragmatische Ebene des Problems sichtbar: der drohende Verlust von Kirchenmitgliedern an konkurrierende christliche Gruppierungen. Dieser kirchenpolitische Konflikt wurde mit der ideologischen Argumentation, ein Märtyrer sei kein wahrer Märtyrer, wenn er nicht für den Gott der wahren Kirche gestorben sei, versucht zu verschleiern. Entscheidend war nämlich nicht, dass der Blutzuge einer christlichen Gruppierung angehörte, die andere theologische Lehrsätze oder kirchenorganisatorische Regeln besaß, sondern, dass die kultische Verehrung dieses Märtyrers der konkurrierenden christlichen Gruppierung Attraktivität verlieh. Da dadurch ein Abwandern der eigenen Gläubigen zu der anderen Kirchengemeinde befürchtet wurde, wurden unterschiedliche Methoden entwickelt mit

²⁷¹ Konzil von Laodicea, can. 34.

²⁷² Konzil von Laodicea, can. 9.

„fremden“ bzw. nicht sicher der eigenen Gruppierung zurechenbaren Märtyrern umzugehen. Dazu wurden diese entweder in den Kanon der eigenen Blutzeugen und den eigenen Verehrungskalender integriert, oder aber strikt ausgegrenzt und ihre Verehrung mit allen Mitteln versucht zu unterbinden.

Zwei dieser im 4. Jahrhundert zur Anwendung gelangten Verfahren, einerseits die Integration in den eigenen Verehrungskalender (2.1 sowie 2.2.2) und andererseits die Ausgrenzung aus dem liturgischen Alltag der eigenen Kirchengemeinde (2.2.1 sowie 2.3), werden im Weiteren vorgestellt und analysiert. Dabei wird an den Beispielen der Märtyrer Cyprian und Lucian sowie an der Situation der Kirchen in Antiochia versucht, die jeweiligen Intentionen zu verdeutlichen, die dazu führten, dass die identitätsstiftende Kraft dieser konkurrierenden Blutzeugen entweder unterbunden oder aber zum Gewinn der eigenen Gemeindeorganisation genutzt wurde. Zudem werden generelle Handlungsmuster christlicher Gruppierungen gegenüber ‚fremden‘ – oder strittigen – Märtyrern aus den unterschiedlichen historischen Gegebenheiten der aufgeführten Beispiele herausgearbeitet (2.4).

2.1 Konfliktreicher Integrationsversuch – Der Kampf um den Märtyrer Cyprian von Karthago

Einer der Märtyrer, die nicht sicher einer bestimmten christlichen Gruppierung zugeordnet werden konnten, war der ehemalige Bischof von Karthago, Cyprian, der 258 n. Chr. wegen seines Festhaltens am christlichen Glauben hingerichtet wurde. Als ein Bischof, der in der Frühzeit des Christentums im Westen zu dessen Stärkung und organisatorischem Fortschritt maßgeblich beigetragen hat, indem er zahlreiche wichtige theologische Schriften verfasste und zudem orts- und provinzübergreifend Verbindungen zwischen Gemeinden knüpfte,²⁷³ wurde er schnell zur Identitätsfigur insbesondere nordafrikanischer Gläubiger. Generationen nach seinem Tod, Ende des 4., Anfang des 5. Jahrhunderts, entbrannte zwischen der donatistischen und der katholischen Kirchenorganisation in Nordafrika ein Konflikt darüber, welche der beiden Gruppierungen sich rechtmäßig auf den Blutzeugen berufen und sich in dessen direkte Nachfolge stellen durfte.

²⁷³ Zu den weitreichenden Verbindungen des Cyprian von Karthago siehe Baumkamp, Kommunikation, insbes. 50ff. sowie 183ff.

Die Ansprüche beider Gemeinden waren deshalb gerechtfertigt, da Cyprian am Anfang des Konsolidierungsprozesses der Kirche im Römischen Reich gestanden hat und viele dogmatische sowie kirchenrechtliche und -organisatorische Regeln erst intensiv hatten diskutiert werden müssen, um diese dann in späterer Zeit fixieren zu können. Deshalb wiesen die Ansichten Cyprians retrospektiv betrachtet unterschiedliche, z. T. sogar widersprüchliche Tendenzen auf, sodass sich jede der beiden christlichen Gruppierungen begründet auf bestimmte Lehren Cyprians beziehen konnte.²⁷⁴

Augustinus von Hippo präsentierte Cyprian z. B. in einer seiner Predigten zum Gedenktag des Märtyrers und Bischofs von Karthago als Verfechter der katholischen Kirche, gegen die Ansprüche, die die Donatisten bezüglich dessen Person versuchten geltend zu machen.

„Dies [der katholische] ist der Glaube, mit dem der heilige Cyprian angefüllt war: Dieser Glaube erfüllt keine falschen, nur wahre Christen, die sich aus vollem Herzen und unerschütterlichem Glauben heraus Gott anvertrauen. Die Häretiker jedoch und die Donatisten, die sich fälschlicherweise damit brüsten, sich auf Cyprian beziehen zu können, würden sich, wenn sie ihre Aufmerksamkeit auf dessen Episkopat richteten, nicht abspalten, wenn sie dessen Martyrium beachteten, nicht selbst kopfüber [von den Klippen] hinabstürzen. Ein Häretiker, der sich in die Häresie absondert oder ein Donatist, der sich kopfüber in den Tod stürzt, ist kein Jünger Christi, kein Gefährte Cyprians.“²⁷⁵

In dem *sermo* lassen die zwei entscheidenden Argumente des Augustinus für die Zugehörigkeit Cyprians zur katholischen Gemeinde fassen: Erstens hat sich Cyprian immer um die Einheit der Kirche bemüht und versucht, abgefallene Gläubige und sich losgesagte *confessores* wieder in die Kirchenstruktur zu integrieren, und zweitens hat er das Martyrium zwar standhaft angenommen, jedoch nicht bewusst herausgefordert oder sich gar selbst getötet. Augustinus prangert dadurch einerseits allgemein Häretiker und Schismatiker an, also auch die Donatisten, sich von der Einheit der Kirche abgespalten zu haben, andererseits kritisiert er die Praxis einiger Donatisten, insbesondere der *circumcellio-*

²⁷⁴ Grundlegend zum zentralen Problem der Kircheneinheit im Konflikt zwischen Augustinus und den Donatisten und der Bedeutung Cyprians diesbezüglich bei Altendorf, Einheit und Heiligkeit, 44ff.

²⁷⁵ Aug. serm. Guelf. 28,2.

nes, ihren Tod selbst herbeizuführen. An dieser Stelle hebt Augustinus auf ein Phänomen ab, das oftmals mit den donatistischen *circumcelliones* in Verbindung gebracht wird. Diese sollen sich bei ausgelassenen Gedenkfeiern zu Ehren christlicher Blutzugehörigen Anhöhen hinabgestürzt oder bei gewaltdätigen Auseinandersetzungen mit Anhängern der katholischen Kirche ihren Tod durch deren Hand bewusst provoziert haben, um als Märtyrer verehrt zu werden.²⁷⁶

Nicht in allen der zehn erhaltenen Predigten,²⁷⁷ die sich mit Sicherheit auf den Gedenktag Cyprians beziehen lassen, setzt Augustinus die Autorität des Märtyrers und Bischofs von Karthago derart explizit gegen die Donatisten ein wie im oben zitierten Sermon. Es lässt sich jedoch generell eine bewusste Konstruktion der Person Cyprians feststellen, welche sowohl die katholische Kirche in Nordafrika festigen als auch Augustinus' Ansprüche auf das Bischofsamt in Hippo stärken sollte. Dabei wurden jedoch nicht alle bekannten Lebensumstände und Auffassungen des Märtyrers in unterschiedlichen Kontexten mehr oder weniger stark betont, sondern zudem Informationen, die das spezifisch katholische Bild, welches von Cyprian entworfen werden sollte, in Frage stellen konnten, bewusst verschwiegen.²⁷⁸ Rubén García identifiziert diese Methode, Cyprian für seine Ziele nutzbar zu machen, sehr prägnant wie folgt:

„La táctica de San Agustín consiste en *reconocer* erróneas ciertas doctrinas de Cipriano, *condenarlas* a la luz de la verdad católica, pero simultáneamente *salvar* su autoridad mediante explicaciones, atenuantes y excusas; y, por fin, *oponer* a las conclusiones de los donatistas, que pretendían justificarse con Cipriano, otros aspectos de su enseñanza que aclaran, rectifican o anulan las anteriores.“²⁷⁹

²⁷⁶ Zur Entstehung, Identität und zum Märtyrerkonzept der donatistischen Gruppierung siehe in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 1.3.1, 56ff. und zu den *circumcelliones* Kapitel 1.3.2, 74f.

²⁷⁷ Zum Ort und zum Datum, an dem die *sermones* vorgetragen wurden siehe Hill, *The Works of Saint Augustine*, 121f.

²⁷⁸ Vgl. die Untersuchungen von Jonathan Yates (*Yates, Appropriation of Cyprian*), die dieser 2005 hinsichtlich der Instrumentalisierung Cyprians durch Augustinus gegen die Pelagianer unternommen hat, wobei sich zwar kaum inhaltliche, jedoch grundsätzliche mentale und methodische Parallelen finden lassen. Generell zur anti-donatistischen Polemik des Augustinus unter Verwendung Cyprians in unterschiedlichen Werken bei García, *San Cipriano y el Donatismo*.

²⁷⁹ Ebd., 6.

Wie bei seinen anderen Märtyrerpredigten verdeutlichte Augustinus auch in Bezug auf Cyprian, dass der Blutzuge Christi nicht verehrt werde, sondern dieses Gott allein zukäme.²⁸⁰ Gott habe durch die Befähigung und Unterstützung des *confessor* diesem das Martyrium erst ermöglicht,²⁸¹ das wiederum zur Verbreitung des Christentums und der Schaffung neuer (potentieller) Märtyrer geführt habe.²⁸² Cyprian hatte seinen hohen Bekanntheitsgrad nicht nur durch seine ideale christliche Lebensführung²⁸³ und Imitationswürdigkeit²⁸⁴ erhalten, sondern ebenfalls „zum Teil durch den Ruhm seines höchst heldenhaften Martyriums, zum Teil durch den höchst lieblichen Zauber seiner Texte“²⁸⁵.

Dadurch, dass Cyprian nicht nur ein Blutzuge Christi war, sondern zudem ein einflussreicher Bischof und Theologe, fühlte sich Augustinus dazu berechtigt zu fragen:

„Ist es möglich, eine Region in der Welt zu finden, wo seine eloquenten Worte nicht gelesen, seine Lehren nicht gelobt werden, seine Wohltätigkeit nicht geliebt, sein Leben nicht gepriesen, seinem Tod nicht gehuldigt, das Fest seines Martyriums nicht gefeiert wird?“²⁸⁶

Dass neben dem Martyrium die vorbildliche Ausübung seines Amtes als Gemeindeleiter²⁸⁷ sowie die Bedeutung seiner Schriften²⁸⁸ in besonderem Maße als erwähnenswert erachtet wurde, spiegelt sich darin wider, dass Augustinus diese beiden Attribute in fast jeder seiner Predigten zu Cyprian mehr oder weniger detailliert behandelt. Aufschlussreich ist dabei jedoch die Tatsache, dass Augustinus an keiner Stelle intensiver auf die Lehren Cyprians oder dessen

²⁸⁰ Aug. serm. 312,1; 313,2; ders. serm. ed. Denis 14,1 und 5. Siehe zum gotteszentrierten Märtyrerkonzept des Augustinus in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 1.3.2, 80.

²⁸¹ Aug. serm. 312,3 und 6; 313,3 und 5; ders. serm. ed. Denis 14,5; ders. serm. Guelf. 27,4.

²⁸² Aug. serm. 313,5; ders. serm. ed. Denis 15,1/2 und 4; ders. serm. Guelf. 26,2 und 27,1.

²⁸³ Aug. serm. 309,6; 312,6; ders. serm. ed. Denis 14,4.

²⁸⁴ Aug. serm. 309,6; 311,1; ders. serm. ed. Denis 14,1.

²⁸⁵ Aug. serm. 310,4. Auch Jonathan Yates sieht eine direkte Verbindung zwischen dem Martyrium des Cyprian, dessen Lehren und Autorität, welche Augustinus bewusst konstruierte und gegen Häretiker sowie Schismatiker einsetzte: „Augustine all but explicitly links Cyprian’s death as a martyr with the validity, and hence the value, of his teaching and of his authority.“ (Yates, *Appropriation of Cyprian*, 128).

²⁸⁶ Aug. serm. Guelf. 26,2.

²⁸⁷ Aug. serm. 309,4; 312,4; 313,2; ders. serm. Guelf. 26,2 und 28,1.

²⁸⁸ Aug. serm. 310,4; 312,6; 313,2; ders. serm. Guelf. 26,2; 27,4 und 28,7.

einzelne Schriften eingeht, sondern nur allgemein deren weite Verbreitung und Cyprians Ruf als „Lehrer der Völker“²⁸⁹ propagiert.

Mehrfach und detailliert hob Augustinus hingegen die Einheitsbestrebungen Cyprians in Bezug auf die frühe Kirchenstruktur hervor und stellte diesen dadurch in die Nachfolge Christi, der „lehrte, dass sich zu hüten sei vor der Abspaltung, dass Teilung zu vermeiden, Friede und Einigkeit [hingegen] zu lieben sei.“²⁹⁰ Denn auch der Bischof von Karthago

„habe sich ... in der katholischen Kirche solch hohe Ehre verdient, deren im höchsten Maße einheitliches Band er mit solcher Demut bewahrt hat ... [denn Gott] hat ihn derart geschaffen, dass der Kirche in ihm sehr deutlich vor Augen gestellt wurde, ... dass keine Wohltätigkeit in einem Christen sein kann, von dem die Einheit Christi nicht beschützt wird.“²⁹¹

Cyprian hatte sich demnach nicht nur öffentlich gegen pagane Opferriten gewandt, sondern ebenso gegen kircheninterne Konflikte wie die drohende Spaltung des nordafrikanischen Christentums, für deren rasche Entwicklung in den nächsten 150 Jahren, bereits Mitte des 3. Jahrhunderts der entscheidende Impuls gegeben wurde.

Diese Darstellung als Stifter kirchlicher Einheit konnte in Verbindung mit der Betonung, dass sich Cyprian erfolgreich gegen Pagane und Häretiker durchgesetzt habe, von Augustinus im Konflikt mit den Donatisten fruchtbar gemacht werden, denn laut dem Bischof von Hippo war „der Donatist oder Häretiker ... kein Jünger Christi, der Feind des Frieden ... kein Jünger Christi.“²⁹² Er stellt sich zudem selbst, als nordafrikanischer Bischof, in die Tradition des berühmten Bischofs von Karthago, dem Kircheneiner und Verteidiger des wahren christlichen Glaubens, auf dessen Verehrung die Donatisten keinerlei Anspruch erheben können, da sie dessen Lehren zuwider handeln.

²⁸⁹ Aug. serm. ed. Denis 15,2. Vgl. dazu Geoffrey Dunn (Dunn, Reception), der in seiner Untersuchung schon frühere Tendenzen bei anderen Autoren, die sich auf das Martyrium Cyprians konzentriert haben, nachweisen kann, bestimmte Schriften und Lehren bewusst zu verschweigen, um ein bestimmtes Bild von Cyprian zu entwerfen und keine potentiellen dogmatischen Diskussionen hervorzurufen.

²⁹⁰ Aug. serm. Guelf. 28,3.

²⁹¹ Aug. serm. 312,6.

²⁹² Aug. serm. Guelf. 28,2.

„So schwieg der selige Cyprian nicht, weder gegenüber den Häretikern, noch gegenüber den Donatisten, noch gegenüber den Kaisern persönlich. ... Ich selbst [Augustinus] sage, dass Häretiker keine Märtyrer sind, dass Circumcellionen keine Märtyrer sind. Der selige Cyprian fürchtete sich nicht vor den Anbetern der Dämonen, ich selbst fürchte mich nicht vor den Ansammlungen der Häretiker, vor den Zusammenkünften der Klippen Springer.“²⁹³

2.1.1 Die katholische und donatistische Darstellung des cyprianischen Martyriums

Anfang des 5. Jahrhunderts gelang es Augustinus nicht nur Cyprians Lehren zur Kircheneinheit im Sinne seiner eigenen Kirchenpolitik zu nutzen, sondern auch dessen Martyrium in einer solchen Weise darzustellen, dass er dieses zum Sieg einzig der katholischen Kirche stilisieren konnte, denn „er [Cyprian] hat sich nicht freiwillig dargeboten. Die Donatisten aber stürzen sich freiwillig kopfüber hinab und gehen zu Menschen und sagen ihnen: ‚Tötet uns!‘ ... Oh ihr Wahnsinnigen, oh ihr Törichtigen!“²⁹⁴ Die Darstellung des cyprianischen Martyriums im Einklang mit dem katholischen Wertekanon eines standhaften, jedoch nicht selbst provozierten Martyriums, war notwendig, da die Donatisten selbst Anspruch auf den karthagischen Blutzeugen als Repräsentanten ihrer Gemeinschaft erhoben.

Diese Behauptung des Augustinus wird dadurch gestützt, dass neben den *acta proconsularia Cypriani* sowie der in katholischer Tradition stehenden *vita Caecilii Cypriani* auch eine vermeintlich donatistische Version der *passio* kursierte, die uns erhalten geblieben ist.²⁹⁵ Da sich keinerlei donatistische Schriften erhalten haben, die sich mit deren Verehrung Cyprians beschäftigen, müssen alle möglichen inhaltlichen Bezüge, die die Donatisten zu den Lehren Cyprians gemacht haben mögen, allerdings hypothetisch bleiben. Sowohl die donatistische *passio* Cyprians als auch die Erwähnung des Augustinus, dass sich die

²⁹³ Aug. serm. Guelf. 28,7.

²⁹⁴ Aug. serm. Guelf. 28,5.

²⁹⁵ Zu donatistischen und katholischen Elementen der Martyriumsberichte siehe zusammenfassend, aber leider wenig strukturiert García, *San Cipriano y el Donatismo*, 33ff. Editionen der zwei lateinischen Versionen des katholischen Martyriumsberichtes (*acta proconsularia Cypriani*) und der Lebensbeschreibung Cyprians (*vita Caecilii Cypriani*) bei Bastiaensen, *Acti*, 206-230; ders., *Vita*, 4-48 und 249-277. Edition des donatistischen Martyriumsberichtes (*passio Cypriani*) bei Reitzenstein, *Tod Cyprians*, 35ff.

Donatisten auf den Bischof von Karthago berufen und sein Martyrium feiern würden, belegen jedoch eine kultische Verehrung Cyprians in den donatistischen Gemeinden.

Schon bei der Untersuchung der *sermones* des Augustinus fiel auf, dass nicht alle Aspekte der Person und der Lehren Cyprians betont, z. T. sogar bewusst verschwiegen wurden, um ein bestimmtes Bild des Bischofs und Märtyrers zu entwerfen. Auch bei den verschiedenen Schriften, die sich mit dem Leben und insbesondere dem Tod Cyprians beschäftigen, lassen sich unterschiedliche Gewichtungen von Geschehnissen und ein jeweils unterschiedlicher Fokus feststellen.

Folgende grundlegende Fakten finden jedoch (fast) immer Erwähnung: Es wird von der Exilierung Cyprians im August 257 n. Chr. berichtet, da er sich, vom Prokonsul Paternus nach seiner religiösen Orientierung befragt, als Christ und zudem als Gemeindeleiter zu erkennen gibt. Nach seiner Rückkehr nach Karthago ein Jahr später, wird er von dem neuen Statthalter Anfang September gefangen genommen und am 14. September 258 n. Chr. verhört. Als sich Cyprian weigert, der paganen Opferaufforderung nachzukommen, wird er als mahnendes Beispiel für seine Gemeinde und die gesamte Christenheit zum Tode verurteilt. Seine Reliquien werden in einer nächtlichen Prozession auf dem Friedhof des Prokurators Macrobius Candidianus an der *via Mappaliensi* beigesetzt. Diese Geschehnisse werden in allen drei Versionen seiner Martyriumsbeschreibung mehr oder weniger ausführlich dargestellt.

Dennoch existieren einige bedeutsame Unterschiede, die sich auf den Autor und dessen jeweiliges Umfeld zurückführen lassen. Die *acta proconsularia Cypriani* bieten den ausführlichsten und wohl zuverlässigsten Bericht des cyprianischen Martyriums und der Ereignisse im Vorfeld, weshalb innerhalb der Forschung davon ausgegangen wird, dass diese Art Protokoll von einem dem Bischof wahrscheinlich nahestehenden Zeitzeugen verfasst wurde. Sowohl die *vita Caecilii Cypriani* als auch die donatistische *passio* übernehmen große Teile der Darstellung der *acta proconsularia Cypriani* bzw. setzen deren Kenntnis bei den Adressaten voraus. Die *vita* wird innerhalb der Forschung dem karthagischen Diakon Pontius zugeschrieben, der als Cyprian nahestehender Zeitzeuge von dessen Martyrium gilt, wofür die oftmals sehr detaillierten Beschrei-

bungen sowie der apologetische Charakter der Schrift sprechen.²⁹⁶ Für die Abfassung der *passio* gibt es keine speziellen Autorenvorschläge, sie wird jedoch allgemein in das frühe 4. Jahrhundert datiert und mit den aufkommenden Konflikten zwischen Katholiken und Donatisten in Verbindung gebracht, da sie gemeinsam mit pseudo-cyprianischen Texten in einer donatistischen Schriftsammlung aus dieser Zeit gefunden wurde.²⁹⁷

Einer der bedeutsamsten Unterschiede besteht in der Darstellung der Ereignisse und Äußerungen Cyprians während der Valerianischen Verfolgung. In der *vita* wird die Flucht Cyprians 250 n. Chr. erwähnt und damit gerechtfertigt, dass es Gottes Wille gewesen sei, ihn noch nicht das Martyrium erleiden zu lassen, da die Gemeinde in dieser schwierigen Zeit weiterhin seiner Leitung bedürfe. Auch seine Exilierung 257 n. Chr. nach Curubis wird erneut mit göttlicher Vorsehung begründet, zudem jedoch ebenfalls mit Cyprians offizieller Bekräftigung seines christlichen Glaubens vor dem Prokonsul Paternus.²⁹⁸ Im Gegensatz dazu geben die *acta* nur die Auseinandersetzung mit dem Prokonsul Paternus 257 n. Chr. wieder, die Flucht Cyprians sieben Jahre zuvor findet hierin keinerlei Erwähnung²⁹⁹. In der donatistischen *passio* wird zusätzlich zur Flucht Cyprians dessen Exilierung entweder bewusst verschwiegen oder als bekannt vorausgesetzt, da der Text erst mit der Rückkehr Cyprians auf sein Landgut in der Nähe von Karthago 258 n. Chr. durch göttliche Weisung einsetzt. Die *passio* will demnach bewusst das Martyrium Cyprians in den Vordergrund stellen, was einerseits dem Genre der *passio* geschuldet ist, andererseits jedoch als eine bewusste Entscheidung angesehen werden kann, die aus der donatistischen Mentalität heraus, sich dem Martyrium nicht zu entziehen, sondern es zu suchen, entstanden ist.

Diese „Martyriumssucht“ wird in den *acta* von Cyprian explizit angegriffen, indem er sich bei dem Verhör von Paternus 257 n. Chr. weigert, die Namen der

²⁹⁶ Zum mutmaßlichen Autor sowie der Intention der Schrift siehe Ziegler, *vita et passio*, 458ff.; Müller – Deferari, *Life of St. Cyprian*, 3ff.

²⁹⁷ Prägnant zum angenommenen Entstehungszeitraum und Fundkontext bei Tilley, *Donatist Martyr Stories*, 1. Gegen eine sichere Zuweisung zur donatistischen Gruppierung spricht sich jedoch Dearn, *Donatist Martyrs*, 73ff., mit weiteren Beispielen anderer vermeintlich donatistischer Märtyrerberichte, aus.

²⁹⁸ V. Cypr. 7/8 sowie 11-13.

²⁹⁹ Act. Cypr. 1.

anderen Kirchenvertreter in Karthago zu nennen und darauf verweist, dass sich diese auch niemals selbst anzeigen würden, da ein freiwilliges Martyrium innerhalb der christlichen Kirche nicht gestattet sei.³⁰⁰

Im Gegensatz dazu wird in der *vita* Cyprians jedoch erwähnt, dass dieser Angebote seiner Freunde ablehnte, ihn nach seiner Rückkehr nach Karthago zu verstecken und so seiner Hinrichtung zu entgehen. Cyprian traf diese Entscheidung in der *vita* allerdings nicht aus einem Bestreben heraus, das Martyrium zu erleiden, sondern um das drohende Martyrium standhaft anzunehmen und zugleich der göttlichen Vorsehung bezüglich seines Todeszeitpunktes und dessen Umstände Folge zu leisten.³⁰¹ Das Martyrium als solches wird zwar nicht aktiv von Cyprian „gesucht“, er versucht jedoch ebenfalls nicht es zu verhindern, obwohl die Möglichkeit dazu bestanden hätte. Diese Möglichkeit wird in der *passio* gar nicht erst eingeräumt, da es dort heißt: „Während er dort [auf seinem Landsitz] blieb, schaute niemand nach ihm.“³⁰²

Aufschlussreich sind zudem die unterschiedlichen Darstellungsweisen der Verurteilung und folgenden Hinrichtung Cyprians. Sowohl die *acta* als auch die *vita*³⁰³ sprechen ausschließlich von einer Verurteilung des Bischofs zum Tode, der dadurch als abschreckendes Beispiel für seine Anhänger und alle weiteren potentiellen Christen dienen sollte. Die *passio* ändert das Todesurteil des Galerius Maximus dahingehend ab, dass nicht nur Cyprian hingerichtet werden soll, sondern ebenfalls dessen anwesende Gemeindemitglieder. „Es wurde entschieden, dass Thascius Cyprianus, zusammen mit seinen Anhängern, mit dem Tod durch das Schwert bestraft werden soll.“³⁰⁴ In der *passio* werden demnach zwar mehr Märtyrer zugleich geschaffen, jedoch erleiden diese den Tod nicht durch ihr eigenes, aktives Eingreifen.

Ein solches Bild von martyriumbereiten Gläubigen wird jedoch sowohl in den *acta* als auch der *vita* entworfen, indem sich die Anhänger eine Hinrichtung zusammen mit ihrem Gemeindeleiter nicht nur still wünschen, sondern dieses sogar laut fordern. Die Angaben in den *acta* zu den Ereignissen nach dem Ur-

³⁰⁰ Act. Cypr. 1,5: *Et cum disciplina prohibeat ut quis se ultro offerat.*

³⁰¹ V. Cypr. 14,5.

³⁰² Pass. Cypr.

³⁰³ Act. Cypr. 4,1/2; v. Cypr. 17.

³⁰⁴ Pass. Cypr.

teilspruch gegen Cyprian sind eindeutig, da „die Gemeinde von Brüdern rief: Wir möchten gemeinsam mit ihm enthauptet werden!“³⁰⁵ In der *vita* wird die Szene zwar ausgeschmückt, entspricht aber im Kern den Begebenheiten in den *acta*, indem es dort heißt:

„Denn obwohl es die gemeinsame Begierde war, dass der gesamten Menge zugleich die Teilhabe an dem zu gewinnenden Ruhm ermöglicht werde, indem jeder, der wollte, unter den prüfenden Augen Christi und vor den Ohren der Priester aus dem Leben schied, konnte ihnen nicht zuteilwerden, was sie sich wünschten, ihre Wünsche konnten sie nun [jedoch] durch einen kompetenten Zeugen, ein Gesandter gewissermaßen als Brief, zu Gott schicken.“³⁰⁶

Diese zwei Darstellungsweisen verhalten sich vollkommen konträr zu der im Vorfeld in den *sermones* des Augustinus entworfenen katholisch bzw. donatistisch beeinflussten Tradition des cyprianischen Martyriums. Augustinus hatte seine *sermones* zum Gedenktag Cyprians bewusst im Gegensatz zur donatistischen Mentalität entwickelt und gegen die schismatische Fraktion in Nordafrika eingesetzt. Dafür wies er immer wieder darauf hin, dass Cyprian sein Martyrium zwar aufrecht angenommen, jedoch nicht aktiv angestrebt habe. Hierzu zitiert Augustinus sogar die Stelle aus den *acta proconsularia Cypriani*, an der dieser erklärt, dass ein freiwilliges Martyrium einem Christen nicht gestattet sei.³⁰⁷ Ein freiwilliges Martyrium der Anhänger Cyprians verschwieg Augustinus allerdings bewusst, obwohl es sowohl in den *acta* als auch in der *vita* thematisiert wird. Vor diesem Hintergrund stellt sich jedoch die Frage, warum diese Art der Darstellung nicht von dem Autor der *passio* übernommen wurde, da ein solches Verhalten, für den christlichen Glauben dem Henker sein Leben anzubieten, ja angeblich der donatistischen Einstellung im 4. und 5. Jahrhundert entsprochen hat.

Zwei weitere Unterschiede der drei Martyriums-Versionen fügen sich jedoch sehr gut in den Konflikt zwischen der katholischen und der donatistischen Kirche ein: Sowohl in den *acta proconsularia Cypriani* als auch in der *passio Cypriani* wird der Priester, der Cyprian hilft, seine Augen vor der Hinrichtung zu verbinden, als

³⁰⁵ Act. Cypr. 4,1.

³⁰⁶ V. Cypr. 18,5.

³⁰⁷ Aug. serm. Guelf. 28,5.

Julian betitelt.³⁰⁸ Der Name des Subdiakons, der in der *passio* mit Donatus angegeben ist und dem Priester hilft, lässt sich aus der Überlieferung der *acta* jedoch nicht mit Sicherheit bestätigen und muss offen bleiben. Wurde der Name in einer späteren katholischen Abschrift der *acta* absichtlich getilgt, um mögliche Assoziationen mit dem Begründer der donatistischen Gruppierung, Donatus, gar nicht erst aufkommen zu lassen oder zu begünstigen? Oder wurde der Name Donatus bewusst von dem donatistischen Autor der *passio* eingefügt, um auf das donatistische Entstehungsumfeld der Schrift hinzuweisen?

Einen auf den ersten Blick klaren Hinweis auf die bewusste Konstruktion bzw. Umnutzung der cyprianischen Martyriumdarstellung bieten die Worte des Bischofs, nachdem das Todesurteil gegen ihn verkündet wurde. In den *acta proconsularia Cypriani* antwortet er daraufhin mit den Worten *Deo gratia*, wohingegen für ihn sowie seine Anhänger im Kontext der *passio* die scheinbar exklusiven donatistischen Worte *Deo laudes* bezeugt werden. Und auch wenn Maureen Tilley³⁰⁹ behauptet, dass dieser Unterschied bedeutungslos sei, da beide Ausrufe in den ersten vier nachchristlichen Jahrhunderten parallel genutzt wurden, egal von welcher christlichen Glaubensgemeinschaft, deuten die Aussagen des Augustinus in einem seiner *sermones* zu Ehren Cyprians in eine andere Richtung. Dort spricht er den unterschiedlichen Gebrauch durch die beiden rivalisierenden christlichen Gruppierungen explizit an und verbindet dabei *Deo gratia* eng mit dem Martyrium Cyprians und damit auch der rechtmäßigen Verehrung des Bischofs von Karthago durch die katholische Kirche.

„Er [Cyprian] akzeptierte die Verurteilung und [sagte] ganz richtig *Deo gratia*, weil er sich richtig [zu Gott] bekannt hat. Oh wahnsinnige Donatisten! Oh Rasende! *Deo gratia*! Sie behaupten, sie würden den Geburtstag des Cyprian feiern: ihr *Deo laudes* [aber] fürchten alle Christen. Die Donatisten sind nämlich bei all ihren schlechten Ta-

³⁰⁸ Act. Cypr. 4,2; pass. Cypr.

³⁰⁹ Tilley, *Donatist Martyr Stories*, 2; dies., *Donatist Self-Identity*, 21, die sich stark auf die Aussagen und Quellenangaben in Delehaye, *Rezension*, 467f. stützt. Dabei ist jedoch anzumerken, dass in einem der bei Delehaye angeführten Zeugnisse, Aug. serm. 323,4 (*Deo gratias! Christo laudes!*), für die augustinische Gemeinde nicht *Deo laudes*, sondern *Deo gratias* bezeugt ist. Diese Quelle darf also nicht für eine Verwendung des donatistischen *Deo-laudes*-Ausrufes herangezogen werden. Allerdings bezeugt Augustinus diesen Ausruf für seine eigene Gemeinde, als er später in Aug. civ. 22,8 über das gleiche Heilungswunder berichtet. In jüngerer Zeit prägnant zur Diskussion bezüglich des *Deo-laudes*-Ausrufes, jedoch auch mit keinem sicheren Ergebnis, Dearn, *Donatist Martyrs*, 75ff.

ten versammelt und während sie sich kopfüber [von der Klippe] herabstürzen rufen sie *Deo laudes*: mit ihrem Wort loben sie Gott, mit ihrer Tat [jedoch] verachten sie ihn. ... Auf diese Weise haben die Donatisten dem Lob Gottes einen bitteren Beigeschmack gegeben.“³¹⁰

Mit dieser Aussage ordnet Augustinus den Ausruf *Deo laudes* zwar eindeutig der donatistischen Gruppierung zu, räumt jedoch im letzten Satz ein, dass diese Verbindung den zuvor neutralen Ausdruck, mit dem man Gott gegenüber sein Lob aussprechen konnte, aus Sicht der katholischen Kirche negativ konnotiert habe.

Deshalb ist es durchaus möglich, dass diese beiden Formeln in früherer Zeit als austauschbar betrachtet wurden und *Deo laudes* auch weiterhin im 4. und 5. Jahrhundert in katholischen Gemeinden Verwendung fand. Es stellt sich an dieser Stelle also erneut die Frage, ob die beiden unterschiedlichen Anreden Gottes in der jeweiligen Martyriumsdarstellung zufällig oder bewusst gewählt wurden. Zudem besteht die Möglichkeit, dass sie einer Konstruktion in späterer Zeit geschuldet sind, in der diese beiden Ausdrücke klar einer der beiden Gruppierungen zuzuordnen waren und eine identitätsstiftende Funktion besaßen.

2.1.2 Cyprian als bedeutsame Autorität im innerkirchlichen Konflikt

Während des schwelenden Konfliktes zwischen der donatistischen und der katholischen Kirche um die Vorherrschaft in Nordafrika und die Unterstützung des römischen Staates, war es notwendig, eine möglichst zahlreiche Anhängerschaft vorzuweisen. Um den jeweiligen Machtanspruch geltend machen zu können, sollte man sich zudem auf autorisierte Traditionen und bedeutsame Persönlichkeiten berufen können. Es war demnach keine primär theologische Auseinandersetzung, die auf Konzilien und durch entsprechende staatliche Gesetze hätte beigelegt werden können, da auf kirchenpolitischer und gesellschaftlicher Ebene um den Rückhalt in der Bevölkerung und die Akzeptanz am Kaiserhof gerungen wurde. Hierzu berief sich jede der beiden Gruppierungen auf Cyprian als einen von den nordafrikanischen Christen glühend verehrten Helden der Verfolgungszeit, mit dessen Vereinnahmung jede Seite einen Anspruch legitimer Autorität erheben und Sympathien gewinnen wollte.

³¹⁰ Aug. serm. Guelf. 28,6.

Augustinus wies deshalb die Ansprüche der Donatisten vehement zurück und konstruierte ein bestimmtes, den Normen der katholischen Kirche entsprechendes Bild von dem Leben, den Lehren und dem Tod Cyprians. Da dieser jedoch auch Ansichten vertreten hatte, die dem donatistischen Wertekanon entgegenkamen, verschwieg der Bischof von Hippo diese bewusst und unterstrich nur die Aussagen Cyprians, die gegen die Einstellung und die Handlungsweise der Donatisten angeführt werden konnten. Augustinus betont daher in einem seiner anti-donatistischen *sermones* den Ausspruch Cyprians, den dieser laut der *acta* in seinem Verhör vor dem Prokonsul getätigt haben soll, dass es innerhalb der Kirche nicht gestattet sei, sich freiwillig dem Martyrium auszusetzen. Im Gegensatz dazu verschweigt er jedoch die Angabe des Martyriumswunsches unter den Anhängern des Bischofs von Karthago bei dessen Hinrichtung, obwohl sich diese Darstellung ebenfalls in den *acta* befunden hat.

Es lässt sich demnach generell eine bewusste Konstruktion der Person Cyprians feststellen, welche sowohl die katholische Kirche in Nordafrika unterstützen als auch Augustinus' Ansprüche auf das Bischofsamt in Hippo festigen sollte. An diesem Beispiel lässt sich die Strategie, einen ursprünglich neutralen Märtyrer, in Abgrenzung zur konkurrierenden christlichen Gruppierung, als Repräsentant der eigenen Kirchengemeinde zu stilisieren und zu instrumentalisieren, explizit nachvollziehen.

2.2 Ausgrenzung und Integration – Lucian als homöischer und nizänischer Märtyrer

Im frühen Christentum existierten zudem Versuche, auch unstrittig als häretisch betrachtete Märtyrer in die eigene Kirchengemeinde zu integrieren. Hierbei kam zwar ebenfalls die Methode zur Anwendung, ein den eigenen Vorstellungen entsprechendes Bild von einer Person zu konstruieren, indem bestimmte Dinge betont, andere hingegen verschwiegen wurden, allerdings auf zurückhaltendere Art und Weise. Dies lässt sich an der Kulteinführung des ursprünglich als häretisch angesehenen Märtyrers Lucian in die nizänische Gemeinde von Antiochia unter Johannes Chrysostomus aufzeigen.

Chrysostomus hielt an einem 7. Januar, dem Gedenktag des Märtyrers Lucian, der 311/2 n. Chr.³¹¹ in Nicomedia das Martyrium erlitten hatte, in einem der Jahre zwischen 386 und 397 n. Chr. in Antiochia eine Homilie auf den ehemaligen Priester der Stadt. Darin beschwert er sich zu Beginn, dass an diesem Tag weniger Gläubige die Kirche besuchen als an dem Tag zuvor, als die Epiphanie Christi gefeiert wurde, und versucht den Anwesenden zu verdeutlichen, dass dieser Märtyrergedenktag ebenso wichtig sei.³¹² Er erläutert kurz die Folter, die Lucian im Vorfeld ertragen musste, bis man sich dazu entschloss ihn auszuhungern, um ihn dazu zu bewegen paganes Opferfleisch zu essen und dadurch seinen christlichen Glauben zu verraten.³¹³ Lucian blieb jedoch standhaft und bezeugte Gott, woraufhin er aufgrund des Nahrungsmangels starb und von Gott zum Märtyrer erhoben wurde.³¹⁴

Ein Großteil dieser Elemente finden in zahlreichen anderen Homilien ebenso Verwendung, auch die anfängliche Klage des antiochenischen Priesters z. B., dass nur wenige Menschen an dem Gedenktag teilnehmen, muss nicht unbedingt dafür sprechen, dass der Kult um Lucian in Antiochia schlecht angenommen wurde, da Johannes Chrysostomus oftmals eine derartige Kritik an den Gemeindemitgliedern übte.³¹⁵ Auffällig ist jedoch, dass, obwohl Lucian ein antiochenischer Priester gewesen war, seine Frömmigkeit, guten Taten, Lehren usw. mit keinem Wort erwähnt werden.

Der Fokus liegt auf seiner *confessio* Χριστιανός εἰμι. Diese Aussage schreibt Johannes Chrysostomus Lucian in seiner Homilie als Antwort auf alle Fragen, die ihm bei dem Verhör gestellt werden, zu. Zwar ist ein solcher Fokus in Märtyrerhomilien nicht ungewöhnlich, dennoch sollte man annehmen, dass das Martyrium eines lokalen Blutzeugen in detaillierterer Form dargestellt werden

³¹¹ Zur Diskussion des Todesjahres des Lucian siehe Slusser, *Martyrdom*. Gegen dessen Datierung des Todesjahres auf 311 n. Chr. wendet sich Barnes, *Date of the Martyrdom*, und argumentiert für eine Hinrichtung Lucians am 7. Januar 312 unter Maximinus Daia.

³¹² Chrys. pan. Lucn. 1.

³¹³ Chrys. pan. Lucn. 2.

³¹⁴ Chrys. pan. Lucn. 3.

³¹⁵ Johannes Chrysostomus beschwert sich z. B. in Chrys. serm. Anna 4,5 über die angeblich zahlreichen Christen, die zwar nicht den Gottesdienst besuchten, dafür aber die Veranstaltungen im Theater und dem Circus. Die Vielzahl solcher Äußerungen in unterschiedlichen Situationen verweist wohl eher auf einen Topos, den Johannes Chrysostomus wiederholt verwendete, denn auf eine Wiedergabe der tatsächlichen zeitgenössischen Umstände.

würde. Zudem würde man wegen Lucians lokaler Bedeutung für Antiochia, wo er als Priester gewirkt und seine Lehren verbreitet hatte, einen bedeutsameren Kult erwarten, obwohl er letztendlich offenbar in Nicomedia gestorben war. Deshalb stellt sich die Frage, warum eine solche lokalpatriotische Märtyrerverehrung in diesem Falle nicht stattgefunden hat.

2.2.1 Lucian als homöischer Märtyrer?

Vielfach wird diese vergleichsweise wenig erfolgreiche Kulteinführung eines lokalen Märtyrers mit dem Umstand zu erklären versucht, dass Lucian die homöische³¹⁶ Lehre vertreten, sogar erst initiiert habe und deshalb in der nizänischen Gemeinde Antiochias kaum Verehrung erfahren habe.³¹⁷ Diese Annahme könnte von der Tatsache gestützt werden, dass Johannes Chrysostomus in seiner Homilie immer wieder die *confessio* Lucians wiederholt, um diesen als standhaften Christen auszuweisen und seine christliche Gesinnung demonstrieren zu können, ohne auf sein Leben und eventuelle häretische Lehren näher eingehen zu müssen. Allerdings ist es notwendig, die tatsächliche christliche Ausrichtung Lucians zu untersuchen, um diese These bestätigen oder entkräften zu können.

Leider sind keine Schriften Lucians erhalten geblieben, weshalb es nicht möglich ist, seine theologischen Ansichten und christliche Orientierung durch Selbstzeugnisse zu belegen. Deshalb wurde wiederholt die problematische Methode angewandt, Lucians Lehren aus Äußerungen Dritter über ihn zu rekonstruieren.³¹⁸ Dabei ist auffällig, dass sich kirchliche Autoren schon recht früh, ca. zehn Jahre nach dem Martyrium Lucians, über diesen geäußert haben und er

³¹⁶ Eine spätere Ausprägung der arianischen Gruppierung, die in Antiochia in Konkurrenz zu den dortigen nizänischen Gruppierungen stand. Ihre theologischen Ansichten wichen insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Gott und Christus voneinander ab, der Konflikt bestand demnach also auf dogmatischer Ebene. Deshalb wurden die Homöer auch von den Nizänern als Häretiker („eigene Anschauung“ oder „Schule“) bezeichnet, nicht, wie die Donatisten in Nordafrika als Schismatiker („Trennung“ oder „Spaltung“). Jede der beiden Gruppierungen erhielt, je nach Ausrichtung des aktuell regierenden Kaisers, imperiale Unterstützung, weshalb die Machtposition der beiden Gruppierungen im 4. und 5. Jahrhundert starken Schwankungen unterlag.

³¹⁷ Zu dieser oftmals vertretenen Forschungsmeinung siehe Mayer – Bronwen, *Cult*, 64; Brennecke, *Geschichte des arianischen Streites*, 172f.

³¹⁸ Zur Kritik an dieser tatsächlich sehr fragwürdigen Rückschlussmethode kurz Brennecke, *Lucian von Antiochien*, 476f.; ausführlicher ders., *Geschichte des arianischen Streites*, 173ff.

noch in mittelalterlichen Martyrologien und Synaxarien Erwähnung findet, seine *memoria* demnach eine große zeitliche Spanne umfasst. Die Akteure dieser *memoria* sind zudem facettenreich, da sowohl Bischöfe als auch andere Kirchenschriftsteller, Historiographen und Chronisten Informationen zu Lucian bereitstellten, die darüber hinaus oftmals unterschiedlichen christlichen Gruppierungen angehörten.³¹⁹

In allen Zeugnissen wird allerdings direkt oder indirekt auf das Martyrium Lucians in Nicomedia in Anwesenheit des Kaisers (Maximian) verwiesen und eine erfolgreiche, vom Kaiserhaus unter Konstantin und Helena gestützte Kulteinführung bestätigt. Daneben existierten bis zum Ende des 4. Jahrhunderts zwei unterschiedliche Legendenbildungen zu Lucian, einerseits aus homöischer und andererseits aus nizänischer Perspektive.

Dem Homöismus zugeneigte Autoren zeichneten ein durchweg positives Bild Lucians als ἄριστος πρεσβύτερος,³²⁰ ἀνὴρ τὰ πάντα ἄριστος βίῳ τε ἐγκρατεῖ καὶ τοῖς ἱεροῖς μαθήμασιν συγκεκροτημένος,³²¹ dem zu Folge es als etwas Lobenswertes angesehen wurde, zu dessen Anhängern zu gehören, wie der Brief des Arius an Eusebius von Nicomedia beweist, dem er alles Gute wünscht und ihn als „Syllucianisten“ bezeichnet.³²² Bei der Analyse der Zeugnisse ist auffällig, dass auch von homöischen Autoren keine detaillierten Angaben zu den angeblich ihren Ansichten entsprechenden theologischen Lehren Lucians erfol-

³¹⁹ In chronologischer Reihenfolge: Arius epist. Eus. 5 (arianisch); Alex. Al. epist. Alex. 36 (nizänisch); Eus. hist. eccl. 8,13,2 (Mittelposition zwischen Origenes und Arius); Mar. Victorin. Adv. Arium 1,43 (nizänisch/katholisch); Epiph. anc. 33,3/4 (nizänisch); Epiph. haer. 43,1,1/2; 69,5,2 sowie 76,3,5 (nizänisch); Hier. vir. ill. 77 (nizänisch); Chroniken (homöisch); Pall. v. Chrys. 11, 1. 125 (nizänisch, von Gegnern des Johannes Chrysostomus des Origenismus' beschuldigt); Philost. hist. eccl. 1,8a; 2,3; 2,12/12a-14; 3,15; 8,8a (eunomianisch = radikal-arianisch); Soz. hist. eccl. 3,5,9 (nizänisch); Theod. hist. eccl. 1,4,36 (erst nestorianisch, dann chalkedonisch = nizänisch); synax. eccl. Const. zum 15. Okt.; martyrol. Rom. VII Id. Ian.

³²⁰ Eus. hist. eccl. 8,13,2: „tüchtigster Priester“.

³²¹ Eus. hist. eccl. 9,6,3: „ein in allem ganz tüchtiger Mann, mit einem enthaltsamen Leben und geübt in den heiligen Wissenschaften.“

³²² In der Forschung ist intensiv diskutiert worden, ob sich von dieser Bezeichnung eine theologische Schülerschaft des Bischofs von Nicomedia bei Lucian ableiten ließe. Es wird sich jedoch nur um einen Hinweis bezüglich der Anhängerschaft und Verehrung des Märtyrers gehandelt haben. Auch Brennecke, Geschichte des arianischen Streites, 176f. argumentiert in diese Richtung.

gen, sondern ausschließlich seine tugendhafte Lebensweise und sein Wissen um die Heilige Schrift hervorgehoben werden.

Bei nizänisch orientierten Kirchenschriftstellern lag der Fokus bis zum Ende des 4. Jahrhunderts darauf, Lucian als Häretiker zu präsentieren, der von der wahren Kirche getrennt als Schismatiker lebte und später durch sein häretisches Gedankengut Arius und dessen Anhänger negativ beeinflusst habe. Schon als die Auseinandersetzungen zwischen der homöischen und der (späteren) nizänischen Partei aufkamen, versuchte Bischof Alexander von Alexandria Lucian in eine häretische Tradition einzureihen, um den Vorwurf der Häresie gegen diesen und dessen vermeintlichen Schüler Arius stärker fundieren zu können.³²³

Interessant ist zudem, dass Epiphanius von Salamis in seinem *Panarion* erwähnt, dass „die Arianer [Lucian] als Blutzengen bestätigen“³²⁴, Lucian demnach also ausschließlich bei den Homöern als Märtyrer Verehrung erfahren würde. Ausgehend von diesen zwei entgegengesetzten Perspektiven auf Lucian und dessen theologischer Einordnung stellt sich die Frage, wie diese unterschiedlichen Sichtweisen entstehen konnten und mit welchen historischen Ereignissen sich die Konstruktion eines Märtyrers als Held des wahren Glaubens einerseits und als Initiator einer verdammungswürdigen Häresie andererseits begründen lässt.

2.2.2 Die Konstruktion Lucians als homöischer und nizänischer Märtyrer

Schon bald nach der Anerkennung und Förderung des Christentums durch Konstantin entstanden zahlreiche unterschiedliche Auffassungen zur Universalität des neuen Glaubens, wodurch sich unterschiedliche christliche Gruppierungen herauskristallisierten. Eine dieser Gruppierungen bildete sich im ersten Viertel des 4. Jahrhunderts um den alexandrinischen Priester Arius herum, der sich mit dem damaligen Bischof Alexander von Alexandria überwarf.³²⁵ Sie

³²³ Alex. Al. epist. Alex. 35-37.

³²⁴ Epiph. haer. 43,1,1: οἱ Ἀρειανοὶ [Lucian] ἐν μάρτυσιν ἐπισηφίζονται.

³²⁵ Prägnante Kontextualisierung und Darstellung der Auseinandersetzung zwischen Arius und Alexander von Alexandria sowie der Rolle des Eusebius von Nicomedia in diesem Konflikt bei Potter, Constantine, 225ff., mit den wichtigsten Angaben zu Primärquellen und Sekundärliteratur in den Anmerkungen 338f. Siehe auch Leithart, Defending Constantine, 164ff.

warfen sich gegenseitig vor, eine häretische Auffassung des christlichen Glaubens zu vertreten,³²⁶ was den Bischof von Alexandria dazu veranlasste, seinen Priester Arius und dessen Anhänger aus seiner Kirchengemeinde auszuschließen, wodurch sich jede der beiden Gruppierungen als die verfolgte fühlte³²⁷.

Um diesen Konflikt zu lösen, berief der Kaiser 325 n. Chr. in Nicaea das erste ökumenische Konzil in der Geschichte des Christentums ein, in dessen Verlauf ein universales, von Konstantin autorisiertes Glaubensbekenntnis schriftlich fixiert wurde, das alle Bischöfe, die nicht offiziell aus der Kirche ausgeschlossen und als Häretiker verdammt werden wollten, unterschreiben mussten.³²⁸ Die Lehren des Arius und seiner Anhänger wurden darin offiziell abgelehnt,³²⁹ woraufhin Arius versuchte, mehr Unterstützung für seine Theologie zu erhalten und Einfluss am Kaiserhof zu erlangen. Dies gelang ihm ab 327 n. Chr. insbesondere mit Hilfe eines seiner Hauptförderer, des Bischofs Eusebius von Nicomedia, der in der Gunst des Kaiserhauses kontinuierlich stieg, sodass sich Konstantin angeblich kurz vor seinem Tod sogar von Eusebius taufen ließ.³³⁰

³²⁶ Arius epist. Eus. 4 im Gegensatz zu Alex. Al. epist. Alex. 4.

³²⁷ Arius epist. Eus. 5 im Gegensatz zu Alex. Al. epist. Alex. 56-59.

³²⁸ Wichtige Zeugnisse zum Konzil von Nicaea, zu dem sich leider keine Konzilsakten erhalten haben sind Eus. v. Const. 3,6-21; Socr. hist. eccl. 1,8; Soz. hist. eccl. 1,17 sowie 19-25; Theod. hist. eccl. 1,7-10. Kritisch zur unterschiedlichen, tendenziösen Darstellungsweise des Konzils bei Eusebius und den Kirchenhistorikern des 5. Jahrhunderts bei Herrmann-Otto, Konstantin der Große, 123f. Zum Ursprung und zur Bedeutung des nizänischen Glaubensbekenntnisses sowie den kirchenpolitischen Zielen, die Konstantin mit der Einberufung des Konzils von Nicaea erreichen wollte, Potter, Constantine, 233ff., mit den wichtigsten Angaben zu Primärquellen und Sekundärliteratur in den Anmerkungen auf Seite 340. Leithart, Defending Constantine, 167ff. mit einem Fokus auf die kirchenpolitischen Entwicklungen und deren Protagonisten auf und nach dem Konzil von Nicaea. Dichte Darstellung der historischen und politischen Ereignisse im Vorfeld, während und nach dem Konzil bei Herrmann-Otto, Konstantin der Große, 118ff.; Parvis, Lost Years of the Arian Controversy, 68ff. Sehr gut strukturiert und mit treffenden Fragestellungen und Anmerkungen sowie hilfreichen Quellen- und Sekundärliteraturangaben, leider jedoch eher mit populärwissenschaftlichem Fokus, siehe Kany, Konzil von Nizäa, 95ff.

³²⁹ Eine detaillierte Darstellung der arianischen sowie der alexandrinischen, d. h. nizänischen Partei und ihrer jeweiligen Anhängerschaft ist bei Parvis, Lost Years of the Arian Controversy, 39ff. zu finden.

³³⁰ Eus. v. Const. 4,62,1-4; Hier. chron. 31a (zum Jahr 337 n. Chr.). Zu den letzten Tagen Konstantins und den in späterer Zeit konstruierten Legenden diesbezüglich siehe Fowden, Last Days of Constantine. In v. Const. 4,61 spricht Eusebius nur davon, dass Konstantin nach Helenopolis gegangen sei und dort τῷ τῶν μαρτύρων εὐκτηρίῳ ἐνδιατρίψας οἴκῳ. Lucian wird von Eusebius nicht namentlich erwähnt, sondern nur

Bald darauf gewann die arianische Partei an Anhängern und Macht, wodurch sie sich gegen die Verfechter des nizänischen Glaubensbekenntnisses behaupten konnte, von denen einige Bischöfe durch die geschickten kirchenpolitischen Manöver des Eusebius von Nicomedia abgesetzt und Arius rehabilitiert wurde. Je nach Einfluss der jeweiligen christlichen Gruppierung am Kaiserhof und bei der Bevölkerung existierten in den Städten demnach z. T. mehrere Gemeinden, die unterschiedlich dominant waren und miteinander um mehr Akzeptanz rangen. Die oft unterlegene nizänische Kirchengemeinschaft erhielt jedoch erst wieder kontinuierliche imperiale Unterstützung, als Theodosius I. 379 n. Chr. an die Herrschaft gelangte.

Vor diesem konfliktreichen Hintergrund muss auch die unterschiedliche Konstruktion des Blutzeugen Lucian durch die beiden miteinander konkurrierenden Glaubensgemeinschaften untersucht werden. Um Einfluss am Kaiserhof zu gewinnen und der homöischen Gruppierung nach deren Verurteilung auf dem Konzil von Nicaea 325 n. Chr. Legitimität zu verleihen,³³¹ setzte Eusebius von Nicomedia ab 327 n. Chr. den Kult um den in seiner Stadt gestorbenen Märtyrer Lucian bewusst ein und förderte ihn stark.³³² Die Kehrtwende des Eusebius vom exilierten Bischof zu demjenigen, von dem Kaiser Konstantin später sogar angeblich die Taufe empfing, und der damit einhergehende Machtgewinn der homöischen Partei in den folgenden Jahren³³³ am Kaiserhof sowie im gesamten Römischen Reich lässt sich keinesfalls monokausal mit der Förderung des Märtyrerkultes um Lucian durch Eusebius erklären. Allerdings weisen spätere Zeugnisse, die die Umbenennung der Stadt Drepanum in Helenopolis und die damit einhergehenden Baumaßnahmen und Privilegien mit dem dort gelegenen

allgemein von einem Gebetshaus der Märtyrer gesprochen, obwohl es ihm möglich gewesen wäre, Lucian aufgrund einer (angeblich) gezielten Verehrung durch den Kaiser als besonders verehrungswürdig herauszustellen.

³³¹ Vgl. die Instrumentalisierung Lucians durch die Homöusianer gegen die Homöer bei Brennecke, *Geschichte des arianischen Streites*, 187ff.

³³² Zu dieser These insbesondere Brennecke, *Geschichte des arianischen Streites*, 184ff. Dichte Darstellung mit zahlreichen relevanten Informationen zur arianischen und imperialen Kultförderung des Märtyrers Lucian bei Leeb, *Konstantin und Christus*, 160ff.

³³³ Zum kirchen- und machtpolitischen Hintergrund des wachsenden Einflusses der arianischen Partei am Kaiserhof zwischen 325 und 337 n. Chr. siehe detailliert und mit einer prägnanten Fragestellung, allerdings z. T. mit sehr überspitzten Thesen, Parvis, *Lost Years of the Arian Controversy*, 96ff. Zusammenfassende Bemerkungen bei Herrmann-Otto, *Konstantin der Große*, 125f. sowie 129ff.

Verehrungsort Lucians begründen, darauf hin, dass dem Märtyrer Lucian großes Ansehen entgegengebracht wurde.³³⁴ Im Gegensatz dazu versuchte die nizänische Partei den von der homöischen Opposition zu ihrem gefeierten Helden stilisierten Lucian, ungeachtet dessen tatsächlicher theologischer Ausrichtung, als Häretiker zu verdammen,³³⁵ in der Hoffnung, den homöischen Gegnern dadurch eine bedeutsame Identitätsfigur und einflussreichen Fürsprecher nehmen zu können.

Nachdem die nizänische Gruppierung unter Theodosius I. ihre ehemals dominierende Stellung innerhalb der Reichskirche zurückgewonnen hatte, sah sie jedoch nicht mehr die Notwendigkeit gegen den Kult um den vermeintlich häretischen Märtyrer Lucian vorzugehen, sondern begann dessen allgemeines Ansehen und Berühmtheit für ihren eigenen nizänischen Glauben zu instrumentalisieren. Wie die Homilie des Johannes Chrysostomus belegt, existierte eine Verehrung des früheren antiochenischen Priesters in dessen Heimatstadt unter nizänischer Leitung. Zudem verweist das durchgängig positive Bild, das sowohl nizänische als auch (an-)homöische Autoren ab dem Ende des 4. Jahrhunderts von dem Blutzengen entwarfen, auf eine einheitliche Märtyrerkonstruktion beider Parteien.

Philostorgius lobt Anfang des 5. Jahrhunderts in seiner *historia ecclesiastica* z. B. die Tugendhaftigkeit des Eusebius von Nicomedia, die er direkt mit dessen Schülerschaft bei Lucian verbindet,³³⁶ und Sozomenus hebt Lucians akkurate Arbeitsweise und seine daraus entstandene Version der Heiligen Schrift hervor.³³⁷ In einer anonymen *vita*, die nur fragmentarisch erhalten geblieben ist, jedoch aus unterschiedlichen Zeugnissen rekonstruiert werden kann und wohl

³³⁴ Chron. pasch. a. 327; chron. misc. 129.20-22; Hier. chron. 21h (zum Jahr 327 n. Chr.); Theophan. chronogr. A. M. 5818 (zum Jahr 325/6 n. Chr.); Philost. hist. eccl. 2,12/12a; Philost. v. Luc. 20.

³³⁵ 1. Konzil von Nicaea 325 n. Chr., can. 19. Durch den lokalen, chronologischen und philosophischen Anschluss Lucians an Paulus von Samosata, dessen Lehren auf dem Konzil von Nicaea erneut offiziell zurückgewiesen wurden, gelang es den nizänischen Schriftstellern, Lucian in eine anerkannte häretische Traditionslinie einzureihen.

³³⁶ Philost. hist. eccl. 1,8a.

³³⁷ Soz. hist. eccl. 3,5,9: ἀνδρὸς [Lucian] τὰ τε ἄλλα εὐδοκιμωτάτου, καὶ τὰς ἱερὰς γραφὰς εἰς ἄκρον ἠκριβωκότος.

Ende des 4. Jahrhunderts verfasst wurde³³⁸, sowie im *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae* aus dem 10. Jahrhundert wird das Leben Lucians detaillierter beschrieben, wobei der Fokus auf seine Tugendhaftigkeit und Askese, seine Wohltaten und theologischen Fähigkeiten sowie sein glorreiches Martyrium gelegt wird.³³⁹

Auffällig ist, dass auch in den späteren Zeugnissen, wie schon bei der Homilie des Johannes Chrysostomus festgestellt wurde, keine detaillierten Angaben zur Lehre des Lucian gemacht werden. Sogar die *vita*, die andere Ereignisse in seinem Leben ausführlich darstellt, wie z. B. die strenge Askese Lucians sowie die wundersame Auffindung seines Leichnams nach dem Martyrium, behandelt die Lehren Lucians, die er als antiochenischer Priester verbreitet haben muss, nicht näher. Frühere nizänische Autoren hatten die Lehren Lucians noch in theologischer Tradition der als häretisch verdamnten Ansichten des Paulus von Samosata gesehen und ihm Irrlehren unterstellt, die er auf die Arianer und später Homöer übertragen habe. Dagegen wurden diese häretischen Tendenzen von nizänischen Autoren nach dem Ende des 4. Jahrhunderts nicht mehr erwähnt, jedoch ebenso wenig versucht, ihn durch die Zuschreibung vermeintlich nizänischer Lehren eindeutig als Verfechter des eigenen theologischen Gedankengutes zu präsentieren.

Die Kulteinführung in nizänische Gemeinden verlief demnach nicht mit Hilfe eines propagandistischen Feldzuges nizänischer Kirchenschriftsteller und Bischöfe, ebenso wenig wie mit einer pompösen Reliquientranslation der Gebeine des Märtyrers von Helenopolis zurück nach Antiochia. Es wurde vielmehr mit einer vorsichtigen Umgestaltung der Legende Lucians, durch die Betonung unverfänglicher Tugenden und Fähigkeiten und dem Verschweigen von zuvor gegen seine Person erhobenen Vorwürfen versucht, der Verehrung des vermeintlich häretischen Märtyrers Akzeptanz in den eigenen Reihen zu verschaffen.³⁴⁰

³³⁸ Bidez versuchte den Text der *vita Luciani* des Philostorgius aus den Zeugnissen zu rekonstruieren, von denen er annimmt, dass sie diesem ebenfalls als Referenzwerke vorgelegen haben und erstellt ein Stemma. Siehe Bidez, Philostorgius, CXLVIIIff.

³³⁹ Philost. hist. eccl. 2,13; v. Luc. 8/9; 12 und 14.

³⁴⁰ Vgl. einen weiteren ähnlichen Vorgang in Antiochia: Der umstrittene, ehemals homöische Bischof Meletius ließ sich bei dem als nizänische Autoritätsfigur betrachteten,

2.3 Kontrolle von Kirchen – Flavian I. von Antiochia und die häretischen Märtyrer

Am Beispiel des antiochenischen Priesters Lucian lassen sich, wie eben gezeigt wurde, die Intentionen und Mechanismen einer Integration von Märtyrern, die ursprünglich als häretisch angesehen wurden, in den Verehrungskalender der eigenen, rechtgläubigen Gemeinde nachzeichnen. Erneut in Antiochia und in chronologischer Nähe zu dem eben behandelten Phänomen existieren jedoch ebenfalls Hinweise auf ein mögliches gegensätzliches Verhalten. Die Integration eines Kultes um einen Märtyrer, der nachweislich ein strikter Vertreter einer konkurrierenden christlichen Gruppierung gewesen ist und zudem nur eine geringe, lokal begrenzte Bedeutung besaß, bot keine entscheidenden Vorteile für die eigene Gemeinde. Die Förderung seines Kultes hätte im Gegenteil eine Stärkung der konkurrierenden Kirchengemeinschaft in der eigenen Stadt zur Folge haben können.

Deshalb wurde die Verehrungsstätte in solchen Fällen nicht mehr länger gepflegt und den Gemeindemitgliedern deren Besuch zu liturgischen Zwecken streng untersagt.³⁴¹ Ein erschwerender Umstand ergab sich allerdings aus der Doppelnutzung von Kirchen durch unterschiedliche christliche Gruppierungen, die ihre jeweiligen spezifischen Märtyrer dort niederlegten. Dies führte oftmals dazu, dass sich christliche Gruppierungen nach der Übernahme eines Kirchengebäudes, das zuvor von ihren Gegnern kontrolliert wurde, mit dem Problem konfrontiert sahen, mit den von ihren Vorgängern dort bestatteten häretischen Märtyrern und *confessores* umgehen zu müssen.

2.3.1 Die Beseitigung des Zugangs zu häretischen Märtyrern

Ein Beispiel dafür, welches Verfahren in einem solchen Fall zur Anwendung kommen konnte, bietet eine Predigt des Johannes Chrysostomus zur Feier Christi Himmelfahrts. In dieser Predigt merkt er zum Versammlungsort der Gemeinde³⁴² außerhalb der Stadt an, dass sich dort „die frommen Athleten, die

ebenfalls ehemaligen Bischof Babylas bestatten, um sich in eine Reihe mit diesem als Verfechter des nizänischen Glaubens geltenden Märtyrer zu stellen und dadurch die eigene Orthodoxie zu belegen. Dazu Shepardson, *Controlling Contested Places*, 79ff.

³⁴¹ S. o. 96 zu den entsprechenden *canones* des Konzils von Laodicea.

³⁴² Laut des Titels fand die Predigt *in martyrio romanesiae* statt. Zu der äußerst dürftigen Quellenlage hinsichtlich des *martyrion* am romanesischen Tor siehe Allen – Mayer,

unter dem Boden liegen³⁴³, befänden. Daraufhin führt er weiter aus, dass die Gemeindemitglieder früher „zwar zu den Überresten der Märtyrer gelaufen seien, aber zwiegespalten und unentschieden ihre Gebete verrichtet hätten, weil sie die Gräber der Heiligen nicht erkannten und nicht wussten, wo die wahren Schätze lagen.“ Als Bischof Flavian I. von Antiochia von diesem Missstand erfuhr, schuf er Abhilfe, indem er den Zugang zu diesen *δυσωδίας αἰρετικῆς* verschließen ließ und sich die wahren Märtyrer damit nunmehr an einem gereinigten Ort befanden. Johannes Chrysostomus hebt lobend hervor, dass der Bischof dabei bewusst aus Respekt vor den Toten auf die Entfernung der verehrungsunwürdigen Gebeine verzichtet habe.

In dem *martyrion* scheinen sich demnach sowohl verehrungswürdige, nizänische, als auch nicht verehrungswürdige, häretische Leichname befunden zu haben, die jedoch nicht klar erkennbar als solche markiert gewesen waren, da sie alle ohne Unterschied unter dem Fußboden begraben lagen. Der Bischof von Antiochia verschloss die Grablegen der häretischen Märtyrer auf eine nicht näher beschriebene Weise, sodass nur noch ein Zugang zu den nizänischen Märtyrergräbern bestand. So war es den Gemeindemitgliedern nun wieder möglich, ohne Furcht einem „falschen“ Märtyrer Ehre zu erweisen, das *martyrion* zu betreten und zielgerichtet zu den nizänischen Blutzeugen zu beten.

Den historischen Kontext für die Predigt bildeten die Auseinandersetzungen zwischen der nizänischen und der homöischen Gruppierung in Antiochia, die sowohl um die imperiale Unterstützung als auch, damit einhergehend, um die Vormachtstellung in der Stadt konkurrierten. Ab dem zweiten Viertel des 4. Jahrhunderts bis zum Beginn der Herrschaft des Theodosius I. 379 n. Chr., wurde je nach aktueller religiöser Ausrichtung des Kaisers, insbesondere im Osten des Reiches, jeweils eine der zahlreichen christlichen Gruppierungen unterstützt und gefördert, die anderen bekämpft. Der bevorzugten Gruppierung wurde z. B. offiziell die Kontrolle über die Kirchengebäude einer Stadt zugesprochen und gleichzeitig rivalisierende christliche Gemeinden aus der Stadt vertrieben, wenn sie Ver-

Churches, 94f.; Mayer, *Church at Qausīyeh Reconsidered*, darüber hinaus mit dem Versuch einer Gleichsetzung dieses *martyrion* mit dem des Märtyrers und Bischofs Babylas.

³⁴³ Zu diesem und den folgenden Zeugnisauszügen und Inhaltswiedergaben siehe Chrys. ascens. 1.

sammlungen abhalten wollten.³⁴⁴ In Antiochia war spätestens seit dem Regierungsantritt von Constantius II. im Jahr 337 bis zum Tod des Valens 378 n. Chr. die homöische Gemeinde die dominierende christliche Gruppierung und vermochte die meisten städtischen Kirchengebäude zu kontrollieren.³⁴⁵

Demnach ist es sehr gut möglich, dass das in der Predigt erwähnte *martyrion* Antiochias von der nizänischen Gemeinde errichtet, dann aber von der homöischen Gruppierung übernommen wurde.³⁴⁶ Unter Theodosius I. erlangte die nizänische Gemeinde die Kontrolle über den Sakralbau wieder zurück und war daraufhin mit dem Problem konfrontiert, ihre eigenen Märtyrer neben Grabstätten häretischer Märtyrer verehren zu müssen, ohne dass diese beiden Gruppen klar voneinander abgegrenzt waren. Mit der offiziellen Anerkennung des Glaubensbekenntnisses von Nicaea auf dem Konzil von Konstantinopel 381 n. Chr. besaßen nizänische Bischöfe die nötige Macht, ausschließlich den Kult um ihre eigenen Märtyrer zu fördern und als häretisch erachtete Gedenkstätten zu entfernen bzw. unsichtbar zu machen, um dadurch die *memoria* bedeutsamer Repräsentanten fremder christlicher Glaubensgemeinschaften zu unterbinden.³⁴⁷

³⁴⁴ Ein eindrucksvoller Fall, der sich Anfang des 5. Jahrhunderts in Nordafrika ereignet hat, lässt sich auch auf frühere Begebenheiten und Konflikte zwischen anderen christlichen Gruppierungen übertragen. Dort beschwert sich der donatistische Bischof von Cilium bei der Konferenz in Karthago 411 n. Chr., dass er Diakone in die Stadt Vegesala gesandt habe, welche dort Gottesdienste für die ansässige donatistische Gemeinde abhalten sollten. Die donatistischen Gläubigen seien jedoch von dem dortigen katholischen Bischof Privatianus von ihren angestammten Versammlungsorten vertrieben worden und müssten sich nun an einem anderen, weniger angemessenen und heilsbringenden Ort treffen. Laut äußerte Bischof Donatus den Vorwurf: *Et loca et memorias martyrum tamen prohibuisti* (gest. coll. carth. 1,133). Shaw, *Sacred Violence*, 575 möchte darin einen Beleg dafür sehen, dass die donatistische Gemeinde Gedenkorte für ihre eigenen Märtyrer in der Stadt besaß, an denen sie Versammlungen abhielt und übersetzt, am lateinischen Text nicht nachvollziehbar, mit „our martyrs“. Meiner Meinung nach lässt sich davon jedoch nur die Tatsache ableiten, dass die Kirchen und Martyrien einer Stadt von unterschiedlichen christlichen Gruppierungen genutzt wurden, solange kein offizielles Verbot diesbezüglich bestand.

³⁴⁵ Hierzu insbesondere Allen – Mayer, *Churches*, 134ff.; 200ff. sowie die beiden Tabellen 2 und 3, auf Seite 268f.; Mayer, *Church at Qausiyeh Reconsidered*, 168ff. Allgemein zur Thematik, mit dem Fokus auf Alexandria und Konstantinopel, siehe Isele, *Kampf um Kirchen*.

³⁴⁶ Zur angeblichen Verbringung christlicher Asketen unterschiedlicher Gruppierungen in die Kirchen Antiochias siehe Theod. hist. rel. 10,8; Mayer, *Church at Qausiyeh Reconsidered*, 175ff.

³⁴⁷ Zur Stilisierung des Babylas als Held einer bestimmten christlichen Gruppierung in Antiochia, um mehr Einfluss zu erhalten bzw. die dominante Stellung zu demonstrieren, siehe Mayer, *Religious Fractionalism*, 360f. sowie 367; Allen – Mayer, *Churches* 138ff.

Die in der Predigt des Johannes Chrysostomus geschilderten Vorgänge deuten darauf hin, dass der 381 n. Chr. in Antiochia ordinierte Bischof Flavian I. seine neue Machtstellung als Leiter der nizänischen Gemeinde dazu nutzte, sein kirchenpolitisches Umgestaltungsprogramm der antiochenischen Sakralbauten durchzusetzen. Er machte die homöischen Erinnerungsstätten unsichtbar und entfernte häretische Märtyrer aus dem nizänischen Verehrungskalender.

2.3.2 Archäologische Hinweise auf eine Ausgrenzung häretischer Märtyrer

Wie das Blockieren des Zugangs zu den häretischen Märtyrern in der Realität ausgesehen haben könnte, lässt sich evtl. durch archäologische Zeugnisse illustrieren. In den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts fanden nordwestlich des antiken Antiochia Grabungen an der nordöstlichen Ecke des dortigen *campus martius* statt, in deren Verlauf eine spätantike Basilika gefunden wurde.³⁴⁸ Neben zahlreichen z. T. sehr gut erhaltenen Mosaiken vom Ende des 4. Jahrhunderts wurde ein Baptisterium aus der Mitte des 5. Jahrhunderts freigelegt sowie 16 Sarkophage, die sich auf alle 5 Räume des sakralen Gebäudes verteilen.³⁴⁹ Hinweise dafür, dass die ursprüngliche Architektur aus dem 4. Jahrhundert stammt, lassen sich aus den drei Inschriften gewinnen, die jeweils am Boden des nördlichen, des südlichen und des westlichen Raumes angebracht waren und die Vollendung des Mosaikfußbodens auf 387 n. Chr. unter den Episkopat Flavians I. datieren, der namentlich genannt wird.³⁵⁰

³⁴⁸ Ausführliche Grabungsergebnisse und Interpretationsversuche bei Lassus, *L'église cruciforme*; zusammengefasst bei Allen – Mayer, *Churches*, 32ff. Eine archäologische Kontextualisierung und Einordnung der Basilika in die zeitgenössische syrische Sakralarchitektur nahm ebenfalls Lassus vor in Lassus, *Sanctuaires chrétiens*, 123ff. (Basilika) sowie 228ff. (Grabmäler). Angaben zum möglichen historischen und kirchenpolitischen Kontext sind nachzulesen bei Mayer, *Church at Qausīyeh Reconsidered*.

³⁴⁹ Eine hilfreiche schematische Skizze der Verteilung der Sarkophage im Kirchengebäude ist bei Allen – Mayer, *Churches*, 301, Abb. 23 zu finden.

³⁵⁰ Diese Datierung belegt jedoch nur, dass der erhaltene Mosaikfußboden 387 n. Chr. verlegt wurde, jedoch nicht, dass der Sakralbau an sich zur gleichen Zeit errichtet wurde. Die Bemerkung in der Inschrift der nördlichen Exedra, dass der Mosaikfußboden, gemäß eines Versprechens, im Jahr 387 n. Chr. fertiggestellt wurde, weist darauf hin, dass die Basilika schon zuvor bestanden haben muss und der Mosaikfußboden erst nachträglich hinzugefügt wurde. Siehe zu dieser These Lassus, *L'église cruciforme*, 5f.; 13f.; 38 sowie 41.

Der Großteil der Sarkophage besteht ausnahmslos aus Ziegelsteinen und befand sich unterhalb des Mosaikfußbodens. Der Abschluss nach Oben lässt sich nur noch bei wenigen Exemplaren nachvollziehen. Die Sarkophagen waren entweder mit einer durchgängigen, massiven Steinplatte verschlossen oder mit mehreren, unterbrochenen länglichen Ziegelplatten. Der Fußboden darüber war mit an die Umgebung angepassten Mosaiken oder einer Inschrift versehen und wies Einschnitte an den Stellen der Särge auf. Lassus nimmt für alle innerhalb der Basilika gelegenen Grabstätten an, dass die ursprüngliche Bodenpflasterung geöffnet, die Särge in den Boden eingelassen und erneut mit einem Mosaikboden und/oder einer Inschrift versehen wurden.³⁵¹ Dagegen spricht sich insbesondere Wendy Mayer aus, die wegen eines Vergleiches der archäologischen Funde mit der Homilie des Johannes Chrysostomus zur Feier Christi Himmelfahrts annimmt, dass die Gräber schon zuvor unterhalb des Fußbodens gelegen haben, der Mosaikboden dann jedoch geöffnet, die Sarkophagen in unterschiedlicher Weise verschlossen und mit einer neuen Pflasterung versehen wurden.³⁵²

Die unterschiedliche Verschlussart sowie die Anbringung von an die Umgebung angepasster oder abweichender Mosaiken oberhalb der Sarkophagen könnten tatsächlich auf eine Hierarchisierung der einzelnen Grabstätten hinweisen. Die fest mit einer durchgängigen Platte verschlossenen Ziegelsärge hätten dann die als häretisch angesehenen Märtyrer, deren Einflussnahme Flavian I. zu verhindern suchte, enthalten und wären mit einem angepassten Mosaikmuster versehen worden, um sich nicht von dem umgebenden Fußboden abzusetzen. In den nur mit kleinen Platten versehenen Sarkophagen hätten hingegen die als nizänisch identifizierten Märtyrer geruht, zu denen die Gemeindemitglieder durch Gebete Kontakt aufnehmen wollten, um sich deren Schutz zu sichern. Die Fürbitte konnte einfacher an einen speziellen Märtyrer gerichtet werden, wenn sich der Mosaikfußboden von dem Umgebungsmuster abhob, im günstigsten Fall zudem mit einer Inschrift versehen war.

An dieser Stelle ist m. E. allerdings anzumerken, dass die Erklärungsansätze von Pauline Allen und insbesondere Wendy Mayer zu den Sarkophagen inner-

³⁵¹ Über das Grab in der südwestlichen Ecke der nördlichen Exedra: „La tombe avait été introduite, après construction du pavement, en brisant celui-ci sur les dimensions nécessaires, et en entaillant ses fondations.“ (Lassus, *L'église cruciforme*, 14) Vgl. ders., *Sanctuaires chrétiens*, 124; Mayer, *Church at Qausīyeh Reconsidered*, 166.

³⁵² Mayer, *Church at Qausīyeh Reconsidered*, 177.

halb der Basilika von Qausīyeh sehr spekulativ sind und versucht wurde, den z. T. sehr uneindeutigen archäologischen Befund anhand von Vergleichen mit literarischen Zeugnissen in eine bestimmte Richtung zu interpretieren. Mit Sicherheit lässt sich nur sagen, dass der Mosaikboden der Basilika in Qausīyeh im Jahr 387 n. Chr. fertiggestellt wurde und dass dieser Mosaikboden oberhalb der Ziegelsarkophage z. T. ausgeschnitten und entweder wieder passend eingefügt oder mit einer Inschrift versehen wurde. An welchen Stellen und warum der Mosaikboden geöffnet wurde und, ob die Deckel der Sarkophage ohne Mosaik sichtbar gewesen oder mit einem an die Umgebung angepassten bzw. abweichenden Mosaik versehen wurden, lässt sich nicht mehr sicher nachvollziehen. Deshalb muss auch die Frage offenbleiben, ob die Sarkophage schon vor oder erst nach der Errichtung der Basilika und der Anbringung des Mosaikfußbodens in ihre heutige Position gelangten.

Die unstrukturierte Anordnung der Sarkophage innerhalb der Basilika sowie die Sarkophage, die außerhalb des Gebäudes gefunden wurden, würde m. E. für deren Existenz an diesem Ort³⁵³ vor der Errichtung des Sakralbaus sprechen. Es könnte sich jedoch ebenfalls um nachträgliche *ad-sanctos*-Bestattungen gehandelt haben, die, zumindest innerhalb des Gebäudes,³⁵⁴ keinem vorgegebenen Muster folgten. Die Situationsbeschreibung des als Versammlungsort genutzten *martyrion* in der Predigt des Johannes Chrysostomus bezeugt jedoch eindeutig,

³⁵³ An dieser Stelle könnte sich beispielsweise ein antiker Friedhof befunden haben. Vgl. auch Lassus, *Sanctuaires chrétiens*, 229; Loosley, *Bema*, 31. Zu Schwierigkeiten der archäologischen Befunde im Zusammenhang mit vermeintlichen *ad-sanctos*-Bestattungen siehe jüngst Wiśniewski, *Beginnings*, 87ff.

³⁵⁴ Laut Lassus, *Sanctuaires chrétiens*, 229 befanden sich im Umfeld der Basilika weitere Ziegelsarkophage, die sich z. T. an den Mauern des Sakralbaus orientierten. Einer dieser Sarkophage war von der Lage und den Abmessungen her an das Grab angepasst, das sich innerhalb der Mauern der westlichen Exedra in der nordwestlichen Ecke in direkter Nachbarschaft zu einem weiteren Ziegelsarkophag befand. Dazu Lassus, *L'église cruciforme*, 16; Allen – Mayer, *Churches*, 34f. Diese genaue Ausrichtung auf das Grab innerhalb der Gebäudemauern weist stark auf eine *ad-sanctos*-Bestattung hin, weshalb man geneigt sein könnte, es als Märtyrergrab zu identifizieren. Im Vergleich mit der festen Verschließung des direkt südlich an dieses angrenzenden Grabes mit einer durchgehenden, dicken Steinplatte, wirkt der Abschluss des mutmaßlichen Märtyrergrabes mit mehreren dünnen Steinplatten eher durchlässig, was im Sinne einer Unterscheidung zwischen häretischen und nizänischen Märtyrern gedeutet werden könnte. Die angebliche *ad-sanctos*-Bestattung außerhalb der Gebäudemauern würde sich dann bewusst ausschließlich auf den potentiell nizänischen Märtyrer im direkt auf der inneren Seite der Mauer gelegenen Sarkophags beziehen, nicht auf den vermeintlich häretischen Märtyrer, dessen fest verschlossene Ruhestätte sich in direkter Nachbarschaft befand.

im Gegensatz zu den archäologischen Zeugnissen, deren Interpretation rein spekulativ bleiben muss, das mögliche Vorhandensein von Märtyrergrabstätten unterschiedlicher christlicher Gruppierungen innerhalb eines sakralen Gebäudes. So kann die Predigt als Erklärung dafür herangezogen werden, welche Intention bestanden haben könnte, bereits bestehende Grabstätten zu öffnen und erneut auf unterschiedliche Art und Weise zu verschließen, sie bildet jedoch nicht sicher auch den Kontext für den archäologischen Befund.

2.4 Machtgewinn und -demonstration durch Integration und Ausgrenzung von häretischen Märtyrern

Anhand der Betrachtung der *canones* sowie der Äußerungen früher christlicher Autoren wurde deutlich, dass die Verehrung rechtgläubiger Märtyrer wohl eines der zentralen Anliegen einiger Bischöfe im 4. und 5. Jahrhundert gewesen ist. Vor diesem Hintergrund stellte sich die Frage nach der Intention, den Methoden sowie dem Erfolg, eine derartig umfassende Kontrolle von Seiten der Institution Kirche auf den Märtyrerkult auszuüben.

Die Berufung auf den eigenen, nachahmungswürdigen, frommen christlichen Helden, die Betonung von dessen Vorbild- und Vermittlerfunktion sowie die praktische, rituelle *memoria* seines verehrungswürdigen Martyriums an seinem *dies natalis* half aus der Gemeinde heraus eine Gruppenidentität auszubilden. Dadurch gelang es, sich von anderen christlichen Gruppierungen abzusetzen und die eigene, evtl. angezweifelte Legitimität zu rechtfertigen. Daher war es insbesondere für die Verbreitung der jeweiligen christlichen Gruppierung sowie deren Einflussnahme am Kaiserhof entscheidend, ausschließlich die kultische Verehrung ihrer eigenen Märtyrer zu ermöglichen und zu fördern.

Der dominierenden christlichen Gruppierung diene der Kult um die eigenen Blutzügel hingegen dazu, ihre Vorrangstellung zu bewahren und nach Möglichkeit Anhänger konkurrierender christlicher Gruppen abzuwerben und für die eigene Gemeinde zu gewinnen. Zudem sollte durch die aufwendigen Feiern für die eigenen Märtyrer, ebenso wie durch das Verbot, gegnerische Märtyrer zu verehren, und durch die Unterdrückung von deren Kulturen in den eigenen Sakralbauten, die religiöse Autorität der Gruppe demonstriert und legitimiert werden.

Durch die macht- und kirchenpolitische Bedeutung der kultischen Verehrung von gruppenspezifischen Blutzeugen wird das zähe Ringen, das verschiedentlich von konkurrierenden christlichen Gruppierungen um ein und denselben Märtyrer ausgetragen wurde, erst verständlich. Sowohl Augustinus als auch die Donatisten versuchten z. B. mit aller Kraft, den berühmten Märtyrer und Bischof von Karthago, Cyprian, als Vertreter ihrer eigenen Gemeinde zu deklarieren. Um dies zu erreichen, hoben sie einzig die cyprianischen Lehren hervor, die ihren eigenen Wertvorstellungen ähnelten und negierten zugleich die Bedeutung anderer Äußerungen, die ihren eigenen Ansichten widersprachen. Zudem versuchten sie Entschuldigungen für derartige Äußerungen ihres gefeierten christlichen Helden zu finden. Oftmals wurden zweifelhafte Meinungen eines Märtyrers, den man der eigenen Gruppierung zuzuordnen suchte, jedoch einfach verschwiegen, um gar nicht erst genötigt zu sein, dafür apologetische Erklärungen entwickeln zu müssen. Diese Strategien wurden auch von Augustinus dazu genutzt, ein bestimmtes, die katholische Kirche stützendes Bild Cyprians zu konstruieren, das mit der tatsächlichen, historischen Person, ihrem Leben, ihren Ansichten und Lehren nur noch geringfügige Übereinstimmungen aufwies, aber dennoch erfolgreich tradiert werden konnte.

Diese integrative Methode konnte ebenfalls bei als häretisch geltenden Blutzeugen angewandt werden, die dennoch, wegen ihrer allgemeinen Bedeutung und Berühmtheit, von der dominierenden christlichen Gruppierung genutzt werden sollten, um die eigene herausgehobene Position zu behaupten und zu propagieren. So wurde z. B. ab dem Ende des 4. Jahrhunderts von nizänischen Autoren ein Bild des zuvor noch als homöisch diffamierten Märtyrers Lucian entworfen, das diesen als rechtgläubigen verehrungswürdigen Christen erscheinen ließ. Zudem wurde der *dies natalis* des Lucian gefeiert.

Nachdem die nizänische Glaubensgemeinschaft unter Theodosius I. die vorherrschende Stellung innerhalb der östlichen Kirche erlangt hatte, war es nicht mehr notwendig, sich von der homöischen Gruppierung abzugrenzen, und man unternahm nun den Versuch, einen der bedeutendsten homöischen Märtyrer für die eigene Sache zu instrumentalisieren. Hierzu wurden die vermutlich der nizänischen Glaubensauffassung widersprechenden Lehren Lucians bewusst verschwiegen und stattdessen allgemeine christliche Tugenden und fromme Handlungen sowie Wunder betont, die ihm zugeschrieben wurden. Auch im Falle des angeblich homöischen Märtyrers Lucian wurde demnach eine be-

wusste Konstruktion seiner Person vorgenommen, nur, um die Integration des gegnerischen Märtyrers in den eigenen Verehrungskalender zu ermöglichen und dadurch eine angesehene Identitätsfigur für die eigene Gemeinde zu gewinnen.

Auch die Ausgrenzung gegnerischer Blutzeugen konnte auf zwei Ebenen geschehen: Erstens auf mentaler bzw. verbaler, indem bewusst ein negatives Bild des Märtyrers entworfen wurde, und zweitens auf praktischer, indem die rituelle *memoria* des Märtyrers an seinem Verehrungsort unterbunden wurde.³⁵⁵ In den Auseinandersetzungen mit der homöischen Gruppierung im Verlauf des 4. Jahrhunderts um die Vormachtstellung in der östlichen Kirche, konstruierten nizänische Kirchenvertreter den als homöischen Helden gefeierten Märtyrer Lucian als Urhäretiker, von dem die zeitgenössische Häresie des Arius abstamme. Durch diese Diffamierung versuchte die nizänische Gruppierung ihre eigenen Lehren zu legitimieren und sich die Unterstützung des Kaisers zu sichern. Indem sie eine der identitätsstiftenden Figuren der homöischen Kirchengemeinschaft auf theologischer und moralischer Ebene angriffen, versuchten sie diese als Bezugsperson unhaltbar zu machen und Zweifel an der Legitimität des gesamten Homöismus zu wecken.

Ab dem Ende des 4. Jahrhunderts konnten die zahlreichen nizänischen Gemeinden zudem eine weitere wirkungsvolle Methode anwenden, um häretische Märtyrer auf ritueller, praktischer Ebene auszugrenzen, da sie nun die dominierende christliche Gruppierung darstellten. Bischof Flavian I. von Antiochia ließ z. B. in einem *martyrion*, das anscheinend sowohl eigene als auch homöische Märtyrer enthielt, die Grabstätten letzterer verschließen und unterband dadurch den Zugang zu diesen. Da eine bewusste oder versehentliche kultische Kommunikation und rituelle Verehrung der gegnerischen Märtyrer

³⁵⁵ Eine der bekanntesten Ausgrenzungen einer christlichen, bedeutsamen Figur jedoch durch pagane Vertreter, ist die 362 n. Chr. auf Geheiß Kaiser Julians stattgefundene Translation der Überreste des Babylas. Ziel dieser Umbettung war es, den Apollontempel, in dessen Gebiet der ehemalige Bischof von Antiochia seit den 350er Jahren begraben lag, wieder für die paganen Kultanhänger nutzen zu können. Ausgrenzungen kamen demnach in Antiochia also auch zwischen unterschiedlichen religiösen Gruppen vor. Siehe kritisch zu den vorhandenen Quellen und dem z. T. unbedarften Umgang mit diesen innerhalb der Forschung Shepardson, *Controlling Contested Places* 65ff. Mit Angaben der grundlegenden bisherigen Literatur zur gesamten Babylas-Legende ebd., 58f., Anm. 3.

nicht mehr möglich war, versiegte zugleich eine potentielle Machtquelle der Homöer an diesem Ort.

Spätantike Märtyrer besaßen durch ihr Blutopfer für den christlichen Glauben einen identitätsstiftenden und religiös legitimierenden Charakter. Deshalb versuchten unterschiedliche christliche Gruppierungen die Autorität bestimmter Märtyrer für ihre Zwecke zu nutzen. Auch die nizänische Kirchengemeinschaft wollte durch die Förderung und Verbreitung nizänischer Märtyrerkulte Akzeptanz in der römischen Gesellschaft erlangen und sich die imperiale Unterstützung sichern. Gleichzeitig unterdrückten nizänische Gemeindeleiter die Verehrung häretischer Blutzeugen, oder aber sie integrierten Märtyrer konkurrierender Gruppierungen bewusst in den eigenen lokalen Verehrungskalender, um den politischen und gesellschaftlichen Einfluss der Gegenpartei zu schwächen. Durch diese flexible Instrumentalisierung von eigenen und fremden Märtyrern gelang es der nizänischen Gruppierung ab dem Ende des 4. Jahrhunderts, ihre dominierende Stellung im Imperium Romanum auszubauen und zu sichern.

Welche Folgen sich aus einer solchen versuchten Vereinnahmung, Integration oder Ausgrenzung eines Märtyrers für den liturgischen Alltag der verschiedenen christlichen Gemeinden tatsächlich ergeben haben, lässt sich nur durch den Nachweis einer erfolgreichen Kulteinführung oder -abschaffung nachvollziehen. Allerdings sind evtl. vorhandene Äußerungen gegnerischer Kirchenschriftsteller nicht erhalten geblieben und die überlieferten Zeugnisse dokumentieren weder die Intention eines solchen Verhaltens, noch den daraus resultierenden Erfolg oder Misserfolg. Für den Versuch die bischöflichen Kontrollbestrebungen bezüglich der zu verehrenden Märtyrer im 4. und 5. Jahrhundert nachzuweisen und zu erklären sowie die verwendeten Mechanismen aufzudecken, ist das Ergebnis der Bemühungen jedoch ohnehin zweitrangig.

3 Der Konflikt über die zu verehrenden Märtyrer zwischen Bischof und Gemeinde

Nicht nur Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus und Augustinus von Hippo, deren Reden im Folgenden ausschnittsweise untersucht werden, haben in ihrer Zeit als Priester und Bischöfe zahlreiche Predigten auf viele unterschiedliche Märtyrer gehalten und regelmäßig deren Gedenktage geleitet. Wenn man die kirchliche Seite betrachtet, stellt sich die Quellenlage zur Verbreitung und Intensität der spätantiken Märtyrerverehrung dementsprechend oftmals als ausreichend gut dar. Die aus verschiedenen Städten erhaltenen Verehrungskalender bieten eine Übersicht über die zahllosen Gedenktage zu Ehren der christlichen Blutzügel und helfen, die erhaltenen Lobreden in den Jahresverlauf einzuordnen. Während einer Predigt auf den römischen Märtyrer Laurentius weist auch Augustinus von Hippo auf die hohe Anzahl von Märtyrergedenktagen zu seiner Zeit im Imperium Romanum hin, da es nicht möglich sei

„überall glühende Feste für alle Märtyrer zu feiern, weil dann täglich eines vorhanden wäre. Dann wäre nämlich nicht ein Tag im Jahresverlauf zu finden, an dem nicht irgendwelche Märtyrer an unterschiedlichen Orten bekränzt werden.“³⁵⁶

Bei den meisten dieser Kulte lässt sich jedoch keine sichere Aussage treffen, wann und von wem bzw. auf wessen Wunsch hin sie in den Verehrungskalender der jeweiligen Gemeinde aufgenommen wurden, wenn nicht durch Zufall die Überführung des Leichnams oder die Transponierung der Reliquien des betreffenden Märtyrers dokumentiert wurde. Die Auffindung der lokalen Märtyrer Gervasius und Protasius durch den mailändischen Bischof Ambrosius stellt das Paradebeispiel für die Etablierung der Märtyrerverehrung in die Gemeinde durch deren Leiter im 4. Jahrhundert dar. Der Bischof von Mailand selbst berichtete seiner Schwester Marcellina von dieser *inventio* und *translatio* in einem seiner zahlreichen Briefe und auch weitere christliche Schriftsteller hoben das öffentlichkeitswirksame Ereignis in ihren Werken hervor.³⁵⁷

³⁵⁶ Aug. serm. ed. Denis 13,1.

³⁵⁷ In Ambr. epist. 77; Aug. conf. 9,7; Paul. Med. v. Ambr. 14 werden die Auffindung und Translation der Märtyrergebeine ausführlich behandelt. Zudem existieren weitere meist nur kurze Hinweise und Erwähnungen in den Schriften anderer Autoren wie z. B. Paul. Nol. epist. 32,17. Vgl. dazu in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 4.1.3, 205ff.

Im Juni 386 n. Chr. fand Ambrosius auf einem Friedhof vor den Toren der Stadt auf göttliche Visionen hin, denen er gefolgt war, die Leichname der beiden lokalen Märtyrer Gervasius und Protasius auf. Unter der Teilnahme einer gewaltigen Anzahl von Gemeindemitgliedern und einigen Angehörigen des Kaiserhauses wurden die Gebeine mit einer pompösen Prozession in die neu errichtete Basilika des Bischofs gebracht und dort unter dem Altar beigesetzt. Mit jährlich wiederkehrenden Feiern gedachte die gesamte Gemeinde ihren christlichen Vorbildern und wunderwirkenden Vermittlern.

Schon kurz danach wurde dieser Ablauf – Auffindung der Märtyrergebeine auf göttliche Zeichen hin und deren Translation in einen Sakralbau mit anschließender Verehrung – bei anderen Märtyrerauffindungen des späten 4. und 5. Jahrhundert wiederholt.³⁵⁸ Auch die Übertragung von Reliquien, die der Bischof der Stadt selbst aufgefunden, als Geschenk erhalten oder von einer Reise mitgebracht hatte, fand oftmals unter großer Aufmerksamkeit der Gemeinde durch eine öffentliche Prozession zum neuen Aufbewahrungsort statt, um die fortan erwünschte Verehrung der Reliquien zu stärken.³⁵⁹ Ab dem Ende des 4. Jahrhunderts wurden neue Märtyrerkulte offensichtlich bewusst von Bischöfen auf diese bestimmte Art und Weise in die Gemeinden eingeführt, um die Wahrscheinlichkeit einer erfolgreichen, fortlaufenden Verehrung des jeweiligen Märtyrers zu erhöhen.

³⁵⁸ 393 n. Chr. wurden die Märtyrer Agricola und Vitalis auf eine ähnliche Weise unter dem dortigen Bischof Eusebius aufgefunden und transponiert. 395 n. Chr. inszenierte Ambrosius die erneute Auffindung und Transponierung des Leichnams eines mailändischen Märtyrers, Nazarius, nach dem von ihm geschaffenen Muster. Auch die Überreste des Protomärtyrers Stephanus wurden 415 n. Chr. in Caphar Gamala, göttlichen Visionen folgend, aufgefunden und unter dem Bischof Johannes nach Jerusalem gebracht, um u. a. dort verehrt zu werden. Ausführlicher und mit den relevanten Quellenangaben in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 4.1.3, 206; 4.2.1, 216f. sowie 4.2.3, 226ff. Zu diesem vielfach beschriebenen spezifischen Ablauf von Reliquienauffindungen siehe jüngst Wiśniewski, *Beginnings*, 102ff.

³⁵⁹ Die Reliquien des Stephanus wurden nicht nur in Jerusalem verehrt, sondern im gesamten Imperium Romanum distribuiert, dort mit aufwändigen Prozessionen empfangen und in z. T. neu errichteten Verehrungsstätten beigesetzt. Siehe z. B. für 424 n. Chr. in Hippo Aug. *serm.* 317,1. Die Reliquien der 40 Märtyrer von Sebaste wurden gegen Mitte des 5. Jahrhunderts in der Nähe von Konstantinopel durch Kaiserin Pulcheria, erneut nach vorausgegangen Visionen, aufgefunden und unter dem Geleit des Bischofs Proclus nach Konstantinopel in eine Kirche überführt. Ausführlicher und mit den relevanten Quellenangaben in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 4.2.3, 228ff. sowie 5.2.3, 301.

Ein solcher Umstand lässt sich für viele andere Kulte, insbesondere früher, lokaler Märtyrer, nicht sicher nachweisen. Dieses Problem ergibt sich daraus, dass keine Zeugnisse erhalten geblieben sind, oder sogar nie existiert haben, die eine direkte Entscheidung für oder gegen die Verehrung eines bestimmten Märtyrers, in Form eines Antrags von Gemeindemitgliedern oder einer Abstimmung von Kirchenvertretern, erkennbar werden lassen. Deshalb ist es von großer Bedeutung, indirekte Belege zu untersuchen, die auf eine besonders gute Annahme oder vehemente Ablehnung eines Märtyrerkultes schließen lassen, wie die Erwähnung einer hohen oder geringen Teilnehmerzahl am Gedenktag des jeweiligen Blutzeugen. Auch das plötzliche Auftauchen oder Erstarken der Verehrung eines Märtyrers innerhalb einer Gemeinde sowie eine dort aufkommende Diskussion darüber können Hinweise auf den Initiator bzw. die Initiatoren eines Kultes geben. Zudem kann die Feststellung einer engen Verbindung oder eines Konkurrenzverhältnisses zwischen verschiedenen religiösen Gruppierungen Rückschlüsse auf die Motive ermöglichen, die dazu geführt haben, die Verehrung eines bestimmten Märtyrers aufzunehmen oder zu fordern.

Um diese Aussagen und Feststellungen sinnvoll deuten zu können, muss der jeweilige historische Kontext berücksichtigt werden, vor dessen Hintergrund die Äußerungen getätigt wurden. Die Hinweise auf die Initiatoren von Märtyrerkulten lassen sich besonders zahlreich und deutlich in Konfliktsituationen fassen. Dies war z. B. der Fall, wenn sich die gesamte Gemeinde in einer Auseinandersetzung mit anderen christlichen oder paganen Gruppierungen befunden hat oder wenn es innerhalb der Gemeinde oder zwischen Gemeindeleiter und Gläubigen zu Unstimmigkeiten kam. In diesen Situationen haben die Kirchenvertreter wiederholt die Identität ihrer eigenen Gemeinde oder Gruppierung betont und dabei häufig auf bestimmte Märtyrer als Autoritätspersonen zurückgegriffen, die ihre jeweilige Gruppierung in besonders hohem Maße repräsentierten. Die Verehrung anderer, z. T. der konkurrierenden Gruppe zugeordneter Märtyrer wurde hingegen von den Gemeindeleitern abgelehnt. Wenn deren Kulte dennoch von einem Teil der Gemeinde eingefordert bzw. ausgeübt wurden, lassen sich oftmals deutliche kritische Bemerkungen des jeweiligen Gemeindeleiters oder in indirekter Weise auch die der Gemeindemitglieder fassen.

Eine solche konfliktgeladene Situation stellte z. B. die Verehrung der makabäischen Märtyrer in Nazianz, Antiochia und Hippo Ende des 4., Anfang

des 5. Jahrhunderts dar. Der christliche Kult um die ursprünglich jüdischen Freiheitskämpfer wurde nicht vorbehaltlos von allen Gemeindemitgliedern akzeptiert bzw. äußerten sich jüdische Gruppen kritisch zur christlichen Verehrung ihrer Helden (3.1.1). Durch die Analyse der jeweiligen Kritikpunkte sowie derjenigen Gruppe, von denen die Kritik ausging, lassen sich verschiedene Meinungen herausfiltern und erkennen, welche Gruppe oder Person die Ausübung des Kultes anstrebte (3.1.2 und 3).

Auch zahlreiche der nordafrikanischen Gemeinden waren zu Beginn des 5. Jahrhunderts durch die Aufnahme der ehemals donatistischen Gläubigen tief gespalten – Konflikte waren somit häufig unausweichlich. Die nicht selten auftretenden Meinungsverschiedenheiten zwischen dem katholischen Gemeindeleiter und den donatistischen Gläubigen lässt sich z. B. anhand der *sermones* des Augustinus von Hippo nachvollziehen, in denen er die Ablehnung und Akzeptanz verschiedener Märtyrerkulte schildert (3.2.1 und 2). Auch die Reaktion des Augustinus, vermehrt die Kulte reichsweit verehrter Märtyrer in seiner Gemeinde zu fördern, lässt vor dem spezifischen kirchenhistorischen Hintergrund Rückschlüsse auf die Meinungen verschiedener Gemeindemitglieder zu (3.2.3).

3.1 Die Verehrung der makkabäischen Märtyrer – Initiatoren, Motive und Kultentwicklung

Während der jüdischen Aufstände ab 168 v. Chr. in Jerusalem gegen die anti-jüdische Politik des Antiochus IV. wurden zahlreiche Juden hingerichtet. Andere fielen von ihrem Glauben ab, da sie die traditionellen Gesetze der Thora brachen, um ihr Leben zu retten. Zu den Widerständlern zählte ebenfalls eine Gruppe um einen jüdischen Gelehrten, Eleazar, die aus einer alten Frau und ihren sieben Söhnen bestand. Die Jungen weigerten sich, so die Überlieferung, auch nach mehrmaliger Aufforderung standhaft, das Schweinefleisch zu essen, das nach jüdischen Speisegesetzen, die sie nicht übertreten wollten, als unrein galt.³⁶⁰ Einer nach dem anderen wurden sie befragt, ob sie nicht doch, um der Hinrichtung zu entgehen, das unreine Fleisch essen wollten, und nachdem sie

³⁶⁰ Das Martyrium der sog. makkabäischen Märtyrer ist kurz im 2. Makkabäerbuch geschildert (2 Makk 6/7) und wurde im 4. Makkabäerbuch (4 Makk 5-18) in erläuternder und abgewandelter Form ausgeführt.

sich alle erneut geweigert hatten, wurden sie auf unterschiedliche Weise nacheinander gefoltert und langsam zu Tode gequält. Die Mutter, die dem Tod ihrer Kinder zugesehen und diese z. T. noch ermuntert hatte nicht nachzugeben, erlitt daraufhin als letzte freiwillig das Martyrium.

Gegen Ende des 4. Jahrhunderts lässt sich in einigen Städten des Römischen Reiches eine Verehrung dieser ursprünglich jüdischen Helden als christliche Märtyrer fassen. Dabei ist auffällig, dass Theophilus von Alexandria 404 n. Chr. in einem Rundbrief davon berichtet, dass der Tod der Makkabäer „in allen Kirchen des gesamten Erdkreises mit Lobreden gepriesen werde.“³⁶¹ Auch Ambrosius von Mailand erwähnt in einem seiner Briefe von 388 n. Chr. beiläufig den Kult um die jüdischen Märtyrer in Callinicum, ohne es als erklärungswürdig zu erachten, dass jüdische Aufständische von christlichen Gläubigen Verehrung erfahren, und diesen Umstand weiter auszuführen.³⁶² Durch diese beiden Zeugnisse wird nahegelegt, dass die Makkabäerverehrung im gesamten Imperium Romanum verbreitet war und, trotz des jüdischen Ursprungs, vorbehaltlos in den christlichen Gemeinden angenommen wurde.

Bei der Analyse der erhaltenen *sermones* zum Gedenken an die Makkabäer zeigt sich jedoch ein komplett entgegengesetztes Bild: Ein Kult um die Makkabäerbrüder ist zwar für Nazianz, Antiochia und Hippo belegt, allerdings berichten die dortigen Bischöfe zugleich von harscher Kritik an der Verehrung der jüdischen Märtyrer inner- und außerhalb der Gemeinden. Daher betonen sie auch in Auseinandersetzung mit den Kritikern oftmals die Rechtmäßigkeit eines christlichen Kultes um die ursprünglich jüdischen Helden. Um diesen konträren Befund erklären zu können, ist es entscheidend festzustellen, wie gut der Kult um die makkabäischen Märtyrer in die Gemeinde integriert war und von wem die Kritik an ihrer Verehrung im Gegensatz zum Wunsch danach geäußert wurde.

³⁶¹ Hier. epist. 100,9.

³⁶² Ambr. epist. extra coll. 1a,16. Von Ambrosius ist zudem eine panegyrische Fassung von den Martyrien der Makkabäer erhalten geblieben: Ambr. Iac. 2,10,43-12,58.

3.1.1 Makkabäerverehrung in Nazianz, Hippo und Antiochia

Im Jahr 362 n. Chr.³⁶³ widmete Gregor von Nazianz eine seiner *orationes* dem Martyrium der jüdischen Makkabäerbrüder sowie deren Mutter und deren Lehrer Eleazar.³⁶⁴ Im Verlauf der Predigt versucht Gregor eine Verbindung zwischen den makkabäischen Märtyrern und dem christlichen Glauben herzustellen und beschreibt ihr Martyrium für die Gesetze Gottes in eindrucksvoller Weise seinem Publikum. Zu Beginn erwähnt er, dass die Makkabäer „nicht von vielen verehrt werden, da ihr Wettkampf nicht nach Christus stattgefunden hat [sondern in der Zeit davor]. Dennoch verdienen sie es, von allen verehrt zu werden, wegen ihres Leidens *περὶ τῶν πατρίων*.“³⁶⁵ Dieses *τῶν πατρίων* setzt Gregor im Folgenden mit den göttlichen Geboten gleich und folgert daraus, dass der freiwillige Tod für die mosaischen Gesetze dem Martyrium für Gott und den auf ihm basierenden christlichen Glauben gleichkäme. Deshalb fordert er die versammelte christliche Gemeinde dazu auf, diejenigen, die „vor dem Kreuz gelebt haben nicht gering zu schätzen, sondern sie zu loben, dass sie gemäß des Kreuzes gelebt haben und sie verdienen [es] Ehre durch Worte [zu erlangen].“³⁶⁶

Gregor von Nazianz belegt mit seiner *oratio*, dass die makkabäischen Märtyrer nur von wenigen zeitgenössischen Christen (in seiner Region) verehrt wurden, da die Gläubigen wahrscheinlich der Überzeugung waren, dass die Märtyrer nicht für Gott gestorben seien, sondern für die jüdischen Sitten. Der Geistliche versuchte seinen Zuhörern jedoch eine Verehrung dieser ursprünglich jüdischen Helden näherzubringen, indem er deren Tod als ruhmreiches Martyrium für die göttlichen Gesetze und damit den christlichen Glauben selbst inszenierte.

Als frühester christlicher Autor bezeugt Gregor von Nazianz in den 60er Jahren des 4. Jahrhunderts die Existenz einer christlichen Makkabäerverehrung. Da er nur von einer geringen Anzahl von Gläubigen spricht, die an der Feier zu ihren Ehren teilnehmen, ist es wahrscheinlich, dass der Kult in der dortigen Gemeinde entweder nicht gut angenommen wurde oder noch nicht ausreichend verbreitet war. Zu welchem Zeitpunkt das Gedenken an die jüdischen Märtyrer in Nazianz eingesetzt hat und von welcher Person oder Gruppierung diese Praxis initiiert wurde, lässt

³⁶³ Zur Datierung der 15. Rede des Gregor von Nazianz mit übersichtlicher Forschungsdiskussion und weiterführender Literatur siehe Vinson, Homily 15, 166.

³⁶⁴ Greg. Naz. or. 15.

³⁶⁵ Greg. Naz. or. 15,1.

³⁶⁶ Greg. Naz. or. 15,2.

sich mittels der vorhandenen Zeugnisse nicht nachvollziehen. Die *oratio* lässt zudem keine Rückschlüsse darauf zu, ob und wenn ja, von welcher Gruppe eine mögliche Kritik dem christlichen Kult gegenüber geäußert wurde. Es werden nur die Bemühungen Gregors deutlich, die evtl. vorhandenen Zweifel der Gemeindeglieder zu zerstreuen und die Makkabäer als christliche Märtyrer zu präsentieren, um deren Kult im Verehrungskalender von Nazianz zum Erfolg zu verhelfen.

Es ist eine Möglichkeit, dass Gregor die Makkabäerverehrung in Nazianz selbst begründet und versucht hat, innerhalb der Gemeinde eine Akzeptanz dem Kult gegenüber zu erreichen. Er könnte jedoch ebenfalls auf vorhandene Verehrungstendenzen innerhalb der christlichen Bevölkerung von Nazianz zurückgegriffen haben, um diese zu stärken und den Kult um die ursprünglich jüdischen Helden offiziell im Kalender der christlichen Feiertage zu verankern.

Aus Antiochia sind gleich mehrere Homilien des dortigen Priesters Johannes Chrysostomus zu Ehren der makkabäischen Märtyrer erhalten geblieben.³⁶⁷

³⁶⁷ In der Forschung werden die beiden Homilien zu Ehren der makkabäischen Märtyrer (pan. Macc. 1 und 2) ausnahmslos der Schaffensperiode des Johannes Chrysostomus in Antiochia zugeordnet, da sie sich auf die dort aufbewahrten Reliquien beziehen und eine Annahme des Kultes um die Makkabäer an deren ursprünglichem Verehrungsort nur logisch ist. Bei der im Folgenden behandelten Homilie zu Eleazar und den sieben Jungen (hom. div. 11) existieren zwei unterschiedliche Auffassungen zum Entstehungsort, die am aufschlussreichsten bei Ziadé, *Les martyrs Maccabées*, 158ff. (plädiert für Konstantinopel) im Gegensatz zu Schneider, *Jüdisches Erbe*, 232ff. (plädiert für Antiochia) dargestellt sind. Die Mehrzahl der Forscher geht von Konstantinopel als Entstehungsort der Predigt aus und datiert diese in das Jahr 399 n. Chr., da sie offensichtlich an einem Sonntag den 31. Juli gehalten wurde, in einem Jahr, an dem der Gedenktag der Makkabäer, also der 1. August, auf einen Montag fiel. Für Konstantinopel, und dementsprechend eine späte Datierung, wird als Hauptargument immer wieder darauf verwiesen, dass die Homilie in einer Sammlung von Predigten gefunden wurde, die zweifellos in Konstantinopel entstanden sind. Dies lässt sich jedoch nicht mit Sicherheit für die Homilie über Eleazar und die sieben Jungen annehmen, da unterschiedliche äußerliche und semantische Indizien zwar in diese Richtung weisen könnten, andererseits jedoch ebenso viele solcher Indizien für Antiochia als Verfassungsort sprechen. Es ist m. E. allerdings entscheidend, dass Johannes Chrysostomus die judaisierenden Christen als Kritiker des Makkabäerkultes erwähnt, versucht deren Einwände zurückzuweisen und diese umzustimmen, indem er mehrfach den jüdischen Glauben diskreditiert und als minderwertig diffamiert. Die Existenz einer anscheinend großen Gruppierung von judaisierenden Christen und Juden in der Stadt, in der er diese Predigt gehalten hat, sowie der vorhandene Konflikt um die Makkabäerverehrung innerhalb der christlichen Gemeinde, weisen sehr stark auf Antiochia, mit den dortigen Auseinandersetzungen zwischen den unterschiedlichen religiösen Gruppierungen, als Entstehungsumfeld der Homilie hin. Vor dem Hintergrund dieser Argumentation, dass Johannes Chrysostomus die Homilie vor der antiochenischen Gemeinde und nicht in Konstantinopel gehalten hat, findet auch deren nachfolgende Analyse und Interpretation statt.

Eine dieser Homilien, in der zugleich des Martyriums des Eleazar gedacht wird,³⁶⁸ ist in besonderem Maße aufschlussreich. Darin versucht Johannes Chrysostomus die christliche Verehrung der Makkabäer gegenüber Kritikern zu rechtfertigen. Er betont, dass sie zwar nicht erst nach Christus und damit dessen Vorbild folgend gestorben seien, sondern vor diesem und für die göttlichen Gesetze, aber deshalb trotzdem zu den christlichen Märtyrern zählten.³⁶⁹ Er macht deutlich, dass „Christus das Gesetz gegeben hat und dass diejenigen, die um des Gesetzes willen geopfert wurden, ihr Blut um des Gesetzgebers willen vergossen.“³⁷⁰

Der Großteil der Predigt befasst sich dann auch damit, die kontinuierliche Verbindung vom alten zum neuen Bund, der zwischen Gott und den Menschen geschlossen wurde, zu unterstreichen und dadurch die Rechtmäßigkeit der christlichen Makkabäerverehrung zu belegen. Allerdings betrachtete Johannes Chrysostomus den alten und den neuen Bund nicht als gleichrangig, da die alten jüdischen Gesetze auf Steintafeln eingemeißelt waren, die neuen Gebote jedoch mündlich tradiert wurden und sich so in die Herzen der Gläubigen einprägten und sich schneller und weiter verbreiten ließen. Zudem beruhte der alte Bund in seinen Augen auf der Furcht vor der Strafe eines rächenden Gottes, dessen Zorn die makkabäischen Märtyrer mit ihrem Blutopfer versucht hatten zu besänftigen. Für den neuen Bund hingegen bildete die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit die Grundlage dafür, die Gebote einzuhalten. Zudem schuf das Bewusstsein, dass Gott nun voller Gnade und Nachsicht war, eine liebe- und vertrauensvolle Verbindung zwischen Mensch und Gott.³⁷¹ Das Christentum ist, laut Johannes Chrysostomus, dem Judentum also weit überlegen.

Kritik an dem Kult um die makkabäischen Märtyrer wurde in Antiochia anscheinend aus dem Inneren der Gemeinde heraus geübt von den ἀσθενεστέρους τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν,³⁷² den „schwächeren der Brüder“, wie Johannes Chrysostomus diese bezeichnet. Diese „schwächeren der Brüder“ besaßen ihm

³⁶⁸ Chrys. hom. div. 11.

³⁶⁹ Chrys. hom. div. 11,2.

³⁷⁰ Chrys. hom. div. 11,5.

³⁷¹ Chrys. hom. div. 11,2-5.

³⁷² Zu dieser Begrifflichkeit und der folgenden näheren Umschreibung siehe Chrys. hom. div. 11,1: Ἐπειδὴ γὰρ πολλοὶ τῶν ἀφελεστέρων κατὰ τὴν διάνοιαν χωλεύοντες, ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν τῆς Ἐκκλησίας παρασυρόμενοι, [...]

zufolge einen schlichten Verstand und waren der Gemeinde von den „Feinden der Kirche“ gewaltsam entrissen worden. Beeinflusst durch ihre neuen Verbündeten, zählten sie die Makkabäer nicht zu den christlichen, sondern zu den jüdischen Märtyrern und lehnten deren christliche Verehrung strikt ab.

Um wen es sich bei dieser Gruppe tatsächlich gehandelt hat, ist nicht auf den ersten Blick ersichtlich. Den Zuhörern des Johannes Chrysostomus hingegen war offenbar bekannt, wer mit dieser Bezeichnung gemeint war, weshalb auch keine Erläuterungen dazu gegeben werden. Bei einer eingehenderen Betrachtung der Predigt kann jedoch eine relativ sichere Zuweisung vorgenommen werden. Da Johannes Chrysostomus von „Brüdern“ spricht, müssen es grundsätzlich Christen gewesen sein, die jedoch z. T. von dem Rest der Gemeinde abweichende Ansichten vertraten. Sie waren anscheinend mit Menschen einer anderen religiösen Orientierung als ihrer eigenen in Kontakt geraten, den sog. „Feinden der Kirche“, und hatten wegen ihrer angeblichen mentalen Schwäche deren Gedankengut in einigen Bereichen übernommen.

Die angesprochenen „Feinde der Kirche“ waren zweifellos die in Antiochia recht zahlreich vorhandenen jüdischen Gläubigen. Darauf weist Johannes Chrysostomus selbst an einer anderen Stelle seiner Predigt hin, wenn er erwähnt, dass Juden und Christen zwar den gleichen Ursprung besitzen, „der Apostel [Paulus] aber danach gegen die Juden gekämpft hat und [nun] beide [Glaubensgruppen] parallel zueinander angeordnet sind“³⁷³ – sie nun also verfeindet seien. Die Juden bildeten in Antiochia, neben den verschiedenen christlichen Gruppierungen, eine starke religiöse Gruppe, die ihre eigenen Regeln, Gebäude, Feste und Feiertage besaß, und mit der ein Teil der dortigen Christen offenkundig sympathisierte.³⁷⁴ Diese judaisierenden Christen, die „schwächeren der Brüder“, unterschieden sich demnach einerseits von den Christen, den „Brüdern“, und andererseits ebenso von den Juden, den „Feinden der Kirche“. Auch Johannes Chrysostomus spricht sie in einer seiner rhetorischen Wendun-

³⁷³ Chrys. hom. div. 11,4.

³⁷⁴ Zur jüdischen Gemeinde in Antiochia, deren Integration und Identität bei Wilken, John Chrysostom and the Jews, 43ff.; Hahn, Jüdische Gemeinde, 68ff.; Van der Horst, Jews and Christians, 228ff.; Sandwell, Religious Identity, 46f.

gen als voneinander unterschiedene Gruppen an, indem er sagt: „Ich frage den Juden, frage den schwachen Bruder.“³⁷⁵

Zwei weitere Homilien des Johannes Chrysostomus zu Ehren der sieben makkabäischen Brüder und ihrer Mutter,³⁷⁶ die ebenfalls aus dessen Zeit als Priester in Antiochia stammen, weisen allerdings darauf hin, dass der Kult um die Makkabäer in der dortigen christlichen Gemeinde letztendlich doch eine weitgehende Annahme erfahren hat. Johannes Chrysostomus erwähnt die zahlreichen Gläubigen „Frauen und Männer, Kinder und alte Menschen, ... diejenigen, die in den Dörfern wohnen und diejenigen, die in den Wüsten leben“³⁷⁷, die sich zu Ehren des Gedenktages versammelt hätten und denen die Standhaftigkeit der Makkabäer als Vorbild dienen sollte.

Kritik an der christlichen Verehrung der jüdischen Märtyrer wird in keiner der beiden Homilien angesprochen, sondern im Gegenteil die Frömmigkeit und Standhaftigkeit der Mutter und ihrer sieben Söhne gelobt sowie deren ruhmreiches Blutopfer für den christlichen Glauben hervorgehoben. Enthusiastisch weist Johannes Chrysostomus darauf hin: „Wie das Dorf strahlt und wir [die Gemeinde] übermäßig fröhlich sind und wie dieser heutige Tag der glänzendste des gesamten Jahres ist!“³⁷⁸ Mit diesen Worten betont er die große Bedeutung, die der Gedenktag für die makkabäischen Märtyrer in seiner Gemeinde angeblich besessen hat, indem er diesen in den Fokus des antiochenischen Verehrungskalenders rückt.

In Antiochia hat in den 90er Jahren des 4. Jahrhunderts demnach zunächst ein Zwiespalt der dortigen Gemeinde existiert zwischen den Christen, die an den Kultfeiern zu Ehren der makkabäischen Märtyrer teilnahmen und denjenigen mit judaisierenden Tendenzen, die einer christlichen Verehrung jüdischer Märtyrer kritisch gegenüberstanden. Auffällig ist hierbei, dass Johannes Chrysostomus in seiner *homilia* nicht primär versucht, die anwesende Gemeinde von einer Verehrung der makkabäischen Märtyrer zu überzeugen, sondern

³⁷⁵ Chrys. hom. div. 11,3.

³⁷⁶ Chrys. pan. Macc. 1-2.

³⁷⁷ Chrys. pan. Macc. 2,2. Siehe dazu auch Chrys. pan. Macc. 1,3.

³⁷⁸ Chrys. pan. Macc. 1,1.

davon, dass die Christen den Juden auf religiöser Ebene überlegen seien.³⁷⁹ Demnach ist es sehr wahrscheinlich, dass in Antiochia bereits eine christliche Makkabäerverehrung existiert hat,³⁸⁰ bevor Johannes Chrysostomus sich in seinen Homilien mit dem innergemeindlichen Konflikt auseinandersetzen musste.

In wieweit der Kult schon im liturgischen Alltag der Stadt integriert war, lässt sich nicht feststellen, allerdings weisen die beiden späteren Homilien des Johannes Chrysostomus darauf hin, dass es ihm gelang, die Verehrung der jüdischen Märtyrer auch bei den judaisierenden Christen durchzusetzen. Hierbei war es jedoch entscheidend, dass er auf den Rückhalt eines Großteils seiner Gemeinde, der dem Kult um die Makkabäer positiv gegenüberstand, zurückgreifen konnte. Zudem befanden sich anscheinend die Reliquien der makkabäischen Brüder in Antiochia, womit ein praxisnaher Zugang zu der Verehrung der makkabäischen Märtyrer gegeben war, was die Annahme des Märtyrerkultes erheblich erleichterte.³⁸¹

Die Erwähnung der dort vorhandenen Reliquien durch Johannes Chrysostomus ist darüber hinaus ein starkes Indiz dafür, dass sich das Zentrum des christlichen Makkabäerkultes in Antiochia befunden hat. Die sterblichen Überreste der makkabäischen Märtyrer, die das gesamte Dorf laut Chrysostomus wie ein leuchtender Blitz in gleißendes Licht tauchten, sollten nicht nur als ein Häufchen Asche und zu Staub zerfallene Knochen betrachtet werden. Die Gemeindeglieder sollten ihre Augen dem Glaube an Gott öffnen und die Macht sehen, „die Gott ihnen [den Reliquien] zur Seite gestellt hat, die Gunst, die ihnen der Heilige Geist verliehen hat und den Glanz, mit dem sie das himmlische Licht umhüllt.“³⁸² Demnach bildeten die Überreste der jüdischen Märtyrer den Fokus ihrer liturgischen Verehrung in der christlichen Gemeinde Antiochias. Die Äußerung des Augustinus, dass in Antiochia von den dortigen Christen angeblich eine Basilika oberhalb der Überreste der makkabäischen Märtyrer er-

³⁷⁹ Zur Einstellung des Johannes Chrysostomus gegenüber der jüdischen Gruppierung in Antiochia weiter unten 151, Anm. 409.

³⁸⁰ Schneider, *Jüdisches Erbe*, 177ff. verweist auf das Enkomion des Eusebius von Caesarea, welches dieser evtl. in Antiochia gehalten hat und in dem die makkabäischen Märtyrer lobend hervorgehoben werden.

³⁸¹ Zu Märtyrerreliquien als Initiatoren eines Kultes siehe in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 4.2.3, 231ff.

³⁸² Chrys. pan. Macc. 1,1.

richtet wurde,³⁸³ weist darauf hin, dass die dortige Verehrungsstätte zudem als zentraler Kultort der Makkabäerbrüder im Imperium Romanum angesehen wurde.

Augustinus von Hippo beabsichtigte, ähnlich wie Gregor von Nazianz, den Kult um die Makkabäer in seiner Gemeinde zu fördern, indem er argumentierte, dass die jüdischen Märtyrer für Christus gestorben seien, da sie lieber das Martyrium erlitten, als die mosaischen, von Gott gegebenen Gesetze zu übertreten. In einer Predigt am 1. August, dem Gedenktag der makkabäischen Märtyrer, versucht der Bischof von Hippo seiner versammelten Gemeinde zu verdeutlichen, dass diejenigen, „die für das Gesetz Mose gestorben sind, ... für Christus gestorben [sind].“³⁸⁴ Augustinus vertrat die Ansicht, dass die jüdischen Widerständler vor der *passio* Christi ebenso für diesen gestorben waren wie die frühchristlichen Märtyrer nach dessen *passio*.

Der einzige Unterschied bestand angeblich darin, dass die Makkabäer das Martyrium für die Einhaltung ihrer väterlichen Gesetze erlitten hatten, ohne deren prophetische Erfüllung im Blutopfer und der folgenden Auferstehung Christi zu kennen. Die christlichen Märtyrer der Verfolgungszeit hingegen wussten, dass sie für ihr Bekenntnis zu den göttlichen Geboten und dem Blutopfer Christi hingerichtet wurden. Ihnen hatte sich der Sinn einer Einhaltung dieser Gebote bereits erschlossen.

„Die Makkabäer sind also wirklich Märtyrer Christi. Deshalb ist es auch nicht unangemessen, nicht im Geringsten ungehörig, sondern ganz im Gegenteil absolut richtig, dass ihr Gedenken und ihr Fest feierlich begangen werden, insbesondere von Christen. ... Deshalb braucht keiner zu zögern, meine Brüder [und Schwestern], die Makkabäer zu imitieren und er sollte nicht denken, er würde keine Christen imitieren, während er den Makkabäern nacheifert.“³⁸⁵

³⁸³ Aug. serm. 300,6.

³⁸⁴ Aug. serm. 300,5.

³⁸⁵ Aug. serm. 300,6. Wie verbreitet der Kult um die makkabäischen Märtyrer in Hippo tatsächlich war, lässt sich nur schwer nachvollziehen. Neben dieser Predigt, die ein Zögern der Gemeinde gegenüber der Verehrung der jüdischen Widerständler sowie Kritik von jüdischer Seite aus bezeugt, existieren noch zwei weitere Predigten des Augustinus zu deren Gedenktag (Aug. serm. 301; ders. serm. ed. Denis 17). Diese geben allerdings keinerlei Aufschluss über die Annahme bzw. Ablehnung des Kultes, da das Martyrium der Makkabäer als Anlass der Zusammenkunft nur kurz zu Beginn Er-

Kritik an dem christlichen Kult um die jüdischen Märtyrer wurde in Hippo offenbar außerhalb der Gemeinde von jüdischer Seite aus geäußert, da Augustinus mitten in seiner Predigt selbst angibt, dass

„einige Juden vortreten und zu uns [den Christen] sagen: ‚Wie könnt ihr diese Angehörigen unseres Volkes [des jüdischen] als eure Märtyrer betrachten? Wie könnt ihr so unbedacht sein, ihr Gedenken zu feiern? Lest ihre Geständnisse, seht, ob sie Christus bekannt haben‘.“³⁸⁶

Zudem wendet er sich noch an zwei weiteren Stellen direkt an die Juden, um diese als „ungläubig“³⁸⁷ anzugreifen bzw. dazu aufzufordern, dass sie „Christus selbst zuhören sollten, damit ihr Herz geöffnet und der Schleier von ihren Augen gelüftet werde“³⁸⁸ und sie dann den Zusammenhang zwischen ihren Gesetzen und den göttlichen Geboten erkennen würden.

Demnach fand keine intensive Diskussion innerhalb der Gemeinde statt, da eine Kritik vermutlich ausschließlich von jüdischen Gläubigen außerhalb der Kirche geäußert wurde und Augustinus nur an einer Stelle während der gesamten Predigt kurz anspricht, dass ein paar Christen von Hippo zögern könnten, die Makkabäer zu verehren. An keiner Stelle wird ein kontinuierlich bzw. umfassend geführter Diskurs greifbar. Der Inhalt der zwei weiteren augustinischen *sermones* zum Gedenktag der makkabäischen Märtyrer lässt weder Rückschlüsse auf eine erfolgreiche Integration des Kultes, noch auf eine vehemente Ablehnung dessen zu.

Anfang des 5. Jahrhunderts war Augustinus von Hippo anscheinend noch darum bemüht, den Kult um die makkabäischen Märtyrer in seine Gemeinde einzuführen bzw. dort zu festigen. Kritisiert wurde er dabei von der jüdischen Gemeinde in Hippo, gegen die er im Verlauf des *sermo* zu argumentieren versuchte. Indem er die Gesetze, für die die Makkabäer gestorben waren, mit den Lehren Christi gleichsetzte, die den mosaischen Gesetzen erst einen nachvoll-

wähnung findet, dann jedoch andere Themen in den pädagogischen Fokus des Bischofs von Hippo rücken.

³⁸⁶ Aug. serm. 300,3.

³⁸⁷ Ebd.

³⁸⁸ Aug. serm. 300,5.

ziehbaren Sinn gegeben hatten, ordnete er die Makkabäer und deren Verehrung nicht dem jüdischen, sondern dem christlichen Glauben zu.³⁸⁹

Es lässt sich nicht sicher belegen, wann der Kult in Nordafrika eingeführt wurde, ob schon vor Ende des 4. Jahrhunderts oder erst unter dem Episkopat des Augustinus. Allerdings belegen die *sermones* des Bischofs von Hippo zum Gedenktag der Makkabäer sowie die gleichzeitige Erwähnung im Verehrungskalender von Karthago, dass ihr Kult zu Beginn des 5. Jahrhunderts in Nordafrika bereits bekannt war. Ein großes Interesse und vorbehaltlose Akzeptanz der Gemeinde dem Kult gegenüber haben jedoch vermutlich nicht existiert. Auch das Vorhandensein von Reliquien der makkabäischen Märtyrer in Nordafrika ist mehr als fraglich.³⁹⁰

Die vorausgegangene Analyse der relevanten Zeugnisse aus Nazianz, Antiochia und Hippo ermöglicht es zwar nicht, die Entwicklung und Ausbreitung der Makkabäer-Verehrung im Imperium Romanum lückenlos nachzuzeichnen. Es kann jedoch von einer beginnenden Ausbreitung in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, evtl. von Antiochia aus, ausgegangen werden. Der Kult um die jüdischen Helden wurde dabei in verschiedenen Gemeinden unterschiedlich gut aufgenommen, sodass noch zu Anfang des 5. Jahrhunderts entgegengesetzte Zeugnisse existierten. Auf der einen Seite die Behauptung des Theophilus von Alexandria 404 n. Chr., dass die Makkabäerbrüder im gesamten Römischen Reich gepriesen würden. Andererseits die Ablehnung und das Desinteresse der augustinischen Gemeinde einer Verehrung der makkabäischen Märtyrer gegenüber, mit dem sich Augustinus um 400 n. Chr. konfrontiert sah.

In Hippo äußerten sich einzig die Juden der Stadt ablehnend gegenüber dem christlichen Kult um die makkabäischen Märtyrer, der Impuls kam also von außen und eine Diskussion hat wahrscheinlich ausschließlich zwischen dem Bischof der Gemeinde und den jüdischen Gläubigen stattgefunden. Im Gegensatz dazu wurden in Antiochia gegnerische Stimmen zudem innerhalb der Ge-

³⁸⁹ Zur explizit christlichen Verehrung der makkabäischen Märtyrer siehe Aug. serm. 300,6: *Sanctorum Machabaeorum basilica esse in Antiochia praedicatur ... Haec basilica a Christianis tenetur, a Christianis aedificata est. Eorum ergo memoriam celebrandam nos habemus, nos tenemus: apud nos passiones eorum millia per orbem terrarum sanctorum martyrum imitatae sunt.*

³⁹⁰ Zu den spärlichen Informationen über die Reliquien der Makkabäer in Nordafrika siehe Duval, *Loca Sanctorum*, 619.

meinde laut. Die judaisierenden Christen trugen die Kritik in die Kirchengemeinde hinein, mit der Folge, dass sich der daran anschließende Diskurs nicht nur zwischen dem Priester und den christlichen Gegnern des Kultes entwickelte, sondern mit allen Angehörigen der Gemeinde geführt wurde, sowohl den „Voll“-Christen als auch den judaisierenden. Da sich auch einzig für die antiochenische Kirche eine vorbehaltlose Akzeptanz der Makkabäer als christliche Blutzeugen fassen lässt, kann davon ausgegangen werden, dass die intensive Diskussion diesbezüglich in erheblichem Maße dazu beigetragen hat. Zudem fand die antiochenische Makkabäerverehrung ihren Ausdruck in der kirchlichen Institutionalisierung des Makkabäerkultes sowie der Errichtung eines christlichen Verehrungsortes für ihre Reliquien.

3.1.2 Die unterschiedlichen Initiatoren der Makkabäerverehrung

In den zu Beginn behandelten Predigten aus Nazianz, Hippo und Antiochia lassen sich Hinweise darauf finden, dass von verschiedenen Seiten Kritik an einer christlichen Verehrung der makkabäischen Märtyrer geäußert wurde und der Kult nur wenig verbreitet bzw. wenig erfolgreich in den Verehrungskalender der jeweiligen Gemeinde integriert war. Die Informationen, die aus den beiden weiteren Homilien des Johannes Chrysostomus zum Kult um die Makkabäer in Antiochia gewonnen werden können, deuten jedoch darauf hin, dass dieser einen festen Bestandteil des lokalen Verehrungskalenders bildete und von einem Großteil der Gemeinde freudig ausgeübt wurde. Daher stellt sich die Frage, wie sich eine solche Diskrepanz, z. T. sogar innerhalb ein und derselben Gemeinde, ergeben konnte. Um diese unterschiedlich erfolgreiche Kultintegration begründen zu können, ist es notwendig, den jeweiligen Initiator des christlichen Makkabäerkultes in den unterschiedlichen Gemeinden zu ermitteln sowie die dahinterstehenden Intentionen. Dabei müssen zudem die zeitgenössischen religiösen und gesellschaftlichen Gegebenheiten berücksichtigt werden sowie der unterschiedliche Umgang der Gemeinden mit dem Konflikt um die Rechtmäßigkeit der Makkabäerverehrung.

Sowohl Gregor von Nazianz als auch Augustinus von Hippo bemängelten die geringe Teilnehmerzahl ihrer Gemeindemitglieder an den Feierlichkeiten zum Gedenktag der makkabäischen Märtyrer. Um diesem Umstand entgegenzuwirken, versuchten sie die Anwesenden davon zu überzeugen, dass die Verehrung der jüdischen Märtyrer im christlichen Kontext nicht nur geduldet, sondern im

Gegenteil sogar gewünscht sei. Die beiden Bischöfe agierten also als Förderer der Makkabäerverehrung, indem sie diese in ihrer jeweiligen Gemeinde als bedeutsame christliche Kulpraxis propagierten. Dazu betonten sie entweder die Verbindung zwischen Juden- und Christentum oder wiesen darauf hin, dass ihr Kult bereits in anderen christlichen Gemeinden populär war.

Der Wunsch, den Kult um die makkabäischen Märtyrer in den Verehrungskalender aufzunehmen, ging demnach in Nazianz und in Hippo wahrscheinlich nicht von den christlichen Gläubigen aus und wurde anscheinend auch dort nicht weiter innerhalb der Gemeinde diskutiert. Gregor von Nazianz erwähnt weder eine dem Kult gegenüber geäußerte Kritik noch eine Diskussion innerhalb der Gemeinde, die Verehrung der jüdischen Märtyrer betreffend. Augustinus berichtet zwar von einer Kritik, diese wurde jedoch einzig von jüdischen Gläubigen geäußert. Daher ist es unwahrscheinlich, dass eine Debatte innerhalb der Gemeinde stattgefunden hat. Der Bischof von Hippo gibt nämlich lediglich an, dass die Gemeindemitglieder daran denken sollten, dass es völlig legitim und wünschenswert sei, den Makkabäern für ihr Blutopfer Ehren entgegenzubringen, „falls“ sie zögern sollten dies zu tun. Die Gemeindeleiter versuchten den Enthusiasmus ihrer Gläubigen für diesen Kult somit ausschließlich durch Argumente und Polemik ihrerseits zu wecken, nicht durch eine intensive, innerhalb der Gemeinde geführte, Debatte.

In Antiochia lassen sich hingegen sowohl eine innerhalb der Gemeinde geäußerte Kritik an der christlichen Verehrung der makkabäischen Märtyrer sowie eine dort stattfindende Diskussion fassen, als auch eine enthusiastische Ausübung des Kultes durch die Gläubigen. In der Homilie zu Eleazar und den sieben Söhnen versucht Johannes Chrysostomus zudem nicht primär die Gemeindemitglieder zur Verehrung der Makkabäer anzuhalten, sondern fokussiert auf die angebliche Überlegenheit des Christentums gegenüber dem Judentum. Diese Besonderheiten im Vergleich mit den anderen Homilien und die gemeindeweite Verehrung der jüdischen Märtyrer lassen sich wohl auf das zeitgenössische Verhältnis von jüdischen und christlichen Gläubigen in Antiochia zurückführen.

Die jüdische Gemeinde konnte sich auf eine lange antiochenische Tradition berufen und besaß eine große Anzahl von Mitgliedern, auch noch zur Zeit des Johannes Chrysostomus. Ein Teil der christlichen Gläubigen fühlte sich von

den jüdischen Ritualen angezogen und beging gemeinsam mit den jüdischen Gläubigen deren Feier- und Gedenktage.³⁹¹ Insbesondere in den acht Reden, die Johannes Chrysostomus „gegen die judaisierenden Christen“ verfasst hat, griff er die Teilnahme von Christen an jüdischen Festen und die generelle Affinität mancher Gemeindemitglieder für den jüdischen Glauben vehement an.³⁹² In diesem Kontext muss auch die Homilie für Eleazar und die sieben Söhne³⁹³ interpretiert werden. Sie war sehr wahrscheinlich gegen das Gedenken der makabäischen Märtyrer durch judaisierende Christen im Rahmen der jüdischen Fasten- und Trauertage zur Tempelzerstörung gerichtet, da er auch in dieser Homilie den zwiegespaltenen Teil seiner Gemeinde von der vermeintlichen Überlegenheit des christlichen gegenüber dem jüdischen Glauben überzeugen wollte.

In der Homilie nimmt Johannes Chrysostomus direkten Bezug auf die judaisierenden Christen, die dem freudigen christlichen Gedenktag zu Ehren der makabäischen Märtyrer entweder bewusst fernbleiben oder aber mit einer falschen Gesinnung, nämlich der der Trauer, beiwohnen würden. Zudem würden sie

³⁹¹ Zur Entstehung dieser Anziehungskraft der jüdischen Religionspraxis auf einen Teil der christlichen Gläubigen in Antiochia ist immer noch grundlegend Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, insbes. 66ff. Mögliche Gründe für die Attraktivität, die die jüdische Kultur auf Christen ausübte, nennen Hahn, *Jüdische Gemeinde*, 76ff.; Van der Horst, *Jews and Christians*, 228ff. Ebd. ist zudem eine Aufzählung von Konzilsbeschlüssen gegen einen engeren Kontakt von christlichen Gläubigen mit Juden und gegen die Übernahme jüdischer Bräuche zu finden: Konzil von Laodicea can. 16; 29; 37 und 38; Synode von Elvira can. 16; 26; 49 und 50; Const. Apost. 2,61,1 und 62,3.

³⁹² Insbesondere an den Textstellen Chrys. Jud. 1,1; 1,5; 3,5; 6,6 sowie 8,4 wird ersichtlich, dass die acht Reden des Johannes Chrysostomus gegen die judaisierenden Tendenzen in der antiochenischen Kirche gewandt waren, primär gegen die Teilnahme an jüdischen Festen, die die Gemeinde spaltete und in den Verfassungszeitraum der Reden fielen. Zur Datierung und zum Entstehungskontext dieser acht Reden jüngst prägnant Shepardson, *Controlling Contested Places*, 93ff. In Chrys. Jud. 1,3; 1,6 sowie 8,6/7 werden Beispiele zur christlichen Inanspruchnahme jüdischer Institutionen und Einrichtungen im alltäglichen Leben genannt. Dazu Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 79ff. Zu den Versuchen des Johannes Chrysostomus seine Gemeinde von anderen religiösen Gruppierungen Antiochias abzugrenzen und der gesellschaftlichen Realität, die dieser idealisierten Darstellung vielfach widersprach, siehe prägnant Hahn, *Jüdische Gemeinde*, 76ff.; Kalleres, *Imagining Martyrdom*, 257ff; in einer ausführlichen, vergleichenden Studie auch Sandwell, *Religious Identity*, 82ff. Mit einem Fokus auf bestimmte als christlich oder jüdisch bzw. pagan betrachtete Orte und Gebäude in Antiochia, deren Unterscheidung von Johannes Chrysostomus dazu genutzt wurden, um seine Gemeinde von anderen religiösen Gruppierungen abzugrenzen, Shepardson, *Controlling Contested Places*, 100ff.

³⁹³ Chrys. hom. div. 11.

oftmals an den jüdischen Versammlungen zu den Trauer- und Fastentagen teilnehmen.³⁹⁴ Im weiteren Verlauf der Homilie versucht Johannes Chrysostomus eine Verbindung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament herzustellen, um die christliche Makkabäerverehrung zu legitimieren. Zugleich stellt er jedoch den „neuen christlichen Bund“ dem „alten jüdischen Bund“ als überlegen dar. Dadurch wollte er vermutlich suggerieren, dass der christliche Makkabäerkult, der am 1. August gefeiert wurde, dem jüdischen Gedenken an die makkabäischen Märtyrer, das in Antiochia einige Tage später stattfand, übergeordnet sei.

Dem Tod der makkabäischen Freiheitskämpfer wurde von jüdischer Seite aus ursprünglich wohl nur im Zusammenhang mit der Tempelzerstörung in Jerusalem gedacht. Den Personen an sich wurde jedoch keine Verehrung entgegengebracht.³⁹⁵ Zeitgenössische Zeugnisse aus dem 4. und 5. Jahrhundert zu einem

³⁹⁴ Chrys. hom. div. 11,1. Schneider, *Jüdisches Erbe*, 236ff. nimmt die Existenz dreier unterschiedlicher Gruppen innerhalb der antiochenischen Gemeinde an: 1. Christen, die ohne Vorbehalte am Gedenktag teilnahmen, 2. judaisierende Christen, die mit der falschen Gesinnung oder gar nicht an dem christlichen Gedenktag teilnahmen und 3. den judaisierenden Christen gegenüber oppositionell eingestellte Gemeindemitglieder, die die Makkabäer als ausschließlich jüdische Helden betrachteten und dem christlichen Gedenktag fernblieben, um ihren Protest gegen die judaisierenden Tendenzen Ausdruck zu verleihen. M. E. handelt es sich jedoch nur um zwei unterschiedliche Gruppen, die sich in der Homilie des Johannes Chrysostomus fassen lassen: 1. die Gemeindemitglieder, die vorbehaltlos den Makkabäern gedachten und 2. die judaisierenden Christen, die entweder mit einer falschen Gesinnung an dem christlichen Feiertag teilnahmen oder diesen boykottierten.

³⁹⁵ Ausführliche Quellendiskussion bei Triebel, *Angebliche Synagoge*, 471ff.; Schneider, *Jüdisches Erbe*, 199ff. „Unbestritten ist, daß das Judentum in Antiochia eine große Bedeutung hatte und eine Anziehung auf das Christentum ausübte. Hinsichtlich der makkabäischen Märtyrer haben die bisherigen Beobachtungen jedoch gezeigt, daß eine ihre Grabstätte einbeziehende kultische Verehrung im Judentum nicht ohne Weiteres voraussetzen ist. An eine jüdische Tradition dieser Art konnte die judaisierende Bewegung daher nicht anknüpfen. Eine Verehrung ihres Grabes konnte auf jüdischer Seite historisch nicht nachgewiesen werden. Als jüdische Elemente ihrer Verehrung kann demnach nur die Erinnerung an die Mutter mit den sieben Söhnen, in Zusammenhang mit dem Gedächtnis der Tempelzerstörung am 9. Ab, angesehen werden sowie die Tatsache, daß die makkabäischen Märtyrer jüdischen Ursprungs sind.“ (ebd., 226). Auch Ziadé, *Les martyrs Maccabées*, 63ff. geht von einem Gedenken zu Ehren der makkabäischen Märtyrer im Zusammenhang mit dem 9. Ab aus, weist eine jüdische Verehrung der Makkabäer an ihrem vermeintlichen Grab in Antiochia jedoch nicht zurück. Schneider, *Jüdisches Erbe*, 37ff. mit einer ausführlichen Analyse der Texte 2 und 4 Makk sowie der bisherigen Forschungsliteratur zu dem Kontext der beiden Makkabäerbücher. In dem Verlauf ihrer Untersuchung kommt sie zu dem Ergebnis, dass eine Kontextverschiebung des Martyriums des Eleazar, der Mutter und ihrer sieben Söhne im Laufe der

vermeintlich jüdischen Kult um die Makkabäer existieren kaum und lassen zudem keine sicheren Aussagen zu. Augustinus von Hippo erwähnt z. B. in einem seiner *sermones*³⁹⁶ eine christliche Verehrungsstätte für die makkabäischen Märtyrer in Antiochia. Allerdings wird durch den Wortlaut *Haec basilica a Christianis tenetur, a Christianis aedificata est* nicht ersichtlich, ob die Basilika von den dortigen Christen oberhalb eines neu geschaffenen Verehrungsortes errichtet wurde oder, ob an dieser Stelle zuvor schon eine jüdische Verehrung der Makkabäer stattgefunden hat. Die Kultstätte wäre in diesem Fall irgendwann im Laufe des 4. Jahrhunderts von der antiochenischen Kirche beansprucht und überbaut worden. Spätere christliche und islamische Autoren, deren Schriften zwischen dem 6. und 13. Jahrhundert entstanden, berichten hingegen sicher von einer angeblich vorausgegangenen jüdischen Verehrungsstätte für die makkabäischen Märtyrer, die dann von christlicher Seite aus vereinnahmt wurde. Doch könnten die vorhandenen Informationen zum Makkabäerkult in Antiochia, durch ihre Tradierung über die Jahrhunderte hinweg, verfälscht und retrospektiv konstruiert worden sein.

Zugleich existieren keine zeitgenössischen jüdischen Zeugnisse, die auf eine Verehrung der Makkabäer durch die antiochenischen Juden an einem bestimmten Ort innerhalb oder außerhalb der Stadt verweisen. Erst die Schrift eines jüdisch-arabischen Autors aus dem 10. oder 11. Jahrhundert erwähnt, dass scheinbar oberhalb der Grabstätte der Makkabäer auf Befehl des damaligen Königs hin, eine Synagoge gebaut wurde, da dieser eingesehen habe, dass die jüdische Religion eine rechtmäßige sein müsse, wenn Menschen sogar für sie sterben. Diese einzig erhaltene jüdische Quelle zur Verehrung der makkabäischen Märtyrer könnte ebenso auf bereits verfälschten Informationen beruhen oder als Versuch betrachtet werden, dem christlichen Kult eine ursprünglich jüdische Verehrung entgegenzusetzen.

Die Annahme, dass in der jüdischen Gemeinde Antiochias keine Verehrung der makkabäischen Märtyrer als Freiheitskämpfer des jüdischen Volkes stattgefunden hat, wird durch die beiden Makkabäerbücher gestützt. Die Datierung der Makkabäerbücher ist jedoch schwierig. Allgemein wird allerdings innerhalb der For-

ersten nachchristlichen Jahrhunderte vom Chanukkafest zum 9. Ab stattgefunden hat. Prägnant dazu Schneider, *Jüdisches Erbe*, 64f. sowie 237f.

³⁹⁶ Aug. serm. 300,6.

schung für das zweite Makkabäerbuch das späte 2. bzw. frühe 1. vorchristliche Jahrhundert, für das vierte Makkabäerbuch das späte 1. bzw. 2. nachchristliche Jahrhundert als Entstehungszeitraum angesetzt.³⁹⁷ Als Entstehungsumfeld des vierten Makkabäerbuches wird oftmals das griechisch-römisch geprägte Diasporajudentum in der Provinz Syria, evtl. Antiochia, angenommen. Der Autor stammte sehr wahrscheinlich aus der klassisch gebildeten Oberschicht, worauf die gute griechische Sprache, in der der Text verfasst ist und das philosophische Gedankengut, auf dem die Darstellung basiert, hinweisen. Zudem wird versucht, die Motivation für die ausführliche Darstellung der Martyrien mit einem der jüdischen Aufstände um 70, 117 oder 135 n. Chr. in Verbindung zu bringen.

Im zweiten Makkabäerbuch wird das Martyrium des Eleazar und der Mutter mit ihren sieben Söhnen nur kurz und als Illustration der Verfolgungssituation der jüdischen Gläubigen durch Antiochus IV. geschildert, im Fokus steht dabei jedoch die Zerstörung des Jerusalemer Tempels.³⁹⁸ Eine ausführlichere Darstellung der Martyrien befindet sich dann im vierten Makkabäerbuch, wo die Blutopfer erstmals eine philosophisch-theologische Ideologisierung erfahren.³⁹⁹ Die Standhaftigkeit der makkabäischen Märtyrer wird darin als besonders lobenswert präsentiert und die Überzeugung hervorgehoben, lieber einen ehrenhaften Tod für die jüdischen Gesetze und den göttlichen Gesetzgeber zu sterben, als diese zu verraten.

In den Schriften wird zwar das Martyrium Eleazars sowie das der Mutter mit ihren sieben Söhnen als vorbildliches Verhalten bezeichnet, es existieren je-

³⁹⁷ Zur Datierung der Makkabäerbücher existieren zahlreiche Vorschläge innerhalb der Forschung mit Angaben zu möglichen Entstehungskontexten z. B. bei Van Henten, *Datierung und Herkunft*, 137ff.; ders., *Maccabean Martyrs*, 296 und 301f.; Schneider, *Jüdisches Erbe*, 152ff.; Hahn, *Veneration of the Maccabees*, 80ff. Eine späte Datierung des vierten Makkabäerbuches wird häufig bevorzugt, weil es starke Ähnlichkeiten zur frühchristlichen (Märtyrer-)Literatur aufweist, weshalb Frend, *Martyrdom and Persecution*, 65 eine Beeinflussung der christlichen durch die jüdische Märtyrerliteratur annimmt. Die jüngere Forschung, z. B. Van Henten, *Martyrs as Heroes*, spricht sich allerdings dagegen aus und sieht die strukturellen und semantischen Ähnlichkeiten eher darin begründet, dass das vierte Makkabäerbuch und die frühchristliche Märtyrerliteratur ungefähr zeitgleich und in einem ähnlichen kulturellen Kontext entstanden sind, indem sie auf pagane Vorbilder zurückgegriffen und diese ihrer religiösen Überzeugung anpassten und ihrer Ideologie entsprechend ergänzten. Eine gegenseitige Beeinflussung kann jedoch weiterhin nicht ausgeschlossen werden.

³⁹⁸ 2 Makk 4-7.

³⁹⁹ 4 Makk 1-3.

doch keinerlei Hinweise auf eine Verehrung. Es wird lediglich eine fiktive Grabinschrift erwähnt, die an deren Standhaftigkeit für den jüdischen Glauben erinnern und andere Aufständische anspornen sollte.⁴⁰⁰ Auch in diesem Kontext werden die makkabäischen Märtyrer demnach nur als historische Personen betrachtet, die ein vorbildhaftes Verhalten gezeigt haben. Eine ursprünglich jüdische Verehrung der makkabäischen Märtyrer als ideale religiöse Vorbilder und Identitätsfiguren lässt sich aus den Makkabäerbüchern nicht ableiten.⁴⁰¹

Eine solche Verehrung wurde anscheinend erst im christlichen Kult um die Makkabäer geschaffen. In seiner *oratio* liefert Gregor von Nazianz dafür einen wichtigen Beleg, wenn er das Verhalten der Mutter während und nach dem Martyrium ihrer Söhne beschreibt: „Sie [die Mutter] ergriff hastig ihre [der Söhne] Blutstropfen, nahm die zerfetzten Glieder auf und betete deren Überreste an.“⁴⁰² Diese Darstellung erinnert stark an andere christliche Martyriumsberichte, z. B. den des Polykarp, in denen die Gläubigen die Reliquien des gemarterten Bischofs von Smyrna ebenfalls aufsammelten und bestatteten, um sie am Begräbnisort verehren zu können.⁴⁰³

⁴⁰⁰ 4 Makk 17.

⁴⁰¹ Zu einer evtl. in Antiochia vorhandenen Grabsynagoge für die Makkabäer existieren zahlreiche Aufsätze und Erwähnungen in Monographien, die drei Tendenzen aufweisen: 1. Es hat ein jüdischer Verehrungsort in Form einer Synagoge oberhalb der Grabstätte der makkabäischen Märtyrer existiert, der im 4. Jahrhundert von der christlichen Kirche übernommen wurde (Simon, *Polémique antijuive*, 149ff.; Schatkin, *Maccabean Martyrs*, 99ff.; Hahn, *Veneration of the Maccabees*, 85f.). Dies geschah wegen des engen Verhältnisses einiger Christen mit den antiochenischen Juden, entweder als Gegenreaktion auf die judaisierenden Tendenzen, um diese zu unterbinden oder, um diese Neigungen aufzunehmen und christlich umzudeuten. 2. In Antiochia befanden sich parallel eine jüdische und eine christliche Verehrungsstätte, an dem vermeintlichen Ort des Martyriums der Makkabäer in Daphne und an deren Grabstätte bzw. dem Ort, an den die Christen ihre Reliquien verbrachten, im Kerateion (Vinson, *Homily 15*, 179; Ziadé, *Les martyrs Maccabées*, 114ff.). 3. Die Makkabäerverehrung war ausschließlich ein christliches Phänomen, das nicht auf einen jüdischen Vorgängerkult in Antiochia zurückging (Rutgers, *Importance of Scripture*, 290f. und 299f.; Rouwhorst, *Cult*, 186ff.; Triebel, *Angebliche Synagoge*, 493f.; Rutgers, *Making Myths*; jüngst Saliou, *Églises d'Antioche*, 645ff., insbes. 655). Die angeblich vorausgegangene jüdische Verehrung der Makkabäer wurde deshalb von späteren christlichen Autoren propagiert, um dem Kult Historizität und ein traditionelles, legitimierendes Element zu verleihen, von jüdischen Autoren hingegen, um ihren Anspruch auf den Kult geltend zu machen.

⁴⁰² Greg. Naz. or. 15,8.

⁴⁰³ Mart. Polyc. 18,2/3.

Zudem wird in allen christlichen *sermones* zu den makkabäischen Märtyrern einzig die damalige Verfolgungssituation unter Antiochus IV. thematisiert, der Schwerpunkt liegt dabei auf der vorbildlichen Standhaftigkeit der Märtyrer. Die Zerstörung des jüdischen Tempels in Jerusalem, die in den Makkabäerbüchern noch das zentrale Element dargestellt hat, wird mit keinem Wort erwähnt. Dadurch fand eine Fokusverschiebung statt, vom jüdischen Gedenken an die Tempelzerstörung in Jerusalem und dem Mitwirken der Makkabäer als historische Persönlichkeiten in dem damaligen Aufstand hin zur christlichen Verehrung der makkabäischen Märtyrer als Vorbilder aller kommenden Märtyrer und christliche Identitätsfiguren.

3.1.3 Der Wunsch der Gemeinde als Besonderheit der antiochenischen Makkabäerverehrung

Diese Entwicklung griffen nun die judaisierenden Christen in Antiochia an, indem sie den christlichen Gedenktag zu Ehren der makkabäischen Märtyrer am 1. August boykottierten und diese christliche Verehrung ursprünglich jüdischer Helden als unrechtmäßig kritisierten. Im Gegenzug nahmen sie dann auch wahrscheinlich an den jüdischen Trauer- und Fastentagen teil, in deren Verlauf der Tempelzerstörung gedacht wurde und damit ebenfalls dem Martyrium der Makkabäer. Darauf weist auch Johannes Chrysostomus in seiner Predigt zu Eleazar und den sieben Brüdern hin. Er gibt zu bedenken, dass der Zusammenhang von dem alten und dem neuen Bund von den Gläubigen nur verstanden werden kann, wenn sie sich „nicht unzweckmäßigen Versammlungen und unnützem Geschwätz hingeben.“⁴⁰⁴ Gemeint war hiermit die Teilnahme judaisierender Christen an jüdischen Feierlichkeiten zum Gedenken an die Tempelzerstörung sowie deren Kritik am christlichen Kult um die makkabäischen Märtyrer.

Johannes Chrysostomus versuchte, die judaisierenden Christen von den jüdischen Feiertagen fernzuhalten, indem er das Christentum als einzige Religion präsentierte, die einen vollkommenen Erkenntnisgewinn der irdischen und himmlischen Wahrheit ermögliche⁴⁰⁵ und gleichzeitig das Judentum diffamier-

⁴⁰⁴ Chrys. hom. div. 11,3.

⁴⁰⁵ Chrys. hom. div. 11,4.

te.⁴⁰⁶ Immer wieder spricht Johannes in seiner Predigt zu Eleazar und den sieben Jungen in polemischer Weise an, dass er den Juden angeblich nach etwas frage,⁴⁰⁷ um daraufhin ein Argument anzubringen, dem die jüdischen Gläubigen nichts entgegen konnten. Dies sollte die Juden in den Augen der Zuhörer des Chrysostomus bezüglich religiöser Fragen als wenig kompetent erscheinen lassen. Zudem beschimpft er sie mit Aussagen wie: „Die Dummheit der Empfangenden war dem Wesen der beschriebenen Tafeln, die sie bei sich trugen verwandt“⁴⁰⁸, um sowohl die Juden insgesamt als auch deren Gebote und Verbote für unentschlossene Christen unattraktiv erscheinen zu lassen.

Unter Berücksichtigung der ablehnenden Haltung des Johannes Chrysostomus gegenüber der jüdischen Gruppierung in Antiochia,⁴⁰⁹ die bei Predigten wie den acht Reden gegen die Juden oder der Homilie zu Ehren des Eleazar und der sieben Jungen deutlich wird, erscheint es im Grunde inkonsequent, den christlichen Kult um jüdische Märtyrer zu fördern. Dennoch betrachtete er die Verehrung der makkabäischen Märtyrer in Antiochia durchaus als legitim und hielt an ihrem Gedenktag glühende Lobreden, um den Enthusiasmus der gesamten Gemeinde zu stärken. Johannes Chrysostomus wird deshalb wohl entweder auf ein direktes oder ein indirektes Verlangen seiner Gemeindemitglieder reagiert haben, das es in solch einem Ausmaß nur in Antiochia, als Zentrum der christlichen Makkabäerverehrung, gegeben haben wird.

Durch die große Anzahl von Juden in Antiochia und die z. T. enge Verbindung zu christlichen Gemeindemitgliedern fand ein reger Austausch zwischen den beiden religiösen Gruppen statt. Einige Christen sind wahrscheinlich mit den makkabäischen Märtyrern in Berührung gekommen, als sie an den jüdischen Gedenktagen zur Tempelzerstörung teilgenommen oder davon gehört haben. Daraufhin übertrugen sie ihr christliches Märtyrerverständnis auf die Makkabä-

⁴⁰⁶ Zur anti-jüdischen Funktion der Homilie zu Ehren des Eleazar und der sieben Jungen siehe Joslyn-Siemiatkoski, *Christian Memories*, 42ff.

⁴⁰⁷ Z. B. Chrys. hom. div. 11,3/4.

⁴⁰⁸ Chrys. hom. div. 11,4.

⁴⁰⁹ Z. B. Chrys. Jud. 6,6: „Deswegen hasse ich die Juden!“ Grundlegend dazu Simon, *Polémique antijuive*; zusammenfassend Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte*, 320ff.; insb. 325ff.

er und hegten von da an den Wunsch, die jüdischen Helden als Blutzugeen Gottes zu verehren.⁴¹⁰

Die jüdische Gruppierung könnte nun ihrerseits mit einer Verehrung der Makkabäer, losgelöst von ihrem ursprünglichen Charakter als historische Personen, reagiert und die makkabäischen Märtyrer deshalb als ausschließlich jüdische Helden deklariert haben. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass Eleazar und der Mutter mit ihren sieben Söhnen weiterhin nur im Rahmen der jüdischen Fasten- und Trauertage gedacht wurde, da eine Verehrung auf jüdischer Seite für das 4. Jahrhundert weder schriftlich noch archäologisch sicher nachgewiesen werden kann.⁴¹¹

Fest steht allerdings, dass unter den antiochenischen Christen eine Meinungsverschiedenheit darüber bestand, ob der christliche Kult um die Makkabäer rechtmäßig war oder nicht. Neben den enthusiastischen Teilnehmern an dem Feiertag existierten ebenso zahlreiche Kritiker, die derselben Gemeinde angehörten, jedoch mit dem Judentum sympathisierten und deshalb eine christliche Verehrung der jüdischen Märtyrer als Affront betrachteten. Eine kritische Auseinandersetzung mit diesen beiden entgegengesetzten Ansichten fand in Antiochia im Innern der Kirchengemeinde statt und wurde zusammen mit allen Gläubigen ausgetragen.

Dieser intensive Diskurs weist darauf hin, dass es den Gemeindemitgliedern selbst ein Anliegen war, die makkabäischen Märtyrer zu verehren, der Kult also nicht von außen durch den geistlichen Leiter an die Gläubigen herangetragen

⁴¹⁰ Marcel Simon stellte früh die These auf, dass die judaisierenden Christen den Makkabäerkult von der jüdischen Gemeinde übernommen und in die christliche Gemeinde übertragen hätten, woraufhin die Kirche von Antiochia mit einem Kontrollbestreben bezüglich des jüdischen Kultes reagiert habe, indem sie die Verehrung der Makkabäer offiziell in ihren Kalender aufnahmen und die zuvor jüdische Verehrungsstätte übernahmen. Der Vermutung von Simon, *Polémique antijuive*, 149ff. folgten zahlreiche Forscher in ihren Werken zum antiochenischen Judentum (dazu Schneider, *Jüdisches Erbe*, 225, Anm. 976), doch ist m. E. der Meinung von Schneider, *Jüdisches Erbe*, 225ff. zuzustimmen, dass eine Verehrung der makkabäischen Märtyrer als jüdische Helden nicht existiert hat, die Verehrung ihrer Person als Märtyrer also auf christlicher Seite entstanden sein muss. Zudem waren die judaisierenden Christen der christlichen Makkabäerverehrung gegenüber anscheinend ablehnend eingestellt, weshalb sie nicht für die Einführung des Kultes in die christliche Gemeinde Antiochias verantwortlich gemacht werden können.

⁴¹¹ Zu den vorhandenen Zeugnissen in der vorliegenden Untersuchung 149f., insbes. Anm. 401.

wurde. Die christliche Verehrung der jüdischen Blutzeugen besaß demnach in Antiochia eine Erfolg versprechende Ausgangssituation, da sie sich auf einen breiten Rückhalt in der Bevölkerung gründete, der sich durch die intensiv geführte Debatte innerhalb der Gemeinde noch verstärkte.

3.2 Kultannahme und Kultablehnung in Nordafrika – Lokale, regionale, überregionale und reichsweite⁴¹² Märtyrer

Am Beispiel der Makkabäerverehrung in Nazianz, Hippo und Antiochia konnte gezeigt werden, dass nicht nur Bischöfe versuchten, bestimmte Märtyrerkulte in die Gemeinde einzubringen bzw. zu festigen. Auch lässt sich der Wunsch der Gemeindemitglieder nach der Verehrung bestimmter Märtyrer aus den überlieferten, meist kirchlichen Zeugnissen ableiten. Forderte ein Teil der Gemeinde einen Märtyrerkult vehement ein und war davon sogar der Gemeindefrieden

⁴¹² Als lokale Märtyrer werden in dieser Arbeit diejenigen Blutzeugen bezeichnet, die am Ort ihres Wirkens (und Todes) entweder am Grab oder an einer sekundären Beisetzungsstätte Verehrung erfuhren. Die Märtyrerin Julitta z. B. wurde im kappadokischen Caesarea, wo sie nicht nur gelebt, sondern auch hingerichtet wurde, vor den Stadtmauern beigesetzt und ausschließlich dort verehrt (In der vorliegenden Untersuchung dazu ausführlicher in Kapitel 4.1, 188ff.). Regionalen Märtyrern konnten hingegen nicht nur an deren ursprünglichem Verehrungsort Kultstätten errichtet werden, sondern ebenfalls in anderen Städten der Provinz oder Nachbarprovinzen, in die ihre Reliquien gebracht wurden. Den 40 Märtyrern, die in Sebaste zu Tode gefoltert wurden, wurde nicht nur in der eigenen Provinz Armenien gedacht, sondern ebenfalls in den angrenzenden Provinzen Pontus und Cappadocia (Später wurden die Märtyrer auch reichsweit z. B. in Brescia verehrt. In der vorliegenden Untersuchung dazu ausführlicher Kapitel 4.2.2, 221ff.). Die Reliquien überregional verehrter Märtyrer wurden nicht nur in der Provinz, in der sich ihre Grabstätte befand und den umliegenden Provinzen verehrt, sondern es konnte ihnen zudem in angrenzenden Reichsteilen Kultstätten errichtet werden. Den mailändischen Märtyrern Gervasius und Protasius z. B. wurde nicht nur in Mailand und den umliegenden Städten in Italien, Frankreich und Spanien gedacht, sondern lassen sich auch Märtyrerschreine zu ihren Ehren in Nordafrika belegen (In der vorliegenden Untersuchung dazu ausführlicher Kapitel 4.2.1, 216ff.). Reichsweite Verehrung konnte einem Märtyrer zukommen, wenn dessen Reliquien im gesamten Imperium Romanum zirkulierten und nicht nur in den angrenzenden Provinzen und Reichsteilen Verehrung erfuhren, sondern ebenfalls an Kultstätten weit entfernter Gebiete. Oftmals erlangte der Kult um den Märtyrer an den weit entfernten Verehrungsstätten dabei einen größeren Bekanntheitsgrad, als an dem ursprünglichen Ort seiner Verehrung. Für diesen Fall ist das Beispiel des Protomärtyrers Stephanus, dessen Grab in der Nähe von Jerusalem entdeckt und dessen Gebeine in die Stadt überführt wurden, sehr aufschlussreich, da dabei zahlreiche Reliquien entnommen und im Westen bis nach Spanien, Italien und Nordafrika gebracht wurden, um dort verehrt und um Hilfe angefleht zu werden (In der vorliegenden Untersuchung dazu ausführlicher Kapitel 4.2.3, 226ff.).

bedroht, wie bei der Diskussion um die Verehrung der makkabäischen Märtyrer in Antiochia, musste der verantwortliche Kirchenvertreter schnell reagieren. Der Gemeindeleiter konnte entweder auf den Wunsch der Gläubigen eingehen und den Kult offiziell in den kirchlichen Verehrungskalender aufnehmen, wie es wohl in Antiochia der Fall gewesen ist. Wollte er dies nicht tun, weil die Person z. B. nicht als Märtyrer betrachtet werden konnte oder zu einer konkurrierenden christlichen Gruppierung zählte, so musste er versuchen zu erklären, warum die Verehrung nicht möglich war.

Im folgenden Teil der vorliegenden Untersuchung soll nun nicht der Wunsch der Gemeindeglieder nach der Einführung eines Märtyrerkultes im Fokus stehen, sondern die Ablehnung der Verehrung verschiedener Märtyrer. Auch diese Meinungsäußerung kann erneut wieder nur indirekt aus den schriftlichen Zeugnissen der verantwortlichen Kirchenvertreter herausgelesen werden und muss in den kirchenpolitischen Kontext eingebunden werden, um erklärt werden zu können. Als Beispiel dienen die Märtyrerpredigten des Augustinus, Bischof von Hippo, die dieser Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts in verschiedenen nordafrikanischen Gemeinden gehalten hat.

3.2.1 Feiern für nordafrikanische und römische Märtyrer unter Augustinus

Vor einer anscheinend großen Schar von Gläubigen hielt Augustinus von Hippo an einem 14. September Anfang des 5. Jahrhunderts eine glühende Predigt zum Gedenktag des Martyriums des ehemaligen Bischofs von Karthago, Cyprian, der während der Christenverfolgungen unter Kaiser Valerian 258 n. Chr. hingerichtet worden war. Die zwar sehr kurze, dafür aber auf den intensiven und weit verbreiteten Kult um den Märtyrerbischof fokussierende Predigt führt den Anwesenden die Bedeutung der Feier vor Augen und bindet das lokale Fest in den Kontext des Feiertages im gesamten Imperium Romanum ein:

„Wie ihr seht, werde ich etwas zum Lob des berühmtesten Märtyrers, Cyprian, sagen, dessen Geburtstag wir, wie ihr alle wisst, heute feiern. ... Ich frage euch, existiert jemand, und ich meine natürlich nicht nur in dieser Stadt, sondern in ganz Nordafrika und den Regionen in Übersee, nicht nur unter den Christen, sondern auch den Paganen

oder Juden, oder sogar den Häretikern, der diesen Tag nicht als den Geburtstag des Märtyrers Cyprian bezeichnet?!“⁴¹³

Er setzt demnach die allgemeine Bekanntheit des Feiertages, sogar über die regionalen und religiösen Grenzen hinweg, voraus und begründet dies mit der Bekanntheit und Beliebtheit des ehemaligen karthagischen Bischofs.⁴¹⁴ Auch eine andere Predigt zum Gedenktag Cyprians belegt die umfassende Kultannahme in den nordafrikanischen Gemeinden, da Augustinus die große Anzahl der Gläubigen rühmt, die zusammengekommen war:

„Wir feiern heute das Fest dieses überaus gesegneten Märtyrers [Cyprian]. Alle Brüder und Schwestern haben sich in einer großen Menschenmenge für das Fest versammelt und jubeln, weil sie den Geburtstag des Märtyrers [Cyprian] feiern.“⁴¹⁵

Und an dem Ort des cyprianischen Martyriums in Karthago stehend, lässt Augustinus dieses Ereignis sogar vor den Augen der zahlreichen Teilnehmer lebendig werden. Er hebt hervor, dass er nicht wisse, ob „als der selige Märtyrer [Cyprian] sein heiliges Blut an dieser Stelle vergoss, ... damals eine ebenso große Menschenmenge anwesend war, um gegen ihn zu toben, wie die große Anzahl, die nun hier ist, um ihn zu ehren.“⁴¹⁶

Ein weiterer Feiertag, der in Nordafrika weit verbreitet war und sich großer Beliebtheit in den Gemeinden erfreute, war der zu Ehren der beiden Märtyrerinnen Perpetua und Felicitas, die am 7. März 203 n. Chr., ebenfalls in Karthago, das Martyrium unter Kaiser Severus erlitten hatten. Erneut betont Augustinus

⁴¹³ Aug. serm. 310,1.

⁴¹⁴ Eine Verehrung Cyprians außerhalb Nordafrikas ist seit dem 4. Jahrhundert sicher nachgewiesen, z. B. für Rom, wo er mit dem verstorbenen römischen Bischof Cornelius zusammen verehrt wurde, mit dem Cyprian vor seinem Tod in Briefkontakt gestanden haben soll. Prägnant dazu in einem neueren Aufsatz Baumeister, Nordafrikanische Märtyrer. Aber auch im Osten war Cyprian z. T. eine bekannte und beliebte christliche Identitätsfigur, wie z. B. die uns erhaltene 24. *oratio* des Gregor von Nazianz belegt. Da jedoch nicht sicher ist, wie groß die Verehrung für den ehemaligen karthagischen Bischof als Märtyrer außerhalb der nordafrikanischen Gemeinden tatsächlich war, ist es natürlich möglich, dass sich Augustinus einzig eines Topos bedient hat, um eine vermeintlich große Bedeutung Cyprians im gesamten Römischen Reich zu suggerieren.

⁴¹⁵ Aug. serm. Guelf. 27,1. Natürlich ist es auch bei dieser Aussage möglich, dass Augustinus hinsichtlich der Anzahl der Teilnehmer an dem Gedenktag übertrieben hat, um die Bedeutung Cyprians zu steigern. Allerdings hätten die Gläubigen leicht den Schwindel des Bischofs bemerkt, wenn entgegen seiner Worte tatsächlich nur wenige von ihnen anwesend gewesen wären.

⁴¹⁶ Aug. serm. ed. Denis 15,1.

die große Bedeutung des Gedenktages überall in Nordafrika, indem er darauf hinweist, dass „eine feierliche jährliche Predigt ... auch von [ihm, Augustinus] geschuldet [sei], bei einer Feier von solch universeller Verehrung.“⁴¹⁷ Kurz darauf hebt er die zahlreichen Gemeindemitglieder lobend hervor, die sich zu dem Fest versammelt haben, denn „zu der Zeit [als die Märtyrerinnen hingerichtet wurden] war das ‚Theater der Grausamkeit‘ nicht mit so vielen Menschen gefüllt, um zu sehen, wie sie sterben, wie es jetzt die ‚Kirche der frommen Familie‘ ist, um ihnen Ehre zu erweisen.“⁴¹⁸

Bei der Auswertung der behandelten *sermones* lassen sich deutliche Hinweise darauf finden, dass die Kulte um die lokalen bzw. regionalen Märtyrer in den nordafrikanischen christlichen Gemeinden überaus beliebt waren und eine umfassende Verbreitung sowie eine vorbehaltlose Annahme unter den Gläubigen erfuhren.⁴¹⁹ Wird der Fokus der Untersuchungen hingegen auf die augustini-

⁴¹⁷ Aug. serm. 280,1.

⁴¹⁸ Aug. serm. 280,2.

⁴¹⁹ Zu den nordafrikanischen Märtyrern der Christenverfolgungen Mitte des 3. und Anfang des 4. Jahrhunderts existieren zahlreiche *acta* und *passiones*, die das standhafte Martyrium der christlichen Helden in einer fiktiven Mischung aus Prozessprotokoll und Augenzeugenbericht thematisieren und feiern. Diese Märtyrerberichte wurden an den *dies natalis* der Märtyrer verlesen und im Anschluss daran eine Predigt gehalten, um das Besondere der jeweiligen *passio* bzw. des Märtyrers hervorzuheben und zu verdeutlichen. Dadurch konnten bestimmte christliche Werte vermittelt und in den oftmals lebendig beschriebenen Martyrien visualisiert werden, was zur Verfestigung der regionalen Märtyrerkulte in den nordafrikanischen Gemeinden maßgeblich beitrug. Walter Ameling fasst die Entstehungsumstände von Märtyrerberichten wie folgt zusammen: „Der Zweck steht im Vordergrund der Märtyrerakten, die immer mit dem Blick auf die Rezipienten geschrieben und verbreitet wurden, ... die *Acta martyrum* [sollten] dazu beitragen, die Einheit der Kirche und der Gemeinden zu fördern, ...“ (Ameling, Märtyrer und Märtyrerakten, 9f.). Ein weiterer Aspekt der Märtyrerberichte, der die Identität der christlichen Gläubigen als Gruppe stärken sollte, war der, dass ein gemeinsames Feindbild (der römische Staat bzw. die ausführenden Magistrate) entworfen wurde, gegen das sich der Märtyrer als ideales christliches Vorbild mit Gottes Hilfe (durch sein standhaftes Martyrium) erfolgreich durchsetzen und dadurch den eigenen Glauben verteidigen konnte. Diese Tatsache trug zum Einheitsgefühl der christlichen Gläubigen in ihrer überwiegend paganen Umwelt bei und stärkte den Gruppenzusammenhang. Zu den verschiedenen Funktionen, die die Märtyrerberichte besaßen siehe Van Henten, *Martyrdom and Persecution*, 74f.; Schmidt, *Liber Peristephanon*, 15f. und 50; Rhee, *Early Christian Literature*, 39ff.; Barnes, *Hagiography and History*, 66ff.; Lieu, *Audience*, 207f. und 218ff. Nach außen konnten die Märtyrerberichte zudem eine missionarische Funktion ausüben, wie es innerhalb der Forschung grundsätzlich für die apologetische christliche Literatur angenommen wird. Prägnant dazu Baumeister, *Martyrium*, 330f. Da diese Märtyrerberichte in Nordafrika eine lange Tradition besaßen, wurden von donatistischer Seite aus

schen Zeugnisse zu den Kulturen um überregionale und reichsweite Märtyrer römischen Ursprungs gelegt, die für die nordafrikanischen Kirchengemeinden nachgewiesen sind, eröffnet sich dem Betrachter ein gänzlich von den zuvor gemachten Beobachtungen abweichendes Bild.

An einem 29. Juni in der Spätphase seines Episkopats hielt Augustinus von Hippo vor seiner Heimatgemeinde eine Predigt zum Gedenktag an die beiden Apostel Petrus und Paulus. Zu Beginn beschwert er sich über die geringe Beteiligung der Gläubigen:

„Wir sollten das Fest solch großer Märtyrer, das der heiligen Apostel Petrus und Paulus, wirklich mit einer größeren Menge als dieser feiern. ... Ich sage all das [Vorausgegangene], ihr Lieben, weil ich natürlich froh darüber bin, ein so großes Fest wie das heutige genießen zu können, aber zugleich auch ein wenig traurig bin, weil ich keine so große Versammlung von Gläubigen sehe, wie sich hätten versammeln sollen für die Geburtstagsfeierlichkeiten des Martyriums der Apostel. Wenn wir nicht wüssten, wann es sich ereignet hat, würden wir dafür nicht getadelt werden, aber da es etwas ist, das niemandem unbekannt ist, was steckt hinter solcher Faulheit und solchem Desinteresse? Liebt ihr Petrus und Paulus nicht? Natürlich wende ich mich an diejenigen, die nicht hier sind, euch gegenüber bin ich dankbar, weil wenigstens ihr gekommen seid.“⁴²⁰

Das Gedenken an den Todestag der beiden berühmten Apostel war ein weit verbreitetes Fest in weiten Teilen des Imperium Romanum,⁴²¹ da sie als Begründer des Christentums und Bewahrer der kirchlichen Einheit galten und auch wegen ihres frühen, vorbildhaften Martyriums in Rom als besonders verehrungswürdig angesehen wurden.⁴²² Was könnte also für den geringen Zulauf

auch *passiones* für die Märtyrer verfasst, die im Zusammenhang mit dem staatlichen Vorgehen gegen die donatistische Gruppierung auf Betreiben der katholischen Kirche hin, gestorben waren. Dazu grundlegend Tilley, *Donatist Martyr Stories*.

⁴²⁰ Aug. serm. 298,1/2.

⁴²¹ Pietri, *Concordia Apostolorum*, 277 mit Bezug auf die Aussagen von Grabar und Delehaye; Josi, *Venerazione degli Apostoli* 156ff. sowie 184ff., der diesem Thema einen kompletten Aufsatz gewidmet hat.

⁴²² Die Literatur zur römischen Propaganda der *concordia Apostolorum* sowie der *traditio legis*, die spätestens unter dem römischen Bischof Damasus Mitte des 4. Jahrhunderts im gesamten Imperium Romanum Verbreitung fand, ist sowohl im historischen als auch im archäologischen Bereich sehr zahlreich und kaum überschaubar. Als Quintessenz ist aus diesen Werken zu ziehen, dass das Martyrium der beiden Apostel wohl spätestens Mitte des 3. Jahrhunderts in Rom an unterschiedlichen Stätten gefeiert wurde, an denen

zu diesem Feiertag in der Gemeinde von Hippo verantwortlich sein? Warum fühlte sich Augustinus auch einige Jahre zuvor schon dazu genötigt, in einer Predigt in Karthago zum Gedenktag des Martyriums der beiden Apostel⁴²³ deren Wirkmächtigkeit zu verteidigen?

In diesem *sermo* führte er die Plünderung Roms, das die Reliquien des Petrus sowie des Paulus beherbergte und als Zentrum ihres Kultes galt, nicht auf deren unterlassene Hilfestellung, sondern auf das unfrome Verhalten der dortigen Christen zurück.⁴²⁴ Er sah sich anscheinend mit einer Anklage der Gemeinde konfrontiert, die die Nützlichkeit einer Ehrerbietung gegenüber bekannten römischen Märtyrern anzweifelte, indem die Gläubigen fragten:

„Der Körper des Petrus liegt in Rom. ... Der Körper des Paulus liegt in Rom, der Körper des heiligen Laurentius liegt in Rom, ... und Rom ist gramerfüllt, Rom ist verwüstet, gebeugt, gebrochen, verbrannt. Der Tod schleicht auf vielerlei Arten durch die

sich auch Graffiti von Pilgern z. B. aus Nordafrika nachweisen lassen. Im 4. Jahrhundert wurden die beiden Apostel von dem römischen Bischof als Bürger Roms vereinnahmt und wegen ihres dortigen Martyriums und der Verbreitung der Lehren Jesu als Neugründer eines christlichen Roms stilisiert. Ihr gemeinsamer Feiertag war der 29. Juni, das traditionelle Gründungsdatum der Stadt Rom durch Romulus, an dem sie in aufeinanderfolgenden Jahren das Martyrium erlitten haben sollen. Die Apostel wurden in weiten Teilen des Römischen Reiches als Verbreiter der christlichen Lehre und dadurch als Gründer der Universalkirche betrachtet, die die kirchliche Einheit garantierten und den häretischen Gruppierungen entgegengesetzt waren (dazu mit Quellenangaben Dunn, *Peter and Paul in Rome*, 407ff.). Da sich die Gräber der beiden Apostel in Rom befanden, versuchten die dortigen Bischöfe mit der Förderung des Apostelkultes, angefangen unter Bischof Damasus und der weiten Verbreitung von Kontaktreliquien unter seinen späteren Nachfolgern, den Primat der römischen Kirche zu begründen und durchzusetzen. Dieser wurde jedoch nicht überall anerkannt. Dazu grundlegend Pietri, *Concordia Apostolorum*, 291ff.; Huskinson, *Concordia Apostolorum*, 81ff. Jüngst prägnant dazu Van den Hoek, *Saga of Peter and Paul*, 308ff. Das Martyrium und die enge Verbindung der beiden Apostel wurden ebenso schnell in der öffentlichen und privaten Kunst abgebildet, wie die Annahme und Verbreitung der göttlichen Lehre durch Petrus und Paulus. Dabei wurde erstmals auf pagane Vorbilder wie die *dextrarum iunctio* oder das Bekrönen von siegreichen Kaisern zurückgegriffen, um einer neuen christlichen Tradition der beiden Apostel als bedeutsamste Märtyrer des frühen Christentum Ausdruck zu verleihen. Grundlegend dazu Pietri, *Concordia Apostolorum*, 277ff. Mit einem primär archäologischen Fokus bei Bisconti, Pietro e Paolo; Spier, *Earliest Christian Art*, 13ff.; Kessler, *Bright Gardens*, 114 sowie 136ff.; Spier, *Picturing the Bible*, 237ff. mit einem Katalog von Exponaten zu den bedeutsamsten Themen der Apostel Petrus und Paulus in der römischen Kunst.

⁴²³ Aug. *serm.* Casinen. 1,133.

⁴²⁴ Siehe zur Hoffnung der christlichen Gläubigen auf Schutz durch die Märtyrer und zum Versuch des Augustinus, Vertrauen in Gott zu stärken trotz der Plünderung Roms, Kaufman, *Martyrs and Misery*.

Straßen, in Form von Hunger, Pest und dem Schwert. Wo sind da die Gedenkstätten der Apostel?“⁴²⁵

Dieser zu Recht geäußerten, von der Plünderung Roms 410 n. Chr. beeinflussten Unsicherheit der Gemeinde, ob ein tatsächlicher Sinn in der Verehrung berühmter römischer Märtyrer bestünde, versuchte der Bischof von Hippo entgegenzuwirken, indem er die Schuld an diesem Schicksalsschlag bei den Gläubigen selbst suchte. Sie besäßen kein ausreichendes Vertrauen in Gott und dessen Vermittler. Darüber hinaus seien sie nicht genügend in ihrem Glauben gefestigt, um auch Ereignisse, die auf den ersten Blick als negativ erscheinen, als in den Gesamtplan Gottes eingebettet und notwendig zu erachten. In dieser Predigt argumentiert Augustinus also ebenfalls für eine Verehrung der Apostel, die in Nordafrika vermutlich eher auf eine strikte Ablehnung als auf eine breite Zustimmung stieß, zumindest bei einem Teil der Gemeinde.

Auch der Kult um den römischen Diakon Laurentius, der angeblich am 10. August 258 n. Chr. in Rom sein Martyrium erlitt, wurde in den nordafrikanischen Gemeinden wenig enthusiastisch gefeiert. Die folgenden Aussagen des Augustinus in seinen Predigten weisen darauf hin, dass eine Verehrung des römischen Märtyrers zwar nicht von den Gläubigen gewollt war, jedoch als notwendig erachtet wurde: „Das Martyrium des Laurentius ist berühmt – allerdings nur in Rom, nicht hier, wie es bei der geringen Größe der Versammlung den Anschein hat“⁴²⁶ und „da das Publikum unruhig wird und sich langweilt, sollte diese Predigt abgesagt werden, aber aus Respekt gegenüber dem Märtyrer muss sie gehalten werden“⁴²⁷.

Die eben durchgeführte Analyse einiger augustinischer Zeugnisse weist darauf hin, dass in Nordafrika zu Beginn des 5. Jahrhunderts hinsichtlich der dortigen Märtyrerverehrung anscheinend zwei widersprüchliche Tendenzen existierten. Kulte um lokale bzw. regionale Märtyrer, wie um die Heiligen Perpetua und Felicitas oder um den berühmten Bischof von Karthago und Märtyrer Cyprian, wurden enthusiastisch gefeiert und erhielten große Unterstützung von Seiten der Gemeinde. Ihre Gedenktage wurden mit einer Vielzahl von Teilnehmern begangen und ihre Verehrungsorte waren in Nordafrika weit verbreitet und be-

⁴²⁵ Aug. serm. Casinen. 1,133,6.

⁴²⁶ Aug. serm. 303,1.

⁴²⁷ Aug. serm. ed. Denis 13,1.

kannt. Im Gegensatz dazu nahmen an den Festen zu Ehren römischer Märtyrer laut der Aussage des Augustinus mitunter nur sehr wenige Christen teil. Er äußerte darüber nachdrücklich sein Unverständnis und ebenfalls seinen Unmut über dieses respektlose Verhalten eines Teils der nordafrikanischen Kirchengemeinden.

Im Folgenden wird daher zu klären sein, ob die Annahme lokaler bzw. regionaler Kulte bei einer gleichzeitigen Ablehnung der Verehrung römischer Märtyrer in Nordafrika, ein singuläres Phänomen darstellte und wie es zu diesem disparaten Verhalten kommen konnte. Daraus ergibt sich die Frage, ob ebenfalls nicht-römische überregionale und reichsweite Märtyrer Ablehnung erfuhren und wie Augustinus darauf reagierte.

3.2.2 Die Ablehnung römischer Märtyrer als spezifisch nordafrikanisches Problem

Während der Christenverfolgungen Mitte des 3. und zu Beginn des 4. Jahrhunderts hat eine Fülle an Martyrien im nordafrikanischen Raum stattgefunden. Infolgedessen standen zahlreiche lokale, zumindest jedoch regionale, Blutzeugen für eine intensive Verehrungspraxis zur Verfügung. Es war also nicht notwendig, weit verbreitete (römische) Märtyrerkulte zu fördern und deren Reliquien auf aufwendige Weise einführen zu lassen, nur, um der Gemeinde ideale christliche Vorbilder präsentieren und den Schutz von wirkmächtigen Fürsprechern vor Gott gewährleisten zu können. Dieser Umstand könnte als Erklärung dafür herangezogen werden, weshalb die ursprünglich römischen Kulte in den nordafrikanischen Gemeinden nicht sehr erfolgreich waren. Allerdings wäre diese Voraussetzung auch in anderen Regionen des Imperium Romanum mit ebenso tiefgreifenden Christenverfolgungen gegeben. Ähnliche Klagen dortiger Bischöfe lassen sich jedoch in den vorhandenen Zeugnissen nicht feststellen.

Auch eine mögliche Argumentation, zwischen den Städten Nordafrikas habe ein Konkurrenzkampf geherrscht, weshalb die Kulte um nordafrikanische Märtyrer besonders gefördert, diejenigen um römische Blutzeugen jedoch strikt abgelehnt worden seien, greift m. E. nicht. Das Konkurrenzdenken wurde zwar durchaus von Augustinus dazu genutzt, Gemeindemitglieder zur Frömmigkeit

anzuhalten,⁴²⁸ ein städtischer Wettbewerb hätte jedoch eher die Einführung und Annahme der besonders angesehenen römischen Märtyrerkulte zur Folge gehabt, um dadurch das Ansehen der eigenen Stadt zu steigern.

Die Ablehnung einer Verehrung römischer Märtyrer, von denen Augustinus einige Male in seinen *sermones* berichtet, muss demnach einen anderen Ursprung besessen haben. Um einen möglichen Lösungsansatz dafür entwickeln zu können, warum sich Augustinus mit solch einer ablehnenden Haltung einiger seiner Gemeindemitglieder konfrontiert sah, ist es notwendig, sich die Zusammensetzung der zeitgenössischen nordafrikanischen Gemeinden anzusehen und die regionalen kirchenpolitischen Ereignisse einzubeziehen.

Bereits in der frühen Forschung wurde wiederholt nach dem Charakter der donatistischen Gruppierung⁴²⁹ und des Schismas in Nordafrika gefragt. Dabei wurde das Phänomen allerdings häufig mit einer nationalistischen Widerstands- oder sozialen Umwälzungsbewegung gleichgesetzt, deren wichtigste Repräsentanten die vermeintlich gewaltbereiten und religiös fanatischen *circumcelliones* waren.⁴³⁰ Oftmals wurden Zeugnisse zeitgenössischer katholischer Autoren wie Augustinus von Hippo und Optatus von Mileve nicht kritisch hinterfragt. Archäologische Funde, die nicht sicher einem bestimmten Kontext zugeordnet werden konnten, wurden dennoch versucht (in eine bestimmte Richtung) zu interpretieren. Dadurch entstand ein verzerrtes Bild der damaligen donatistischen und katholischen Gruppierung in Nordafrika, das erst nach und nach aufgebrochen werden konnte.⁴³¹

⁴²⁸ Augustinus nutzt in *serm. ed. Denis 17* die Gedenkfeier zu Ehren der makkabäischen Märtyrer dazu, die Gemeinde von Bulla Regia zu ermuntern, weniger häufig pagane Vergnügungsstätten aufzusuchen und dafür lieber an christlichen Feiern teilzunehmen, wie es die Gemeindemitglieder der als besonders fromm herausgestellten Nachbarstadt Simittu angeblich tun würden.

⁴²⁹ Zur Entstehung des donatistischen Schismas siehe in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 1.3.1, 63f.

⁴³⁰ Robert Markus fasste in seinem 1972 erschienenen Artikel (Markus, Christianity and Dissent) die Forschungsgeschichte zum nordafrikanischen Donatismus bis 1969 zusammen. Die frühe Forschung, die die donatistische Gruppierung als nationale oder soziale Bewegung betrachtete, wurde dabei insbesondere von Beiträgen von William Hugh Clifford Frend, Jean-Paul Brisson, Arnold Hugh Martin Jones und Emin Tengström beeinflusst.

⁴³¹ Diese Kritik wurde insbesondere an dem bedeutsamen Werk von Frend, *Donatist Church*, geübt. Dazu Rist, *Review*; Pincherle, *Review*; Greenslade, *Review*; Grant, *Re-*

In der älteren Forschung wurden die beiden Gruppierungen als Gegensatzpaar entwickelt: Angeblich herrschte eine strikte Trennung von vermögenden, gebildeten, romanisierten Katholiken in den nordafrikanischen Städten und armen, ungebildeten, indigen geprägten Donatisten auf dem Land.⁴³² Diese klare Unterscheidung lässt sich so jedoch nicht aufrecht halten, da auch gebildete, vermögende Donatisten in den Städten existiert haben.⁴³³ Zugleich können nicht alle Landarbeiter der donatistischen Gruppierung zugeordnet werden, die angeblich von ihren katholischen Landbesitzern entweder beschützt oder unterdrückt wurden.⁴³⁴ Auch die Ansicht einiger früher Forscher, dass sich die donatistische Gruppierung auf ein frühes spezifisch nordafrikanisches Christentum bezog, das aus einer Vermischung mit der indigenen Berber-Kultur hervorgegangen war, ist wissenschaftlich nicht haltbar. Ebenso wenig lässt sich die Annahme belegen, dass die katholische Gruppierung einen nicht lokal, sondern ausschließlich römisch geprägten christlichen Glauben vertrat und diesen versuchte der nordafrikanischen Bevölkerung aufzuoktroieren.⁴³⁵

Diese Darstellung konnte jedoch erst in der jüngeren Forschung widerlegt werden. Dazu wurden Versuche unternommen, die ideologischen und theologischen Grundlagen der donatistischen Gruppierung, trotz der schwierigen Quellenlage, zu erläutern und mit denen der katholischen Kirche in Nordafrika zu vergleichen. Dabei fiel schnell auf, dass theologisch kaum ein Unterschied zwischen den beiden Gruppierungen bestand und dass sie sich beide auf die Aussagen früher nordafrikanischer Kirchenautoritäten berufen konnten.⁴³⁶ Cyprian hatte beispielsweise die Wiedertaufe als notwendig erachtet, wenn abgefallene

view. Schon Peter Brown verwies jedoch 1967 in seinem bedeutsamen Werk (Brown, *Augustine of Hippo*), insbes. 212ff. darauf, dass die Donatisten sich als Gruppierung nach außen abgrenzten und daher eine spezifische Ideologie besessen haben müssen, um auch neue Anhänger gewinnen zu können. Zu den neueren Forschungsansätzen, die Ende der 1960er, Anfang der 1970er Jahren aufkamen siehe Markus, *Christianity and Dissent*, 27ff.; Brown, *Christianity and Local Culture*, 87 (mit einer Kritik an den Schwachstellen der traditionellen Forschungsmeinung).

⁴³² So beispielsweise auch Frend, *Donatist Church*, 48ff.; Tengström, *Donatisten und Katholiken*, 118ff. Diese Zweiteilung wurde von manchen Forschern beibehalten, wie z. B. Morgenstern, *Kirchenspaltung*, 220.

⁴³³ So schon Brown, *Christianity and Local Culture*, 92f. und später auch Shaw, *Disputes, Definitions*, 11ff.; Frend, *Donatus*, 618ff., der seine eigene frühere These revidierte.

⁴³⁴ Tengström, *Donatisten und Katholiken*, 129ff sowie 165ff.

⁴³⁵ Insbes. Frend, *Donatist Church*, 76ff.

⁴³⁶ So auch Frend, *Donatus*, 624ff.

Christen wieder in die Gemeinde aufgenommen werden wollten, worauf sich die Donatisten zur Legitimation ihres Brauches stützen konnten. Allerdings hatte Cyprian auch die Einheit der Kirche in Nordafrika als oberstes Gut bezeichnet, das unter allen Umständen zu schützen sei und die katholische Gruppierung hatte diese Ansicht in ihrer Argumentation gegen das donatistische Schisma übernommen.⁴³⁷

Es bestand demnach kein dogmatischer Unterschied bezüglich ihres Glaubens, wie z. B. bei den nizänischen und homöischen Christen, ebenso wenig ein gesellschaftlicher oder kultureller. Der Konflikt beruhte auf einer kirchenpolitischen Differenz sowie der Frage nach dem Umgang mit den sog. *lapsi* bzw. *traditores*. Diese Kirchenangehörigen hatten während der Verfolgungszeit den christlichen Glauben verraten und in der Friedenszeit um erneute Aufnahme in die Kirche gebeten. Nach dem Tod des Mensurius zu Beginn des 4. Jahrhunderts wurde Caecilianus zum Bischof von Karthago gewählt und u. a. von dem Bischof Felix von Abthugni geweiht, der von den numidischen Bischöfen als *traditor* betrachtet wurde. Daher wurde Caecilianus auch aus zwei Gründen von einem Teil der karthagischen Gemeinde abgelehnt. Zum einen wurde ihm die rechtmäßige Ordination abgesprochen, da ein *traditor* in der Vorstellung der Donatisten keine gültigen Sakramente spenden konnte. Zum anderen wurde ihm vorgeworfen, er sei durch die von Felix von Abthugni durchgeführte Ordination gleichsam mit dessen moralischen Verfehlungen kontaminiert worden.

Daher wählten die donatistischen Gläubigen in Karthago einen ihren ideologischen Grundsätzen entsprechenden Bischof, erst Maiorinus und nach dessen Tod den Namensgeber der Gruppierung Donatus. Unter der Leitung des Donatus gelang es ihnen auch, eine erfolgreiche alternative Kirchengemeinschaft in Nordafrika gegen die Ansprüche der katholischen Kirchenvertreter zu etablieren. Die donatistische Gemeinschaft wuchs seit ihrer offiziellen Gleichstellung mit der katholischen Kirche durch den römischen Staat 321 n. Chr. zu einer zahlenmäßig erstarkten Größe heran. Daran konnte auch die blutige Verfolgung ab 347 n. Chr. auf Betreiben der katholischen Gruppierung in Zusammenarbeit mit dem römischen Staat nichts ändern. Allerdings bestärkten diese Übergriffe

⁴³⁷ Zur Bezugnahme beider Gruppierungen auf den Märtyrer Cyprian als Identitätsfigur siehe in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 2.1, 97ff.

unter den imperialen Magistraten Paulus und Macarius die Ansichten der donatistischen Gläubigen, dass es ihr Schicksal als die einzig wahren Christen sei, unter Verfolgungen zu leiden, erst durch den römischen Staat, dann durch die katholische Kirche.⁴³⁸ Daher besaß der Märtyrerkult, auch laut Arne Hogrefe, eine große Bedeutung für die donatistische Gruppierung:

„Die Erinnerung an die Märtyrer bestärkte sie in ihrem Verständnis, zu den wenigen Auserwählten in einer gottlosen Umwelt zu gehören, auch in Zeiten ohne Verfolgung. Das Selbstverständnis als verfolgte Kirche wurde ebenso ritualisiert wie die pauschale Verurteilung der Katholiken als Traditoren. Beides diente dazu, eine klare Grenze zwischen den beiden Kirchen zu ziehen.“⁴³⁹

Die Donatisten betrachteten und verehrten daher neben den frühen christlichen Blutzeugen, die während der staatlichen Verfolgung für ihr Festhalten am christlichen Glauben hingerichtet worden waren, seit der Mitte des 4. Jahrhunderts zudem diejenigen als Märtyrer, die während der Verfolgung durch die katholische Kirche gestorben waren.

Ihre Ideologie als reine ursprüngliche Christengemeinschaft, die sich von den Märtyrern der paganen Christenverfolgung ableitete und die zahlreichen Gedenkfeiern für weitere, z. T. zeitgenössische Märtyrer der Verfolgung durch die katholischen Konkurrenten, steigerte die Attraktivität der donatistischen Gruppierung immens. So umfasste die donatistische Kirchengemeinde im gesamten nordafrikanischen Gebiet zahlreiche Gläubige, die sich jedoch nach den Ereignissen des Konzils in Karthago 411 n. Chr. neu positionieren mussten. Die dort von staatlichen Vertretern getroffene Entscheidung für die katholische und gegen die donatistische Gruppierung wurde schriftlich in den Konzilsakten fixiert⁴⁴⁰ und durch zahlreiche imperiale anti-donatistische Gesetze bekräftigt.⁴⁴¹

⁴³⁸ So auch Frensdorff, *Donatus*, 615f.; Hogrefe, *Umstrittene Vergangenheit*, 257ff. und prägnant 339ff. Zur historischen Entwicklung des donatistischen Schismas und der daraus entstandenen donatistischen Märtyreriologie siehe in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 1.3.1, 63ff.

⁴³⁹ Hogrefe, *Umstrittene Vergangenheit*, 268.

⁴⁴⁰ Die Aufzeichnungen zum Konzil (*gesta collationis Carthaginensis*), insbesondere die dort getroffene Entscheidung zu Gunsten der katholischen Gemeinden, wurden in allen Provinzhauptstädten veröffentlicht und eine dreibändige Zusammenfassung von Augustinus selbst verfasst (*Breviculus collationis cum Donatistis, libri tres*). Augustinus erwähnt dieses Werk selbst, z. B. in *Aug. epist.* 139,3; *ders. retract.* 2,39. Quellenkritisch jüngst dazu Hogrefe, *Umstrittene Vergangenheit*, 209ff.; Weidmann, *Recording and Reporting*.

Mit dem Ziel, die Christen in Nordafrika unter einer Kirche zu vereinen und die nicht selten blutigen Konflikte zwischen den beiden christlichen Gruppen zu beseitigen, wurden die Donatisten nun zum Übertritt gezwungen, wenn sie keine Geldbußen, Exil oder den Verlust ihres Besitzes riskieren wollten.⁴⁴² Intensive Gespräche zwischen katholischen und donatistischen Bischöfen sowie Schriften gegen die anhaltende Kirchenspaltung wurden von katholischer Seite aus eingesetzt, um Konfessionswechsel anzuregen und zu erleichtern.⁴⁴³ Daraufhin konvertierten ganze Gemeinden mitsamt ihren Bischöfen zur katholischen Kirche, doch auch eine Vielzahl von Einzelpersonen wechselte von der verfolgten donatistischen Gruppierung zur staatlich anerkannten und geförderten katholischen Kirchenorganisation.⁴⁴⁴ Mit der Parteinahme des römischen Staates für die katholische Kirche und gegen die donatistische Gruppierung fand demnach eine umfassende und nachhaltige Umwälzung der gesellschaftli-

⁴⁴¹ Eine Auflistung der anti-donatistischen Gesetze ist bei Morgenstern, Kaisergesetze, 118ff. und in jüngerer Zeit bei Lenski, Imperial Legislation, 197ff. zu finden. Ebd., 166ff. zur Kontextualisierung der Gesetze.

⁴⁴² Für eine Beschäftigung mit der historischen Entwicklung der donatistischen Gruppierung ist immer noch grundlegend, wenn auch mit Skepsis zu betrachten, Frend, Donatist Church. Eine hilfreiche Auflistung der für den Donatismus relevanten Ereignisse ist zu finden bei Birley, Notes, 37ff. Für die Ereignisse nach der Konferenz von 411 n. Chr. siehe Frend, Donatist Church, 290ff. Da die Donatisten nach dem Vandaleneinfall 430 n. Chr. in Nordafrika erst wieder von Gregor dem Großen (Greg. M. epist. 1,72; 1,75; 1,82; 2,31; 2,39; 4,32; 4,35; 6,62 sowie 6,64. Hauptsächlich kritisierte Gregor dort die z. T. erzwungenen Konversionen zum Donatismus und die Vertreibung von katholischen Bischöfen. Erläuternd dazu Hettinger, Katholiken und Donatisten) Ende des 6. Jahrhunderts als relevante Gruppierung erwähnt werden, existieren kaum Zeugnisse und Literatur zu dem Verbleib der donatistischen Gläubigen ab dem zweiten Viertel des 5. Jahrhunderts. Erwähnungen finden sich in älteren Schriften bei Willis, Saint Augustine, 76ff.; Tengström, Donatisten und Katholiken, 112ff.; Markus, Donatism. In neueren Aufsätzen werden zwar z. T. neue Vermutungen geäußert und versucht ein differenzierteres Bild zu entwerfen, auf gesicherte Zeugnisse können jedoch auch sie nur selten zurückgreifen wie z. B. Markus, Christianity and Dissent, 33; jüngst Adamiak, Donatist Christianity.

⁴⁴³ Aug. c. Emer.; ders. serm. ad Caesar. zu einem Versuch des Augustinus 418 n. Chr., den donatistischen Bischof von Caesarea, Emeritus, davon zu überzeugen, zur katholischen Kirche überzutreten. Zahlreich sind auch die anti-donatistischen Schriften des Augustinus nach dem Konzil von 411 n. Chr., z. B. *breviculus collationis cum Donatistis* oder *contra Gaudentium Donatistarum episcopum*. Hierzu Morgenstern, Kaisergesetze, 108, Anm. 41 mit weiteren Angaben zu anti-donatistischen Schriften des Augustinus.

⁴⁴⁴ Aug. epist. 144,1; 185,7 sowie 209,2. Zu den Folgen des Konzils von Karthago 411 n. Chr. Tengström, Donatisten und Katholiken, 112ff.; Hogrefe, Umstrittene Vergangenheit, 54ff.; prägnant Marone, Anti-Donatist Legislation, 77.

chen und kulturellen Gegebenheiten zu Beginn des 5. Jahrhunderts in Nordafrika statt.

Nach dem Übertritt der donatistischen Gläubigen zur katholischen Kirche hielten viele von ihnen dennoch weiterhin an ihrer ursprünglichen Identität fest, die durch die jüngst erlebte Verfolgung geprägt war. Ihr Unmut richtete sich dabei auch gegen den römischen Staat und die Kirche in Rom,⁴⁴⁵ was z. T. die Ablehnung römischer Märtyrerkulte zur Folge hatte.

Der Kult des römischen Diakons Laurentius z. B. erfreute sich nicht nur in Rom besonderer Beliebtheit. Sein frühes, standhaftes Martyrium wurde auch von christlichen Autoren außerhalb Roms wie Ambrosius von Mailand oder Prudentius rühmend hervorgehoben.⁴⁴⁶ Allerdings wurde der Kult trotz der Unterstützung durch Augustinus und die Aufnahme in den Verehrungskalender von Karthago anscheinend nur zögerlich, wenn überhaupt, in den nordafrikanischen Gemeinden akzeptiert.

Zum Ehrentag des Hippolyt, der Ende des 2., Anfang des 3. Jahrhunderts in Rom als Priester tätig war, hat sich keine Predigt des Augustinus erhalten. Zudem existieren kaum nordafrikanische epigraphische Zeugnisse zu dem Märtyrer, obwohl er in Rom besonders hoch geachtet wurde und ihm ebenfalls im *peristephanon* des Prudentius ein Loblied gewidmet war.⁴⁴⁷ Diese Tatsache weist darauf hin, dass sein Kult unter den christlichen Gläubigen Nordafrikas nicht sehr beliebt war und schnell in Vergessenheit geriet, als die Förderung durch die katholische Kirche nachließ.

⁴⁴⁵ Frend, *Donatus*, 615f.; Morgenstern, *Kirchenspaltung*, 220f.

⁴⁴⁶ Ambr. hymn. 13 de S. Laurentio sowie Prud. perist. 2. Zu den oftmals fehlenden epigraphischen Zeugnissen für römische Kulte und der daraus gezogenen Schlussfolgerung, dass diese nicht gut in der christlichen Bevölkerung Nordafrikas angenommen wurden siehe Duval, *Loca Sanctorum*, 648f.

⁴⁴⁷ Z. B. Prud. perist. 11. Es existieren zahlreiche Studien zu den Werken des Hippolytus gegen Häresien und zur Kirchenordnung. Zur postumen Verehrung des Hippolytus in Rom und darüber hinaus fehlt einschlägige Literatur. Zum Kult in Rom ist allerdings die ausführliche archäologische Monographie von Bertonière, *Cult Center* zu nennen, der auf Seite 33 davon spricht, dass zahlreiche Pilger den Begräbnisort des Hippolytus besucht hätten. Ob diese Pilger z. T. auch aus anderen Regionen des Imperium Romanum stammten und der Kult dadurch auch in anderen Städten Bekanntheit erlangte, lässt sich daraus jedoch nicht erschließen.

Der Gedenktag der römischen Jungfrau und Märtyrerin Agnes war über die Mauern Roms hinaus bekannt⁴⁴⁸ und auch im karthagischen Verehrungskalender verankert. Allerdings wird sie in einer Predigt des Augustinus zu einem anderen Thema nur kurz erwähnt und es ist kein *sermo* des Bischofs von Hippo erhalten geblieben, der sich explizit mit ihrem Gedenktag befasst, wenn jemals einer existiert haben sollte. Ebenso wurden bisher keinerlei epigraphische Zeugnisse gefunden, die einen regen Kult der römischen Märtyrerin in Nordafrika belegen könnten.

Den in zeitlicher Nähe zueinander in Rom hingerichteten Aposteln Petrus und Paulus wurden spätestens im 3. Jahrhundert an unterschiedlichen Stellen der Stadt Kultstätten errichtet.⁴⁴⁹ An diesen Verehrungsstätten lassen sich z. T. Graffiti von zahlreichen Gläubigen nicht nur aus Rom finden, sondern z. B. auch aus Nordafrika. Einige Formulierungen lassen darauf schließen, dass einige der Besucher des Schreins von weit weg nach Rom kamen, da sie die Apostel baten, ihnen bei der langen, beschwerlichen, gefährlichen Heimfahrt zu helfen. Der Kult wird demnach schon vor dessen Förderung und Propagierung durch den römischen Bischof Damasus, u. a. durch die Verbreitung von Kontaktreliquien, in anderen Regionen wie beispielsweise Nordafrika bekannt gewesen sein. Darauf weist ebenfalls eine Inschrift aus Sétif zu Ehren der beiden Apostel hin, die auf das Jahr 359 n. Chr. datiert wird. Über den Kult von Petrus und Paulus in donatistischen und katholischen Gemeinden herrschte lange Zeit

⁴⁴⁸ Z. B. Prud. *perist.* 14; Ambr. *virg.* 1,2,5-9; ders. *hymn.* 8. Zur vermeintlich konstantinischen Gründung der Basilika für die heilige Agnes in Rom an der *via Nomentana* siehe Deichmann, *Basilika der heiligen Agnes*. Messenger, *Legend of St. Agnes*, verweist darauf, dass die Legende der römischen Jungfrau Agnes sich schnell verbreitete und im Mittelalter als eine der bedeutsamsten Märtyrererzählungen galt. Für die außer-römische Verehrung im 4. und 5. Jahrhundert nennt sie jedoch nur die oben genannten Quellenbelege. Auch Lucy Grig, *Making Martyrs*, 80 gibt nur die Werke des Ambrosius und des Prudentius als nicht-römische Zeugnisse zur Verehrung der heiligen Agnes an und schlussfolgert ebenfalls daraus: „[Agnes was] one of the earliest female saints to have a substantial cult throughout the empire.“

⁴⁴⁹ Eine dichte Darstellung zu den unterschiedlichen Verehrungsstätten in Rom ist zu finden bei Gernöfer, *Roms Heilige*, 179ff. Vgl. dazu, sowie zu Hinweisen auf eine in Nordafrika vorhandene Apostelverehrung, mit entsprechenden Quellenzeugnissen und weiterführender Literatur Josi, *Venerazione degli Apostoli Petro e Paolo*, 164ff.; Duval, *Loca Sanctorum*, 642f.; Mazzoleni, *Pietro e Paolo*, 69ff.; in jüngerer Zeit auch Eastman, *Cult of the Apostle*, 15ff. sowie 155ff.

eine rege Forschungsdiskussion.⁴⁵⁰ In jüngerer Zeit ist man jedoch übereingekommen, dass die Apostel in beiden christlichen Gruppierungen verehrt wurden, allerdings mit unterschiedlichem Fokus hinsichtlich der ihnen zugewiesenen Bedeutung und Funktion.

Die Mitglieder der katholischen Kirche in Nordafrika betrachteten die beiden Apostel demnach in ihrer Rolle als Lehrer bzw. Bischof als Gründer und Bewahrer der kirchlichen Einheit. Ihr Kult war daher angeblich ein Ausdruck der Anbindung an die Universalkirche im gesamten Römischen Reich, insbesondere an diejenige in Rom, deren damit einhergehender Primat als solcher allerdings nicht immer anerkannt wurde.⁴⁵¹ Für die donatistische Gruppierung hingegen soll die Verehrung von Petrus und Paulus als zwei der ersten Märtyrer, die für den wahren christlichen Glauben gestorben waren, eine Anbindung an das frühe Christentum bedeutet haben, in dessen Tradition stehend sie sich als

⁴⁵⁰ Paul Monceaux wies in seinem monumentalen Werk zum nordafrikanischen Christentum darauf hin, dass eine sichere Zuordnung der gefundenen Inschriften zum Apostelkult zu donatistischen oder katholischen Gemeinden nicht möglich sei. Er ging jedoch davon aus, dass Petrus und Paulus von beiden Gruppierungen Verehrung erfuhren (Monceaux, *Histoire littéraire* IV, 459ff.). William Frend vertrat hingegen die Meinung, dass Inschriften, die aus donatistisch-dominierten Gebieten Nordafrikas stammten, zweifelsfrei auch dieser Gruppierung zugeordnet werden könnten und verwendete zudem zweideutige semantische und inhaltliche Marker, um seine These zu untermauern. Daraus schlussfolgerte er, dass der Apostelkult nur bei donatistischen Gläubigen eine große Bedeutung besaß, Petrus und Paulus in katholischen Gemeinden jedoch nicht verehrt wurden (Frend, *Memoriae Apostolorum*, 42ff.; ders., *Donatist Church*, 123). Paul-Albert Février kritisierte wiederum die These von Frend, da die Rückschlussmethode keine sichere Zuweisung erlaubt und der Großteil der Inschriften nur in donatistisch-dominierten Gebieten gefunden wurde, da dort die Bedingungen für die Konservierung epigraphischer Zeugnisse besser waren als in anderen nordafrikanischen Gebieten, die katholisch-dominiert waren (Février, *Polémique et politique*, 8ff. Vgl. Duval, *Loca Sanctorum*, 639; gegen diese Argumentation, jedoch ohne Bezug auf den Apostelkult, Leone, *Donatist Presence*, 319ff. sowie 342f.). Yvette Duval geht sogar davon aus, dass die Mehrzahl der Inschriften für die beiden Apostel aus einem katholischen Kontext stammen (Duval, *Loca Sanctorum*, 634).

⁴⁵¹ Zur Einheit der Gesamtkirche durch die Apostel unter Führung Roms, da Petrus als Haupt der Apostel von Jesus bestimmt wurde, z. B. *Iren. haer.* 1,10,1/2; 3,3,1-3,4,2; 3,24; *Tert. praescr.* 20,5-21,7; *Optat.* 2,2; 7,3; *Aug. serm.* 295,4. Zur Ablehnung des Primats der römischen Kirche durch nordafrikanische Kirchenschriftsteller siehe Willis, *Saint Augustine*, 113; Van den Hoek, *Saga of Peter and Paul*, 314ff. Eine ausführliche Diskussion der Aussagen der frühen nordafrikanischen christlichen Autoren Tertullian, Cyprian und Optatus von Mileve zum Verhältnis der Kirche in Nordafrika und Rom findet sich bei Merdinger, *Rome and the African Church*, 28ff.

ecclesia veritatis betrachteten.⁴⁵² Allerdings darf keine strikte Trennung zwischen diesen beiden Verehrungskonzepten gezogen werden, da Petrus und Paulus in Inschriften, die donatistischen Gemeinden zugeschrieben werden, nicht nur als Märtyrer, sondern ebenso als *Apostoli* oder *sancti* bezeichnet werden.⁴⁵³ Im Gegenzug betont auch Augustinus von Hippo, als Vertreter der katholischen Gruppierung, oftmals die Bedeutung des Martyriums der beiden Apostel und betitelt diese als *martyres*.⁴⁵⁴

Die Verehrung der Apostel als Bewahrer der kirchlichen Einheit mit besonderer Verbindung zur römischen Kirche wird jedoch erst unter Augustinus in dieser Intensität eingeführt und propagiert worden sein, in Abgrenzung zu den Donatisten. Ihnen gab Augustinus nicht nur die Schuld an dem vorhandenen Schisma in Nordafrika, sondern warf ihnen letztendlich auch das Betreiben einer Häresie vor, weshalb sie keine Anbindung an die von den Aposteln gegründete Universalkirche beanspruchen könnten.⁴⁵⁵

3.2.3 Einführung und Stärkung von Kulturen überregionaler und reichsweiter Märtyrer als Reaktion des Augustinus

Entsprechend der vorausgegangenen Untersuchungen wurden frühe indigene Märtyrer sowohl von donatistischen als auch von katholischen Gläubigen als identitätsstiftende Figuren verehrt,⁴⁵⁶ die das Christentum in Nordafrika, in

⁴⁵² Zu der Bedeutung der Apostel für die donatistische und katholische Gruppierung in Nordafrika siehe Frend, *Memoriae Apostolorum*, 36f. und 47ff.; Février, *Polémique et politique*, 15f.; Raynal, *Propagande donatiste*, 42ff.; in jüngerer Zeit Eastman, *Cult of the Apostle*, 178ff.; Van den Hoek, *Saga of Peter and Paul*, 321. Pelttari, *Donatist Self-Identity*, 364ff. zur (Selbst-)Bezeichnung der Donatisten als *ecclesia veritatis*.

⁴⁵³ Die Inschriften sind bei folgenden Autoren zusammengetragen und unterschiedlich interpretiert worden: Frend, *Memoriae Apostolorum*, 32ff.; Février, *Polémique et politique*, 9ff.; Duval, *Loca Sanctorum*, 637ff.

⁴⁵⁴ In fast allen *sermones* zum Gedenktag von Petrus und Paulus am 29. Juni erwähnt Augustinus, dass es das Martyrium der beiden Apostel sei, das diesen Tag so bedeutsam mache, dass sie den Festtag mit ihrem Blut und ihren Leiden geweiht hätten. In Aug. serm. 295,1; 298,1; ders. serm. Mai 19,1 spricht der Bischof von Hippo die beiden Apostel direkt mit *martyres* an.

⁴⁵⁵ Zur Tatsache, dass den Donatisten, als Häretiker, die Bezugnahme auf die Apostel von katholischer Seite aus abgesprochen wurde siehe *Iren. haer.* 5,20,2; *Tert. praescr.* 37,4-7; *Aug. epist.* 53,1,1/2. Dazu Willis, *Saint Augustine*, 120.

⁴⁵⁶ Frend, *Donatist Opposition*, 263f.; Tilley, *Donatist Self-Identity*, 22 zur enthusiastischen Märtyrerverehrung sowohl durch donatistische als auch durch katholische

Auseinandersetzung mit dem paganen römischen Staat, erst konstituiert und verbreitet hatten. Belegen lässt sich diese parallele Verehrung durch Erwähnungen in den *sermones* des Augustinus zu donatistischen Festen im Gedenken an den karthagischen Bischof Cyprian⁴⁵⁷ sowie durch die Überlieferung einer katholischen und donatistische Version von dessen *passio*. Ebenso wurden die unter Diokletian hingerichteten Abitinischen Märtyrer anscheinend von beiden Gruppierungen verehrt.⁴⁵⁸ Deshalb entstanden beim Übertritt zahlreicher Donatisten zur katholischen Kirche in den Gemeinden diesbezüglich auch keinerlei Konflikte. Die frühen nordafrikanischen Märtyrer konnten nun nicht mehr nur parallel zueinander verehrt, sondern die Feiertage gemeinsam miteinander begangen werden.

Kulte lokaler bzw. regionaler Blutzeugen erfuhren demnach eine vorbehaltlose Annahme beider Parteien von Gläubigen, da sie als Identitätsfiguren des christlichen Glaubens in Nordafrika fungierten und in ihrer Vorbildrolle christliche Tugenden verkörperten und lehrten. Diese frühen indigenen Märtyrer wurden wegen ihres frommen Charakters und ihres Martyriums für den christlichen Glauben verehrt, eine Wundertätigkeit war demzufolge nicht notwendig, um die Gläubigen davon zu überzeugen, dass sie die Ehrerbietung auch tatsächlich verdienten. Diese Feststellung deckt sich mit den augustinischen Zeugnissen insoweit, dass der Bischof von Hippo in *sermones* zu Ehren lokaler und regionaler Märtyrer nicht exzessiv von Wundern berichtet, die sich an dessen Gedenkstätten ereignet hätten.⁴⁵⁹ Er betont eher die Tugendhaftigkeit, das Leiden und die Bedeutung des Blutopfers der indigenen Märtyrer für das Christentum.

Gläubige mit unterschiedlichen Tendenzen hinsichtlich lokaler und überregionaler Blutzeugen.

⁴⁵⁷ Z. B. Aug. serm. Guelf. 28,2. Siehe dazu auch in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 2.1, 97f.

⁴⁵⁸ Tilley, Donatist Martyr Stories, 1ff. sowie 25ff. zu den *passiones*. Dies., Donatist Self-Identity, 32; Lambot, Saint Augustin pour les fêtes des martyrs, 265 zur parallelen Verehrung der Abitinischen Märtyrer. Dagegen Dearn, Abitinian Martyrs, 6ff. Zur z. T. parallelen Verehrung von bestimmten Märtyrern bei beiden christlichen Gruppierungen in jüngerer Zeit prägnant Moss, Martyr Veneration, 56 sowie 61.

⁴⁵⁹ Aug. epist. 78,3 zur fehlenden Wundertätigkeit von Märtyrern, die aus Nordafrika stammten. Auch David Riggs, Saint Stephen as Civic Patron, 105 bestätigt, dass diese Märtyrer offenbar keine heilenden und Wunder wirkenden Kräfte besessen hätten. Um diesen Nachteil für die dortigen Gläubigen auszugleichen, argumentiert er weiter, wurde der reichsweit verehrte Protomärtyrer Stephanus in den nordafrikanischen Gemeinden als besonders wirkmächtiger Vermittler propagiert.

Neben diesen frühen, für das gesamte Christentum in Nordafrika bedeutsamen Blutzeugen gedachten die Donatisten allerdings noch weiterer Märtyrer, die jedoch ausschließlich für ihre eigene Gruppierung Relevanz besaßen. Es handelte sich dabei um donatistische Gemeindemitglieder und -leiter, die bei den blutigen Auseinandersetzungen mit der katholischen Kirche und dem römischen Staat um die kirchenpolitische Vormachtstellung in Nordafrika, umgekommen waren. Zeugnisse wie *passiones* solcher donatistischer Märtyrer, imperiale Gesetze gegen deren Verehrung und Aussagen zur spezifisch donatistischen Kultpraxis, weisen auf eine Verehrung eigener religiöser ‚Freiheitskämpfer‘ hin.⁴⁶⁰

Diese Märtyrer symbolisierten jedoch nicht den generellen Widerstand des frühen Christentums gegen den römischen Staat, sondern erinnerten die Donatisten an die erlittenen Gewalttaten im innerkirchlichen Konflikt mit den katholischen Gemeinden in Nordafrika. Deshalb konnten sie nicht als Identitätsfiguren für alle christlichen Gläubigen eingesetzt werden, sondern nur für eine Abgrenzung der donatistischen Gruppierung von der katholischen. Eine Übernahme und Weiterführung dieser Kulte nach der Vereinigung donatistischer und katholischer Gläubiger war daher nicht möglich.⁴⁶¹

⁴⁶⁰ Maureen Tilley hat in einer ihrer Publikationen (Tilley, *Donatist Martyr Stories*) *passiones*, die im donatistischen Umfeld entstanden sind, zusammengestellt und übersetzt, belegt dadurch also das z. T. parallele Vorhandensein von donatistischen und katholischen Märtyrerberichten in Nordafrika. Zu donatistischen Märtyrerberichten siehe zuletzt Dearn, *Donatist Martyrs*, 80ff. In einem Edikt vom 12. Februar 405 n. Chr. (cod. Theod. 16,5,38), wird das Gedenken an donatistische Märtyrer verboten. Optatus von Mileve berichtet in seinem Werk gegen den Donatisten Parmenianus (Optat. 3,4,7) von Widerstand innerhalb der donatistischen Kirche gegen die Verehrung von *circumcelliones* als Märtyrer und deren Begräbnis in den donatistischen Kirchengebäuden. Archäologisch lässt sich der Unterschied zwischen donatistischen und katholischen Märtyrern evtl. durch die mit Putz geweißten Tische und Altäre, die oberhalb der Begräbnisstätte donatistischer Blutzeugen errichtet wurden, nachvollziehen. Von dieser Praxis berichtet Optatus von Mileve (Optat. 3,4,6; 3,10,1 sowie 6/7) auf dessen Angaben sich Monceaux, *Histoire littéraire* IV, 471f.; Frend, *Donatist Church*, 101; ders., *Donatus*, 613; Gessel, *Donatismus*, 8 stützen.

⁴⁶¹ Zu einigen wenigen Versuchen, die von katholischer Seite aus unternommen wurden, donatistische Märtyrer mit als katholisch betrachteten Märtyrern zu verbinden sowie zur Beseitigung donatistischer Märtyrerkulte nach der Übernahme von ehemals donatistischen Kirchengebäuden durch katholische Gemeindeleiter siehe Leone, *Donatist Presence*, 332ff.

Mit der Einführung überregionaler, oftmals römischer sowie reichsweit verehrter Märtyrer in die Gemeinden Nordafrikas könnte Augustinus deshalb m. E. versucht haben, mehrere Dinge gleichzeitig zu erreichen: Durch die Übernahme von Kulturen wirkmächtiger, weithin bekannter Blutzeugen, wollte er den Verlust der donatistischen Märtyrer für die ehemals donatistischen Gläubigen im liturgischen Alltag seiner Gemeinde kompensieren. Zugleich wollte er die vielfach ablehnende, zumindest jedoch skeptische Haltung der ursprünglich donatistischen Gemeindemitglieder gegenüber der katholischen Kirche und dem römischen Staat versuchen zu verringern.

Nachdem die Kulte um römische Märtyrer wenig Zustimmung bei ihnen fanden, versuchte Augustinus die ehemaligen Donatisten durch die Kultureinführung überregionaler, den katholischen Glauben symbolisierender Märtyrer, die sich bereits als mächtige Vermittler hervorgetan hatten, an die katholischen Gemeinden zu binden.⁴⁶² Diese aus dem übrigen Imperium stammenden Märtyrer konnten zwar die Bedeutung, die donatistischen Märtyrern bei der Schaffung der gruppenspezifischen Identität zukam, nicht ersetzen, boten jedoch die Möglichkeit, sich in die neue Gemeindeideologie einzufügen. Durch die kultische Verehrung von als katholisch geltenden Märtyrern, die sie mit allen Gemeindemitgliedern zusammen ausübten, fiel es den einst donatistischen Gläubigen leichter, ihre neue Identität als Anhänger der katholischen Kirche zu akzeptieren und sich selbst darüber zu definieren.

Die umfassende Verbreitung von Kulturen um überregionale und reichsweite Märtyrer, die Augustinus in seinen *sermones* wiederholt betont, sollte den Gläubigen das Gefühl geben, in die Gesamtheit des Christentums im Imperium Romanum eingebunden zu sein, wenn sie sich der Verehrung anschlossen. Zugleich bot die Integration von Kulturen reichsweit verehrter Märtyrer die Möglichkeit, die nordafrikanische Kirche in das gesamtkirchliche Netzwerk im Imperium Romanum zu integrieren.

⁴⁶² Leider sind keine Schriften des Augustinus erhalten geblieben, die diese Thesen sicher belegen könnten. Die vorausgegangene Analyse und Kontextualisierung der Zeugnisse deuten m. E. jedoch in eine solche Richtung und machen den unterschiedlichen Umgang mit nordafrikanischen und außer-nordafrikanischen Märtyrerkulturen, sowohl von Seiten der Gemeindemitglieder als auch ihres Leiters, erst plausibel.

Für Augustinus symbolisierte die reichsweite Verehrung bedeutsamer Märtyrer demnach vermutlich die kirchliche Einheit. Dieses Märtyrerkonzept musste er nun einer in sich gespaltenen Gemeinde, bestehend aus katholischen und ehemals donatistischen Gläubigen, verständlich machen und die Annahme der Kulte als etwas Erstrebenswertes erscheinen lassen. Bei den katholischen Gläubigen wird ihm das auch bei den Kulturen um römische Märtyrer nicht allzu schwergefallen sein, da Augustinus z. B. die Apostel als bedeutsame Identitätsfiguren des universalen katholischen Glaubens präsentieren konnte. Dabei konnte er auf eine evtl. ebenfalls durch nordafrikanische Christen privat ausgeübte Verehrung zurückgreifen, wie es aufgrund der in Rom vorhandenen Graffiti aus dem 3. bzw. 4. Jahrhundert anzunehmen ist. Bei dem Konzept waren lediglich die Ausrichtung auf Rom und die Bedeutung als Bewahrer der kirchlichen Einheit als neue Elemente hinzugekommen.

Obwohl wahrscheinlich auch einige Mitglieder der donatistischen Gruppierung, im Vorfeld und während des Schismas, Petrus und Paulus Verehrung entgegengebracht hatten, stellte es für den Bischof von Hippo eine weitaus schwierigere Aufgabe dar, bei diesen jüngst konvertierten Gemeindemitgliedern eine Akzeptanz für die Kulte insbesondere römischer Märtyrer zu erlangen. Wie sollten sie sich nach der Verfolgung durch die katholische Kirche mit Hilfe des römischen Staates mit Figuren identifizieren, die für die Einheit der katholischen Kirche und die Anbindung an Rom standen? Das wird nicht einfach zu meistern gewesen sein und konnte erst nach erfolgreicher Integration der ursprünglich donatistischen Gläubigen in ihre neuen katholischen Gemeinden erfolgen.

Augustinus konnte versuchen, die generelle Affinität der Donatisten für eine intensive Verehrung von Märtyrern⁴⁶³ für die Akzeptanz der Kulte römischer Märtyrer zu nutzen. Darüber hinaus bot sie einen geeigneten Ansatzpunkt für Augustinus, die ehemaligen Donatisten von der Nützlichkeit und Rechtmäßigkeit von Gedenkfeiern zu Ehren von Märtyrern zu überzeugen, die aus Italien, Spanien und dem Osten stammten. Diese Kulte waren entweder bereits vorhan-

⁴⁶³ Vielfach bildete das Zentrum der donatistischen Gottesdienste ein Altar, der über Märtyrerreliquien errichtet war und auf dem die Eucharistie abgehalten wurde (Monceaux, *Histoire littéraire* IV, 463; Frend, *Donatus*, 613f.). Zur Identität der Donatisten, die ihren Enthusiasmus für die Märtyrerverehrung stärkte sowie zu deren Märtyrerkonzept siehe in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 1.3.1, 66ff.

den und wurden von dem Bischof von Hippo gestärkt oder sie wurden erst neu von ihm in seine Gemeinde eingeführt, um Nordafrika weiter in das Netzwerk der katholischen Kirche im gesamten Imperium Romanum einzubinden.⁴⁶⁴ Dazu bediente sich Augustinus unterschiedlicher Methoden, die im Folgenden kurz erläutert werden.

Durch eine Suggestivfrage hebt Augustinus z. B. eine weite Kultverbreitung für den heiligen Vincentius, einem Diakon aus Saragossa, der am 22. Januar 303 n. Chr. das Martyrium erlitt, hervor: „Welche Region, welche Provinz in Übersee, bis wohin sich entweder das Römische Reich oder der Name Christi erstreckt, ist nicht darüber erfreut, am heutigen Tag den himmlischen Geburtstag des Vincentius zu feiern?“⁴⁶⁵ Eine besondere Betonung, dass das Martyrium im gesamten Imperium Romanum gefeiert wurde, lässt sich auch in Predigten zu Ehren von anderen römischen und reichsweiten Märtyrern, z. B. dem heiligen Laurentius⁴⁶⁶ sowie dem Protomärtyrer Stephanus nachweisen.⁴⁶⁷ Dieser war angeblich am 26. Dezember ein paar Jahre nach der

⁴⁶⁴ Leider lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, dass der Kult um den Diakon Vincentius von Augustinus in die nordafrikanischen Gemeinden eingeführt wurde, indem er z. B. eine Translation von Reliquien veranlasste. Epigraphische Belege für das Vorhandensein von Reliquien in nordafrikanischen Gemeinden sind erst für das 6. Jahrhundert fassbar. Die häufige Bezugnahme des Bischofs von Hippo in den *sermones* zu Vincentius, auf den unversehrten, durch göttliche Zeichen aufgefundenen Körper des Märtyrers und die Hervorhebung eines weit verbreiteten Kultes zu dessen Ehren, könnten jedoch als Hinweis in diese Richtung verstanden werden. Weitere nicht-afrikanische Märtyrer, deren jeweilige Kulteinführung sich nicht datieren oder einem bestimmten Bischof zuordnen lässt, die jedoch in den *sermones* des Augustinus Erwähnung finden, sind folgende: Bischof Fructuosus von Tarragona und dessen Diakone Augurius und Eulogius sowie die ebenfalls in Spanien gestorbene Eulalia und der aus dem Osten stammende Kult um die makkabäischen Märtyrer. Zu den (nicht vorhandenen) epigraphischen Belegen der Märtyrer siehe Duval, *Loca Sanctorum*, 645ff. sowie 655ff. Speziell zu den Vincentius-*sermones* des Augustinus und dessen Verehrung in Nordafrika, jedoch ohne eine Einbindung in den dortigen gesellschaftlichen und kirchenpolitischen Kontext, allerdings mit zahlreicher weiterführender Literatur bei Meyer, Vinzenz von Zaragoza, 57ff. sowie 225ff. Die Kulte um die mailändischen Märtyrer Gervasius und Protasius sowie um den Protomärtyrer Stephanus wurden allerdings sicher von Augustinus in die Gemeinde von Hippo eingeführt und deren Verehrung durch die Transponierung von Reliquien zu festigen versucht, worüber die Werke des Augustinus selbst Aufschluss geben.

⁴⁶⁵ Aug. serm. 276,4.

⁴⁶⁶ Aug. serm. Guelf. 25,12.

⁴⁶⁷ Aug. serm. 318,1 sowie 319,6.

Kreuzigung Jesu von Juden zu Tode gesteinigt worden, da er Jesus als den Sohn Gottes bekannt hatte.⁴⁶⁸

Zudem unterstreicht Augustinus in einer Predigt zum Gedenktag des Vincentius, dass „Christus ... uns auffordert mit gebührender Festlichkeit das mutigste und glorreichste Leiden des heiligen Märtyrers Vincentius zu feiern.“⁴⁶⁹ Eine Empfehlung, den Märtyrer auch in nordafrikanischen Gemeinden zu verehren, jedoch von kirchlicher Seite aus, erwähnt der Bischof von Hippo ebenfalls in Predigten zu dem römischen Märtyrer Laurentius. Dieser sei trotz der Verfolgung, der Überredungsversuche und der ihm entgegenschlagenden Wut standhaft geblieben und habe dank seiner zahlreichen Tugenden, die die Einwohner Roms bezeugen könnten, über das Böse triumphiert, weshalb „die römische Kirche diesen Tag als den Tag des Triumphes des gesegneten Laurentius anempfiehlt.“⁴⁷⁰ Eine Autorisierung als zu Recht verehrtem Märtyrer belegt Augustinus auch für den Protomärtyrer Stephanus, da „die Kirche den glorreichen Stephanus mit dem Palmzweig des Martyriums ausgezeichnet“⁴⁷¹ habe.

Die Argumentation, dass bestimmte Märtyrerkulte weit verbreitet seien und eine Verehrung in der eigenen Gemeinde darum nicht falsch sein könne, sondern im Gegenteil erstrebenswert sei, versuchte Augustinus auf andere Weise zu untermauern. Er betonte, dass auch die Kirche als verantwortliche Institution bzw. Christus als göttliche Autorität eben diesen Märtyrern ein kultisches Gedenken zukommen lassen wollte und die Gemeinden dementsprechend zu handeln hätten.

⁴⁶⁸ Zur Verhaftung und dem Prozess gegen Stephanus siehe Apg. 6,8-7,54. Watson, Trial mit Quellenkritik und dem Versuch, die Hinrichtung des Stephanus mit den sozialen und politischen Gegebenheiten im zeitgenössischen Jerusalem zu erklären. Zur Steinigung siehe Apg. 7,55-60. Er wurde der Legende nach von einem Freund, Gamaliel, in der Nähe von Jerusalem, in Caphar Gamala bestattet, wo er 415 n. Chr. von dem dortigen Priester Lucian nach vorausgegangenen Visionen aufgefunden wurde (epist. Lucian.; lat. Übers. epist. Avit.). Seine Gebeine wurden nach Jerusalem übertragen und dabei ein Teil der Reliquien entnommen. Diese gelangten durch den Presbyter Orosius in den westlichen Teil des Imperiums und wurden dort u. a. auf Menorca verehrt (epist. Sev. 4). In Nordafrika wurden die Reliquien weiter distribuiert und auch dort an verschiedenen Orten Kultstätten zu Ehren des Stephanus errichtet. Zur Verbreitung des Stephanus-Kultes siehe in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 4.2.3, 228ff.

⁴⁶⁹ Aug. serm. Caillau 1,47,1.

⁴⁷⁰ Aug. serm. 304,1.

⁴⁷¹ Aug. serm. 317,6.

Dem Bischof von Hippo war es allerdings ebenfalls ein großes Anliegen, die Verehrung außer-nordafrikanischer Märtyrer als religiös besonders wertvoll anzupreisen. Deshalb wies er z. B. oftmals darauf hin, dass Gott die Auffindung der Leichname durch eindeutige Zeichen vorherbestimmt habe.

Nach dem Martyrium des heiligen Vincentius hatten die verantwortlichen Magistrate angeblich versucht, die Überreste des Blutzengen zu beseitigen, „aber ein göttliches Zeichen verriet deren Aufenthaltsort und offenbarte sie für eine religiöse Bestattung und Verehrung.“⁴⁷² Auch spricht Augustinus von „vorausgegangenen Zeichen“⁴⁷³ im Vorfeld der Auffindung des Protomärtyrers Stephanus in der Nähe von Jerusalem, die zu der Entdeckung des Leichnams geführt hätten. Zudem habe Gott die Verbreitung von dessen Reliquien explizit vorangetrieben, da „viele Menschen von dort [Jerusalem] Reliquien [des heiligen Stephanus] erhalten hätten, weil das Gottes Wille war.“⁴⁷⁴

Das bedeutsamste Argument, das Augustinus für eine Verehrung überregionaler bzw. reichsweiter Märtyrer überproportional häufig zur Anwendung brachte, war, dass Gott an deren Begräbnis- und Verehrungsstätten vermeintlich Wunder wirke. In Bezug auf die Märtyrer Gervasius und Protasius z. B. berichtet Augustinus enthusiastisch von dem Tag ihrer Auffindung durch den Mailänder Bischof Ambrosius am 17. Juni 386 n. Chr.:

„Ich [selbst] war in Mailand. Ich weiß von den Wundern, die sich ereigneten, als Gott den wertvollen Tod seiner Heiligen bezeugte, sodass, bewirkt durch die Wunder, deren Tod nicht mehr nur Gott kostbar erscheinen sollte, sondern auch in den Augen aller. Einem blinden Mann, der allen in der Stadt sehr wohl bekannt ist, wurde sein Augenlicht wiedergegeben.“⁴⁷⁵

Zahlreiche Wunder sind ebenfalls im Zusammenhang mit den verschiedenen Verehrungsstätten des Stephanus durch Augustinus bezeugt.⁴⁷⁶ Dreien davon gebührt besondere Aufmerksamkeit aus unterschiedlichen Gründen. In einer

⁴⁷² Aug. serm. 275,3.

⁴⁷³ Aug. serm. 318,1; vgl. ders. serm. 319,6.

⁴⁷⁴ Aug. serm. 318,1.

⁴⁷⁵ Aug. serm. 286,4; vgl. ders. civ. 22,8, l. 37ff. zu dieser Krankenheilung und l. 215ff. zu anderen durch die Reliquien des Gervasius und Protasius vollbrachten Wunder (Exorzismus und Heilung).

⁴⁷⁶ Aug. serm. 320-324; ders. civ. 22,8, l. 265ff.

Reihe von Predigten, die Augustinus an mehreren aufeinander folgenden Tagen in Hippo gehalten hat und die alle das Wunderwirken des heiligen Stephanus zum Thema hatten, erzählt Augustinus von einer Begebenheit aus der nicht weit entfernten Stadt Uzalis. Dort hatte eine Mutter ihren neugeborenen und noch ungetauft verstorbenen Sohn zum Schrein des Stephanus gebracht und „während sie so betete ... und ihre Tränen nicht baten, möchte ich sagen, sondern es einforderten gehört zu werden, wurde ihr Sohn erneut zum Leben erweckt.“⁴⁷⁷ Den Reliquien des Protomärtyrers wurde die Macht zugesprochen, sogar Tote wieder lebendig zu machen, was ein starkes Argument für dessen Verehrung darstellte, da diese Wirkkraft im 4. Jahrhundert nur in Bezug auf sehr wenige Märtyrer erwähnt wurde.

Die beiden anderen aufschlussreichen Wunder stellten Krankenheilungen dar, bei denen eine Gruppe von Geschwistern unter einem unheilbaren Gliederzittern litt, nachdem sie von ihrer eigenen Mutter verwünscht worden waren.⁴⁷⁸ Einige der Geschwister wurden schon an anderen heiligen Stätten geheilt, wie Paulus, einer der Söhne berichtet, der mit seiner Schwester Palladia auf göttliche Visionen hin nach Hippo gekommen war, um dort am Schrein des Stephanus Heilung zu erbitten. Dabei betont Paulus insbesondere die Heilung eines Bruders an dem Schrein des „ruhmreichen“⁴⁷⁹ römischen Märtyrers Laurentius in Ravenna.

Nun kann es natürlich reiner Zufall sein, dass Paulus, als er seine eigene Heilung am Schrein des Protomärtyrers Stephanus in Hippo der dort anwesenden Gemeinde schildert, einzig die Heilung seines Bruders an dem Schrein des römischen Blutzeugen Laurentius erwähnt. Andererseits ergibt sich durch diese Schilderung für Augustinus die Gelegenheit, die beiden außer-nordafrikanischen Kulte, den des Stephanus und den des Laurentius, als besonders wirkmächtig erscheinen zu lassen und miteinander zu verbinden.⁴⁸⁰

⁴⁷⁷ Aug. serm. 324; vgl. ders. civ. 22,8, l. 279ff. und l. 310ff., wo Augustinus noch von anderen Erweckungswundern durch die Reliquien des Stephanus zu berichten weiß.

⁴⁷⁸ Augustinus erwähnt die folgenden Ereignisse in mehreren seiner Schriften. Ausführlich in Aug. civ. 22,8, l. 407ff.

⁴⁷⁹ Aug. serm. 322,2.

⁴⁸⁰ Colella, Stephanus und Laurentius in Rom, führt frühe Beispiele für die Verbindung zwischen den Aposteln und Laurentius und den Aposteln und Stephanus an, um den Kult der beiden Märtyrer durch die Verbindung zu den Aposteln zu legitimieren. Als der Protomärtyrer Stephanus selbst eine solche legitimierende Funktion erhielt, wurde

Er könnte versucht haben den z. T. auf Ablehnung stoßenden, römischen Märtyrer Laurentius durch den anerkannten reichsweiten Märtyrer Stephanus zu legitimieren sowie einen persönlichen Bezug zwischen den beiden Märtyrern und der anwesenden Gemeinde herzustellen. Dadurch wäre es ihm möglich gewesen, den Enthusiasmus der Gläubigen für den Festtag des Laurentius zu stärken und den Kult evtl. erfolgreich in den Verehrungskalender nordafrikanischer Gemeinden zu integrieren.

Eine weitere Wunderheilung, die sich an der Verehrungsstätte des Stephanus in Hippo ereignete, kurz nachdem Augustinus seiner Gemeinde die Darstellung des Paulus zu dessen Heilung vorgelesen hatte, war diejenige der Schwester des Paulus, Palladia. Augustinus hatte soeben begonnen, im Weiteren von der Begebenheit der Wiedererweckung des ungetauften Sohnes in Uzalis zu berichten,

„da begannen die Menschen, die um den Schrein des heiligen Stephanus versammelt waren zu rufen: ‚Gott sei gedankt! Christus sei gepriesen!‘ Inmitten dieses anhaltenden Geschreis, wurde die junge Frau [Palladia], die eben erst geheilt worden war, in ihre Mitte geführt.“⁴⁸¹

Dieses doppelte Heilungswunder verlieh dem Schrein in Hippo eine ganz besondere Bedeutung, was sich dadurch untermauern lässt, dass Paulus davon berichtet hatte, dass es ihm nicht gelungen sei, von einem weiteren Schrein des heiligen Stephanus in Ancona Hilfe zu erlangen.⁴⁸² Zudem erachtete Augustinus diese Episode als einzige für seine Stadt erwähnenswerte, nachdem er in seiner Schrift „über den Gottesstaat“ zahlreiche andere Heilungen und Exorzismen präsentiert hatte, die sich in anderen Städten zugetragen hatten.⁴⁸³ Die erwähnten Krankenheilungen am Schrein in Hippo werden die anwesenden Gemeindemitglieder nachhaltig beeindruckt und die von Augustinus angestrebte Annahme des Kultes um den reichsweit verehrten Protomärtyrer Stephanus begünstigt haben.

z. B. der römische Diakon Laurentius mit ihm verbunden, um das Ansehen Roms weiter zu stärken.

⁴⁸¹ Aug. serm. 323,4.

⁴⁸² Aug. serm. 322,2 sowie 323,2.

⁴⁸³ Aug. civ. 22,8, l. 407ff.: *Unum est apud nos factum, non majus quam illa quae dixi, sed tam clarum atque illustre miraculum, ut nullum arbitrer esse Hipponensium, qui hoc non vel viderit, vel didicerit, nullum qui oblivisci ulla ratione potuerit.*

Auch an der Verehrungsstätte des spanischen Märtyrers Vincentius soll Gott Wunder vollbracht haben. Davon berichtet der Bischof von Hippo in einer seiner Predigten auf den heiligen Vincentius, weist jedoch darauf hin, dass einzig die Verbindung zwischen Gott und dessen Märtyrern solche Wunder ermögliche.

„Denn was macht Gott im Grunde anderes, wenn er in Verbindung mit den Körpern der verstorbenen Heiligen Wunder vollbringt, als dass er die Wahrheit bezeugt, dass das, was stirbt, nicht verschwindet, soweit es ihn selbst betrifft und dass er uns zu verstehen gibt, in welchen Ehren er die Seelen der Getöteten hält, wenn er deren leblosen Körper mit einem solch machtvollen Zeichen von Göttlichkeit schmückt?!“⁴⁸⁴

So zahlreich der Bischof von Hippo demnach auch von selbst erlebten Wundern berichtete bzw. deren schriftlich fixierte Darstellungen verlas, achtete er doch immer darauf, Gottes entscheidende Rolle dabei zu betonen. Die Hilfe sei zwar durch die Märtyrer als Vermittler zustande gekommen, gewährt und ausgeführt habe sie jedoch Gott, dem dafür somit der Dank gebühre. Zu den zahlreichen Wundern, die sich am Schrein des heiligen Stephanus ereigneten, merkt Augustinus z. B. an, dass

„Stephanus [sie, d. h. die Wunder] vollbringt ... aber im Namen Christi. ... Was auch immer man sieht, das durch das Gedenken an Stephanus gewirkt wird, wird im Namen Christi getan, sodass Christus in den Fokus der Aufmerksamkeit der gesamten Welt gerückt, Christus selbst verehrt wird.“⁴⁸⁵

In einer weiteren Predigt zum Gedenktag des Protomärtyrers wird Augustinus deutlicher und fordert dazu auf: „Lasst uns Gefallen [*beneficia*] von unserem Mitdiener [Stephanus] annehmen, Ehre und Ruhm [dafür] lasst uns Gott erweisen!“⁴⁸⁶

Einige dieser *beneficia*, um deren Erfüllung in Gebeten an den Verehrungsstätten von Märtyrern gefleht wurde, konnten durchaus einen sehr praxisnahen Bezug zu den alltäglichen Sorgen der Gemeindemitglieder besitzen. Dies bezeugt Augustinus z. B. für die Wundertätigkeit an dem Reliquenschrein des römischen Märtyrers Laurentius in Hippo, indem er fragt:

„Existiert hier jemand [unter den Anwesenden], der nichts über die machtvollen Verdienste dieses speziellen Märtyrers weiß? Hat schon einmal jemand dort gebetet und

⁴⁸⁴ Aug. serm. 275,3.

⁴⁸⁵ Aug. serm. 316,1; vgl. ders. serm. 320; 322,2 sowie 323,2/3.

⁴⁸⁶ Aug. serm. 319,7. Zur Bedeutung der Wunder, die Gott durch die Märtyrer wirkt, im augustinischen Märtyrerkonzept in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 1.3.2, 79f.

nicht den Gefallen erhalten, um den er gebeten hat? So vielen ... haben seine Verdienste sogar die weltlichen Wohltaten gewährt, die er selbst verachtet!“⁴⁸⁷

Gott war demnach nicht nur gewillt, den Gläubigen bei schwerwiegenden Krankheiten und Problemen durch die Märtyrer als Vermittler Hilfe zukommen zu lassen. Er gewährte ihnen ebenfalls bei alltäglichen Problemen schnelle Abhilfe und erfüllte sogar Wünsche, die sich ausschließlich auf das weltliche Wohl der zu ihm betenden Christen bezogen.

Die zahlreichen Wunder, von denen Augustinus in Zusammenhang mit den Verehrungsstätten fremder Märtyrer zu berichten weiß, sollten den Gläubigen suggerieren, ein besonders hohes Maß an Hilfe und Schutz von den überregionalen Vermittlern erwarten zu können, auch bei Sorgen des alltäglichen Lebens. Insbesondere diese pragmatische Ebene war dazu geeignet, trotz der Differenzen zwischen der katholischen und donatistischen Gruppierung, eine breite Zustimmung für den jeweiligen Märtyrerkult auch unter den zuvor donatistischen Gemeindemitgliedern zu erreichen. Anscheinend wollte Augustinus dadurch einen Zugang zu seinen neuen, z. T. noch nicht gut integrierten, Gemeindemitgliedern schaffen. Darauf weist, wie gezeigt wurde, insbesondere die Tatsache hin, dass sich die Wunderberichte in den *sermones* des Bischofs von Hippo sehr zahlreich für Gedenkfeiern zu Ehren von Märtyrern fassen lassen, die aus Rom und dem übrigen Imperium stammten.

3.3 Direkte und indirekte Meinungsäußerungen christlicher Gläubiger

Die Meinungen spätantiker christlicher Gläubiger zu verschiedenen Märtyrerkulten sind uns leider nicht als direkte schriftliche Äußerungen erhalten geblieben, auch wenn solche Texte evtl. existiert haben. Doch auch in kirchlichen Zeugnissen sind sie nicht einfach nachzuweisen, da die verantwortlichen Auto-

⁴⁸⁷ Aug. serm. Guelf. 25,1. Aus den Worten geht hervor, dass eine Verehrungsstätte für den Diakon Laurentius in Nordafrika, evtl. sogar in der Nähe von Hippo, existiert haben muss, an der sich die Gläubigen mit Bitten an ihn gewandt haben. Die dortige Aufbewahrung von Körperreliquien zur Zeit des Augustinus ist jedoch weniger wahrscheinlich, da er in Aug. serm. ed. Denis 13,1 davon spricht, dass der Körper des Laurentius sich in Rom befinde, er jedoch an unterschiedlichen Orten Verehrung erführe. Zudem kann die früheste sichere inschriftliche Erwähnung von Laurentius-Reliquien für Nordafrika erst auf das Jahr 452 n. Chr. datiert werden. Zu diesem ersten epigraphischen Beleg siehe Duval, *Loca Sanctorum*, 648.

ren diesbezüglich keine direkten Diskussionen und Zurufe ihrer Gemeindemitglieder wiedergeben. Zeitgenössische Ansichten, Wünsche und Abneigungen christlicher Laien hinsichtlich einiger Märtyrerkulte lassen sich aber durch direkte oder indirekte Hinweise z. B. in Märtyrerpredigten, unter Berücksichtigung des jeweiligen Entstehungskontextes, mit einiger Wahrscheinlichkeit ermitteln.

Manche Bischöfe erwähnen ausdrücklich die klare Ablehnung eines Märtyrerkultes bzw. die glühende Begeisterung der Gemeinde an dem Gedenktag eines Blutzeugen teilzunehmen, wie es Augustinus von Hippo z. B. oftmals getan hat. Auch die Angabe die vermeintliche Teilnehmerzahl an dem jeweiligen Gedenktag zu Ehren eines Märtyrers betreffend lässt Rückschlüsse auf dessen Beliebtheit bei den Gemeindemitgliedern zu. Hierbei muss jedoch bedacht werden, dass sich Gemeindeleiter bewusst Unter- oder Übertreibungen bedient haben, um ihren Zuhörern bestimmte Sachverhalte oder eigene Vorstellungen zu suggerieren. Auch z. T. spätere Überarbeitungen, wenn die Reden in Textform veröffentlicht wurden, sind denkbar. Dennoch wird an dieser Stelle eine gewisse Tendenz deutlich, welche Märtyrerkulte bei den christlichen Gläubigen zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Region oder einer einzelnen Gemeinde als ansprechend betrachtet wurden und welche nicht, da eine komplette Falschaussage zu den Teilnehmerzahlen auch in den (veröffentlichten) *sermoes* nicht ohne Weiteres möglich gewesen ist.

An diesem Punkt darf die Analyse jedoch nicht enden, da nur weiterführende Informationen aus diesen Aussagen hinsichtlich der Akzeptanz und Ablehnung bestimmter Märtyrerkulte durch christliche Laien gewonnen werden können, wenn man den jeweiligen kirchenpolitischen und gesellschaftlichen Kontext berücksichtigt. Die Feststellung, dass zumindest jeweils ein Teil einiger der nordafrikanischen christlichen Gemeinden römische Märtyrerkulte abgelehnt hat, während lokale und regionale Märtyrer wie der heilige Cyprian und die heiligen Perpetua und Felicitas eine vorbehaltlose Verehrung erfuhren, lässt sich nämlich sinnvoll durch die zeitgenössischen kirchenpolitischen Gegebenheiten erklären. Zu der Zeit wurden zahlreiche ehemalige donatistische Gläubige, die unter der Verfolgung durch den römischen Staat litten, zum Übertritt in die katholischen Gemeinden gezwungen und standen daher insbesondere der Verehrung römischer Märtyrer wie dem heiligen Laurentius negativ, wenn nicht sogar ablehnend gegenüber. Genau diese Stimmungslage spiegeln die

Anmerkungen bezüglich der geringen Teilnehmerzahl in den behandelten *sermones* des Bischofs von Hippo zu römischen Märtyrerkulten wider. Es zeigt zudem deutlich, welche Auswirkungen bedeutsame kirchenpolitische Ereignisse auf das Denken zeitgenössischer christlicher Laien auf alltäglicher Ebene besitzen konnten.

Meinungen christlicher Laien zu bestimmten Märtyrerkulten lassen sich jedoch auch indirekt über bestimmte Hinweise in Märtyrerpredigten ermitteln. Die intensiven Bestrebungen des Augustinus, nicht negativ konnotierte, reichsweit verbreitete Kulte wirkmächtiger Märtyrer wie den des heiligen Stephanus in seiner Gemeinde zu etablieren, können als Hinweis auf verschiedene Dinge verstanden werden. Einerseits dass Augustinus evtl. donatistische Märtyrerkulte ersetzen oder die nordafrikanischen Gemeinden enger in das Netzwerk der Gemeinden im gesamten Römischen Reich einbinden wollte. Andererseits kann diese Tatsache ebenfalls indirekt auf die damalige Haltung der augustinischen Kirchengemeinde gegenüber der Neueinführung bzw. Förderung von überregionalen und reichsweiten Märtyrerkulten hinweisen. Die intensiven Bemühungen des Bischofs von Hippo, den Gläubigen die Verehrung der reichsweiten Märtyrer als erstrebenswert und gewinnbringend erscheinen zu lassen, ist ein Indiz dafür, dass die Gemeindemitglieder zunächst eine skeptische Einstellung gegenüber diesen neuen Kulten besessen haben.

Ebenso können die Versicherungen von Gregor von Nazianz und Augustinus von Hippo, dass die makkabäischen Märtyrer rechtmäßig als christliche Märtyrer verehrt werden könnten und sollten, obwohl sie Juden gewesen waren und für die jüdischen Gesetze vor Jesus Christus gestorben seien, als Hinweis darauf betrachtet werden, dass die Gemeindemitglieder in Nazianz und Hippo Vorbehalte gegen ihre Verehrung besaßen. Da jedoch keine weiteren Informationen zu der Verbreitung und Akzeptanz des Makkabäerkultes in diesen beiden Städten vorliegen, müssen jegliche Aussagen diesbezüglich hypothetisch bleiben.

Anders verhält es sich bei der Untersuchung der Verehrung der makkabäischen Märtyrer in Antiochia. Es sind gleich mehrere Lobreden von Johannes Chrysostomus zum Ehrentag der ursprünglich jüdischen Freiheitskämpfer erhalten geblieben, wovon eine sehr ausführlich ist und einen gemeindeinternen Konflikt ihre Verehrung betreffend dokumentiert. Zudem liegen zahlreiche Un-

tersuchungen zum Kult um die makkabäischen Märtyrer, zur Zusammensetzung der christlichen Gemeinde und zu der anscheinend großen Anzahl jüdischer Gläubiger in Antiochia vor, was eine detaillierte Auswertung der Lobreden zur Einstellung der unterschiedlichen christlichen Gemeindemitglieder gegenüber dem Makkabäerkult erst ermöglicht.

Bereits in den erhaltenen Homilien des Johannes Chrysostomus wird sehr deutlich, dass zunächst ein Konflikt innerhalb der Gemeinde hinsichtlich der Rechtmäßigkeit einer jüdischen und christlichen Verehrung der makkabäischen Märtyrer bestanden hat. Die christliche Kultausübung wurde später jedoch vermutlich von der gesamten Gemeinde vorbehaltlos angenommen – jedenfalls stellt es Chrysostomus selbst derart in seinen beiden späteren Lobreden dar. Es ist also möglich, aus dem beschriebenen Konflikt herauszulesen, dass ein Teil der Gemeinde den makkabäischen Märtyrern auf jüdische Weise gedenken wollte, was von einem anderen Teil der Gemeinde abgelehnt und kritisiert wurde.

Allerdings wurde es offenbar weder von der einen noch von der anderen Seite infrage gestellt, dass die jüdischen Märtyrer als christliche Helden verehrt werden konnten, da Johannes Chrysostomus eine christliche Verehrung nicht explizit versucht zu rechtfertigen. Die Auseinandersetzung wurde eher darüber geführt, welche Gruppe dazu berechtigt sei, des Eleazars und der sieben Brüder zu gedenken, in welchem Rahmen und auf welche Weise. Diese Annahme wird dadurch unterstützt, dass Chrysostomus während der gesamten Lobrede versucht, den christlichen Glauben als dem jüdischen übergeordnet zu präsentieren – es wird sich also grundlegend auch um eine Konkurrenzsituation der christlichen und der jüdischen Gemeinde in Antiochia um die Bezugnahme auf die makkabäischen Märtyrer gehandelt haben.

Zwar gibt Johannes Chrysostomus in seiner Homilie zu Eleazar und den sieben Brüdern bereits Hinweise auf die Zuordnung der beiden Gruppen, eine sichere Benennung und Kontextualisierung kann aber auch hier wieder nur anhand der Analyse der zeitgenössischen kirchenpolitischen und gesellschaftlichen Situation sowie weiterer Zeugnisse zum Makkabäerkult in Antiochia erfolgen. Die christlichen Gemeindemitglieder, die mit den jüdischen Mitbürgern in Antiochia sympathisierten und wahrscheinlich auch an ihren Festen teilnahmen, standen der christlichen Verehrung der jüdischen Freiheitskämpfer ablehnend gegenüber. Die anderen christlichen Gemeindemitglieder, die keinen Umgang

mit der jüdischen Gemeinde der Stadt pflegten, betrachteten die Verehrung nicht als verwerflich und wollten die makkabäischen Märtyrer weiterhin als christliche Helden feiern. Da der Wunsch eines Teils seiner Gemeinde nach der Verehrung der jüdischen Freiheitskämpfer als christliche Märtyrer anscheinend groß genug war, um einen Konflikt unter den christlichen Gläubigen der Stadt auszulösen, musste der Prediger reagieren. Er versuchte, die internen Kritiker von der Rechtmäßigkeit des Kultes zu überzeugen – was ihm vermutlich auch gelang, worauf die beiden anderen Lobreden des Chrysostomus hindeuten.

An den behandelten Beispielen lässt sich zeigen, dass direkte und indirekte Hinweise auf die Meinung von christlichen Gläubigen zu verschiedenen Märtyrerkulten aus den kirchlichen Zeugnissen herausgelesen werden können. Es ist also durchaus möglich, die Ansichten der christlichen Laien trotz der schlechten Quellenlage zu analysieren, da sie ihre Ansichten, Wünsche und Bedenken innerhalb der Gemeinde und gegenüber den leitenden Geistlichen offenbar auch dann äußerten, wenn eine direkte Bezeugung in den kirchlichen Zeugnissen nicht fassbar ist. Um die Bedeutung und die Tragweite der Ergebnisse ermitteln zu können, ist es jedoch notwendig, die persönlichen Bestrebungen und Ansichten des Autors zu berücksichtigen, ebenso wie den kirchenpolitischen und gesellschaftlichen Entstehungskontext. Dadurch ist es möglich, Erkenntnisse über die Ablehnung oder Annahme verschiedener Märtyrer durch die Mitglieder einer Gemeinde zu gewinnen.

4 Von der lokalen Märtyrerverehrung zum reichsweiten Reliquienkult

Noch im 2. nachchristlichen Jahrhundert schrieb der Bischof von Antiochia, Ignatius,⁴⁸⁸ auf seinem Weg zu seiner Hinrichtungsstätte in Rom angeblich, dass er hoffe, von den wilden Tieren in der Arena gänzlich gefressen zu werden, „damit er niemandem beschwerlich werde“⁴⁸⁹ und weil er nur dann ein „wahrer Jünger Christi“⁴⁹⁰ werden könne. Er wollte demnach keine Reliquien hinterlassen, die von jemandem bestattet werden mussten – oder verehrt werden konnten – um als wahrhafter Märtyrer zu gelten, der seinen gesamten Körper für Gott geopfert hat. Doch schon ein Jahrhundert später wies der Bischof von Karthago, Cyprian, die dort verbliebenen Kirchenvertreter aus seinem selbst gewählten Exil heraus an, die *confessores*- und Märtyrerleichname zu beerdigen und deren Todestage aufzuschreiben, damit ihrer mit Opfern und Gaben jährlich wiederkehrend gedacht werden könne.⁴⁹¹ Zudem wollte er selbst nicht fernab seiner Gemeinde hingerichtet werden, sondern das Martyrium in deren Kreis erleiden, um den Gläubigen von Karthago als heldenhaftes Vorbild dienen zu können.⁴⁹²

Vergleicht man diese beiden Märtyrerkonzeptionen miteinander, wird deutlich, dass sich schon zu Beginn der Verfolgungszeit, Mitte des 3. Jahrhunderts, ein gravierender Wandel vollzogen hat. Bis ins 3. Jahrhundert hinein wurde der Märtyrer als Blutzeuge für Gott betrachtet, der einzig für diesen sterben wollte und kein höheres Ziel damit bezweckte, demnach ganz bei sich und seinem Glauben war. Doch spätestens seit der Mitte des 3. Jahrhunderts kam eine weitere, nach außen gewandte, Komponente als bedeutsame Figur des liturgischen

⁴⁸⁸ Die Echtheit und die genaue Datierung der Briefe werden auch in der neueren Forschung noch vielfach diskutiert, allerdings besteht ein gewisser Konsens dahingehend, dass die Briefe in einer der vorhandenen Versionen als echt bewertet werden können. Der Datierungszeitraum wird zwischen dem Anfang und dem letzten Viertel des 2. Jahrhunderts angesetzt. Eine dichte Einleitung zu Ignatius von Antiochia mit den wichtigsten Quellen- und Literaturangaben bietet: Löhr, Briefe des Ignatius, auf dessen Darstellung sich die Informationen dieser Anmerkung beziehen.

⁴⁸⁹ Ign. Rom. 4,2: ἵνα μὴ ... βαρὺς τινὶ γένωμαι.

⁴⁹⁰ Ebd.: μαθητῆς ἀληθοῦς Ἰησοῦ Χριστοῦ.

⁴⁹¹ Cypr. epist. 8,3,2; 12,2,1; 39,3,1.

⁴⁹² Cypr. epist. 81,1/2. Vgl. ders. epist. 61,4,2.

Alltags hinzu. Der Märtyrer wurde zu einem von der Gemeinde gefeierten Helden und einer christlichen Identitätsfigur stilisiert, der es Ehre entgegenzubringen galt.

Zudem rückte der Körper des Märtyrers zunehmend in den Fokus des Gedenkens, was sich nicht nur in der aufkommenden Verehrung des Märtyrers an dessen Grab, sondern ebenfalls in den zahlreichen *acta* und *passiones* widerspiegelt, die sukzessive ab dem 3. Jahrhundert verfasst wurden. Diese endeten häufig damit, dass die Gläubigen die Überreste des Märtyrers einsammelten, beisetzen und verehrten.⁴⁹³ Oftmals wurde auch berichtet, dass der Leichnam des Blutzeugen, der bewusst von den römischen Magistraten derart beseitigt wurde, dass eine Verehrung nicht möglich war,⁴⁹⁴ durch göttliches Eingreifen dennoch seinen Weg zu den Gläubigen fand, um eine würdige Bestattung und Verehrung zu erhalten.⁴⁹⁵

Im 5. Jahrhundert weiß der Bischof von Cyrrhus, Theodoret, in seiner Schrift zur „Behandlung der griechischen Krankheit“ von einem weiteren Entwicklungsschritt zu berichten, der zu seiner Zeit offenbar schon allgemein anerkannt war:

„Die erhabenen Seelen der Siegreichen [der Märtyrer] wandeln im Himmel vereinigt mit den Chören der Körperlosen, während ihre Körper nicht jeder für sich in einem [eigenen] Grab geborgen sind, denn Städte und Dörfer haben diese unter sich aufgeteilt, wo sie Retter der Seelen und Ärzte der Körper heißen und als Schutzpatrone der Gemeinden geehrt sind; zudem dienen sie als Fürsprecher beim Herrscher des Universums, und durch sie lassen sich die göttlichen Gaben erlangen. Und selbst wenn ihre Körper aufgeteilt werden, bleibt die Gnade völlig ungeteilt. Schon ein kleines und ei-

⁴⁹³ Ein frühes Beispiel bildet der Bericht zu dem im 2. Jahrhundert hingerichteten Bischof von Smyrna, Polycarp (mart. Polyc. 18,2/3). Auch die *acta* zum Martyrium des Bischofs von Karthago, Cyprian, die wahrscheinlich im 3. Jahrhundert entstanden, berichten von seiner Hinrichtung und anschließenden Verehrung als bedeutsamen Christen und Märtyrer an seinem Grab (act. Cypr. 4,3).

⁴⁹⁴ Ein eindrucksvolles Beispiel dafür bietet der Bericht über die Märtyrer von Lyon, der in der Kirchengeschichte des Eusebius von Caesarea (Eus. hist. eccl. 5,1,57-63) erhalten geblieben ist.

⁴⁹⁵ Siehe Philost. v. Luc. 16-20. An dem Leichnam Lucians wird nach seiner Hinrichtung ein schwerer Fels befestigt und dieser dann ins Meer geworfen, damit er nicht bestattet werden kann. Nach einigen Tagen wird der Leichnam jedoch von einem Delfin an Land gebracht, wo er von einem seiner Anhänger gefunden wird, der zuvor im Traum dazu aufgefordert wurde. Explizit wird dabei auf das Eingreifen Gottes hingewiesen.

gentlich ganz unbedeutendes Überbleibsel besitzt dieselbe Macht wie der ganze ungeteilte Märtyrer.“⁴⁹⁶

Dieses Beispiel belegt anschaulich, dass es nicht mehr unbedingt als notwendig erachtet wurde, den Leichnam bzw. die Überreste des Blutzeugen nach dessen Martyrium an einer geeigneten Stelle beizusetzen, seiner dort zu gedenken und Ehren zukommen zu lassen. Im Gegensatz dazu war es anscheinend nicht unüblich, den Körper des Märtyrers zu zergliedern und dessen Teile als Reliquien im gesamten Römischen Reich zu verbreiten. Auch die primäre Funktion des Märtyrers hatte sich signifikant verändert, indem diese wesentlich ergänzt wurde: Er war nicht länger nur der identitätsstiftende Blutzeuge, dessen Vorbildcharakter und Heldenmut gerühmt wurde, er wurde vielmehr zu einer Art Beschützer, Helfer und Vermittler stilisiert. An ihn konnten sich die Gemeindeglieder jederzeit mit ihren alltäglichen Sorgen wenden und Hilfe erhoffen.

Den entscheidenden Entwicklungszeitraum vom Umgang Cyprians mit den zeitgenössischen Märtyrern zum erweiterten Märtyrerbegriff des Theodoret bildet damit das 4. Jahrhundert. Um verstehen zu können, wie sich der reichsweite Reliquienkult entwickeln und seit dem 5. Jahrhundert immer größere Beliebtheit erreichen konnte, ist es zunächst notwendig, die unterschiedlichen Verehrungsweisen darzulegen, die noch im 4. Jahrhundert zeitgleich existiert haben. In einem nächsten Schritt müssen diese dann auf ihre jeweiligen kirchenpolitischen Funktionen und die Bedeutung für die christliche Gemeinde hin untersucht werden, um langfristige Entwicklungstendenzen verständlich machen zu können.

Im Folgenden werden dazu die verschiedenen Möglichkeiten, lokalen Märtyrern Verehrung zukommen zu lassen, anhand der Beispiele erläutert, die für die beiden Städte Gaza und Maiuma in Palästina belegt sind (4.1.1) sowie für die Provinz Cappadocia (4.1.2) und die Stadt Mailand (4.1.3). Die dortigen Bischö-

⁴⁹⁶ Theod. Graec. affect. 8,10/1 (übs. Ch. B. Müller). Kritisch zu diesem Quellenzeugnis und der Frage, wie verbreitet die Zergliederung von Leichnamen und Reliquien im 4. und 5. Jahrhundert tatsächlich gewesen ist, da bei den frühen Reliquientranslationen nicht von einer vorausgegangenen Teilung der Körper oder der Asche gesprochen wurde und wahrscheinlich nur Körperteile oder Partikel verschickt wurden, die von selbst abgefallen bzw. bereits beim Tod abgetrennt worden waren, ebenso wie Asche oder Blut, die nicht gewaltsam zergliedert werden mussten. So auch Wiśniewski, *Beginnings*, 149ff.

fe befanden sich zwar in unterschiedlichen, jedoch immer in konfliktreichen Situationen mit Gemeindeleitern anderer Städte bzw. anderer christlicher Gruppierungen (der gleichen Stadt) oder sogar dem Kaiserhaus selbst. Die Arten von Märtyrerkulten und Verehrungsweisen, die die Gemeindeleiter in diesen Situationen förderten, zeigen daher einerseits deutlich die kirchenpolitische und innergemeindliche Bedeutung, die lokale Märtyrerkulte besaßen. Andererseits demonstrieren sie die unterschiedlichen Einsatzmöglichkeiten lokaler und regionaler Märtyrerkulte, je nachdem, welche Wirkung der initiierte kirchliche Amtsinhaber erzielen wollte.

Als Kontrast dazu wird die gut dokumentierte überregionale Distribution der zahlreichen in Mailand vorhandenen Reliquien verschiedener Märtyrer und Heiliger (4.2.1) dargelegt. Die Analyse des zunächst überregionalen und dann reichsweit verbreiteten Kultes um die 40 Märtyrer von Sebaste (4.2.2), ergänzt die Ergebnisse zur ambrosianischen Reliquiendistribution und führt diese weiter aus. Um das Phänomen der reichsweiten Verbreitung von Märtyrerkulten zu beleuchten, wird der Kult um den heiligen Stephanus untersucht, der zwar ebenfalls maßgeblich auf der Weitergabe von Reliquien beruhte (4.2.3), jedoch durch andere Voraussetzungen geprägt war. Durch diese Beispiele lässt sich die überregionale und reichsweite Märtyrerverehrung in Form von Reliquien besonders deutlich nachvollziehen, da zahlreiche Zeugnisse zu der Verbreitung dieser Kulte existieren, die zugleich deren unterschiedliche Funktionen und Mechanismen erläutern.

4.1 Lokale und regionale Märtyrerverehrung⁴⁹⁷ – Formen und Bedeutung

Die Verehrung von Märtyrerleichen an deren Bestattungsort entstand während der Christenverfolgungen durch den Wunsch christlicher Gläubiger nach tugendhaften und frommen Vorbildern im Kampf gegen den pagan geprägten römischen Staat sowie nach Identitätsfiguren zur Formierung früher Gemein-

⁴⁹⁷ Als lokale Märtyrer werden in der vorliegenden Untersuchung die Blutzeugen bezeichnet, die am Ort ihres Wirkens (und Todes) entweder am Grab oder an einer sekundären Beisetzungsstätte Verehrung erfuhren. Dementsprechend wurden regionalen Märtyrern nicht nur an deren ursprünglichem Verehrungsort Kultstätten errichtet, sondern ebenfalls in anderen Städten der Provinz oder Nachbarprovinzen, in die ihre Reliquien gebracht wurden.

den. Diese Tendenz verstärkte sich zunächst nach der sog. Konstantinischen Wende, als es den Gläubigen möglich war, ihren christlichen Helden öffentlich zu huldigen. Durch die Errichtung von kleinen Kapellen und Schreinen über den Grabstätten der lokalen Märtyrer wurden Versammlungsorte für die Gemeinde in Verbindung mit den kostbaren Blutzeugen geschaffen.⁴⁹⁸

Diese enge Bindung an die Identitätsfiguren gab den Anstoß dazu, dass einige Bischöfe ein innovatives Verfahren entwickelten, um die Verehrung intensivieren und vereinfachen zu können: die Translation von Gebeinen und Reliquien von dem ursprünglichen Ort ihrer Bestattung an einen sekundären Verehrungsort.⁴⁹⁹ Dazu wurden sie entweder in einer bereits bestehenden Gemeindegemeindekirche oder in einem eigens dafür errichteten Kirchengebäude, entweder außerhalb oder innerhalb der Stadt, unter dem Altar beigesetzt und verehrt. Diese Neuerung bildete die Voraussetzung dafür, dass lokale Märtyrergedenkstätten einer Vielzahl von Gläubigen gleichzeitig zugänglich gemacht werden konnten. Die Verehrungsstätte konnte sich nun in einem größeren Gebäude als der ursprünglichen Grabkapelle befinden, oder sogar mehrere Gedenkstätten innerhalb der Region z. B. in ländlichen Gebieten errichtet werden, sodass der Weg für die Gläubigen zu den Märtyrern nicht mehr so weit war.

Diese Neuerung in der Märtyrerverehrung wurde von einigen Bischöfen dazu genutzt, um dem jeweiligen Kult auch in den benachbarten Regionen zu mehr Bekanntheit zu verhelfen und dadurch ihre eigene kirchenpolitische Position bzw. das Ansehen ihres Bischofssitzes oder der gesamten Stadt zu verbessern. Andererseits besaß die Märtyrerverehrung am primären Bestattungsort eine wichtige Bedeutung für die Identität der Gemeinde, weshalb diese Art der Märtyrerverehrung von dem jeweiligen Gemeindeleiter in bestimmten Situationen bewusst gefördert und eingesetzt wurde, wie insbesondere das folgende Beispiel zeigt.

⁴⁹⁸ Zur Verehrung der Blutzeugen während der Zeit der Christenverfolgungen in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 1.3.1, 56ff.

⁴⁹⁹ Der Begriff „sekundäre Verehrungsstätten“ subsumiert alle Orte unter sich, zu denen Märtyrerleichname oder Reliquien von ihrer ursprünglichen Grabstätte aus transponiert wurden, um dort erneut in einem Grab bestattet oder einem Kirchengebäude beigesetzt und verehrt zu werden.

4.1.1 Die lokale Märtyrerverehrung als bedeutsames Mittel der miteinander konkurrierenden Städte Maiuma und Gaza

Der aus dem Hinterland von Gaza stammende Kirchenhistoriker Sozomenus berichtet im 5. Jahrhundert von einem Ereignis, das sich in seiner Heimatstadt unter der Regierung Julians zugetragen haben soll.⁵⁰⁰ Dort wurden die drei Brüder Zenon, Eusebius und Nestabus wegen einer nicht weiter spezifizierten unangemessenen Handlung in einem Tempel (wahrscheinlich dem der reichsweit bekannten Gottheit Marnas) vom aufgebrachten paganen Mob der Stadt Gaza gefoltert und getötet. Von Übergriffen auf die christliche Bevölkerung der Region um Gaza herum wird auch an anderen Stellen berichtet.⁵⁰¹ So könnte sich das Martyrium der drei Brüder und weiterer, jedoch nicht namentlich genannter Mittäter tatsächlich in dem erwähnten historischen Kontext ereignet haben.

Für das, was sich im Folgenden zugetragen haben soll, existieren allerdings keine weiteren Belege in anderen spätantiken Schriften⁵⁰² und die beschriebenen Geschehnisse tragen deutliche Züge einer zwar zeitnahen, gleichwohl hagiographischen Ergänzung.⁵⁰³ Die Leichname der drei Brüder sollen verbrannt und die Asche mit Tierknochen vermischt worden sein, um ihre Verehrung durch die lokalen Christen zu verhindern. Eine stadtfremde Christin soll die Reliquien jedoch auf göttliche Zeichen hin herausgesucht und zu dem Cousin der Märtyrer in die Hafenstadt von Gaza, Maiuma, gebracht haben. Dort soll dieser Cousin, der ebenfalls Zenon hieß, sie so lange aufbewahrt haben, bis er

⁵⁰⁰ Soz. hist. eccl. 5,9,1-11. Grundlegend dazu Glucker, Gaza, 46.

⁵⁰¹ Z. B. Greg. Naz. or. 4,93, der zwar die paganen gewalttätigen Aufstände gegen christliche Gläubige in Gaza und Umgebung unter Julian erwähnt, jedoch weder von dem Martyrium der drei Brüder berichtet noch von den Ereignissen, die sich demnach zugetragen haben sollen. Zu den gewaltsamen Übergriffen von paganen Kultanhängern gegen christliche Gemeindemitglieder unter Julian siehe Aja Sánchez, *Obispos y mártires*, 587ff.

⁵⁰² In den Werken von Gregor von Nazianz und dem Kirchenhistoriker Socrates lassen sich keine Erwähnungen der folgenden Ereignisse finden, die sich laut Sozomenus zugetragen haben sollen und eine prominente Stellung in dem Kapitel seiner *historia ecclesiastica* einnehmen. Zur bewussten Konstruktion der Ereignisse als Martyrium bei Sozomenus und einer Diskussion, ob die Ermordung der drei Brüder nicht viel eher als spontaner Ausbruch von Gewalt und Selbstjustiz zu bewerten ist, bei Aja Sánchez, *Sozomeno y los mártires*, 21ff.

⁵⁰³ Mit einer kritischen Einordnung der Legende in die zeitgenössische Märtyrerverehrung, bei Hahn, *Christliche Identität*, 635f.

selbst zum Bischof von Maiuma geweiht wurde. Nach seiner Ordination ließ er ein *martyrion* außerhalb der Stadt errichten, in der Nähe des Grabes für den ebenfalls bei den gewalttätigen Ausschreitungen getöteten Märtyrers Nestor, der sich glücklicher Weise noch bis zum Haus des Zenon hatte retten können, bevor er dort an den ihm zugefügten Wunden verstorben war. Dann verbrachte Zenon die Reliquien seiner drei getöteten Cousins offiziell an diesen neu geschaffenen Gedenkort.

Über den Erfolg des Kultes existieren keinerlei weitere Informationen, z. B. Homilien von Bischöfen zum Gedenktag der drei Brüder oder Erwähnungen in kirchlichen Briefen, jedoch muss die Verehrungsstätte außerhalb der Stadt noch zu Zeiten des Sozomenus existiert haben. Dem Kirchenhistoriker des 5. Jahrhunderts wird die Beschreibung der Ereignisse wahrscheinlich in Form einer bereits konstruierten und (mündlich) tradierten Märtyrerlegende vorgelegen haben, die er in sein Werk übernommen hat, um den in Maiuma ausgeübten Kult um die drei Brüder zu kontextualisieren. Allerdings ist es ebenfalls möglich, dass Sozomenus die Legende einer wundersamen Auffindung und Verwahrung der Reliquien selbst geschaffen hat, um einem der Märtyrerkulte seiner Heimatregion ein höheres Ansehen zu verleihen, da ihm kaum Aufmerksamkeit entgegengebracht wurde.

Die Legende könnte jedoch auch von Bischof Zenon selbst geschaffen worden sein oder von einem anderen Bischof von Maiuma Ende des 4. Jahrhunderts, der der Hafenstadt mehr Bedeutung verleihen wollte, um die Unterordnung Maiumas unter die größere Stadt der Region, Gaza, zu verhindern, die auf einer Synode angestrebt wurde.⁵⁰⁴ Maiuma war unter Kaiser Konstantin wegen des hohen Christianisierungsgrades von der Kontrolle durch die größere Stadt Gaza befreit worden, die noch weitgehend pagan geprägt war, und erhielt neben einem neuen Namen dadurch ökonomische und religiöse Autonomie. Unter Kaiser Julian wurde diese Unabhängigkeit sowie die Namensänderung wieder

⁵⁰⁴ Soz. hist. eccl. 5,3,9. Zur Christianisierung Maiumas und zum Konflikt mit Gaza, das als weitgehend pagane Stadt dennoch die ökonomische Kontrolle über seinen Hafen in Maiuma behalten wollte, siehe Soz. hist. eccl. 2,5,7/8; 5,3,6/7. Dazu grundlegend Glucker, Gaza, 43f.; Van Dam, From Paganism to Christianity, 10; Trombley, Hellenic Religion, 188 und 191f.; Aja Sánchez, Sozomeno y los mártires, 14; ders., Obispos y mártires, 590; Bauzou, L'entrée du Christianisme, 273f.; Hahn, Christliche Identität, 633f. Mit weiteren Beispielen (Jerusalem vs. Eleutheropolis und Zypern vs. Antiochia) jüngst Wiśniewski, Beginnings, 105ff.

rückgängig gemacht, einzig die christliche Gemeinde in Maiuma und deren Leitung wurden weiterhin als von der Gemeinde in Gaza unabhängig betrachtet. Gaza strebte deshalb Ende des 4. Jahrhunderts ebenfalls die Unterordnung der Kirche Maiumas unter die eigene Suprematie an, wogegen sich die Gemeinde der Hafenstadt entschieden wandte.

Durch die Betonung, dass die in Maiuma verehrten Brüder Zenon, Eusebius und Nestabus ausgerechnet in der Stadt Gaza getötet worden waren, sollte vermutlich die christliche Identität Maiumas nochmals von der lange pagan geprägten Stadt Gaza positiv abgesetzt werden, um ihr in der christlichen Welt zu mehr Gewicht zu verhelfen. Hierzu ließ Bischof Zenon von Maiuma angeblich nach seiner Ordination die Gebeine der drei Brüder sowie die des Nestors öffentlichkeitswirksam in einem eigens für diesen Zweck errichteten *martyrion* außerhalb der Stadt beisetzen. Zugleich brachte er wahrscheinlich eine entsprechende Legende in Umlauf, die den Heldenmut der Märtyrer und ihr erlittenes Unrecht durch die Betonung der brutalen Gewaltanwendung der Bewohner der konkurrierenden Stadt Gaza unterstrich. Mit der Hervorhebung ihrer weit zurückreichenden christlichen Wurzeln und dem Unrecht, welches Gaza den Helden der Kirche Maiumas zugefügt hatte, könnten die kirchlichen Vertreter der Hafenstadt also versucht haben, sich vor der Kontrolle, die die Kirche von Gaza Ende des 4. Jahrhunderts zurückerlangen wollte, zu schützen.

Für die nahegelegene Stadt Gaza sind ebenfalls Kulte lokaler Märtyrer für das 4. Jahrhundert belegt: z. B. für Timotheus zusammen mit Thea und Maior,⁵⁰⁵ die vermutlich auch alle dort das Martyrium erlitten hatten. Eine weitere für die

⁵⁰⁵ Marc. Diac. v. Porph. 20. Zum Martyrium des Timotheus 304 n. Chr. siehe Eus. mart. Pal. 3,1; Glucker, Gaza 43 und 49 zu dessen Kultort. Prägnant zu den drei oben genannten Märtyrern, Trombley, Hellenic Religion, 235f. und 259ff. Zwar sind noch zahlreiche weitere Martyrien in Gaza bzw. von Märtyrern, die aus Gaza oder der Region stammten belegt, jedoch lassen sich in den Zeugnissen keine Hinweise auf deren Verehrung und die Einrichtung von Kultstätten finden. Agapius und Thekla wurden zur gleichen Zeit wie Timotheus hingerichtet, jedoch anscheinend nicht zusammen mit diesem verehrt (Eus. mart. Pal. 3,1). Ebenfalls 304 n. Chr. jedoch in Caesarea, wurden Alexander und Agapius, die aus Gaza stammten, zusammen mit sechs weiteren Märtyrern aus unterschiedlichen Städten, enthauptet (Eus. mart. Pal. 3,3/4). Im Jahr 308 n. Chr. wurde eine nicht namentlich genannte Jungfrau aus Gaza zusammen mit einer weiteren aus Caesarea, dort verbrannt (Eus. mart. Pal. 8,5-8). Bischof Silvanus, der Vorsteher der „Kirchen um Gaza herum“ war, wurde 310 n. Chr. in Phäno enthauptet (Eus. hist. eccl. 8,13,5 sowie mart. Pal. 13). Zu den frühen Martyrien in Gaza siehe auch Aja Sánchez, Obispos y mártires, 580ff.

Region um Gaza bezeugte Verehrung im 4. Jahrhundert war die des wunderwirkenden Asketen Hilarion. Dieser wurde in der Nähe von Gaza geboren, floh dann jedoch vor dem wütenden paganen Mob, der wohl ebenfalls die drei Brüder Eusebius, Zenon und Nestabus getötet hatte, nach Zypern, wo er um 370 n. Chr. starb und dort gemäß seines eigenen Wunsches ohne Verzögerungen beerdigt wurde.⁵⁰⁶

Die folgende Episode findet sich sowohl bei Hieronymus in dessen *vita* zu Hilarion als auch bei Sozomenus in dessen Kirchengeschichte wieder: Hesychias, ein langjähriger Schüler und Gefährte des Hilarion, erfuhr von dessen Tod auf Zypern und begab sich zur dortigen Grabstätte, um den Leichnam ohne das Wissen der Zyprioten zu exhumieren und in sein eigenes Kloster in die Nähe von Gaza zu bringen.⁵⁰⁷ An seiner neuen, zweiten Grabstätte, wurde der Leichnam des Hilarion „unter dem Geleit einer großen Menschenmenge aus [den umliegenden] Klöstern und Städten beigesetzt“⁵⁰⁸ und seitdem veranstalteten die Einwohner ein „alljährliches, sehr prächtiges Volksfest“⁵⁰⁹ zu seinen Ehren. Das Bestreben der Einwohner von Gaza und der umliegenden Region die christlichen Vorbilder ihrer Heimat als besonders verehrungswürdig hervorzuheben ging demnach soweit, dass sie auch nicht vor einem Leichenraub zurückschreckten, um ihrem lokalen Helden vor Ort huldigen zu können.

Den Fokus, den die Kirche Gazas während der Christianisierung der Stadt auf den lokalen Märtyrerkult legte, lässt sich am wahrscheinlichsten damit erklären, dass sie versuchte, ihre lange pagane Tradition durch die Konstruktion einer scheinbar weit zurückreichenden christlichen Vergangenheit zu kompensieren und zu verschleiern.⁵¹⁰ Zudem sollten die vermeintlich zahlreich unter Julian in Gaza erlittenen Martyrien, deren Legenden im 5. Jahrhundert zu kur-

⁵⁰⁶ Hier. v. Hilar. 32,3; Soz. hist. eccl. 5,10,1-4 zur Flucht des Hilarion. Hier. v. Hilar. 23,5/6; Soz. hist. eccl. 3,14,27 zu dessen Tod auf Zypern. Grundlegend dazu Glucker, Gaza, 44ff.

⁵⁰⁷ Soz. hist. eccl. 3,14,27; Hier. v. Hilar. 32,6/7.

⁵⁰⁸ Hier. v. Hilar. 32,7.

⁵⁰⁹ Soz. hist. eccl. 3,14,27 (übs. G. Ch. Hansen).

⁵¹⁰ Hahn, Christliche Identität, 631ff. sowie 636ff. Zur Christianisierung Gazas im 4. und 5. Jahrhundert sind grundlegend Van Dam, From Paganism to Christianity; Trombley, Hellenic Religion. Bauzou, L'entrée du Christianisme, bringt die Ereignisse in eine chronologische Form, kann jedoch keine neuen Informationen oder Überlegungen vorweisen.

sieren begannen, die Glaubensfestigkeit der Einwohner von Gaza belegen. Das war einerseits notwendig, um mit der ausgewiesenen christlichen Prägung Maiumas konkurrieren zu können. Andererseits, und wohl auch primär, sollte eine markante eigene christliche Identität geformt werden, um den christlichen Glauben unter den Bewohnern der Stadt zu festigen.

Die Christianisierung des Umlandes von Gaza setzte im 4. Jahrhundert ein, im Zusammenhang mit der Verbreitung der aus Ägypten stammenden Klosterkultur und des Eremitentums, wobei der christliche Glaube z. T. eine nachhaltige Annahme erfuhr. Auch in Gaza selbst existierte gegen Ende des 4. Jahrhunderts eine christliche Gemeinde, jedoch besaß diese eine geringe Anzahl von Mitgliedern. Die Stadt war offenbar weitgehend von einer paganen Kultur geprägt, die insbesondere von den zahlreichen Aristokraten, die in Gaza lebten, und den ihnen unterstehenden Landarbeitern unterstützt wurde. Doch auch die arbeitende Stadtbevölkerung wandte sich mit ihren alltäglichen Sorgen wohl lieber an die vertrauten paganen Gottheiten als an den neuen christlichen Gott, der seine Wirksamkeit noch nicht bewiesen hatte.⁵¹¹

Mit der Ordination des aus Thessaloniki stammenden Porphyrius zum Bischof von Gaza 395 n. Chr. änderte sich zunächst scheinbar wenig: Die christlichen Gläubigen wurden weiterhin diskriminiert – sie durften z. B. kein öffentliches Amt bekleiden und keine eigenen Felder bestellen – und ihr Glaube nicht als Alternative in Betracht gezogen. In den nächsten Jahren gelang es Porphyrius jedoch, laut der über ihn verfassten *vita*, beim Kaiserhof Unterstützung zu erhalten.⁵¹² Kaiser Arcadius veröffentlichte zunächst 398 n. Chr. einen Erlass, der die Schließung der zahlreichen paganen Tempel in Gaza forderte. In diesem Zuge wurden vermeintlich alle Tempel geschlossen, bis auf den Haupttempel der Stadt für den bedeutsamen Gott Zeus Marnas. Vier Jahre später gelang es Porphyrius angeblich ein weiteres anti-paganes Edikt von Arcadius zu erlan-

⁵¹¹ Zu den zahlreich in Gaza ausgeübten paganen Kulturen und Riten ausführlich siehe Belayche, *Pagan Festivals*. Dazu sowie zu dem christlich geprägten Umland Gazas prägnant Trombley, *Hellenic Religion*, 191ff.; Aja Sánchez, *Sozomeno y los mártires*, 11ff.; Bauzou, *L'entrée du Christianisme*, 273ff.

⁵¹² Timothy Barnes hat in seinem Werk zur frühchristlichen Hagiographie die unterschiedlichen Thesen zur Entstehungszeit der *vita* und den Umständen zusammengetragen und diskutiert sowie den Quellenwert des Zeugnisses analysiert. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass die *vita* eine Konstruktion des 6. Jahrhunderts darstellt und wohl nur in einzelnen Punkten mit den tatsächlichen Vorgängen in Gaza Ende des 4., Anfang des 5. Jahrhunderts übereinstimmt (Barnes, *Hagiography and History*, 260ff.).

gen, das die Zerstörung der Tempel legitimierte. In dessen Folge sollen jedoch nicht nur pagane Tempel zerstört, sondern ebenfalls Häuser von Paganen verwüstet, dortige Statuen zerschlagen und vermeintlich magische Bücher verbrannt worden seien. Auf dem Platz des ehemaligen Marneions ließ Porphyrius mit finanzieller Unterstützung der Kaiserin Eudoxia und der Arbeitskraft der Gemeinde angeblich eine repräsentative Kirche errichten, als symbolischen Sieg über die paganen Kulte in Gaza.⁵¹³

Sollten diese Tempelzerstörungen und Verwüstungen der privaten Wohnhäuser paganer Kultanhänger tatsächlich stattgefunden haben, dürfte es einerseits dazu geführt haben, dass die vermögenden Familien zahlreich der Stadt den Rücken kehrten, andererseits wird es aber auch einige Übertritte zum Christentum bewirkt haben. Diese spontanen Konversionen aus Angst vor weiteren christlichen Übergriffen hätten dann allerdings ebenso wenig ein stabiles Fundament für die Ausbreitung des Christentums geboten wie die anti-pagane Gesetzgebung oder der Bau eines mächtigen Kirchenkomplexes im Zentrum der Stadt. Die neuen Gemeindemitglieder wären keine Christen aus Überzeugung und deshalb vom Abfall vom nizänischen Glauben durch den Übertritt zu häretischen Gruppierungen bzw. die Rückkehr zu den paganen Kulte bedroht gewesen.⁵¹⁴ Durch die Förderung von Märtyrerkulte wäre es allerdings durchaus möglich gewesen, das Christentum im alltäglichen Leben der Stadtbewohner zu verankern. Sie hätten sich nun vermehrt an die christlichen Vermittler wenden können und hätten die paganen Gottheiten bei weltlichen Sorgen und Wünschen nicht mehr weiterhin aufsuchen müssen.

Auch wenn die *vita* von Bischof Porphyrius eine im Nachhinein konstruierte Heiligenlegende darstellt, wird sich der christliche Glaube in Gaza auch in der Realität in dem genannten Zeitraum jedoch langsamer durchgesetzt haben. Anti-pagane Gesetzgebungen und die Propagierung der christlichen Märtyrervereh-

⁵¹³ Zur anti-paganen Gesetzgebung und den christlichen Übergriffen auf Tempel und Häuser paganer Kultanhänger siehe Trombley, *Hellenic Religion*, 207ff.; Aja Sánchez, *Sozomeno y los mártires*, 15ff.; Bauzou, *L'entrée du Christianisme*, 279ff.

⁵¹⁴ Zum Problem der Zwangskonversion bzw. des Religionswechsels, aus Angst vor Übergriffen, bei Trombley, *Hellenic Religion*, 229ff. und 243ff.; Aja Sánchez, *Obispos y mártires*, 590ff. Zur These, dass sich das Christentum in Gaza nicht durch äußeren Zwang, sondern nur durch einen Mentalitätswandel und dadurch auch erst im 5./6. Jahrhundert auf lange Sicht durchsetzen konnte, siehe Van Dam, *From Paganism to Christianity*, 4f. und 15ff.

rung werden ihren Teil dazu beigetragen haben, dass immer mehr Anhänger paganer Kulte für das Christentum gewonnen werden konnten. Mit der Verehrung lokaler christlicher Identitätsfiguren und der Konstruktion von Legenden um sie herum gelang es der Gemeinde in Gaza zudem, sich weiter zurückreichende christliche Wurzeln zu verleihen, als es den historischen Tatsachen entsprach.

Für den ägyptischen Raum gab schon Eusebius von Caesarea an, dass das Gedächtnis der Blutzeugen, die ihr Martyrium während der Verfolgung erlitten hatten, in ihren jeweiligen Herkunftsdörfern gefeiert werde.⁵¹⁵ Zu Beginn des 4. Jahrhunderts fokussierte sich der Märtyrerkult in der Region demnach generell noch auf eine lokale Verehrung des Blutzeugen als ideales christliches Vorbild der Gemeinde. Die Feiern zu Ehren der lokalen Märtyrer von Gaza und seiner Umgebung wurden jedoch auch später noch, gegen Ende des 4. Jahrhunderts, ausschließlich von der jeweiligen Gemeinde begangen, in deren Stadt die Blutzeugen begraben lagen und die dadurch zur Identitätsbildung beitrugen.⁵¹⁶ Eine überregional ausstrahlende Kulttopographie mit zahlreichen Reliquientranslationen der lokalen Märtyrer in weiter entfernte Provinzstädte lässt sich für das Gebiet Gazas nicht nachweisen.

Zudem existieren keine Hinweise darauf, dass z. B. der Bischof von Gaza in einer nahegelegenen Stadt wie Maiuma als Ehrengast im jeweiligen *martyrion* eine Homilie auf die lokalen Märtyrer gehalten hätte. Obwohl sich die beiden Städte in unmittelbarer Nähe zueinander befanden, verehrten sie dennoch ausschließlich ihre eigenen Märtyrer und es fanden keine gemeinsamen Feiern der beiden Gemeinden statt. Darauf, dass „beide einen eigenen Bischof und Klerus, eigene Märtyrerfeste und Gedenktage ihrer früheren Bischöfe“⁵¹⁷ besaßen, weist auch Sozomenus noch explizit hin. Jeder der beiden benachbarten Orte feierte demnach ausschließlich die Gedenktage seiner eigenen Märtyrer und richtete diesen, untypisch für die Praxis des Märtyrerkultes gegen Ende des 4. Jahrhunderts, Verehrungsstätten an ihren Gräbern ein.

⁵¹⁵ Eus. hist. eccl. 8,13,7.

⁵¹⁶ Soz. hist. eccl. 5,3,8.

⁵¹⁷ Soz. hist. eccl. 5,3,8 (übs. G. Ch. Hansen). Vgl. Eus. hist. eccl. 8,13,7, der für den ägyptischen Raum angibt, dass dort lokale Feiern für die zahlreichen einheimischen Märtyrer stattfanden.

Durch aufwendige Feiern für ihre lokalen Helden sollte das Ansehen der jeweiligen Stadt nach außen hin erhöht werden. Zugleich wollten sich die beiden Gemeinden durch die Verehrung ihrer spezifischen Identitätsfiguren gegeneinander abgrenzen. Die Verehrung lokaler Märtyrer wurde demnach von den beiden Städten Gaza und Maiuma auch noch im 4. Jahrhundert dazu genutzt, sich eine herausgehobene christliche Identität zu schaffen bzw. den schon erworbenen Ruf als christliche Hochburg zu festigen. Dies geschah jedoch wohl nicht aus einem über die Maße gesteigerten Identitätsbewusstsein heraus, sondern wegen des konfliktreichen Verhältnisses, was zwischen den beiden Städten seit dem Ende des 4. Jahrhunderts existierte. Beide Städte versuchten sich durch die Konstruktion und die Hervorhebung der Martyrien ihrer jeweiligen lokalen christlichen Helden gegenseitig zu übertreffen, um auf kirchenpolitischer Ebene die Kontrolle über die andere Stadt erlangen bzw. sich gegen solche Versuche zur Wehr setzen zu können.

4.1.2 Die kirchenpolitische Bedeutung lokaler Märtyrerkulte für Caesarea

Im kappadokischen Caesarea wurden ebenfalls jährliche Feiern zu Ehren lokaler Märtyrer abgehalten, an denen vielfach die gesamte Stadt und die Bewohner der ländlichen Gebiete teilnahmen. Von Basilius von Caesarea haben sich Homilien auf die Blutzengen Gordius, Iulittas und Mamas erhalten, die alle Ende des 3., Anfang des 4. Jahrhunderts ihr Martyrium in der Metropolis von Cappadocia erlitten hatten⁵¹⁸ und nun an ihren dortigen Grabstätten (außerhalb der Stadtmauern)⁵¹⁹ Verehrung empfangen. Zwar deutet Basilius an, dass zahlreiche Stadt- und Landbewohner an den Feiern zu Ehren der christlichen Vor-

⁵¹⁸ Gordius erlitt am 2. März 321 n. Chr. das Martyrium. Dazu Leemans, *Martyr, Monk and Victor*. Iulittas verstarb im Jahr 304 n. Chr. und Mamas bereits 274 n. Chr. Zur Bedeutung der Märtyrergedenkfeiern bei Basilius von Caesarea siehe Rousseau, *Basil*, 182ff. Zu den drei Märtyrern auch Bernardi, *Pères Cappadociens*, 77ff.; Rousseau, *Basil* 184ff.; Limberis, *Architects of Piety*, 42ff. Eine weitere Homilie zu Ehren des Märtyrers Barlaam, der das Martyrium in Antiochia erlitt, jedoch angeblich in Caesarea beerdigt und verehrt wurde, lässt sich Basilius nicht sicher zuschreiben. Dazu Mayer – Bronwen, *Cult*, 177; jüngst Leemans, *Flexible Heiligkeit*, 212, Anm. 22.

⁵¹⁹ Bas. Caes. hom. var. 5,1/2 (Versammlung oberhalb der Grabstätte der Iulitta in einer Kirche innerhalb der Stadt); Bas. Caes. hom. var. 18,6 (Versammlung an der Stelle des Martyriums des Gordius außerhalb der Stadt). In einem Brief (Bas. Caes. epist. 202) berichtet Basilius davon, dass er versucht habe, die Märtyrer zu besuchen, aber schon auf dem Weg dorthin wegen seiner Krankheit habe umkehren müssen.

bilder teilnahmen,⁵²⁰ allerdings existieren in seinen Werken keine Hinweise auf eine überregionale Verbreitung der Kulte oder Predigten von Bischöfen und Priestern anderer Städte in Caesarea an deren Gedenktagen. Die Verehrung der lokalen Blutzeugen und dadurch ebenfalls ihre Bedeutung als Identitätsfiguren, blieben somit auf Caesarea und dessen direkte ländliche Umgebung beschränkt.

Zeugnisse, die in eine andere Richtung deuten, sind für den Kult um den ebenfalls lokalen, jedoch erst nach der Zeit der großen Christenverfolgungen hinggerichteten Märtyrer Euppsychius vorhanden. Bei einer Analyse seiner umfassenden Briefsammlung zeigt sich, dass Basilius darum bemüht war, möglichst viele kirchliche und staatliche Würdenträger zu dessen Gedenkfeiern nach Caesarea einzuladen. Euppsychius war laut Sozomenus zur Regierungszeit Julians an der Zerstörung des Tycheheiligtums in Caesarea beteiligt und wurde deshalb zum Tode verurteilt.⁵²¹ Zu Ehren des lokalen Märtyrers hielt Basilius eine jährliche Gedenkfeier ab, die er mit einer Synode verband, zu der er zahlreiche Bischöfe und Magistrate einlud.⁵²²

Fünf Briefe, die den Gedenktag am 7. September und die dortige Versammlung behandeln, sind erhalten geblieben.⁵²³ Allerdings lässt sich den Briefen entnehmen, dass der Einladung nicht immer nachgekommen wurde.⁵²⁴ Basilius reagierte seinerseits z. T. gekränkt auf das Fortbleiben der eingeladenen Kirchenvertreter: „Du tadelst mich, wenn ich dich nicht einlade, und wenn du eingeladen bist, nimmst du nicht teil!“⁵²⁵ Oftmals verfasste er seine Worte dabei bewusst in ei-

⁵²⁰ Z. B. Bas. Caes. hom. var. 23,2; ders. hom. var. 18,1.

⁵²¹ Soz. hist. eccl. 5,4,2 sowie 5,11,7/8. Zu den Legenden, die sich im Laufe der Zeit um den Märtyrer Euppsychius herum entwickelt haben, siehe Westerink, St. Euppsychius. Zu den Umständen seines Martyriums, das nicht (direkt) von Kaiser Julian bewirkt worden sein kann, bei Brennecke, Geschichte der Homöer, 150f., insbes. 151, Anm. 195; Teitler, Avenging Julian, 86ff. mit weiterführender Literatur in Anm. 15.

⁵²² Solche Feiern zu Ehren lokaler Märtyrer in Zusammenhang mit dort veranstalteten Synoden fanden auch in anderen Städten statt. Dazu Bas. Caes. epist. 95. Vgl. Greg. Naz. epist. 122 an einen Bischof mit der Aufforderung an einem Märtyrergedenktag in Arianus und einer anschließenden Synode teilzunehmen. Zum Versuch der beiden Bischöfe, Märtyrergedenktage für Versammlungen von Kirchenvertretern zu kirchenpolitischen Zwecken zu nutzen, siehe Limberis, Architects of Piety, 14f. sowie 27f.

⁵²³ Bas. Caes. epist. 100; 142; 176; 200; 252. Vgl. Greg. Naz. epist. 58,7, in dem er von einem Mönch berichtet, der eine Rede des Basilius zu Ehren des Euppsychius kritisiert hat.

⁵²⁴ Bas. Caes. epist. 142 und 252.

⁵²⁵ Bas. Caes. epist. 282.

nem vorwurfsvollen Tonfall, um dieser Kränkung Ausdruck zu verleihen: „Ich habe alle meine Brüder die Chorbischöfe auf der Synode des heiligen Märtyrers [Euppsychius] versammelt, um sie Eurer Exzellenz vorzustellen. Aufgrund Eurer Abwesenheit muss ich sie Euch nun in Briefform vorstellen.“⁵²⁶

Dafür, dass Bischöfe aus anderen Städten durchaus an den lokalen Märtyrerfesten (aktiv) teilgenommen haben, bildet Gregor von Nyssa ein eindrucksvolles Beispiel. Er hielt einige seiner Homilien zu Ehren lokaler Märtyrer an deren Grabstätten in den Provinzen Armenia und Pontus: in Sebaste und Caesarea zu Ehren der 40 Märtyrer⁵²⁷ und in Euchaita, um des Märtyrers Theodoret⁵²⁸ zu gedenken. Auch in einem seiner Briefe⁵²⁹ bezeugt er, dass er wiederholt umher-

⁵²⁶ Bas. Caes. epist. 142. In diesem Brief wird der Gedenktag zu Ehren des Euppsychius zwar nicht explizit genannt, er wird sich jedoch darauf bezogen haben, da Basilius von einem Gedenktag um den 5. September herum spricht.

⁵²⁷ Greg. Nyss. hom. in XL mart. Ia; b und II. Zu den Homilien des Gregor von Nyssa auf die 40 Märtyrer in Sebaste und Caesarea siehe Leemans, *Let us Die*, 91ff.; Van Dam, *Becoming Christian*, 141ff.; Mühlenberg, *Über den ersten Märtyrer*, 123ff. Die 40 Märtyrer hatten als Soldaten wahrscheinlich um 320 n. Chr. das Martyrium in Sebaste erlitten, da sie sich geweigert hatten paganen Gottheiten zu opfern. Sie wurden verbrannt und ihre Asche in einen Fluss geworfen, um ihre Verehrung unmöglich zu machen. Der damalige Bischof Petrus fand die Reliquien jedoch wenige Tage später im Fluss auf, woraufhin ihnen zeitnah in Sebaste ein Kult errichtet wurde. Dieser Kult erhielt insbesondere durch die Förderung der Familie des Basilius von Caesarea überregionale Bedeutung. Ein Teil der Reliquien der 40 Märtyrer fand sich gegen Ende des 4. Jahrhunderts sogar in der Reliquiensammlung des Bischofs Gaudentius von Brescia wieder, der diese von einer Pilgerreise mitgebracht hatte (Gaud. serm. 17,14-16, dazu auch weiter unten in diesem Kapitel 220, Anm. 582). Zum Martyrium der 40 Märtyrer von Sebaste und den erhaltenen Texten, die sich damit befassen, bei Van Dam, *Becoming Christian*, 132ff.; Mühlenberg, *Über den ersten Märtyrer*, 119ff. Karlin-Hayter, *Passio* vergleicht in einem ausführlichen Artikel die frühen Zeugnisse inhaltlich miteinander und überprüft deren historischen Gehalt, um evtl. einen Ursprungstext ermitteln, zumindest jedoch für die verschiedenen Versionen der *passio* eine relative Chronologie entwickeln zu können.

⁵²⁸ Greg. Nyss. de Theod. Der Soldat Theodorus hatte Anfang des 4. Jahrhunderts im pontischen Amaseia das Martyrium erlitten, ein Kult ihm zu Ehren entwickelte sich jedoch vornehmlich in seiner Geburtsstadt Euchaita, in die auch seine Gebeine übertragen wurden. Zur Homilie siehe Leemans, *Let us Die*, 82ff. Zur starken Ausrichtung der Homilie auf die anwesende, den Glauben betreffend heterogene Gemeinde, um auch Unentschlossene im Publikum zum Christentum zu bekehren bzw. häretische Christen zum nizänischen Glauben zu führen bei Leemans, *Preacher-Audience Oriented Analysis*. Zu den genannten Beispielen und der generellen lokalen Kultlandschaft in Kappadokien durch die Förderung der dortigen Bischöfe prägnant mit weiterführenden bibliographischen Hinweisen Bitton-Ashkelony, *Sacred*, 35f. sowie 39ff.

⁵²⁹ Greg. Nyss. epist. 1,5-7.

reiste, um an Märtyrergedenktagen in anderen Städten teilzunehmen. Gregor von Nyssa erwähnt beiläufig, dass er in Sebaste Gottesdienste in Erinnerung an den ehemaligen Bischof Petrus und zu Ehren der dortigen Märtyrer, am wahrscheinlichsten der 40 Märtyrer, die dort ihr Martyrium erlitten hatten, geleitet habe. Im Folgenden berichtet er zudem davon, dass sich ein anderer Bischof, Helladius, zur gleichen Zeit in einem nahegelegenen Gebirge aufgehalten habe, um dort verschiedene Märtyrergedenkgottesdienste abzuhalten.

Der Brauch, zu lokalen Märtyrergedenktagen in die jeweilige Stadt der Begräbnisstätte des christlichen Helden zu reisen, muss unter den kappadokischen Bischöfen geläufig gewesen sein, auch wenn das Beispiel des Euppsychius zeigt, dass es nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann. Daher stellt sich die Frage, warum Basilius von Caesarea trotz der geringen Teilnehmerzahl von Bischöfen aus anderen Provinzstädten an den Gedenkfeiern zu Ehren des lokalen Märtyrers Euppsychius und der damit verbundenen, jährlich stattfindenden Synode festhielt und diese weiterhin propagierte.

Es ist auffällig, dass die behandelten Briefe alle in die Zeit der Teilung der Provinz Cappadocia mit der Hauptstadt Caesarea 371/2 n. Chr. datiert werden können. Die bedeutsame Provinz wurde in zwei kleinere Provinzen, Cappadocia I und II, geteilt, wobei die neue Metropole der *secunda* Tyana wurde.⁵³⁰ In den Briefen des Basilius und seines Freundes Gregor von Nazianz wirkt die Lage des Bischofs von Caesarea geradezu deprimierend. Er selbst und sein Bischofsitz hatten durch die Teilung offenbar stark an Ansehen und kirchenpolitischen Einfluss verloren. Die territoriale Kontrolle musste er sich von da an mit Anthimus von Tyana teilen, der mit der homöischen Gruppierung sympathisierte.⁵³¹

⁵³⁰ Zur Teilung der Provinz Cappadocia mit zahlreichen wichtigen Zeugnissen und Ereignissen, jedoch ohne deren Kontextualisierung, bei Métivier, *La Cappadoce*, 41ff. sowie 67ff. Zu den Gründen und Folgen der Teilung Cappadocias sowie den Reaktionen der verschiedenen Bischöfe darauf siehe Van Dam, *Emperor, Bishops, and Friends*. Ders., *Kingdom of Snow*, 28ff. und 106ff zum Machtverlust des Basilius und zum Konflikt mit Modestus, einem hochrangigen Hofbeamten. Zur Situation der nizänischen Kirche unter Valens und den Versuchen des Basilius, Unterstützung von der nizänischen Kirche im Westen zu erhalten, bei Fedwick, *Charisma*, 102ff. mit einer hilfreichen Karte von Asia Minor zur Zeit des Basilius.

⁵³¹ Greg. Naz. epist. 47 und 58, bes. 58,9-11; ders. or. 43,58 (Trauerrede auf Basilius von Caesarea); zahlreiche Briefe des Basilius von Caesarea an staatliche Würdenträger und

Es bleibt allerdings unsicher, wie eingeschränkt Basilius in seinem Handeln tatsächlich war. Basilius war zu diesem Zeitpunkt erst seit Kurzem im Amt und seine Wahl zum Gemeindeleiter 370 n. Chr. war weiterhin umstritten. Er hätte vom homöischen Kaiser Valens als Bischof abgesetzt werden können, wurde jedoch von ihm in seinem Amt bestätigt.⁵³² Die Außendarstellung in seinen Briefen sowie der Versuch, freie Bischofssitze, die sich sowohl innerhalb als auch außerhalb seines Verantwortungsbereiches befanden, mit ihm wohlgesonnenen Kirchenvertretern zu besetzen, weist allerdings darauf hin, dass sich Basilius zumindest bedroht gefühlt haben muss.⁵³³

Vor diesem Hintergrund muss auch die Förderung der lokalen Märtyrerkulte durch Basilius betrachtet werden, primär der des Euppsychius. Mit dessen Gedenktag verband er eine jährlich in Caesarea abgehaltene Synode, in der Hoffnung, möglichst zahlreiche Bischöfe, insbesondere aus der Provinz Pontus, dafür gewinnen und den Märtyrerkult für sein kirchenpolitisches Ziel nutzen zu können. Er wollte das Netzwerk zwischen Caesarea und den anderen Bischofssitzen der angrenzenden Provinzen so grundlegend stabilisieren und ausdehnen. Der Versuch, dem jährlichen Fest durch die Anwesenheit fremder Kirchenvertreter und Staatsbeamter „mehr Würde zu verleihen“⁵³⁴, war jedoch nicht immer erfolgreich.

Zur gleichen Zeit existierten andere Formen der Märtyrerverehrung, die weniger lokal gebunden waren, auch in Cappadocia und wurden dort z. T. von den-

kirchliche Amtsinhaber außerhalb Kappadokiens, z. B. Bas. Caes. epist. 74 an Martinianus (Beamter am Hof des Kaiser Valens); epist. 92 an die Bischöfe Galliens und Italiens.

⁵³² Brennecke, Geschichte der Homöer, 226ff. Seine Schlussfolgerung (ebd., 229ff.), dass Basilius selbst kaum unter Einschränkungen zu leiden hatte und er die Darstellung nach außen nur in solch drastischer Art und Weise betrieb, um die innere Spaltung der Kirche zu beseitigen, ist m. E. jedoch übereilt. Zwar lassen sich keine offiziellen Versuche der homöischen Gruppierung feststellen, den Bischof von Caesarea absetzen zu lassen, jedoch wurden einige seiner Verbündeten ins Exil geschickt und er verlor durch die Teilung der Provinz alle einflussreichen, ihm untergebenen Bischofssitze an Anthimus von Tyana als Metropolit der neu eingerichteten Provinz *Cappadocia secunda*. Er besaß also zwar noch seinen Bischofssitz, doch ohne einflussreiche, ihm kirchenpolitisch gleichgesinnte Bischöfe in seiner Nähe, die ihn und seine dogmatische Ausrichtung unterstützten, war dieser nahezu ohne Gewicht. Der Verlust des Ordinationsrechts von Bischöfen in Armenien 387 n. Chr. bedeutete zudem einen weiteren Machtverlust des Basilius von Caesarea. Dazu Métivier, La Cappadoce, 256ff.; Hild – Restle, Kappadokien, 113.

⁵³³ Besonders eindrucksvoll ist das Beispiel des Gregor von Nazianz, der von Basilius gegen seinen Willen zum Bischof von Sasima erklärt wurde. Dazu Greg. Naz. epist. 48-50.

⁵³⁴ Bas. Caes. epist. 176.

selben Bischöfen nebeneinander ausgeübt.⁵³⁵ Eine angestrebte Reliquiendistribution des Bischofs von Caesarea selbst wird durch sein umfassendes Briefcorpus belegt. Einem Bischof namens Arcadius antwortet Basilius auf dessen vorausgegangene Bitte nach Märtyrerreliquien, um die von ihm soeben errichtete Kirche zu weihen: „Wenn es mir möglich sein sollte, Reliquien von Märtyrern zu finden, wünsche ich mir selbst ein Gehilfe deines Eifers [der Einweihung der Kirche] zu sein.“⁵³⁶ Es ist also davon auszugehen, dass Basilius dieser Verbreitungsmechanismus durchaus geläufig und er auch nicht generell abgeneigt war, Reliquien an andere Bischöfe zu versenden. Doch änderte der Bischof von Caesarea sein Vorgehen nicht. Er verzichtete weiterhin darauf, Reliquien des Euppsychius an befreundete kirchliche Amtsinhaber, auch in weiter entfernte Gebiete, zu versenden, was dem lokalen Kult zu einer größeren Bekanntheit und ihm selbst zu mehr Unterstützung und Einfluss hätte verhelfen können. Dieses Vorgehen weist darauf hin, dass Basilius seine Stadt durch möglichst zahlreiche lokale Märtyrerkulte bekannt machen und nicht die lokalen Märtyrerkulte in möglichst zahlreichen anderen Städten verbreiten wollte.

Dass sich Basilius von Caesarea parallel dazu durchaus darum bemühte, Reliquien zeitgenössischer fremder Märtyrer für seine Stadt zu erhalten, wird z. B. in einer kleinen Randnotiz am Ende eines seiner Briefe an einen unbekanntes Adressaten deutlich, den er nur mit ἀλείπτης anspricht. Dieser stammte anscheinend aus Caesarea, hielt sich zu der Zeit der Abfassung des Briefes jedoch wohl in Skythien auf. In diesem Gebiet fanden gegen Ende des 4. Jahrhunderts weiterhin Christenverfolgungen statt, es war dort also immer noch möglich, das Martyrium zu erleiden und als christlicher Held gefeiert zu werden. Vor diesem Hintergrund gibt Basilius dem Empfänger zu verstehen, dass er gut daran tun

⁵³⁵ Hinweise auf die Förderung der Märtyrerverehrung durch die kappadokischen Väter prägnant jedoch ohne weitere Kontextualisierung der Einzelfälle bei Bernardi, *Pères Cappadociens*, 77ff.; 101f.; 161ff. sowie 302ff.; Skedros, *Veneration of Martyrs*-, Métivier, *La Cappadoce*, 305ff. Zum Versuch der kappadokischen Väter, den Märtyrerkult in das alltägliche Leben der Christen in Cappadocia zu integrieren siehe Limberis, *Architects of Piety*, 26ff. Zur Förderung des Märtyrerkultes durch die kappadokischen Väter, insbesondere als Gegensatz zu den heiligen Orten in Palästina, Bitton-Ashkelony, *Sacred*, 33ff.

⁵³⁶ Bas. Caes. epist. 49.

würde, Reliquien solcher Märtyrer nach Caesarea zu schicken, um sein Heimatland mit zeitgenössischen Märtyrern zu schmücken.⁵³⁷

Den tatsächlichen Empfang von Reliquien bestätigt Basilius ebenfalls in seiner Briefkorrespondenz. In epist. 164 bedankt er sich bei dem Bischof von Thessaloniki dafür, dass dieser ihm Reliquien und *passio* eines nicht weiter benannten Märtyrers aus dem Donaugebiet zugesandt hat. Dieser wurde vermutlich einst von dem aus Caesarea stammenden Eutychius missioniert und erlitt wegen seines neuen Glaubens das Martyrium. In einem weiteren Brief (epist. 165) an Ascholius von Thessaloniki bedankt sich der Bischof von Caesarea erneut für die Zusendung von Reliquien eines erst kurz zuvor getöteten Märtyrers an der Grenze zum „Barbarenreich“. Er bezeichnet diesen als ἄθλητῆς Χριστοῦ und μάρτυς τῆς ἀληθείας. Ob es sich um den gleichen Märtyrer handelt, lässt sich nicht sicher nachweisen, ist aber wahrscheinlich.⁵³⁸

Die Bedeutung allerdings, die Kulte lokaler Märtyrer gegenüber Märtyrern von außerhalb für Basilius offenbar besessen haben, zeigt sich sehr deutlich in der Homilie auf den Märtyrer Gordius, wenn er schlussfolgert:

„Er [Gordius] ist in unserer Stadt geboren, weshalb wir ihn umso mehr verehren, da er unser eigener Schmuck ist. ... Gut sind wohl die ausländischen Früchte [Märtyrer], wenn sie sowohl schmackhaft sind, als auch reich an Nahrung; aber von noch größe-

⁵³⁷ Bas. Caes. epist. 155. Innerhalb der Forschung wird spekuliert, dass es sich bei diesem sog. ἀλείπτῆς um einen mit Basilius verwandten Militärführer, der in Skythien stationiert war, Iunius Soranus, gehandelt haben könnte, wofür jedoch keine gesicherten Belege existieren. Lediglich die Erwähnungen, dass sie beide aus Kappadokien stammten, der Empfänger sich nun jedoch auf einer Mission in Skythien befände und wahrscheinlich der Armee zuzurechnen sei, bieten Hinweise für diese These, die z. B. von Limberis, Architects of Piety, 44f. vertreten wird.

⁵³⁸ Bas. Caes. epist. 164,1 und 165. In der Forschung, z. B. Limberis, Architects of Piety, 45; Leemans, Sabas the Goth, 206f., wird angenommen, dass es sich in beiden Briefen um die Reliquien des Goten Sabas gehandelt hat, der 372 n. Chr. in seinem Dorf, südlich der Donau, hingerichtet wurde. Gesicherte Angaben können dazu jedoch nicht gemacht werden, da Basilius den Namen des Märtyrers, den er in Empfang genommen hat, in keinem der beiden Briefe nennt. Der Adressat des Briefes, dem Titel nach Ascholius von Thessaloniki, müsste jedoch ebenfalls in Kappadokien geboren worden sein, da der Bischof von Caesarea in seinem Brief 165 darauf hinweist. Das würde Iunius Soranus und nicht Ascholius als Adressaten und damit Sabas als Märtyrer, dessen Reliquien empfangen wurden, wahrscheinlich machen. Leemans, Sabas the Goth, insbes. 206f. zur *passio Sabae* und der angeblichen Reliquientranslation des Sabas durch Iunius Soranus nach Caesarea.

rem Genuss sind unsere eigenen, einheimischen Früchte, die, weil sie von uns als Besitz betrachtet werden, nicht nur als schmackhaft angesehen werden, sondern zudem zu unserem Glanz beitragen.“⁵³⁹

Das könnte daran gelegen haben, dass er explizit die Bedeutung seines Bischofssitzes in der Nachbarprovinz *Cappadocia secunda*, die nach der Teilung die bedeutsamere war, erhöhen wollte und deshalb der lokale Bezug der Märtyrer ausschlaggebend war. Er versuchte, den Kulten um die aus Caesarea stammenden Blutzeugen, die dort z. T. ebenfalls ihr Martyrium erlitten hatten, über die Gemeindegrenze hinaus Attraktivität zu verleihen, sodass die Teilnehmer zahlreich zu den Grabstätten vor den Toren Caesareas strömten. Kulte um zeitgenössische Märtyrer, die nicht aus Caesarea stammten bzw. nur eine lose Verbindung zu seinem Bischofssitz aufwiesen, waren für Basilius daher anscheinend eher sekundär.

Basilius wollte Caesarea als kirchenpolitisch bedeutsames Zentrum der Provinz mit zahlreichen ebenfalls einflussreichen, von ihm neu etablierten Bischofssitzen präsentieren. Das gelang ihm allerdings nur bedingt, da z. B. sein Bruder Gregor als Bischof des durch Basilius neu eingerichteten Bistums in Nyssa schon 376 n. Chr. wieder abgesetzt wurde. So blieb ihm oftmals nur die Möglichkeit, Caesareas Bedeutung durch die Anzahl und Bekanntheit der dort vorhandenen und enthusiastisch gefeierten lokalen Märtyrer zu unterstreichen.⁵⁴⁰ Deshalb bildet diese Intention m. E. die wahrscheinlichste und sinnvollste Erklärung für das Festhalten des Basilius von Caesarea an der Förderung der lokalen Verehrung von Blutzeugen, trotz des mäßigen Erfolges und der vorhandenen Alternativen im Bereich des Märtyrerkultes.

⁵³⁹ Bas. Caes. hom. var. 18,2. Zur besonders starken Förderung lokaler Märtyrerkulte durch Basilius, um eine Verbindung zwischen Märtyrer und Gemeinde in Caesarea herzustellen und eine gemeinsame, nizänische Identität zu entwerfen, bei Limberis, *Architects of Piety*, 31ff.

⁵⁴⁰ Basilius besaß jedoch ebenfalls auf einer persönlichen Ebene eine enge Verbindung zu den Märtyrern der Verfolgungszeit, da er mit den Geschichten seiner Großeltern, die geflohen waren und z. T. das Martyrium erlitten hatten, aufgewachsen war, ebenso wie mit der Legende um Gregor Thaumaturgus. Van Dam, *Families and Friends*, 15ff; 28 und 38. Auch sein gesteigertes Interesse daran, Kulte um jüngst verstorbene, aus Cappadocia stammende Märtyrer in Caesarea bekannt zu machen, wie den um den unter Julian hingerichteten Eupsychius oder den um den im Zuge der gotischen Christenverfolgung Anfang der 370er Jahre verstorbenen Sabas, deutet darauf hin, dass Verfolgung und Märtyrerverehrung einen wichtigen und prägenden Teil seines Lebens einnahmen.

4.1.3 Die identitätsstiftende und kirchenpolitische Bedeutung lokaler Märtyrerkulte in Mailand

Auch in Mailand lässt sich für das 4. Jahrhundert erstmals eine Verehrung lokaler Märtyrer fassen, die jedoch nicht auf die Stadt beschränkt blieb, wie es bei Gaza, Maiuma und Caesarea der Fall war, sondern sich weit über die Grenzen Mailands hinaus verbreitete. Im Juni 386 n. Chr. wurde Bischof Ambrosius angeblich durch seine Gemeinde dazu aufgefordert, die Basilika, die er außerhalb der Stadt in einem bekannten Friedhofsbereich neu errichtet hatte, mit Märtyrerreliquien zu weihen, wie er es zuvor schon mit der *basilica Apostolorum* an der *via Romana* getan hatte. Auf göttliche Zeichen hin fand er dann auch bei der Grabstätte der nicht aus Mailand stammenden, jedoch dort gestorbenen Märtyrer Nabor und Felix, zwei überlebensgroße Skelette auf, die bis auf die abgetrennten Köpfe unversehrt waren.⁵⁴¹ Diese wurden aus ihrer, auf wunderbare Weise mit Blut getränkten, Begräbnisstätte herausgeholt und zunächst in die nahegelegene Grabkapelle der Fausta gebracht, um am darauffolgenden Tag unter dem Altar der sog. *basilica Ambrosiana* beigesetzt zu werden.

Legitimation als Märtyrer erhielten die Leichname durch den wundersamen Zustand bei ihrer Auffindung sowie durch die Wunderheilungen, die sich bei der Transponierung der Reliquien ereigneten. Die Identifizierung als Gervasius und Protasius erfolgte sowohl durch eine besessene Frau als auch durch ältere Mitbewohner der Stadt, die meinten, sich daran erinnern zu können, dass sie in früherer Zeit Inschriften mit diesen Namen über deren Grabstätte gesehen hätten. Die große Begeisterung der Mailänder Kirchengemeinde bei der Translation der Reliquien – sie hatten freudig die ganze Nacht Hymnen gesungen, die aufgebahrten Leichname berührt und Sekundärreliquien hergestellt in Form von Tüchern oder Kleidungsstücken, die auf die Märtyrergebeine gelegt wurden – wird sich auch bei den Gedenkfeiern in den nächsten Jahren fortgesetzt haben. Jedoch sind keine Zeugnisse erhalten geblieben, die dies bestätigen könnten.

Neun Jahre später fand Ambrosius, erneut in einem Grabbezirk, die Reliquien eines weiteren mailändischen Märtyrers auf, die des Nazarius. Für diesen Fall

⁵⁴¹ Zur Auffindung und Translation der Märtyrer Gervasius und Protasius siehe Ambr. epist. 77; Aug. conf. 9,7; Paul. Med. v. Ambr. 14. Zur ausführlichen Darstellung der Auffindung der Gebeine grundlegend McLynn, *Ambrose*, 209ff.; Dassmann, *Märtyrer*, 52ff. mit weiterführender Literatur; jüngst Löx, *Monumenta sanctorum*, 159ff. mit aktuellen Angaben zur wichtigsten Sekundärliteratur.

existieren keine literarischen Zeugnisse des Ambrosius selbst, sondern nur eine kurze Berichterstattung in der *vita* des Bischofs, in der die Ereignisse im Vorfeld der Auffindung sowie die Motivation nach den Reliquien zu suchen nicht näher erwähnt werden.⁵⁴² Allerdings verwendete der Autor der Schrift, Paulinus von Mailand, in seiner Berichterstattung die typischen Merkmale einer Märtyrerauffindung: intakte Gliedmaßen, viel Blut und einen aus dem Grab aufsteigenden Duft. Der Leichnam wurde geborgen und in der Apsis der *basilica Apostolorum* beigesetzt. Die Kirche lag zentral an der *via Romana* und war von Ambrosius einige Jahre zuvor mit Apostelreliquien eingeweiht worden, was sich ebenfalls archäologisch nachweisen lässt.⁵⁴³

Die Transponierung von Reliquien in eigens für die Verehrung von Märtyrern errichtete Kirchen bot liturgischen Handlungen an den *dies natales* der Märtyrer einen angemesseneren und ausgedehnteren Raum. So konnte eine größere Anzahl von Gemeindemitgliedern der christlichen Helden gedenken als es in den kleinen Grabkapellen möglich war. Ein Beispiel, das das Problem eines zu begrenzten Raumes widerspiegelt, ist uns leider nicht für Ambrosius von Mailand bekannt, sondern wird durch Gregor von Nazianz bezeugt. Dieser versuchte in dem überfüllten *martyrion* der berühmten 40 Märtyrer von Sebaste in der gleichnamigen Stadt eine Lobrede zum *dies natalis* der Märtyrergemeinschaft zu halten.

Gregor von Nyssa musste seine Lobrede auf die 40 Märtyrer von Sebaste, die er im dortigen *martyrion* hielt, unterbrechen, da das Gedränge und der Lärm zu groß wurden, um die Märtyrerfeier fortzusetzen. Mit letzter Kraft in der Stimme fragt er vorwurfsvoll: „Seht ihr wie [meine] Stimme durch den Lärm gestört und die Rede durch das Geschrei unterbrochen wird ...?!“⁵⁴⁴ Und auch am darauffolgenden Tag, als er die Lobrede in dem um einiges größeren Kirchengebäude der Stadt fortsetzt, geht er zunächst auf die Situation in dem kleinen Schrein der Märtyrer am Tag zuvor ein:

⁵⁴² Paul. Med. v. Ambr. 32/3.

⁵⁴³ Zu den literarischen, epigraphischen und archäologischen Zeugnissen, die die Auffindung und Translation belegen, Löx, *Monumenta sanctorum*, 94ff. sowie 165f. Zum Kirchenbau des Ambrosius prägnant auch Kalleres, *City of Demons*, 226ff.

⁵⁴⁴ Greg. Nyss. hom. in XL mart. Ia. Zur Unterbrechung, zum Aufbau sowie zu den Motiven der Homilien Gregors von Nyssa auf die 40 Märtyrer in Sebaste, prägnant Van Dam, *Becoming Christian*, 144ff.

„Ihr erinnert euch wohl noch, bei welchem Teil der Rede wir waren, als jenes von uns erwünschtes und heiteres Getümmel der versammelten Menschenmenge mit dem hören können unsere Worte aneinander geriet, als jenes lebendige Meer der Kirche, das überfloss durch die Menschen die alle nacheinander zusammen- und hineinströmen, ... wogte und schäumte.“⁵⁴⁵

Interessant ist, dass die Reliquien, oder jedenfalls ein Teil von ihnen, mit in die Kirche gebracht wurden, um die Feier zu Ehren ihres Gedenkens einen Tag später fortzusetzen.⁵⁴⁶

Die ursprünglichen lokalen Martyrien waren als Versammlungsstätte für die Gemeinde anscheinend oftmals zu klein und eine bauliche Vergrößerung der zahlreichen kleinen Kapellen und Schreine in den Friedhofsbezirken außerhalb der Stadtmauern wäre zu kostspielig und zeitaufwändig gewesen. Auch boten Friedhöfe nicht häufig die Möglichkeit, große Sakralbauten zu errichten, da sich die Grabstätten dicht beieinander oder nah an der Begrenzung der gesamten Anlage befanden. Zwar musste auch für die Errichtung von großen Gemeinde- und Gedenkkirchen viel Zeit und Geld aufgewandt werden, der Vorteil bestand jedoch darin, dass in diesen großen Sakralbauten mehrere Märtyrer nebeneinander verehrt werden und gleichzeitig andere liturgische Feiern abgehalten werden konnten. Zudem konnten Gemeindekirchen an strategisch geeigneten Orten inner- oder außerhalb der Stadtmauern errichtet werden, wohingegen der Ort der Martyrien durch die Grabstätte des jeweiligen Märtyrers außerhalb der Stadtmauern vorgegeben war, weshalb z. T. weitere Wege dorthin zurückgelegt werden mussten.

Das Beispiel des Gregor von Nyssa stellt ein seltenes Zeugnis eines wahrscheinlich weit verbreiteten Phänomens im 4. Jahrhundert dar und begründet die Tendenz, die Märtyrergedenktage nicht in den an den Grabstätten oder Hinrichtungsorten errichteten kleinen Kapellen und Schreinen zu feiern, sondern, sofern vorhanden, in den größeren Kirchengebäuden der Stadt. Hierbei existierten zwei Möglichkeiten: Die Leichname der Märtyrer konnten dauerhaft an einen, der Größe der Gemeinde angemesseneren Ort transponiert werden, um ihrer dort jährlich zu gedenken, wie es Ambrosius von Mailand nach der Auf-

⁵⁴⁵ Greg. Nyss. hom. in XL mart. Ib.

⁵⁴⁶ Greg. Nyss. hom. in XL mart. Ib: „... es ist das Beste, wenn wir die durch ihre eigenen Überreste empfangen, die gestern unsere Gastgeber waren und heute unsere Gäste sind.“

findung der lokalen Märtyrer getan hat. Die Reliquien bzw. Teile davon konnten jedoch ebenfalls nur temporär für die Feierlichkeiten zu Ehren ihres Gedenktages in Reliquiaren in die Gemeindekirche mitgenommen und anschließend wieder in ihrer ursprünglichen Kapelle aufbewahrt werden. Darüber gibt z. B. die Rede des Gregor von Nyssa auf die 40 Märtyrer in Sebaste Aufschluss.

Wenn Ambrosius also beabsichtigt hatte, den Kult um die durch ihn aufgefundenen lokalen Märtyrer zu propagieren, musste er zumindest seiner gesamten Gemeinde die Teilnahme an den Gedenkfeiern zu ihren Ehren ermöglichen. In einer kleinen Grabkapelle wäre dieses wohl nicht ohne Weiteres möglich gewesen. Daher war die Überführung der Gebeine vom Friedhof in ein größeres, von der gesamten Gemeinde nutzbares Kirchengebäude allein schon aus logistischer Sicht notwendig.

Die zweite Komponente, die bei Ambrosius im Fokus der lokalen Märtyrerverehrung stand, war das Erlebnis der Gläubigen als fester Gemeinschaftsverband mit einer eigenen, glorreichen Vergangenheit, die durch die lokalen Märtyrer erfahrbar wurde. Zuvor waren in Mailand nur Gedenkstätten für auswärtige Märtyrer auf dem jeweiligen Friedhof, auf dem sie bestattet lagen, errichtet worden. Der Vorgänger des Ambrosius, Maternus, hatte z. B. die beiden in Lodi hingerichteten Mauretanier Nabor und Felix im Grabbezirk *ad martyras* beigesetzt. Auch für den aus Mauretanien stammenden heiligen Viktor wurde offenbar eine Verehrungsstätte eingerichtet, in deren *sacella* Ambrosius seinen Bruder Satyrus 378 n. Chr. bestatten ließ.⁵⁴⁷ Ambrosius hebt die mailändischen Märtyrer Gervasius und Protasius in seiner Predigt zur Translation der Reliquien gegenüber diesen fremden Märtyrern, die die Stadt für ihre Zwecke „geraubt“⁵⁴⁸ hatte, als übergeordnet hervor, um der Gemeinde die identitätsstiftende Funktion von lokalen Märtyrern zu verdeutlichen.

⁵⁴⁷ Ambrosius sagt selbst (Ambr. epist. 77,7): „Diese [Protasius und Gervasius] haben die Kirche von Mailand, die zuvor ohne [eigene] Märtyrer war, zu einer Mutter von vielen Söhnen gemacht, reich an eigenen Zeugnissen, Namen und Vorbildern.“ Dazu Löx, *Monumenta sanctorum*, 93 sowie 149f.

⁵⁴⁸ Ambr. epist. 77,12: *Perdiderat civitas suos martyres quae rapuit alienos.*

Aufgrund der Unwissenheit hinsichtlich der Lebensumstände und des Martyriums der lokalen Märtyrer⁵⁴⁹ standen diese als historisch greifbare Personen einer gemeinsamen Vergangenheit als Christen Mailands allerdings nicht mehr zur Verfügung. Diese Tatsache versuchte Ambrosius dadurch zu kompensieren, dass er die Gläubigen auf intensive Weise in das Märtyrergedenken mit einbezog und so die Verbindung zwischen den Blutzugehörigen und den Gemeindemitgliedern stärkte. Um dies zu erreichen, war die Translation der Leichname der lokalen Märtyrer in Kirchengebäude, in denen sich die gesamte Gemeinde zum Gottesdienst und zu verschiedenen christlichen Festen traf, ein erster wichtiger Schritt. Kleine Martyrien auf dem Friedhof wurden hingegen vielfach nur zum privaten Gedenken oder am Todestag des dort bestatteten Märtyrers aufgesucht. Deshalb stellte die permanente Anwesenheit der Märtyrerleichname in der Gemeindekirche eine viel engere Bindung zwischen ihnen und den Gläubigen her.

Wie Augustinus in seinen *confessiones* berichtet, hatte die Kirche von Mailand zudem erst vor kurzem unter dem Episkopat des Ambrosius damit begonnen „eine Art von Trost und Erbauung zu feiern, durch den großen Eifer der Brüder, die mit Stimme und Herz zusammen singen“⁵⁵⁰. Der Bischof von Mailand hatte die liturgische Form der Hymnengesänge, die aus dem östlichen Gebiet des Römischen Reiches stammte, in seine Gemeinde eingeführt, um die Gläubigen aktiver am Gottesdienst teilhaben zu lassen. Durch die Verbindung des Wechselgesangs mit dem Märtyrerlob wurden sie sich ihrer eigenen Vergangenheit deutlicher bewusst, ja, schufen sich diese sogar erst selbst.⁵⁵¹

Neben diesen beiden für die Gemeinde wichtigen Aspekten, die eine Transponierung von Märtyrerreliquien in Gemeindekirchen bewirken konnte, ging auch noch eine weitere für Ambrosius selbst bedeutsame Funktion mit der feierlichen Überführung und Niederlegung der Gebeine der lokalen Märtyrer einher. In einem Brief an seine Schwester Marcellina berichtet Ambrosius ihr von den beiden Predigten, die er im Verlauf des Translationsprozesses der Gebeine des Gervasius und Protasius über die beiden Tage hinweg gehalten hat. Darin be-

⁵⁴⁹ Vgl. zu dem im 4. Jahrhundert nicht unbekanntem Problem, nur spärliche Informationen über den Märtyrer, dessen Gedenktag gefeiert wurde, zu besitzen, Bas. Caes. hom. var. 18,2.

⁵⁵⁰ Aug. conf. 9,7 (übs. W. Thimme).

⁵⁵¹ So auch Löx, *Monumenta sanctorum*, 150.

tont er insbesondere den Schutz, den die Gemeinde gegen die Angriffe der homöischen Gruppierung benötigt hat und den er ihr durch die Auffindung der beiden Märtyrer verschaffen konnte.

„Solche [Beschützer] habe ICH euch, heiliges Volk, herbeigeschafft, die für alle nützlich sind und niemanden verletzen. Solche Beschützer wollte ICH haben; solche Soldaten habe ICH jetzt; diese sind jedoch keine weltlichen Soldaten, sondern Soldaten Christi.“⁵⁵²

Mit der Auffindung der Gebeine der aus Mailand stammenden Märtyrer Gervasius, Protasius und Nazarius hatte Ambrosius seiner Gemeinde erstmals den Zugang zum Schutz und zur Wirkmächtigkeit von Vermittlern aus ihrem eigenen Kreis ermöglicht. Diese Wohltat inszenierte er öffentlichkeitswirksam⁵⁵³ und präsentierte sich dadurch in besonderer Weise als zentrale Figur des von ihm geförderten lokalen Märtyrerkultes. Darauf weist auch eine Stelle gegen Ende der ersten Predigt hin, die Ambrosius im Rahmen der Translation der Gebeine des Gervasius und Protasius hielt. Dort verkündet er stolz, dass er es als große Gnade Gottes betrachte, dass der Gemeinde ausgerechnet während seiner Amtszeit die Auffindung der göttlichen *intercessores* zuteil geworden sei und dass er sich freue, den Gläubigen „diese Märtyrer verschafft zu haben“⁵⁵⁴.

Durch die Errichtung neuer Sakralbauten für die von ihm aufgefundenen lokalen Märtyrer stärkte er jedoch nicht nur sein eigenes Ansehen, sondern verband seine nizänische Gemeinde eng mit den neu gewonnenen Identitätsfiguren, Beschützern und Vermittlern. Bei den Transponierungen von Gebeinen und Reliquien in bestimmte Sakralbauten konnten die Überreste der Märtyrer nämlich

⁵⁵² Ambr. epist. 77,10.

⁵⁵³ Elemente zum konkreten Ablauf einer Reliquientranslation lassen sich sehr gut z. B. aus der Analyse des sog. Trierer Elfenbeins erschließen. Zu dessen Bedeutung als archäologischer Quelle Heinzmann, Translationsberichte, 50f., insbes. Anm. 23f. Grundlegende Literatur zum Trierer Elfenbeinrelief bei Noga-Banai, Trophies, 138. Holum – Vikan, The Trier Ivory, 126ff. zur sehr fraglichen Identifikation der Darstellung auf dem Relief mit einer Übertragung der Reliquien des heiligen Stephanus 421 n. Chr. nach Konstantinopel sowie einem Erklärungsversuch, welches Motiv die Kaiserin Pulcheria gehabt haben könnte, daran teilzunehmen. Zur Datierung siehe Noga-Banai, Trophies, 139, Anm. 85. Zum generellen Ablauf einer Reliquientranslation bei Gussone, Adventus-Zeremoniell. Zu dem besonders bedeutsamen Aspekt der religiösen Selbstdarstellung bei Reliquientranslationen zur Erhöhung des politischen Einflusses siehe Weber, Reliquienprozession, insbes. 148ff.

⁵⁵⁴ Ambr. epist. 77,12.

derart symbolisch aufgeladen werden, dass sie für die Durchsetzung bei innerkirchlichen Konflikten bedeutsam wurden. Dabei war die Angehörigkeit des Verantwortlichen, der die Reliquientranslation ausführte bzw. die Zugehörigkeit des Ortes, an dem die Reliquien niedergelegt wurden, zu einer der christlichen Gruppierungen entscheidend, für die jeweilige Nutzung dieser Inszenierung zu legitimierenden Zwecken. Die mailändischen Märtyrer wurden in gewisser Weise durch Ambrosius und seine Gemeinde vereinnahmt, indem die Gebeine in den eigens für die nizänische Gemeinde errichteten Kirchen z. T. sogar unter dem Altar beigesetzt wurden. Die Märtyrer wurden im Bewusstsein der Bevölkerung mit eben jener nizänischen Gruppierung verbunden, wodurch das Ansehen und die göttliche Kraft der Märtyrer auf die Gruppierung überging.⁵⁵⁵ Für eine eventuelle Propagierung der gegnerischen homöischen Gruppierung waren die Märtyrer somit nicht mehr unmittelbar einsetzbar. Das verhalf nicht nur Ambrosius selbst, als Verantwortlichem der Auffindungen und Transponierungen, zu größerem Ansehen, sondern ebenfalls dem von ihm vertretenen nizänischen Glauben.⁵⁵⁶

Zudem führte der Bischof die Auffindungen der Mailänder Märtyrer auf den Willen Gottes zurück, der ihm diesbezüglich Visionen geschickt habe. Dies suggerierte, dass Gott die nizänische Gemeinde unterstützte und gegenüber den homöischen Gläubigen bevorzugte. Dadurch wollte er seine Gemeinde sowie den nizänischen Glauben in Mailand generell gegen Angriffe von homöischer kirchlicher und imperialer Seite aus schützen. Das gesamte System der Märtyrerverehrung des Ambrosius von Mailand – die Auffindungen und Translationen von Gebeinen lokaler Märtyrer sowie die zahlreichen Reliquien fremder

⁵⁵⁵ Vgl. auch die Ausgrenzung verschiedener Märtyrer aus den Kirchen Antiochias unter Flavian I. in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 2.3, 118ff.

⁵⁵⁶ Prägnant zur Nutzung des (lokalen) Märtyrerkultes durch Ambrosius, um die nizänische Gruppierung in Mailand gegen die homöische durchzusetzen, Löffel, *Monumenta sanctorum*, 127; Kalleres, *City of Demons*, 231ff. Zum Konflikt zwischen Ambrosius und dem homöischen Kaiserhaus im Kontext der generellen Bedeutung für eine religiöse Gruppierung, Kontrolle über religiöse Orte einer Stadt auszuüben, um Einfluss und Macht zu gewinnen, siehe Shepardson, *Controlling Contested Places*, 213ff. Ebd., 84ff. zur Beisetzung der Reliquien des berühmten ehemaligen Bischofs von Antiochia, Babylas, durch den aktuellen nizänischen Bischof, Meletius, Ende der 370er Jahre. Meletius errichtete eigens für diesen Zweck ein Kirchengebäude außerhalb Antiochias, um diese bedeutsame Autoritätsfigur untrennbar mit seiner eigenen nizänischen Strömung verbinden und gegen konkurrierende christliche Gruppierungen innerhalb der Stadt nutzen zu können. Nach seinem Tod wurde Meletius ebenfalls dort bestattet.

Märtyrer und Apostel, die er nach Mailand geholt und zugleich überregional distribuiert hat⁵⁵⁷ – war demnach darauf ausgerichtet, das Ansehen des eigenen nizänischen mailändischen Bischofssitzes zu stärken.

Dabei nahm insbesondere die Auffindung der Gebeine des Gervasius und Protasius im Juni 386 n. Chr. eine zentrale Stellung ein, da sich Ambrosius zu dieser Zeit mit dem homöischen Kaiserhaus, im Umfeld der Mutter Kaiser Valentinians II., Justina, in einem anhaltenden Konflikt befand.⁵⁵⁸ Ambrosius vertrat die nizänische christliche Gruppierung und musste sich daher gegen die zahlreichen homöischen Gläubigen in Mailand und deren Bischof Auxentius behaupten, sowie gegen große Teile des kaiserlichen Hofes, der mit der homöischen Gemeinde sympathisierte.

In den Jahren 385/6 n. Chr. war es wegen der Osterfeierlichkeiten zu einem offenen Konflikt gekommen, der darauf beruhte, dass der Kaiser verschiedene Kirchen für die Abhaltung homöischer Gottesdienste eingefordert, Ambrosius sich jedoch geweigert hatte, die Versammlungsgebäude zu übergeben.⁵⁵⁹ Nach einer Eskalation des Konfliktes, in deren Verlauf die Gemeinde des Ambrosius anscheinend von Soldaten der imperialen Leibwache in einer der eingeforderten Kirchen, die sie gegen die homöische Übernahme verteidigen wollte, eingeschlossen wurde und Ambrosius in einer fulminanten Predigt ihre Standhaftigkeit lobte, musste Valentinian II. sein Vorhaben aufgeben und die Truppen abziehen. Allerdings versuchte der Kaiser wenig später den Konflikt in einer

⁵⁵⁷ Zur Reliquiendistribution des Ambrosius von Mailand siehe in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 4.2.1, 216ff.

⁵⁵⁸ Dazu Liebeschuetz, *Political Letters*, 14ff.; Dassmann, *Ambrosius*, 95ff.; McLynn, *Ambrose*, 170ff.

⁵⁵⁹ *Ambr. epist.* 75; 75a = *serm. c. Aux.* sowie 76. Grundlegend dazu Liebeschuetz, *Political Letters*, 124ff. (mit einer übersichtlichen Tabelle der Ereignisse 135); Dassmann, *Ambrosius*, 98ff.; Barnes, *Basilicas*, 284ff.; McLynn, *Ambrose*, 187ff.; neuerdings prägnant mit den relevanten Quellen- und Literaturangaben Löx, *Monumenta sanctorum*, 39 mit Anm. 149. Zur Datierungsdiskussion der drei ambrosianischen Zeugnisse Barnes, *Basilicas*, 282f. mit Anmerkungen sowie 288ff.; Dassmann, *Ambrosius*, 96f. mit einer übersichtlichen Darstellung der unterschiedlichen Forschungsmeinungen in Anm. 284; McLynn, *Ambrose*, 185f., welcher der älteren Forschungsmeinung folgt. Zu den vorhandenen Kirchen in Mailand grundlegend Krautheimer, *Christian Capitals*, 68ff.; jüngst Löx, *Monumenta sanctorum*, 89ff.; Kalleres, *City of Demons*, 205ff. Mit besonderer Bezugnahme auf den Konflikt um die Kirchen in Mailand 385/6 n. Chr. bei Barnes, *Basilicas*, 283f.; Dassmann, *Ambrosius*, 123ff.; Liebeschuetz, *Political Letters and Speeches*, 160f.

Anhörung der beiden Bischöfe Ambrosius und Auxentius, in der er selbst als Schiedsrichter fungieren wollte, zugunsten der homöischen Partei beizulegen.

Um dies zu verhindern und sein Amt als nizänischer Bischof von Mailand gegenüber den Vertretern der homöischen Gruppierung verteidigen zu können, setzte Ambrosius den lokalen Märtyrerkult bewusst für die Verbesserung seiner eigenen Verhandlungsposition am Kaiserhof ein. Da sich der Gedächtnisort für Nabor und Felix, in dessen Nähe die beiden Märtyrer Gervasius und Protasius aufgefunden wurden, auf einem alten Friedhofsgelände befand, war es sehr wahrscheinlich, dass Ambrosius Leichname finden würde, wenn er dort grub. Neil McLynn mutmaßt, dass er vielleicht sogar zuvor gezielt Informationen über die dort Bestatteten eingeholt hat.⁵⁶⁰

Um Zweifeln an der Echtheit der Märtyrer entgegenzuwirken, hatte Ambrosius nur einen Tag zwischen der Auffindung und der Verbringung der Märtyrergebeine in seine Kirche verstreichen lassen. Dennoch wurde Kritik am Kaiserhof an der angeblichen Identifizierung der Märtyrer durch den Dämon einer besessenen Frau laut.⁵⁶¹ Deshalb hatte Ambrosius bei den zahlreichen Heilungen am Tag der Prozession auch dafür gesorgt, dass Zuschauer aus allen Gesellschaftsschichten, z. T. mit Verbindung zum Kaiserhof, anwesend waren, um die heilenden Kräfte der Märtyrer zu bestätigen. Aufgrund der Wunderheilungen konnten selbst die Mitglieder des homöischen Kaiserhofes die Authentizität der Märtyrergebeine nicht mehr in Zweifel ziehen. Wahrscheinlich stellte sich nun zudem der Großteil der mailändischen Oberschicht geschlossen hinter Ambrosius und seinen nizänischen Glauben.⁵⁶²

Obwohl die stärkste Auseinandersetzung des Ambrosius mit dem homöischen Kaiserhaus bereits stattgefunden hat, kurz bevor er die ersten Reliquienauffindungen und -translationen vornahm, ist nicht zu leugnen, dass dieses neue Machtinstrument positive Auswirkungen auf den weiteren Verlauf seines Kampfes gegen den homöischen Glauben hatte. Die Weigerung des Ambrosius,

⁵⁶⁰ McLynn, Ambrose, 216.

⁵⁶¹ Ambr. epist. 77,18-23; Paul. Med. v. Ambr. 15.

⁵⁶² Zu dieser Schlussfolgerung kommt auch Neil McLynn, da Ambrosius in den späteren Wirren um den Usurpator Maximus sogar von Valentinian II. darum gebeten wurde, für ihn in dieser Angelegenheit zu vermitteln. Sein Ansehen beim Kaiser, und damit auch bei den bedeutsamen Vertretern der mailändischen Oberschicht, wird demnach stark gestiegen sein müssen. So auch McLynn, Ambrose, 213ff.

sich zum Hofe Valentinians II. zu begeben, um den Konflikt mit Auxentius beizulegen, fiel mit großer Wahrscheinlichkeit in die Zeit nach der Auffindung von Gervasius und Protasius. Deshalb ist es legitim, die Märtyrerpolitik des Bischofs mit seinem Autoritätsgewinn und Durchsetzungsvermögen gegenüber dem homöischen Kaiserhof in Verbindung zu bringen.⁵⁶³

Reliquientranslationen waren für die universelle Einsetzbarkeit von Blutzeugen in innerkirchlichen Konflikten demnach ein wirksameres Mittel als deren Verehrung an ihrer jeweiligen Grabstätte. Da Märtyrer nicht an sich als feststehende Figuren existierten, sondern als solche erst erschaffen wurden, konnten sie durch unterschiedliche christliche Gruppierungen instrumentalisiert werden. Durch die bewusste Konstruktion ihrer Märtyrerlegende, d. h. ihrer theologischen Ansichten, Lebensweise und Todesart konnte der Blutzeuge als Autorität für die Richtigkeit bzw. Falschheit der jeweiligen, als orthodox oder häretisch geltenden, Glaubensrichtung verwendet werden.⁵⁶⁴ Auch durch die Verbringung ihrer Reliquien an einen für eine bestimmte christliche Gruppierung symbolisch bedeutsamen Ort, konnte eine legitimierende Wirkung für diese erzielt werden. So konnte Ambrosius von Mailand mit der sekundären Bestattung von als lokale Märtyrer ausgewiesenen Leichnamen in nizänischen Kirchengebäuden mehrere Wirkungen gleichzeitig erzielen, die ihm, seiner Gemeinde und der nizänischen Gruppierung in Mailand zugutekamen.

⁵⁶³ So auch Shepardson, *Controlling Contested Places*, 222f. Gegen eine Interpretation der lokalen Märtyrerverehrung als Machtinstrument gegen die homöische Partei und als Legitimationsgrund des nizänischen Glaubens: Dassmann, *Ambrosius*, 151f.; ders., *Märtyrer*, 56f.; von Campenhausen, *Ambrosius von Mailand*, 216ff.

⁵⁶⁴ Zur bewussten Konstruktion von Blutzeugen in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 2.1.1, 102ff. sowie 2.2.2, 113ff.

4.2 Überregionale und reichsweite⁵⁶⁵ Märtyrerkulte – Verbreitungswege und Funktionen

Die Beispiele aus Maiuma, Gaza, Caesarea und Mailand haben gezeigt, dass unterschiedliche Möglichkeiten im 4. Jahrhundert existierten, Kulte um lokal und regional bedeutsame Märtyrer einzurichten und diese Methoden auch z. T. gleichzeitig innerhalb einer Stadt zum Tragen kamen. Ob ein Märtyrer an seiner primären Grabstätte, an seiner sekundären Aufbewahrungsstätte oder in einem Reliquienschrein z. B. auf dem Land verehrt wurde, hing von den unterschiedlichen Voraussetzungen des Kultes ab, aber auch davon, was der jeweilige Gemeindeleiter mit dem jeweiligen Märtyrerkult zum Ausdruck bringen oder bewirken wollte.

Neben lokalen und regionalen Märtyrern verehrten Gemeinden im 4. Jahrhundert jedoch auch Märtyrer, deren Kulte ursprünglich aus benachbarten Regionen stammten oder, losgelöst von einem lokalen Kontext, sogar in verschiedenen Städten des gesamten Römischen Reichs übernommen wurden. Die Voraussetzung dafür, dass Märtyrerkulte weite Verbreitung fanden, bildete die Methode der Reliquiendistribution. So mussten nicht ganze Leichname transportiert werden, wie Ambrosius von Mailand es innerhalb seiner Stadt getan hatte, sondern es konnten kleine Körperteile von Märtyrern oder Berührungsreliquien über verschiedene Wege z. T. im gesamten Imperium Romanum zirkulieren.

Die Märtyrerkulte wurden dabei entweder gezielt von einer Gemeinde und ihrem Leiter aus verbreitet, wobei der Bezug zum ursprünglichen Verehrungsort meist bestehen blieb, oder sie konnten unkontrolliert weitergegeben werden. Für beide Verbreitungsmöglichkeiten mussten bestimmte Voraussetzungen erfüllt sein, die durch die folgende Analyse der ambrosianischen Reliquiendistribution sowie der Kulte um die 40 Märtyrer von Sebaste und den Protomärtyrer Stephanus erläutert werden. Zudem werden die unterschiedlichen kirchenpoliti-

⁵⁶⁵ Die Reliquien überregional verehrter Märtyrer wurden nicht nur in der Provinz, in der sich ihre Grabstätte befand und den umliegenden Provinzen verehrt, sondern es konnte ihnen zudem in angrenzenden Reichsteilen Kultstätten errichtet werden. Reichsweite Verehrung konnte einem Märtyrer zukommen, wenn dessen Reliquien im gesamten Imperium Romanum zirkulierten und in weit entfernten Provinzen und Reichsteilen in den dortigen Schreinen niedergelegt und verehrt wurden.

schen und gesellschaftlichen Prozesse untersucht, die durch die überregionale und reichsweite Distribution von Reliquien angestoßen oder unterstützt wurden.

4.2.1 Die überregionale Reliquiendistribution des Ambrosius von Mailand und ihre kirchenpolitische und gesellschaftliche Funktion

Im Westen des Römischen Reiches verhalf Ambrosius von Mailand den Kulturen um die von ihm aufgefundenen Mailänder Märtyrern, Gervasius, Protasius und Nazarius durch die umfangreiche Distribution ihrer Reliquien über die Provinzgrenzen hinaus nicht nur zu lokalem Ruhm, sondern ebenfalls zu überregionaler Bekanntheit. Das Vorhandensein von Reliquien bzw. extra für diese errichtete *memoriae* sind für Italien (Brescia und Nola), Frankreich (Rouen, Vienne und Tours), Spanien (Carmona und Guadix) und Nordafrika (Hippo und Sbeitla) belegt.⁵⁶⁶

Oftmals verschickte Ambrosius jedoch nicht nur Reliquien der lokalen mailändischen, sondern auch derjenigen Märtyrer und Heiligen, die er selbst zuvor erhalten hatte. Die von ihm an der *via Romana* errichtete Basilika weihte er mit den (Sekundär-)Reliquien der Apostel Petrus und Paulus, die ihm wahrscheinlich Damasus selbst geschickt hatte. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts kamen weitere Apostelreliquien hinzu, die des Thomas, Johannes und Andreas, die wahrscheinlich aus Konstantinopel und dem Kreis um Kaiser Theodosius I. stammten.⁵⁶⁷ Neben diesen Geschenken aus Rom und Konstantinopel brachte der Bischof von Mailand 393 n. Chr. von einem Besuch aus Bologna Reliquien der Märtyrer Agricola und Vitalis mit bzw. ließ sich die des Vitalis nachsenden. Die Leichname der zwei Märtyrer waren während seiner Anwesenheit von dem dortigen Bischof Eusebius aufgefundenen worden. Einen Teil dieser erworbenen Reliquien soll er auf dem Rückweg nach Mailand sogleich unter dem Altar

⁵⁶⁶ Dazu mit den entsprechenden Zeugnissen Löx, *Monumenta sanctorum*, 150f.

⁵⁶⁷ Zur Diskussion, mit welchen Apostelreliquien die Kirche geweiht wurde, Löx, *Monumenta sanctorum*, 97ff. Evtl. befanden sich weitere Reliquien, die des Severus und der Euphemia, in der Geschenksendung aus Konstantinopel.

der neu errichteten Kapelle einer befreundeten vermögenden Christin, Iuliana, in Florenz beigesetzt haben.⁵⁶⁸

Die Reliquiensammlungen, die Ambrosius wiederholt versandte, lassen sich bei einigen seiner Freunde und kirchlichen Verbündeten nachweisen, z. T. mit expliziten Hinweisen auf Ambrosius als deren Absender. So hebt Paulinus von Nola in seinem Gedicht auf den heiligen Felix, das er 403 n. Chr. zu Ehren von dessen *dies natalis* gehalten hat, hervor, dass er die Reliquien des heiligen Nazarius von „dem berühmten Ambrosius als Geschenk der Treue erhalten habe“⁵⁶⁹. Paulinus nennt jedoch auch weitere Reliquien, die sich in seinem Besitz befanden und die sich z. T. mit denen auffällig decken, die Ambrosius besaß.⁵⁷⁰ Er wird demnach noch weitere Reliquiensendungen von dem mailändischen Bischof erhalten haben.

Auch Victricius von Rouen weist 396 n. Chr. in seiner „Lobrede auf die Heiligen“, darauf hin, dass u. a. die heiligen Andreas, Thomas, Lukas, Agricola, Gervasius, Protasius und Nazarius in Form von Reliquien in Rouen anwesend seien, ihren Schutz gewähren und ihre Wirkmächtigkeit demonstrieren würden.⁵⁷¹ Zwar erwähnt der Bischof von Rouen nicht explizit, dass er die Reli-

⁵⁶⁸ Paul. Med. v. Ambr. 29; Ambr. exhort. virg. 1/2 (1,1-6 zum Leben der beiden Märtyrer; 1,7-2,9 zur Auffindung auf dem jüdischen Friedhof; 2,10 zur Niederlegung der Reliquien unter dem Altar der Iuliana). Dazu jüngst Löx, *Monumenta sanctorum*, 163ff.

⁵⁶⁹ Paul. Nol. carm. 9, l. 436f.

⁵⁷⁰ In den Kirchenbauten des Paulinus in Nola befanden sich die Reliquien der Apostel Andreas, Thomas und Lukas, diejenigen von Johannes dem Täufer, der Euphemia, des Agricola und Vitalis, des Proculus und des Nazarius (Paul. Nol. carm. 9, l. 406ff.). In der Kirche in Fundi lagen mit denen des Andreas und Lukas ebenfalls Apostelreliquien und zudem noch Reliquien der Mailänder Märtyrer Nazarius, Protasius und Gervasius (Paul. Nol. epist. 32,17). Die Reliquien der Apostel Andreas und Thomas befanden sich ebenfalls in der Reliquiensammlung des Ambrosius, ebenso wie die Märtyrer Agricola und Vitalis aus Bologna. Die Leichname des Nazarius, Gervasius und Protasius hatte Ambrosius selbst in Mailand aufgefunden und umbetten lassen, womit er sich an der Quelle ihrer Reliquien befand und diese freigiebig verschenken konnte.

⁵⁷¹ Victric. 6, l. 35ff. sowie 11, l. 5ff. Zu Victricius und seiner Lobrede sind weiterhin die beiden Artikel von Gillian Clark grundlegend Clark, *Translating Relics; dies., Praising the Saints*. Zusammenfassend zur Reliquienpolitik sowie zum Märtyrerkonzept des Victricius und zur Predigt *de laude sanctorum* im Kontext des Märtyrerkultes in Gallien, bei Beaujard, *Culte des saints*, insbes. 61ff.; jüngst Wiśniewski, *Beginnings*, 192ff. Weitere Erwähnungen hinsichtlich der Bedeutung der Prozession und zum Märtyrerkonzept des Victricius bei Gussone, *Adventus-Zeremoniell*; Hunter, *Vigilantius*; Gemeinhardt, *Die Heiligen der Kirche*, insbes. 406ff.

quien als Geschenk von Ambrosius erhalten hat, in der Forschung wird jedoch davon ausgegangen, dass Victricius einen Teil der Reliquien 386 n. Chr. mitgenommen hat, als er Mailand zusammen mit Martin von Tours besucht hat. Später wird ihm Ambrosius weitere Reliquien zugesandt haben, wofür er sich mit dieser Lobrede bedankte.⁵⁷²

Wann und wie auch immer die Reliquien der Apostel und Märtyrer nach Rouen gelangt sind, zumindest die Reliquien der Mailänder Märtyrer Gervasius, Protasius und Nazarius wird Victricius von Ambrosius selbst erhalten haben. Diese Tatsache spricht Victricius deutlich zu Beginn seiner Lobrede an. Dort fragt er sich und seine Zuhörer nämlich, wie er Ambrosius nun Verehrung zukommen lassen könne, für die Verdienste, die er [Victricius] erhalten habe und was die heiligen Apostel und Märtyrer als Schuld von ihm verlangten, damit sie nicht demjenigen fehlten, dessen Wunsch es war, dass sie bei ihm [in Rouen] seien.⁵⁷³

Anfang des 5. Jahrhunderts⁵⁷⁴ hielt der Bischof Gaudentius von Brescia eine Predigt zur Weihe der unter ihm errichteten Kirche *consilium sanctorum*, in der er die Reliquien aufzählt, die sich im Kirchengebäude befanden. Neben dem Blut der Mailänder Märtyrer Gervasius, Protasius und Nazarius befanden sich ebenfalls Reliquien der Apostel Thomas, Andreas und Lukas in der Kirche, die auch in Mailand vorhanden waren. Gaudentius erwähnt nicht direkt, ein Reliquienpaket als Geschenk des Ambrosius erhalten zu haben,⁵⁷⁵ sondern nur die Auffindung der Märtyrer durch diesen. Die Reliquien werden jedoch spätestens zur Ordination des Gaudentius nach Brescia gelangt sein, an der der Bischof von Mailand selbst teilnahm und sogar eine Rede hielt.⁵⁷⁶ Denn schon im Vorfeld sollen Ambrosius und andere Bischöfe Gaudentius überzeugt haben, seine Pilgerreise in das Heilige Land und weitere Städte im Osten abubrechen und das Bischofsamt nach dem Tod seines Vorgängers Filastrius von Brescia anzu-

⁵⁷² Zu dieser oftmals übernommenen Forschungsmeinung Clark, *Praising the Saints*, Anm. 96 mit weiterer Literatur.

⁵⁷³ Victric. 2, l. 1ff.

⁵⁷⁴ Boehrer, *Gaudentius*, 318, Anm. 1 geht davon aus, dass der *sermo* in das Umfeld des erneuten Barbareneinfalls unter Alarich 408 n. Chr. zu datieren ist.

⁵⁷⁵ Gaud. serm. 17,12.

⁵⁷⁶ Gaud. serm. 16,9. Die Ordination des Gaudentius wird in der Forschung zwischen 384 und 397 n. Chr. angesetzt. Boehrer, *Gaudentius*, 1ff. geht wegen einer Reihe von Indizien von einem eher späteren Datum, um 395 n. Chr., aus.

nehmen.⁵⁷⁷ Ambrosius war demnach sehr an der Förderung seines Schützlings gelegen, auch um seinen eigenen kirchenpolitischen Einfluss durch die Besetzung von Bischofssitzen in der Region mit befreundeten Kirchenvertretern oder solchen, die in seiner Schuld standen, zu erhöhen.

Die Distribution von Reliquien besaß für alle daran beteiligten Parteien Vorteile, da dadurch gesellschaftliche Verbindungen geknüpft und gefestigt werden konnten. Christliche Freundschaften bauten auf dem paganen Freundschaftssystem auf und übernahmen dessen grundlegende Tugenden und Mechanismen, erweiterten diese jedoch bzw. passten sie den neuen christlichen Werten und Moralvorstellungen an.⁵⁷⁸ Eine dieser Veränderungen betraf den Charakter der Geschenke, die zwischen Bischöfen und christlichen Aristokraten verschickt wurden: Es waren oftmals nicht mehr kostbarer Schmuck und luxuriöse Lebensmittel, sondern religiös bedeutsame Objekte wie Eulogien und häufig auch Reliquien, die in den Besitz eines anderen übergingen.⁵⁷⁹ Diese Art von Geschenken war von ihrer religiösen Natur her spirituell mit göttlicher Kraft aufgeladen und daher sehr beliebt, weil sie das Ansehen des Empfängers in hohem Maße steigern konnten. Bei der Wahl des Gaudentius zum Bischof von Brescia hatte sich vor allem Ambrosius von Mailand für diesen eingesetzt. Zur Ordination des Gaudentius, an der er selbst teilnahm und eine Rede hielt, brachte er ihm Reliquien der Märtyrer Gervasius und Protasius mit, um die Position des neuen Amtsinhabers sichtbar zu stärken.⁵⁸⁰

Das Prestige des Empfängers des Reliquiengeschenk wurde jedoch nicht nur durch die göttliche Kraft der Reliquie erhöht, sondern auch durch das Ansehen des jeweiligen Absenders. Paulinus von Nola betonte deshalb, dass er die Reliquien des Märtyrers Nazarius von dem *nobilis Ambrosius* als Geschenk der Treue erhalten habe.⁵⁸¹ Er versuchte also, durch den Ruhm des Bischofs von Mailand, der ihm das Reliquiengeschenk hatte zukommen lassen, sein eigenes

⁵⁷⁷ Gaud. serm. 16,2.

⁵⁷⁸ Grundlegend zu christlichen Freundschaften allgemein Konstan, *Friendship*, 149ff.; White, *Christian Friendship*.

⁵⁷⁹ Zur neuen christlichen Form von Geschenken prägnant Mratschek, *Briefwechsel*, 427ff.

⁵⁸⁰ Gaud. serm. 16,2 und 9 zu seiner Ordination mit Unterstützung und unter Anwesenheit des Ambrosius. Gaud. serm. 17,12 zum Besitz der Reliquien des Gervasius und des Protasius.

⁵⁸¹ Paul. Nol. carm. 9, 1. 436f.: *quem munere fido Nobilis Ambrosii substrata mente recepi*.

Ansehen zu steigern. Gaudentius von Brescia hob in seinem *sermo* hervor, dass er die Reliquien der 40 Märtyrer von Sebaste von den Nichten des *beatus confessor* Basilius erhalten habe.⁵⁸² Er verband also die ohnehin schon wertvollen Reliquien der angesehenen armenischen Märtyrer mit dem Prestige, das sich der Bischof von Caesarea und Hauptförderer des Kultes erworben hatte.

An diesen beiden Beispielen lässt sich allerdings auch der Gewinn ablesen, den der Absender der Reliquiengeschenke daraus ziehen konnte. Paulinus von Nola wird nicht nur die Reliquien des Märtyrers Nazarius von Ambrosius zugesandt bekommen haben, sondern es dürften auch zahlreiche andere Märtyrer- und Apostelreliquien von Mailand aus nach Nola gelangt sein.⁵⁸³ Da Paulinus die Beteiligung des Ambrosius am Anwachsen seiner Reliquiensammlung explizit hervorhebt, allerdings keine gleichwertige Reliquiendistribution seinerseits nach Mailand bekannt ist, wird Paulinus von Nola zeit seines Lebens in der Schuld des Bischofs von Mailand gestanden haben.

Um einem solchen Abhängigkeitsverhältnis⁵⁸⁴ zu entgehen, wies Gaudentius z. B. nachdrücklich darauf hin, dass die Nichten des Basilius jeden Tag dafür gebetet hätten, dass ein frommer Christ zu ihnen käme, der die Reliquien an sich nehmen und diesen weiterhin die ihnen gebührende Verehrung zukommen lassen würde, da sie schon alt seien und bald nicht mehr in der Lage dazu wären.⁵⁸⁵ Dadurch, dass er in seine Predigt suggerierte, dass es Gottes Wille gewesen sei, dass er die Reliquien erhalten habe, und es für die Nichten des Bischofs von Caesarea kein Verlust, sondern eine Freude war, ihm das Geschenk zu übergeben, fühlte sich Gaudentius nicht in der Schuld der beiden Verwandten des Basilius.

Die Distribution von Reliquien in Form von Geschenken bot demnach sowohl Vor- als auch Nachteile für den Absender und den Empfänger. Dennoch müssen die positiven Aspekte in den Augen der Bischöfe und christlichen Laien überwogen haben, da das Versenden von Reliquien als Geschenke ab dem Ende

⁵⁸² Gaud. serm. 17,15. Zur Reliquiendistribution der 40 Märtyrer von Sebaste durch Basilius von Caesarea siehe in der vorliegenden Untersuchung weiter unten in diesem Kapitel, 222f.

⁵⁸³ Dazu weiter oben in diesem Kapitel 219, Anm. 581.

⁵⁸⁴ Dazu neuerdings auch Löx, *Monumenta sanctorum*, 174ff.

⁵⁸⁵ Gaud. serm. 17,15/6.

des 4. Jahrhunderts stetig zunahm, wodurch im Mittelalter zahlreiche ausgedehnte Reliquiensammlungen entstanden.⁵⁸⁶

4.2.2 Von der überregionalen Verehrung der 40 Märtyrer von Sebaste zum reichsweiten Reliquienkult

Eine der von Basilius von Caesarea gehaltenen Homilien war keine Huldigung eines lokalen Märtyrers, sondern verherrlichte das Martyrium, das 40 Soldaten Anfang des 4. Jahrhunderts in Sebaste, einer Stadt in Armenien, erlitten haben sollen.

„Diese Vierzig sind es, die unser Land innehaben, die uns gleichsam wie dicht angeordnete Türme, gegen alle Angriffe von Feinden stärken. Sie schließen sich selbst nicht an einem Ort ein, sondern werden bereits an vielen Orten als Gäste empfangen und schmücken zahlreiche Regionen.“⁵⁸⁷

Damit spielt Basilius auf die weite Verbreitung der Reliquien an, denn schon im 4. Jahrhundert wurde den ursprünglich lokal in Sebaste verehrten Märtyrern sehr schnell auch in Städten der angrenzenden Provinzen Cappadocia und Pontus Kulte eingerichtet.

Hauptförderer war die Familie um Basilius von Caesarea, deren Angehörige den Kult auf unterschiedliche Weise unterstützten. Emmelia, die Mutter des Basilius und seiner Geschwister, hatte den Reliquien der 40 Märtyrer gegen Mitte des 4. Jahrhunderts einen Schrein auf ihrem privaten Anwesen in Ibora erbauen lassen. Der Schrein war jedoch auch für Außenstehende zugänglich und durch die dortige Bestattung ihrer Angehörigen hatte sie im öffentlichen Bewusstsein eine enge Verbindung zwischen den armenischen Märtyrern und ihrer Familie geschaffen.⁵⁸⁸ Einer ihrer Söhne, Gregor von Nyssa, war zu verschiedenen Verehrungsstätten der Blutzeugen nach Sebaste und Caesarea gereist, um diesen dort panegyrisch zu huldigen.⁵⁸⁹ Der jüngere Bruder Gregors,

⁵⁸⁶ Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 158ff.

⁵⁸⁷ Bas. Caes. hom. var. 19,8.

⁵⁸⁸ Greg. Nyss. v. Macr. 34/5; ders. hom. in XL mart. II.

⁵⁸⁹ Greg. Nyss. hom. in XL mart. Ia und b sowie II. Zur Datierung der Homilien Ia und b in die Zeit seines Exils, in der er sich wahrscheinlich in Sebaste aufhielt, Leemans, *Date*. Dagegen jedoch die in der Forschung anerkannte Datierung auf 383 n. Chr., für die sich auch Van Dam, *Becoming Christian*, 215, Anm. 17 ausspricht und Leemans Datierungsvorschlag zugleich kritisiert.

Petrus, wurde um 380 n. Chr. sogar zum Bischof von Sebaste bestimmt⁵⁹⁰ und befand sich somit in direkter Nähe zum Ursprungsort des Kultes um die Soldatenmartyrer.

Der älteste Sohn der Familie, Basilius von Caesarea, wählte einen gegensätzlichen Ansatz, um die Verehrung der 40 Märtyrer von Sebaste zu fördern. Er besorgte sich 373 n. Chr. für einen lokal errichteten Schrein⁵⁹¹ Reliquien der christlichen Helden aus Sebaste und gab zugleich Teile der Reliquien an Familienangehörige weiter. Somit stärkte er den Kult einerseits im Bewusstsein seiner eigenen Gemeinde durch die Reliquientranslation nach Caesarea⁵⁹² und verhalf dem Kult andererseits durch Reliquiendistribution zu einem größeren Einzugsgebiet. Zwei Nichten des Basilius sollen nämlich ebenfalls Reliquien der sebasteischen Blutzegen von ihrem Onkel erhalten, diese in einem Kloster aufbewahrt und ihrerseits weitergegeben haben.⁵⁹³ Initiiert durch diese umfassende Förderung, entwickelte sich die ursprünglich lokale und überregionale Verehrung der 40 Märtyrer von Sebaste im 5. Jahrhundert zu einem der am

⁵⁹⁰ Petrus wurde wahrscheinlich in Folge der Bestätigung des nizänischen Glaubens auf dem ersten Konzil von Konstantinopel 381 n. Chr. zum neuen Bischof von Sebaste bestimmt, da zahlreiche Bischöfe, deren Glauben nicht sicher als nizänisch galt, abgesetzt und durch Anwärter, die offiziell den nizänischen Glauben vertraten, ersetzt wurden. So konnte auch Gregor von Nyssa z. B. nach einer längeren Zeit im Exil seinen Bischofsitz zurückfordern. Dazu Van Dam, *Becoming Christian*, 144.

⁵⁹¹ Gaud. serm. 17,15. Dazu Leemans, *Let us Die*, 67; Van Dam, *Becoming Christian*, 137; Bernardi, *Pères Cappadociens*, 84, der davon ausgeht, dass das Martyrium auf Betreiben des Basilius hin erst errichtet worden war.

⁵⁹² Van Dam, *Becoming Christian*, 137ff. analysiert die Homilie des Basilius über die 40 Märtyrer dahingehend, dass der Bischof von Caesarea versucht habe, den Kult in seine Gemeinde zu integrieren, indem er deren Martyrium und ursprüngliche Verehrungsstätte in Sebaste unerwähnt ließ. Basilius habe die Märtyrer so zu universellen christlichen Vorbildern, die nun in Caesarea ihre primäre Gedenkstätte besaßen, stilisiert: „Because Basil had transformed these martyrs into anonymous abstractions, they could be adopted by his audience in Caesarea as members of their city and their own patrons.“ (ebd., 139f.). Diese Aussage, dass Basilius seiner Gemeinde fremde Märtyrer als caesareanische präsentierte, fügt sich vollständig in die oben gemachten (Kapitel 4.1.2, 197ff.) Beobachtungen ein, dass Basilius die Märtyrerverehrung in Caesarea auf lokale Blutzegen ausrichtete. Er hielt an diesem Fokus ungeachtet auftretender Schwierigkeiten fest, da die Schaffung einer gemeinsamen Identität gegen die homöische Gruppierung und die Förderung seines Bischofssitzes als bedeutsame christliche Stadt in der Provinz Cappadocia sein primäres Ziel darstellte.

⁵⁹³ Gaud. serm. 17,15.

weitesten im gesamten Römischen Reich verbreiteten Kulte, z. B. in Jerusalem und Konstantinopel und sogar in Brescia.⁵⁹⁴

Der Kult um die 40 Märtyrer von Sebaste wurde von einer einzigen Familie in einer bestimmten Region gefördert. Die bedeutsamste Kultstätte blieb dabei zunächst wohl immer Sebaste, wie die Rede des Gregor von Nyssa belegt, der eigens dorthin gereist war, um ihnen Ehre zu erweisen. In der Zeit, in der die Familie die Weitergabe der Reliquien kontrollierte, behielt der Kult weitgehend seine lokale Ausrichtung, auch wenn Basilius von Caesarea versuchte, deren Verehrung in die lokale Kultlandschaft seiner Stadt zu integrieren. Ob und inwieweit der Kult seinen Fokus auf die Stadt Sebaste und die Familie des Basilius behielt, nachdem sich die Reliquien unkontrolliert im gesamten Imperium Romanum verbreiteten, lässt sich leider nicht mehr sicher nachvollziehen.

Eine der bedeutsamsten Funktionen der Verbreitung von Reliquien war die, dass ein eigentlich lokaler Kult auch an anderen Orten gefeiert werden konnte, da nicht immer alle Gläubigen an den Feierlichkeiten an der ursprünglichen Kultstätte teilnehmen konnten oder wollten. Wenn sie z. B. weiter weg in ländlichen Gebieten wohnten, war der Weg evtl. zu weit oder sie waren saisonal bedingt zu beschäftigt, um allen Märtyrerfesten über das Jahr verteilt beiwohnen zu können. Auch Gemeindeleiter, die zu den Märtyrerfesten eingeladen waren, konnten ihre Gemeinde nicht immer für einen längeren Zeitraum verlassen, um in anderen Städten und Provinzen Predigten und Lobreden zu halten, wie Gregor von Nyssa dies laut der von ihm überlieferten Homilien und Briefe wiederholt getan hat. Sie hatten häufig selbst kirchenpolitisch dringliche Angelegenheiten in ihrer Kirche vor Ort zu klären, sodass sie eine evtl. geplante Reise kurzfristig absagen mussten. Diese Problematik lässt sich an dem Beispiel des Euppsychius-Kultes in Caesarea nachvollziehen, da sich der dortige Bischof Basilius in seinen Briefen oftmals über das Fernbleiben von eingeladenen Kirchenvertretern und Staatsbeamten beschwerte.⁵⁹⁵

⁵⁹⁴ Geront. v. Melan. 48; Soz. hist. eccl. 9,2; chron. pasch. a. 451; Gaud. serm. 17,14-16. Grundlegend zur Verbreitung der Reliquien im 4. und 5. Jahrhundert Maraval, *Développements*. Im 6. Jahrhundert ist der Besitz einer Berührungsreliquie sogar für Kaiser Iustinian belegt: Procop. Aed. 1,7,15/6.

⁵⁹⁵ S. o. 198f.

Durch die Distribution von Reliquien konnten die verschiedenen Kulte einer größeren Anzahl von Gläubigen zugänglich gemacht werden. Dazu wurden z. B. Schreine in entlegeneren Orten errichtet, die von der ländlichen Bevölkerung an den Gedenktagen und in Notsituationen aufgesucht werden konnten. In seinem Werk über den Gottesstaat berichtet Augustinus u. a. von solch einem Schrein für die Mailänder Märtyrer Gervasius und Protasius, der in der Nähe von Hippo auf einem Landsitz errichtet worden war. Er wurde von der dortigen Bevölkerung genutzt, um sich mit Hilfesuchen an die beiden Märtyrer zu wenden. Einem besessenen Mann wurde z. B. der Dämon durch die Macht der Märtyrer ausgetrieben und die ihm dabei durch den bösen Geist zugefügte Verletzung geheilt.⁵⁹⁶

Märtyrern einer bestimmten Stadt konnte dadurch ebenfalls in anderen Städten gedacht werden, ohne dass die Gläubigen einer Stadt diese verlassen und zu dem lokalen Schrein pilgern mussten. Gaudentius von Brescia hatte in seiner Kirche *consilium sanctorum* eine Vielzahl von Reliquien verschiedener Märtyrer und Apostel versammelt, die er geschenkt bekommen bzw. sich selbst von seiner Pilgerreise mitgebracht hatte, wie z. B. die Reliquien der 40 Märtyrer von Sebaste. An den Gedenktagen der jeweiligen Heiligen musste er nicht in die unterschiedlichen Städte reisen, um an den Feierlichkeiten an deren ursprünglichen Verehrungsstätten teilzunehmen, sondern konnte eigene Feste zu deren Ehren in seiner eigenen Gemeindekirche abhalten. Die ausgedehnte Reliquiensammlung des Paulinus von Nola bot ihm und den zahlreichen Pilgern, die seine Kirchen in Nola und Fundi besuchten, die Gelegenheit, verschiedener Märtyrer und Apostel in einem gemeinsamen Gebäude zu gedenken. Dies war ebenso in der von Ambrosius von Mailand errichteten *basilica Apostolorum* möglich, in der neben den Apostelreliquien z. B. noch der Leichnam des lokalen Märtyrers Nazarius aufbewahrt wurde.

Da die göttliche Kraft, wie ja bereits Theodoret von Cyrrhus deutlich gemacht hat, auch in den kleinsten Teilen eines Märtyrerleichnams steckte bzw. in Dingen, mit denen dieser in Berührung gekommen war, konnten Reliquien dazu genutzt werden, diesen Segen anderen Städten und Einwohnern leichter zugänglich zu machen, als es bei der lokalen Verehrung von Märtyrerleichen an deren primärer Kultstätte der Fall war. Aufgrund der Einführung der Praxis

⁵⁹⁶ Aug. civ. 22,8, l. 215ff.

der Reliquientranslation und der damit einhergehenden überregionalen Verbreitung von Reliquien erhöhte sich auch die Bekanntheit von lokalen Märtyrerkulten zusehends. Durch die Abtrennung und Distribution von Reliquien konnte somit in den folgenden Jahrhunderten ein effizienterer und facettenreicherer Märtyrerkult im gesamten Imperium Romanum geschaffen werden, was bei der wachsenden Nachfrage christlicher Gläubiger nach wirkmächtigen Helfern und Vermittlern einen klaren Vorteil gegenüber einer am Ort fixierten Verehrung von Blutzeugen bot.⁵⁹⁷ So mussten nicht ständig neue, lokale Märtyrer aufgefunden werden, sondern es konnten Reliquien von denjenigen Märtyrern, für die bereits eine Verehrungsstätte existierte, vervielfacht und ihre Kulte dadurch weit verbreitet werden.

Inwieweit dabei der lokale Bezug eines Märtyrerkultes bestehen blieb, hing hauptsächlich von zwei Faktoren ab. Die beiden zuvor behandelten Beispiele zeigen deutlich, dass der Bezug zur ursprünglichen Verehrungsstätte eines Kultes immer dann trotz weitreichender Reliquiendistributionen bestehen blieb, wenn die Weitergabe von Reliquien mit dem primären Ort der Verehrung oder der Person, die den Kult ursprünglich gefördert hat, in Verbindung gebracht wurde. Die Mailänder Märtyrer Gervasius, Protasius und Nazarius besaßen ihre ursprüngliche und zugleich bedeutsamste Verehrungsstätte in der Stadt ihres Martyriums. Obwohl Ambrosius ihre Reliquien in angrenzende Gebiete im Römischen Reich distribuierte, blieben die Märtyrer doch immer in der Vorstellung der empfangenden Gemeindeleiter und deren Mitgliedern mit seiner Person und damit auch der Stadt Mailand als Aufbewahrungsort der Märtyrereichname verknüpft. Auch die Reliquien der 40 Märtyrer von Sebaste, die zunächst innerhalb der Familie des Basilius von Caesarea weitergegeben wurden, wurden lange Zeit mit ihren *patroni* und ihrem ursprünglichen Verehrungsort in Sebaste in Verbindung gebracht. Basilius selbst weichte diese Verbindung jedoch bereits auf, indem er den Einwohnern Caesareas suggerierte, der Kult der sebasteischen Märtyrer sei ein lokaler Kult, und dadurch die ursprünglichen Wurzeln zur Stadt Sebaste abschnitt. Mit der ab dem Ende des 4. Jahrhunderts einsetzenden, unkontrollierten Verbreitung der Reliquien der 40 Märtyrer und deren Aufnahme in Reliquiensammlungen wie etwa der des Gaudentius von

⁵⁹⁷ Zur Nachfrage christlicher Gläubiger nach Körper- und Kontaktreliquien sowie Eulogien in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 5.2.1, 284ff.

Brescia ging der Bezug zur Familie des Basilius und zu Sebaste wohl aber nach und nach verloren.

4.2.3 Die reichsweite Verehrung des Protomärtyrers Stephanus

Inbesondere in Bezug auf reichsweit verbreitete Märtyrerkulte existieren jedoch etwa zur gleichen Zeit Hinweise darauf, dass die ursprüngliche Verehrungsstätte eines Märtyrers nicht zugleich auch immer dessen bekannteste und meist besuchte war. Auch musste keine Verbindung zu einem bestimmten Förderer des Kultes gegeben sein, damit sich ein Märtyrerkult weit verbreitete, bekannt und beliebt wurde, wie das Beispiel des Protomärtyrers Stephanus belegt.

Lucianus, ein Priester des Dorfes Caphar Gamala unweit von Jerusalem, hatte die vermeintlichen Reliquien des Protomärtyrers Stephanus Anfang Dezember 415 n. Chr. entdeckt.⁵⁹⁸ Der ehemalige Rabbi Gamaliel I. war Lucianus angeblich mehrmals im Traum erschienen und hatte ihm befohlen, einen Kult für ihn und seine Mitbestatteten zu Gottes Ehren einzurichten. Deshalb leitete er ihn über Umwege zu dem Grab, in dem sich auch die Gebeine des Protomärtyrers Stephanus befanden.⁵⁹⁹ Gamaliel hatte den Leichnam des Heiligen, der in Jerusalem gesteinigt worden war,⁶⁰⁰ der Auffindungslegende nach in seiner Familiengruft beigesetzt und dem ebenfalls konvertierten Rabbi Nicodemus erlaubt, sich dort bestatten zu lassen.⁶⁰¹ Die Leichname konnten zudem durch die im Grab gefundenen jüdischen Inschriften identifiziert werden.⁶⁰² Der Bischof von Jerusalem, Johannes II., reiste sogleich dorthin, um die Gebeine unter seiner Aufsicht bergen und am 26. Dezember, dem Tag des Martyriums des Stephanus, nach Jerusalem in die Kirche am Berg Zion bringen zu lassen.⁶⁰³

Zu dieser Zeit befand sich ebenfalls der britische Mönch Pelagius in Jerusalem, der vor einer Verurteilung wegen der Verbreitung häretischen Gedankengutes

⁵⁹⁸ Zeugnisse zur Auffindung der Märtyrergebeine sind epist. Lucian.; kurz Soz. hist. eccl. 9,16,4; Aug. in evang. Ioh. 120,4. Grundlegende Angaben zur Auffindung der Stephanusreliquien bei Gauge, *Les routes d'Orose*, 272ff.; Hunt, *Traffic*, 171; Hartmann, *Relikt und Reliquie*, 607f.

⁵⁹⁹ Epist. Lucian. 2,3-8,43.

⁶⁰⁰ Apg. 7,55ff.

⁶⁰¹ Epist. Lucian. 3,11-15.

⁶⁰² Epist. Lucian. 8,43.

⁶⁰³ Epist. Lucian. 8,44-48; Hunt, *Holy Land Pilgrimage*, 217.

von Nordafrika nach Palästina geflohen war. Dort fand Pelagius einige bedeutende Verbündete für seine Lehren, u. a. Bischof Johannes II. von Jerusalem.⁶⁰⁴ Überraschend entschieden die auf einer Synode in Jerusalem anwesenden Bischöfe Ende Dezember 415 n. Chr., dass die Lehren des Pelagius mit den Ansichten der katholischen Kirche übereinstimmten und sprachen ihn vom Verdacht der Häresie frei, obwohl er zuvor wegen der Verbreitung von häretischem Gedankengut verurteilt worden war.⁶⁰⁵

Diese plötzliche Entwicklung steht mit sehr großer Wahrscheinlichkeit⁶⁰⁶ mit der Translation der Gebeine des heiligen Stephanus nach Jerusalem in Verbindung: Jerusalem gewann als Aufbewahrungsort der Reliquien des Protomärtyrers damit sprunghaft an Ansehen und dessen Bischof Johannes II. als Verantwortlicher der Transponierung ebenfalls.⁶⁰⁷ Dadurch erhielt seine Meinung auf der Synode im Folgenden unversehens mehr Gewicht, wodurch er als Anhänger des Pelagius diesem zum Sieg verhelfen konnte. Zudem wurden die pelagianischen Lehren deshalb als rechtgläubig betrachtet, da die glückliche Auffindung der Gebeine in dieser Situation so wirkte, als ob Gott selbst durch dieses Zeichen seine Zustimmung zu den Ansichten des britischen Mönches gegeben hätte.

⁶⁰⁴ Augustinus von Hippo hatte auf einer Konferenz in Karthago die Verurteilung des Pelagius erwirkt, da dessen Lehren seinen eigenen, und damit denen der katholischen Kirche, widersprachen. Zum Konflikt zwischen Pelagius und Augustinus siehe Hunt, *Holy Land Pilgrimage*, 205ff. sowie generell zu den oben geschilderten Ereignissen 203ff. Siehe auch Brown, *Augustine*, 354ff.; ders., *Pelagius and his Supporters*, 196ff. und 203f.; Markus, *Legacy of Pelagius*, 214ff.; Mratschek, *Briefwechsel*, 327. Pelagius vertrat die Meinung, dass sich die Menschen von der Sünde und all ihren schlechten Gewohnheiten durch die Erlangung der Taufe kontinuierlich befreien und danach ein gesegnetes Leben auf Erden führen könnten, was für Augustinus, als Vertreter der katholischen Kirche, jedoch ausschließlich im Jenseits erreicht werden konnte und von Gott gewährt werden musste. Dazu *Aug. conf.* 10, bes. 40 sowie 43. Zu den unterschiedlichen Lehren von Augustinus und Pelagius siehe Brown, *Augustine*, 340ff.; bes. 349ff.

⁶⁰⁵ Hunt, *Holy Land Pilgrimage*, 210 sowie 219.

⁶⁰⁶ Für diese Argumentationsrichtung siehe Hunt, *Holy Land Pilgrimage*, 219.

⁶⁰⁷ Durch die Überführung der Gebeine des heiligen Stephanus in die Kirche des Jerusalemer Bischofs, der die pelagianischen Lehren unterstützte, wurde der Protomärtyrer im Bewusstsein der Gläubigen sowohl mit dem Träger als auch mit dem Ort der Translation und dadurch mit Johannes II. und seiner dogmatischen Ausrichtung verbunden. Ebenso geschah es in Mailand, wo die beiden lokalen Märtyrer Gervasius und Protasius durch die Transponierung ihrer Gebeine in eine Kirche der nizänischen Gemeinde mit dieser identifiziert und dadurch für die homöische Gruppierung der Stadt nicht mehr ohne Weiteres instrumentalisiert werden konnten (Kapitel 4.1.3, 211ff.).

Aufgrund der Bedeutung, die dem heiligen Stephanus als biblischer Person in Verbindung mit Jesus Christus zukam, der wundersamen gottgewollten Auffindung und der kirchenpolitisch genutzten Überführung der Reliquien des Stephanus nach Jerusalem, würde man dort ebenfalls die wichtigste Kultstätte des Protomärtyrers erwarten. Aber auch, wenn sich das für das 5. Jahrhundert nicht ausschließen lässt, ist es doch auffällig, dass sich keine Lobreden zum Todestag des Stephanus von Bischöfen der Stadt Jerusalem erhalten haben und dass die Grabstätte in der Kirche auf dem Berg Zion auch nicht in zahlreichen Pilgerberichten als besonders herausragende Gedenkstätte erwähnt wird.

Die im Folgenden behandelten Berichte zum Beginn des Stephanus-Kultes beziehen sich zumeist auf die durch göttliche Zeichen herbeigeführte Auffindung der Gebeine und beschreiben z. T. noch kurz deren Überführung in die Kirche nach Jerusalem. Dann jedoch stehen nicht die Kulthandlungen an der Verehrungsstätte in Jerusalem im Fokus der Beschreibungen, sondern die Reise eines Teils der Reliquien in den Westen des Römischen Reiches und deren dortige, unkontrollierte Weitergabe durch verschiedene Kirchenvertreter. Das ist einerseits natürlich dem Zweck dieser Zeugnisse geschuldet, die dazu bestimmt waren, den Reliquien in der jeweiligen Gemeinde, in der sie willkommen geheißen wurden, eine Hintergrundgeschichte zu verleihen, um die Annahme zu vereinfachen. Andererseits hätte der Bezug auf eine weithin bekannte Verehrungsstätte in Jerusalem, so sie denn existiert hat, den Gläubigen die Wichtigkeit des Stephanus als Person und die Bedeutsamkeit seines Kultes verdeutlichen können.

Die Zeugnisse berichten davon, dass der Priester Lucianus von Caphar Gamala einzelne Reliquien hatte behalten dürfen, von denen dann einige Verbreitung im gesamten Römischen Reich fanden,⁶⁰⁸ z. B. durch den Presbyter Orosius. Dieser sollte einen Teil der Reliquien auf Wunsch des spanischen Priesters Avitus hin nach Braga bringen, um die dortige Gemeinde vor aktuell drohenden Barbarenangriffen zu schützen.⁶⁰⁹ Allerdings gelang es Orosius genau deshalb

⁶⁰⁸ Zur Verbreitung der Reliquien siehe Bas. Sel. or. 41; Theophan. chronogr. A. M. 5920 (zum Jahr 427/8 n. Chr.). Delehaye, *Les origines*, 80ff.; Peeters, *L'hagiographie byzantine*, 53ff.; Heinzelmann, *Translationsberichte*, 79 mit grundlegender Literatur in Anm. 147f.; Clark, *Claims*; Gauge, *Les routes d'Orose*, 274ff. zur Reiseroute des Orosius und der Verbreitung der Reliquien des heiligen Stephanus.

⁶⁰⁹ Epist. Avit. 2-6 und 8; Gennad. vir. ill. 39. Dazu Altaner, *Avitus von Braga*, 456ff.; Hunt, *St. Stephen*, 106f. und 113. Zur lateinischen Übersetzung des griechischen Auf-

nicht, von Menorca aus aufs spanische Festland überzusetzen, weshalb er zumindest einen Teil der Reliquien des heiligen Stephanus in der Gemeinde der menorquinischen Stadt Mago zurück ließ.⁶¹⁰ Von Menorca aus gelangten Reliquien des Protomärtyrers ebenfalls nach Nordafrika: nach Uzalis, Calama und schließlich 424 n. Chr. auch nach Hippo.⁶¹¹ Für Chur und Ancona existieren ebenfalls Hinweise auf das Vorhandensein von Reliquien des heiligen Stephanus, wobei unklar ist, wann und wie diese dorthin gelangten.⁶¹² In Rom wurde der Kult des Stephanus zuerst von privater Seite aus durch Demetrias, einer Angehörigen der Familie der Anicii, Mitte des 5. Jahrhunderts eingeführt.⁶¹³

In Konstantinopel wird das Vorhandensein der Stephanusreliquien erstmals für die Regierungszeit des Theodosius II. explizit genannt. Angeblich gelang es Pulcheria, der Schwester des Kaisers, den rechten Arm des Stephanus nach Konstantinopel zu bringen, im Austausch gegen zahlreiche Kostbarkeiten.⁶¹⁴ Andere Zeugnisse geben an, dass die Frau des Theodosius, Eudocia, die Reliquien des heiligen Stephanus von ihrer Pilgerreise mit nach Konstantinopel ge-

findungsberichtes des Lucianus, welche den Reliquien beigelegt wurde, siehe epist. Avit. 9; Burnett, Latin Translation.

⁶¹⁰ Zu den Ereignissen auf Menorca im Zusammenhang mit der Ankunft der Reliquien des heiligen Stephanus siehe epist. Sev.; Hunt, St. Stephen in Minorca; jüngst mit Bezug auf die Bedeutung für eine religiöse Gruppierung bestimmte religiöse Orte durch Reliquien zu kontrollieren auch Shepardson, Controlling Contested Places, 236ff.

⁶¹¹ Zur Verbreitung und Niederlegung der Stephanusreliquien in Nordafrika siehe Aug. civ. 22,8, l. 353ff.; de mirac. Steph. 1,3. Zur Ankunft und Niederlegung der Reliquien durch Augustinus siehe Aug. serm. 317/8. Zur Wunderwirkung der Reliquien im Anschluss daran in Aug. serm. 320-324; ders. civ. 22,8, l. 265ff. Zur Verbreitung der Stephanusreliquien in Nordafrika existieren zahlreiche Hinweise in der Forschungsliteratur, von denen hier nur ein paar prägnante und grundlegende Darstellungen genannt werden sollen, wie Delehay, Les origines, 81f.; Brown, Augustine, 413f.; Saxer, Morts, 258ff. mit einer übersichtlichen Auflistung der augustinischen Predigten zum heiligen Stephanus; Hunt, St. Stephen, 106; Trout, Paulinus of Nola, 247f.; Noga-Banai, Trophies, 135f.; Bowes, Private Worship, 94. Archäologische Belege bei Duval, *Loca Sanctorum*, 624ff.

⁶¹² In Chur sind *ad-sanctos*-Bestattungen von den dortigen Gemeindeleitern belegt bei Kalinowski, Frühchristliche Reliquiare, 55. Zum Schrein in Ancona siehe Aug. serm. 322,2 sowie 323,2.

⁶¹³ Dies ist durch eine Inschrift belegt: ILCV I 1765. Dazu: Krautheimer – Frankl – Corbett, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae*, 241f.; Bowes, Private Worship, 95f. mit weiterführender Literatur.

⁶¹⁴ So auch Holum – Vikan, *The Trier Ivory*, 127ff., die sich auf Theophan. chronogr. A. M. 5920 (zum Jahr 427/8 n. Chr.) beziehen.

bracht habe.⁶¹⁵ Der Hauptanteil der Reliquien wurde jedoch weiterhin in Jerusalem in der nach dem Protomärtyrer benannten Kirche aufbewahrt, die mit Hilfe der Kaiserin Eudocia errichtet und Mitte des 5. Jahrhunderts eingeweiht wurde.⁶¹⁶ Allerdings ist das Vorhandensein von Überresten des Stephanus zur gleichen Zeit ebenfalls für einen Schrein der Melania in Jerusalem belegt.⁶¹⁷ Auf welchem Wege sie diese erhalten hat, ob von der Kirche in Jerusalem, der Grabstätte in Caphar Gamala oder von einer ganz anderen Quelle, bleibt jedoch unklar.

Diese unkontrollierte Verbreitung der Reliquien und das wahrscheinliche Fehlen einer bekannten Kultstätte in Jerusalem werden dazu beigetragen haben, dass im gesamten Imperium Romanum zahlreiche bedeutsame Kultstätten für den Protomärtyrer entstanden. Dadurch, dass dem heiligen Stephanus keine Bedeutung als lokalem Märtyrer zukam, vielmehr als biblische Figur Relevanz für die gesamte Christenheit besaß, fehlten die Wurzeln innerhalb einer bestimmten Gemeinde oder Stadt. Das führte dazu, dass dem Protomärtyrer in zahlreichen, auch weit von Jerusalem entfernten Gemeinden, gerne gedacht wurde und machte dessen Reliquien zu einem beliebten Kultobjekt.

Für die Zeit vor der Auffindung der Reliquien des Stephanus 415 n. Chr. existieren nur wenige Belege für einen Kult um den Protomärtyrer.⁶¹⁸ Eine Homilie auf Stephanus wurde von Gregor von Nyssa 386 n. Chr. gehalten, die sich inhaltlich ausschließlich an den aus der Apostelgeschichte bekannten Informationen über diesen orientiert: die Rechtgläubigkeit des Stephanus sowie dessen aufrechtes Martyrium für Christus.⁶¹⁹ Palladius, der auf göttliche Visionen hin zum Schrein des Stephanus nach Hippo gepilgert war, um dort geheilt zu werden, berichtet davon, dass in Ancona ein Schrein für den Protomärtyrer eingerichtet worden sei, sich jedoch nur ein Stein von dessen Martyrium dort befin-

⁶¹⁵ Zu den verschiedenen Zeugnissen und Legenden kritisch Wortley, *Trier Ivory Reconsidered*.

⁶¹⁶ Zur Förderung der Märtyrerverehrung insbesondere durch weibliche Angehörige des Kaiserhauses, deren Funktion und dem z. T. dadurch entstandenen Konkurrenzverhältnis in der vorliegenden Untersuchung Einleitung, 18, Anm. 44.

⁶¹⁷ *Geront. v. Melan.* 48.

⁶¹⁸ Zur Bedeutung und Erwähnung des Stephanus in den Werken von Kirchenschriftstellern vor dem 5. Jahrhundert siehe Bovon, *Dossier*, 284ff.

⁶¹⁹ Über die Homilie des Gregor von Nyssa auf den Protomärtyrer Stephanus bei Mühlberg, *Über den ersten Märtyrer*, 130ff.

de. An dem Schrein hätten sich dann auch erst begonnen Wunder zu ereignen, nachdem der Körper des Stephanus 415 n. Chr. aufgefunden wurde.⁶²⁰

Zwei der zahlreichen Predigten des Augustinus auf den Protomärtyrer werden oftmals in die Zeit vor der Auffindung bzw. der Translation der Reliquien nach Hippo datiert.⁶²¹ In diesen zwei Predigten berichtet er weder von der *inventio* des Leichnams des Stephanus noch von der weiten Verbreitung seiner Reliquien oder den zahlreichen Wundern, die sich an den Kultstätten ereignet haben sollen, wie es in den anderen augustinischen Lobreden auf den heiligen Stephanus stets der Fall ist. Der Bischof von Hippo betont lediglich die nachahmungswürdige Feindesliebe des Stephanus und dass der Protomärtyrer eine herausgehobene Stellung einnehme, da er als Vorbild aller weiteren Märtyrer für Gott gestorben sei. Zudem sei sein Martyrium in der Heiligen Schrift verzeichnet und sei keine gesonderte, später entstandene *passio* und diesen dadurch übergeordnet. In den weiteren *sermones* des Augustinus wird hingegen primär auf die Auffindung und Verbreitung der Stephanusreliquien durch den Willen Gottes eingegangen sowie von zahlreichen Wunderheilungen an den verschiedenen Schreinen berichtet, die ihm in Nordafrika geweiht waren.⁶²²

Für die Zeit vor der Auffindung sowie für die ersten Jahre nach der Transponierung der Reliquien nach Hippo spiegeln die Lobreden des Augustinus demnach eine neutrale bzw. ablehnende Einstellung der Gemeinde gegenüber dem Kult um den Protomärtyrer wider. In den *sermones* 314 und 315, die vor 424 n. Chr. gehalten wurden, dem Jahr, in dem die Reliquien in der Stadt eintrafen, lässt sich eine relative Unwissenheit der Gemeinde gegenüber der Person des Stephanus feststellen. In den beiden Predigten des Augustinus zur Einweihung des Reliquienschreins des Protomärtyrers in Hippo bzw. zu dessen einjährigem Bestehen, fordert der Bischof seine Gemeinde auffällig häufig dazu auf, den Schrein aufzusuchen und dort zu Gott zu beten sowie um Hilfe zu bitten, die Gott ihnen durch die Reliquien des Stephanus auch gewähren würde.⁶²³

Der neu eingerichtete Kult für den reichsweit verehrten Protomärtyrer musste demnach mit einigem Nachdruck in die Gemeinde eingeführt werden: Zunächst

⁶²⁰ Aug. serm. 323,2.

⁶²¹ Aug. serm. 314/5.

⁶²² Aug. serm. 316-324.

⁶²³ Aug. serm. 318 von 425; ders. serm. 319 von 426 n. Chr.

mussten die Reliquien nach Hippo gelangen, damit Stephanus von den Gläubigen überhaupt als wirkungsvoller Vermittler wahrgenommen wurde. Danach musste die Gemeinde zudem ermuntert werden, die Macht der Reliquien und des Märtyrers auch zu nutzen. Wie die späteren *sermones* des Augustinus jedoch zeigen, wurde die Kultstätte bald schon häufig von der Bevölkerung aufgesucht und Stephanus zählte schnell, aufgrund der Reliquientranslation und der damit in Verbindung gebrachten Wunder, zu einem der beliebtesten Märtyrer in einigen Gemeinden Nordafrikas.

Im Gegensatz zu lokalen Märtyrerkulten, die eng mit der Identität der jeweiligen Gemeinde verknüpft waren, besaß die Gemeinde keine natürliche Verbindung zu den fremden Märtyrern und ihren Kulten. Lokale Blutzeugen wurden als Vorbilder und Identitätsfiguren betrachtet, christliche Helden, auf die die jeweilige Gemeinde stolz sein konnte und zu deren Kult sie durch die gemeinsame Vergangenheit einen leichten Zugang erhielt. Durch die ausgeschmückten Grabstätten, die laut der Aussagen christlicher Autoren häufig um die gesamte Stadt herum verteilt waren, wurden die Einwohner bei ihren täglichen Wegen an den jeweiligen Märtyrer und dessen Leiden erinnert, wenn sie an seinem *martyrion* vorbeikamen. Die einzelnen Blutzeugen waren den Gläubigen durch ihren örtlichen Bezug sowie ihre Grabstätten, die in der näheren Umgebung der Stadt lagen und weithin sichtbar waren, ständig im Bewusstsein. So konnte sich die gesamte Gemeinde über die einheimischen Helden identifizieren und als religiöse Einheit erfahren.

Fremde Märtyrer besaßen einen solchen „Heimvorteil“ nicht. Sie mussten sich auf andere Art und Weise auszeichnen und bewähren, nicht allein dadurch, dass sie tugendhaft gelebt und für Gott gestorben waren. Zwar wurde der Gemeinde die *passio* des jeweiligen Märtyrers als vermeintlicher Beweis vorgelesen, da diese jedoch nicht auf Augenzeugenberichte oder auf eine in ihrer eigenen Stadt gewachsenen Tradition zurück ging, war die Todesbeschreibung des Märtyrers kein Garant dafür und rechtfertigte allein nicht die Verehrung. Zwar konnten generell auch überregionale und reichsweite Blutzeugen als christliche Identitätsfiguren genutzt werden, jedoch ohne explizit lokalen Bezug – da die Gläubigen zu unbekanntem Blutzeugen keine gewachsene, auf der lokalen Identität und der gemeinsamen Vergangenheit beruhende Verbindung besaßen – und noch wichtiger, ohne visuelle Unterstützung.

Die neuen, oftmals überregional und reichsweit verbreiteten Märtyrer mussten sich also auf eine andere Art und Weise den Respekt der Gläubigen und deren Verehrung verdienen. Da sie den Wunsch der Gemeinde nach wirkungsvollen Helfern und Verteidigern erfüllen sollten, war nicht die Tugendhaftigkeit ihrer Lebensführung oder die Standhaftigkeit ihres Martyriums entscheidend, sondern die Häufigkeit und Popularität der Wunder, die ihre Reliquien in den Kirchen und Schreinen wirkten. Für die Akzeptanz fremder Märtyrerkulte in einer Gemeinde bildete die Reliquientranslation daher ein entscheidendes Kriterium.

Ohne die Grabstätte des Märtyrers vor den Stadtmauern bzw. das Wissen um das Vorhandensein von dessen Leichnam in einem eigens für diesen geschaffenen Sakralbau, fehlte nämlich der materielle Zugang zum Märtyrerkult.⁶²⁴ Wie sollte die Gemeinde wissen, ob ihr der fremde Märtyrer tatsächlich als Beschützer und Vermittler zur Verfügung stand⁶²⁵ und ob er überhaupt den dafür notwendigen Zugang zu Gott besaß, um ihr Hilfe zukommen lassen zu können? Dieses „Manko“ wurde bei der Einrichtung neuer Kulte von fremden Märtyrern dadurch zu kompensieren versucht, dass zeitgleich Reliquien des jeweiligen Märtyrers in die Stadt transponiert wurden und die Wunder, die sich daraufhin angeblich zahlreich an dessen Schrein ereigneten, mündlich verbreitet und z. T. sogar schriftlich fixiert wurden. Deshalb nahm die Intensität und Verbreitung überregionaler und reichsweiter Märtyrerkulte erst mit den umfangreichen Distributionen von Reliquien zu, die die Präsenz der Märtyrer in den Gemeinden

⁶²⁴ In Nordafrika wurden daher wiederholt Reliquien überregionaler und reichsweiter Märtyrer in die vorhandenen Martyrien lokaler Blutzeugen transponiert, um diese an traditionsreiche Kulte anzubinden und die Erfolgchancen zu erhöhen. Dazu Duval, *Loca Sanctorum*, 578ff. sowie 758ff. Zur Bedeutung des materiellen Zugangs zu einem Märtyrerkult für dessen Akzeptanz in den nordafrikanischen Gemeinden, in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 3.2.3, 176ff.

⁶²⁵ Bei den fremden Märtyrerkulten in Nordafrika lässt sich eine deutliche Unterscheidung zwischen denjenigen, die durch Reliquien präsent waren und denjenigen, die ausschließlich durch die Lobreden des Bischofs verherrlicht wurden, feststellen. Eine ablehnende Haltung der Gemeinde gegenüber dem Kult des aus Saragossa stammenden Diakon Vincentius, mit dessen Reliquien eine Kirche nach ihrer Restauration neu eingeweiht wurde (Aug. serm. 277,1), lässt sich durch die vorhandenen Zeugnisse nicht bestätigen. Für den Kult um die Apostel Petrus und Paulus sowie um den ebenfalls aus Rom stammenden Diakon Laurentius hingegen sind Belege bei Augustinus vorhanden, die auf die Ablehnung ihrer Verehrung durch die Gläubigen schließen lassen (z. B. Aug. serm. 298,1/2 sowie 303,1). Zugleich existieren keine Hinweise auf das Vorhandensein von Reliquien der Heiligen in der Gemeinde, was eine Verbindung zwischen der Präsenz fremder Märtyrer durch ihre Reliquien und dem Erfolg ihres Kultes in der Gemeinde nahelegt.

materialisierten und durch die Anwesenheit der göttlichen Kraft in ihnen das Auftreten von Wundern begünstigten.

Durch z. B. die Auffindung und weitreichende Distribution der Reliquien des Stephanus wurde dessen Kult zu einem der bedeutsamsten im gesamten Römischen Reich. Zuvor war seine *passio* zwar aus dem Neuen Testament bekannt, allerdings fand seine Person bis zum Ende des 4. Jahrhunderts nicht als zentrale Figur eines Märtyrerkultes Verwendung. Erst zögerlich entwickelten sich wenige Gedenkstätten zu Ehren des Protomärtyrers, deren erfolgreiche Annahme durch die Gemeinde jedoch nicht belegt werden kann. Eine intensive Stephanus-Verehrung konnte sich erst mit der Auffindung seiner Überreste entwickeln, in dem Moment, als er nicht mehr nur eine abstrakte Person des Neuen Testaments darstellte, sondern als Beschützer und Helfer der Gemeindeglieder erfahrbar wurde. Die Möglichkeit einer reichsweiten Verbreitung seines Kultes, die die Distribution seiner Reliquien bot, führte deshalb zum Erfolg, weil er nun in jeder Gemeinde als physisch präsent galt und sich dadurch eine engere Verbindung zu dem Protomärtyrer aufbauen ließ.

4.3 Methodenvielfalt und mögliche Tendenzen der Märtyrerverehrung im 4. und 5. Jahrhundert

Die Einrichtung eines lokalen Märtyrerkultes an der primären Begräbnisstätte des Blutzeugen konnte zunächst sehr pragmatische Gründe besitzen, wenn der Bischof der Gemeinde den Märtyrerschrein beispielsweise bloß als finanzielle Einnahmequelle betrachtete, da der Schrein eines lokalen, anerkannten Märtyrers oftmals besonders viele Spenden empfing. Basilius von Caesarea geriet mit Anthimus, dem Bischof von Tyana, sogar in einen gewaltsamen Konflikt über einen lokalen Märtyrerschrein, da er nicht auf die Einnahmen des Schreines des Märtyrers Orestes in der Nähe von Tyana verzichten wollte, obwohl sich die Verehrungsstätte nach der staatlich angeordneten Teilung der Provinz Capadocia nicht mehr länger in seinem Zuständigkeitsbereich befand. Er hätte den Leichnam bzw. die Reliquien des Märtyrers nach Caesarea transponieren lassen können, um die Zugänglichkeit zu dem Kultort zu erleichtern, allerdings hätte er dann auch auf einen Teil der Spenden verzichten müssen, der vermutlich durch die Verschiebung der Verehrungsstätte weggefallen wäre. Deshalb entschied er sich dafür, den Leichnam an seinem Bestattungsort zu lassen, obwohl ihm anscheinend sogar einmal der Weg zum Märtyrerschrein von einer Räu-

berbande verstellt wurde, die mutmaßlich von dem zuständigen Metropoliten Anthimus engagiert worden war.⁶²⁶

Es existierten jedoch weitere und vor allem wichtigere Gründe für Gemeindeleiter, lokale Märtyrerverehrung an der primären Grabstätte eines Märtyrereichnamens zu fördern. In der Auseinandersetzung zwischen Gaza und seiner Hafenstadt Maiuma, die früher das Christentum angenommen hatte, achteten beide Gemeinden Ende des 4. Jahrhunderts beispielsweise darauf, ausschließlich die eigenen lokalen Märtyrer zu verehren. Zudem gedachten sie den Blutzugehörigen, die aus ihrer Stadt stammten bzw. dort ihr Martyrium erlitten hatten, einzig innerhalb ihrer Gemeinde, d. h. Bischöfe anderer Städte wurden nicht eingeladen, an den Gedenkfeiern teilzunehmen. Die beiden Städte befanden sich in einem direkten Konkurrenzverhältnis zueinander, um die Frage, wer die weiter zurückreichenden und tiefergehenden christlichen Wurzeln nachweisen konnte, um Kontrolle über die andere Stadt ausüben bzw. sich dieser Kontrolle entziehen zu können. Daher war es ein logischer und sinnvoller Schritt, einzig lokale Märtyrer zu verehren und deren *dies natalis* ausschließlich im Kreis der eigenen Gemeinde zu feiern.

Auch Basilius von Caesarea befand sich gegen Ende des 4. Jahrhunderts in einer kirchenpolitischen Auseinandersetzung, allerdings mit dem Metropoliten der angrenzenden Provinz, deren oberster Bischof er bis zu der Zweiteilung seiner Provinz Cappadocia ebenfalls gewesen war. Daher förderte auch er im besonderen Maße den lokalen Märtyrerkult, versuchte diesen aber in den anderen Städten seiner Provinz und den angrenzenden Provinzen populär zu machen, indem er z. B. auswärtige Bischöfe zu einer jährlichen Synode im Rahmen des *dies natalis* des Märtyrers Eupsychius einlud. Generell zeigte sich Basilius offen gegenüber regionalen Reliquientranslationen und versuchte, die fremden Märtyrer in den Festkalender seiner Gemeinde zu integrieren, um Verbindungen zu anderen Bischöfen zu festigen. So versuchte er ein Netzwerk zwischen sich und den Gemeindeleitern angrenzender Gebiete aufzubauen, immer in dem Bestreben, die beanspruchte hervorgehobene Stellung seines Bischofssitzes dabei durch die zahlreichen lokalen Märtyrerkulte zu betonen.

⁶²⁶ Greg. Naz. or. 43,58. Vgl. eine kurze, spitze Anmerkung zu dem Ereignis in einem erbostem Brief an Basilius von Caesarea: Greg. Naz. epist. 48,7. Dazu prägnant Limberis, *Architects of Piety*, 28.

Ambrosius von Mailand gelang es etwa zur gleichen Zeit durch die von ihm entdeckten lokalen Märtyrer, seiner nizänischen Gemeinde sowohl ortsspezifische christliche Wurzeln als auch eine dementsprechende Identität zu verleihen. Zudem nutzte er die Inszenierung der Translation der Leichname in nizänische Kirchengebäude dazu, die lokalen Märtyrer mit seiner Person und seiner Gemeinde untrennbar zu verbinden, um sich im Konflikt mit der homöischen Gemeinde Mailands, die vom Kaiserhaus unterstützt wurde, einen Vorteil zu verschaffen. Auch der Bischof von Jerusalem, Johannes II., nutzte die Transponierung des Leichnams des Protomärtyrers Stephanus in eine Kirche seiner Stadt, kurz nach dessen Auffindung Anfang des 5. Jahrhunderts dazu, seinem Votum auf einer in Jerusalem stattfindenden Synode mehr Gewicht zu verleihen und einen Mönch von dem Häresieverdacht freisprechen zu lassen.

Diese Beispiele zeigen, dass lokale Märtyrerkulte wiederholt von Bischöfen aufgrund ihrer Verbindung zur Verfolgungszeit genutzt wurden, um für den eigenen Bischofssitz eine lange christliche Tradition zu suggerieren und der Gemeinde eine dementsprechende Identität zu verleihen bzw. diese zu festigen. Lokale Märtyrerkulte, egal, ob den Märtyrern an ihrer Grabstätte oder einer sekundären Verehrungsstätte gedacht wurde, kamen zudem offenbar häufig in kurzzeitigen Konfliktsituationen zum Einsatz, um sich positiv von der gegnerischen Stadt oder christlichen Gruppierung abheben und seine kirchenpolitischen Ziele durchsetzen zu können.

Um ein Netzwerk zu verschiedenen anderen kirchlichen Amtsinhabern aufbauen und das eigene Ansehen als einflussreichen Bischof steigern sowie auf angrenzende Regionen ausdehnen zu können, wurden allerdings häufig Reliquien von lokalen oder besonders berühmten Märtyrern an Familienangehörige, Freunde, andere Gemeindeleiter und Staatsbeamte verschickt. Dadurch erlangten nicht nur die lokalen Kulte überregionale Bekanntheit, sondern ebenfalls sowohl der Versender als auch der Empfänger größeren kirchenpolitischen Einfluss.

Ambrosius von Mailand nutzte dieses Vorgehen Ende des 4. Jahrhunderts z. B., um starke Verbindungen zu Bischöfen wie Gaudentius von Brescia und Paulinus von Nola aufzubauen, die wiederum selbst auf ein umfangreiches christliches Freundschaftsnetz zurückgreifen und dieses mit Ambrosius teilen konnten. Sein Name blieb dabei zumindest bezüglich der lokalen Märtyrer, deren Kulte er im

besonderen Maße gefördert hat, mit den Reliquiengeschenken verwoben. Der Familie des Basilius gelang es etwa im gleichen Zeitraum u. a. durch exklusive Reliquiendistributionen, ihren Namen fest mit dem Kult um die 40 Märtyrer von Sebaste zu verbinden, sodass sogar Gaudentius von Brescia auf den Bischof von Caesarea Bezug nahm, als er die Reliquien als Teil seiner Sammlung erwähnte.

Überregionale Reliquiendistributionen wurden demnach im Gegensatz zu lokalen Märtyrerkulten an primären oder sekundären Verehrungsstätten dazu genutzt, um langfristig freundschaftliche Beziehungen aufzubauen und seiner eigenen Person zugleich größeres Ansehen und nachhaltig mehr Einfluss zu verleihen. Der Einsatz dieser Art der Märtyrerverehrung war demnach spezieller, d. h. auf ein bestimmtes Individuum ausgerichtet und vermochte zugleich eine langanhaltendere positive Wirkung für dieses Individuum zu erzielen.

Auch für Kulte, die reichsweit Bekanntheit erlangten, bildete die Reliquiendistribution die ausschlaggebende Voraussetzung und auch dadurch konnten christliche Freundschaftsverbindungen gepflegt werden. Allerdings verlief die Weitergabe der Reliquien hierbei oftmals weniger kontrolliert und geradlinig. Gemeinden konnten auch über Umwege die begehrten Reliquien erhalten, auch wenn sie ursprünglich gar nicht für sie bestimmt waren. Dadurch wiesen reichsweite Reliquien wiederholt weder einen lokalen Bezug zur ursprünglichen Verehrungsstätte auf, noch eine enge Verbindung zu einem bestimmten Förderer des jeweiligen Kultes. Für die Bischöfe entfiel dadurch der negative Aspekt der Reliquiendistribution unter Freunden, nämlich die mögliche Abhängigkeit und das Schuldverhältnis, das sich gegenüber dem Absender häufig entwickelte.

Die Reliquien des Protomärtyrers Stephanus z. B. verbreiteten sich auf unkontrollierte Weise von Jerusalem aus im gesamten Imperium Romanum und wurden entweder bereits freudig in der Gemeinde willkommen geheißen oder sein Kult später, nachdem sich der Märtyrer durch Wunder bewährt hatte, von den Gläubigen enthusiastisch gefeiert. Davon berichtet u. a. Augustinus von Hippo Anfang des 5. Jahrhunderts und erwähnt zudem, dass den (Berührungs-) Reliquien des Protomärtyrers auch in ländlichen Gegenden seiner Region Schreine errichtet wurden, wo sie mit Gottes Wille zahlreiche Wunder wirkten.

Der Empfang von Reliquien reichsweit bekannter und beliebter Märtyrerkulte besaß zwei weitere für die Gemeindeleiter positive Aspekte: Einerseits konnten

sie sich und ihre Gemeinde dadurch einfacher in das weit verzweigte Netzwerk von Kirchen im gesamten Römischen Reich einbinden. Andererseits war es ihnen so möglich, sich den Gläubigen als diejenigen zu präsentieren, die der Gemeinde (und der gesamten Region) solch wirkungsvolle Helfer und Vermittler verschafft hatten.

Dieser Aspekt darf nicht unterschätzt werden, da es dem Christentum seit dem 5. Jahrhundert immer mehr gelang, sich als vom Staat autorisierte Religion im Imperium Romanum gegenüber den paganen Kulturen auch im Alltag durchzusetzen. Mit dieser zunehmenden Distanz zur Verfolgungszeit Mitte des 3. und zu Beginn des 4. Jahrhunderts verloren die Gemeindemitglieder jedoch zugleich den unmittelbaren Bezug zu den frühen Blutzeugen, die sich und ihren Glauben gegenüber dem Staat behauptet und ihr Leben dafür geopfert hatten. Die Märtyrer galten ihnen daher immer weniger als Vorbilder im Kampf für den christlichen Glauben und als Identitätsfiguren, sondern nahmen andere, aktuell dringlichere Funktionen wahr, z. B. die Vermittlung bei Gott am Tag des Jüngsten Gerichts oder die Hilfestellung in alltäglichen Notlagen, wie Armut oder Krankheit.⁶²⁷ Welche Anforderungen die Gläubigen genau an die Märtyrer und ihre Kulte stellten, wird im nächsten Kapitel noch zu klären sein.

Für den Moment kann aufgrund der soeben behandelten Beispiele nur die Aussage getroffen werden, dass Märtyrerkulte, egal, ob sie ursprünglich auf eine bekannte lokale Verehrungsstätte zurückgingen oder nicht, mit der schnellen Verbreitung durch die zunehmende Distribution von Reliquien vielfach einen universelleren Charakter erhielten. Die Bedeutung, die sie evtl. einmal für lokale Gläubige besessen haben, oder noch immer besaßen, trat in den neuen Gemeinden, in denen ihre Reliquien und damit einhergehend ihre Kulte übernommen wurden, oftmals gänzlich in den Hintergrund. Diese universelle Einsetzbarkeit und die vielen positiven Aspekte, die Reliquiendistributionen für die Bischöfe und Kulte fremder, wirkmächtiger Märtyrer für die Gläubigen mit sich brachten, wird die stetig wachsenden Reliquiensammlungen von einzelnen Bischöfen, deren Bischofssitzen oder auch von Klöstern und der kaiserlichen Familie in den nächsten Jahrhunderten begünstigt haben.

⁶²⁷ Zum Wandel des Märtyrerkonzepts in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 5.2.1, 284ff.

Die zahlreichen Beispiele in den vorausgegangenen Abschnitten belegen, dass im 4. Jahrhundert verschiedene Arten der Märtyrerverehrung z. T. parallel nebeneinander im gesamten Römischen Reich existierten. Diese gingen häufig auf die spezifische (kirchen-)politische Situation der jeweiligen Gemeinde bzw. auf die unterschiedlichen Intentionen des jeweiligen Bischofs zurück und müssen vor diesem Hintergrund betrachtet werden. Allerdings ist nicht zu leugnen, dass sich der allgemeine Trend langsam von der Verehrung des Leichnams am Grab bzw. einer sekundären Verehrungsstätte weg und zur Verbreitung unzähliger überregionaler und reichsweiter Reliquienkulte hin entwickelte.

5 Gemeinschaftliche Märtyrerverehrung und privater Reliquienbesitz

Schon 1994 hat sich Robert Markus in seinem grundlegenden Artikel zu Märtyrerschreinen gefragt, wie diese im Laufe der Jahrhunderte von einer Gedenkstätte zu einem als heilig betrachteten Verehrungsort avancieren konnten und warum.⁶²⁸ Er kritisiert, dass der Großteil der Forscher bisher immer davon ausgegangen sei, dass sich die Funktion lokaler Märtyrerschreine als heilige Orte mit entsprechend abgestimmten liturgischen Handlungen aus dem Konzept der heiligen Stätten in Jerusalem heraus entwickelt habe.

Genau diese These versucht Markus dann auch zu widerlegen, indem er zunächst darauf hinweist, dass das in Jerusalem entwickelte liturgische Kirchenjahr nicht sinnvoll auf die zahlreichen lokalen Schreine übertragbar sei. Das Martyrium des jeweiligen Märtyrers würde zwar grundlegend ähnlich gefeiert, jedoch bestanden regionale und individuelle Unterschiede. Zudem würde nicht ein Ereignis an dem jeweiligen Ort gefeiert, wo es geschehen ist, sondern das Ereignis an sich und den Mut der, während der Verfolgungszeit hingerichteten Christen, da diesen zumeist an ihren Begräbnisorten gedacht wurde, nicht an ihren Hinrichtungsorten. Darüber hinaus würden Märtyrergräber weiter zurückreichende Wurzeln besitzen als die heiligen Stätten in Palästina, da sie schon im frühen Christentum wiederholt als historisch bedeutsame Orte des christlichen Gedächtnisses genutzt wurden und nicht erst von Konstantin „wiederentdeckt“ und als für die Vergangenheit des christlichen Glaubens besonders bedeutsam gefördert werden mussten.⁶²⁹

Für Markus stellt sich daraufhin die Frage, wie die ehemals nur als Gedenk- und Versammlungsstätten genutzten Märtyrerschreine wohl dann eine Bedeutung als heilige, Segen spendende Orte erlangen konnten. Den Anstoß der Entwicklung sieht er in der sog. Konstantinischen Wende gegeben und in der Verbindung, die die zahlreichen lokalen Kirchen zu ihrer nahen Vergangenheit

⁶²⁸ Zu den folgenden Darstellungen siehe Markus, *Places*.

⁶²⁹ Markus, *Places*, 266f. So z. B. auch Taylor, *Holy Places*, 306ff.; Maraval, *Earliest Phase of Christian Pilgrimage*, 65. Dagegen Hartmann, *Relikt und Reliquie*, 623f., der die Entwicklung des Reliquienkultes auf die Erinnerungspraktiken im Heiligen Land zurückführt.

aufbauen wollten, um sich als eine einheitliche christliche Institution verstehen und für ihre Anhänger eine gemeinsame Identität schaffen zu können.

Da in zahlreichen Städten des Römischen Reiches Hinrichtungen von Christen stattgefunden haben und die verschiedenen Gemeinden dadurch oftmals eigene Helden besaßen, denen sie gedachten, war der Märtyrerkult prädestiniert dafür, eine entscheidende, identitätsstiftende Funktion wahrzunehmen, die von den lokalen Kirchenvertretern aufgegriffen und durch einen passenden liturgischen Rahmen ergänzt wurde. Die Verfolgungszeit sei dadurch zu einer heiligen Zeit verklärt worden, an die sich die Gemeinde während der jährlichen Märtyrergedenkfeiern als gemeinsame, zwar abgeschlossene, jedoch bedeutsame und prägende Epoche erinnerte. Die Heiligung des Ortes habe sich dann wiederum durch die dort aufbewahrten Leichname und Reliquien von Märtyrern sowie die abgehaltenen christlichen Riten ergeben, nicht aus dem Ort an sich, wie es bei den paganen Kulturen der Fall gewesen sei.

Nachdem Markus die heiligen Stätten Palästinas, die mit dem Leben, Sterben und der Auferstehung Christi verbunden waren, mit Recht als Vorbilder der Märtyrergedenkstätten ausgeschlossen hat, stellt sich die Frage, ob andere kulturelle Phänomene existiert haben, von denen sich die Märtyrerverehrung ableiten lässt, oder ob sie eine genuin christliche Erfindung darstellt. Warum wurde den Märtyrern ausgerechnet an ihren Grabstätten gedacht, diese geschmückt und Rituale dort abgehalten? Lassen sich Parallelen in der jüdischen oder paganen Kultur finden, die dem christlichen Märtyrerkult vorausgingen und diesen signifikant beeinflusst haben könnten?

Um der Frage nachzugehen, ob und inwieweit kulturelle Phänomene aus anderen religiösen Gesellschaften die christliche Märtyrerverehrung beeinflusst haben, werden im Folgenden die jüdische Ehrung der Prophetengräber (5.1.1) sowie die pagane Heroenverehrung (5.1.2) als mögliche Vorbilder auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede hin untersucht. Die daraus gewonnenen Erkenntnisse werden danach in Zusammenhang mit der Entstehung der christlichen Märtyrerverehrung gesetzt und die genuin christlichen Besonderheiten erläutert (5.1.3).

Eine dieser Besonderheiten, die private Reliquienverehrung, soll im darauffolgenden Teil dieses Kapitels behandelt werden. Hierzu wird zunächst untersucht, welche Motivationen zu dem Wunsch geführt haben könnten, Reliquien

im privaten Bereich zu besitzen (5.2.1). Daran anschließend werden die Beschaffungsorte und -methoden (5.2.2) sowie die unterschiedlichen Aufbewahrungs- und Einsatzmöglichkeiten von Reliquien (5.2.3) erläutert. Ergänzend werden die Kontrollbestrebungen bezüglich des privaten Reliquienkultes durch kirchliche Vertreter berücksichtigt. Abschließend (5.3) wird das Phänomen des privaten Besitzes von Reliquien in das Gesamtkonzept der christlichen Märtyrerverehrung eingebunden und versucht, dessen Entstehungszeit und -umstände näher zu definieren.

5.1 Die Märtyrerverehrung – Ein genuin christliches Phänomen?

Schon Adolf Schlatter hatte 1915 in seiner übersichtlichen Monographie „Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche“⁶³⁰ kurz darauf hingewiesen, dass einzelne Stellen im Neuen Testament eine Verehrung der Prophetengräber durch jüdische Gläubige andeuten. Auf diese Aussage baute Joachim Jeremias 1958 sein grundlegendes Werk „Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt 23,29; Lk 11,47). Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu“⁶³¹ auf. Er sammelte eine Vielzahl von Zeugnisstellen zu den einzelnen Propheten- und Patriarchengräbern in Palästina aus Werken unterschiedlicher Genres und von Autoren verschiedenster religiöser Herkunft sowie Jahrhunderte. Dadurch wollte er beweisen, dass jüdische Gläubige zahlreich die in ihren Augen heiligen Männer an deren Grabstätten als Interzessoren bereits in der zweiten Tempelperiode verehrt haben.

Seit dieser Veröffentlichung sind einige Forscher Jeremias in seinen Darstellungen gefolgt, insbesondere John Wilkinson⁶³² und Pieter Willem Van der Horst⁶³³ in einigen ihrer Artikel. Neue, zwingende Belege können jedoch auch sie nicht vorweisen, wie im folgenden Teilkapitel noch ausführlicher erläutert wird. Vielfach handelt es sich eher um eine Verteidigung der Quellen, die Jeremias für seine These herangezogen hat sowie seiner auf Rückschlüssen

⁶³⁰ Schlatter, Märtyrer.

⁶³¹ Jeremias, Heiligengräber.

⁶³² Insbes. Wilkinson, Jewish Holy Places; ders., Visits.

⁶³³ Insbes. Van der Horst, Jewish Hellenism; ders., Prophetengräber.

und Analogien beruhenden Ergebnisse.⁶³⁴ Gegen eben diese verwendeten Zeugnisse sprachen sich, vermehrt in den 1990er Jahren, unterschiedliche Forscher aus, die deren rein jüdische Herkunft und/oder deren frühe Datierung bestritten und unwahrscheinlich machten. Auch die Rückschlussmethode, die Jeremias anwandte, wurde kritisiert und als Befunde gegen eine jüdische Verehrung von Propheten und Patriarchen an ihren Gräbern die jüdischen Reinheitsgebote sowie das Schweigen der rabbinischen Literatur zu diesem Thema angeführt.⁶³⁵

Eine andere Forschergruppe betonte hingegen die Parallelen, die sie zwischen dem paganen Heroenkult und der christlichen Märtyrerverehrung als gegeben erachteten. Wolfgang Speyer und Bernhard Kötting⁶³⁶ z. B. sprachen sich in einem 1990 erschienenen Sammelband zur Heiligenverehrung für einen Zusammenhang zwischen dem paganen Heroenkult und dem christlichen Märtyrerkult aus. In der jüngeren Forschung hat sich insbesondere Andreas Hartmann in seiner umfassenden Monographie „Zwischen Relikt und Reliquie. Objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften“⁶³⁷ mit den Parallelen zwischen den beiden gesellschaftlichen Phänomenen auseinandergesetzt.

Kritik an diesem Ansatz wurde bereits Mitte des 20. Jahrhunderts von Theodor Klauser geübt, der sich damit wohl hauptsächlich gegen die Hellenisierungstendenzen der damaligen Forschung, insbesondere unter Adolf von Harnack,⁶³⁸ wenden wollte, da er später auch selbst einräumte, dass er seine These so nicht mehr aufrecht halten wolle.⁶³⁹ Gegen eine direkte Verbindung vom paganen Heroenkult zur christlichen Märtyrerverehrung sprach sich jedoch nicht nur

⁶³⁴ Jack Lightstone hat einen archäologischen Ansatz gewählt, um jüdische Heiligenverehrung wahrscheinlich zu machen (Lightstone, *Commerce of the Sacred*, insbes. 70ff.). Doch auch im archäologischen Bereich lassen sich ausschließlich Hinweise, keine sicheren Belege dafür finden. So auch Boustán, *Jewish Veneration*, 65ff.

⁶³⁵ So z. B. Cohn, *Sainthood*; Taylor, *Holy Places*, 321ff.; Satran, *Biblical Prophets*, 110ff.; Rutgers, *Importance of Scripture*, 296ff.; Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage*, 123ff. Zusammenfassend zur kritischen Literatur bezüglich Jeremias' These und mit eigenen, neuen Ideen zur Entstehung und Entwicklung der jüdischen Heiligenverehrung bei Boustán, *Jewish Veneration*, 63ff.

⁶³⁶ Speyer, *Verehrung des Heroen*; Kötting, *Anfänge*.

⁶³⁷ Hartmann, *Relikt und Reliquie*, 246ff.

⁶³⁸ Dazu jüngst ausführlich und kritisch Markschie's, *Hellenisierung*.

⁶³⁹ Klauser, *Christlicher Märtyrerkult*.

Theodor Klauser aus, sondern später auch Andreas Hartmann, der allerdings gleichzeitig, wie soeben erwähnt, generelle Parallelen hervorhob.⁶⁴⁰

In den folgenden Teilkapiteln sollen die unterschiedlichen Positionen und Argumente kurz erläutert und bewertet werden, bevor die Eingangsfrage nach paganen oder jüdischen Wurzeln des christlichen Märtyrerkultes erneut aufgegriffen und versucht wird, die dahinterstehende Problematik zu schärfen.

An dieser Stelle sei kurz angemerkt, dass die frühe Form der Ehrung verstorbener Blutzugehöriger an deren Grab starke Parallelen zum paganen privaten Ahnenkult aufwies.⁶⁴¹ Allerdings wurde diese private Art der Märtyrerverehrung durch u. a. *refrigeria* spätestens im 4. Jahrhundert von kirchlichen Amtsträgern wiederholt untersagt und versucht, die z. T. paganen Rituale christlich umzuprägen sowie die Märtyrerverehrung als gemeinschaftliches Ereignis unter kirchlicher Leitung zu etablieren.⁶⁴² Da sich in der vorliegenden Untersuchung jedoch nicht die Frage nach der Herkunft der privaten Besuche an den Märtyrerschreinen stellt, die sich klar in den Bereich des privaten Ahnenkultes einordnen lassen, sondern nach den Vorbildern für die gemeinschaftliche Form der Märtyrerverehrung innerhalb der christlichen Gemeinde mit all ihren Besonderheiten, wird dieses Phänomen hier weitgehend unberücksichtigt gelassen.

5.1.1 Das Verhältnis von jüdischer Heiligenehrung und christlicher Märtyrerverehrung

Wie bereits der Titel von Joachim Jeremias' Schrift bezeugt, gehen seine Untersuchungen von einer Stelle in den Evangelien aus, an der Jesus folgenden Vorwurf erhebt: „Weh euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, die ihr den Propheten Grabmäler baut und schmückt die Gräber der Gerechten.“

⁶⁴⁰ Hartmann, Relikt und Reliquie, 652ff. Zu strukturellen Unterschieden siehe auch Angenendt, Heilige und Reliquien, 21f.

⁶⁴¹ So auch insbesondere Speyer, Verehrung des Heroen, 57ff.; Angenendt, Heilige und Reliquien, 23. Cyprian spricht davon, dass er und die Gemeinde den Märtyrern an ihrem Todestag *offerimus oblationes et sacrificia*: Cypr. epist. 12,2,1 und 39,3,1.

⁶⁴² Zeugnisse dazu Aug. conf. 6,2; Ambr. Hel. 17; Paul. Nol. carm. 9, l. 556f. Zu weiteren archäologischen und kirchenrechtlichen Zeugnissen sowie zu z. T. auch nachfolgender Literatur siehe grundlegend Klauser, Totenmahl, 115ff.; in jüngerer Zeit mit einer Einordnung in den Kontext der Märtyrerverehrung in Nordafrika Moss, Martyr Veneration, 56ff. Ausführlich dazu Saxer, Morts, 35ff.; Rebillard, The Care of the Dead, insbes. 123ff. Prägnant zu Augustinus mit den relevanten Zeugnissen Eastman, Cult of the Apostle, 165ff.

(Mt. 23,29) und „Weh euch! Denn ihr baut den Propheten Grabmäler; eure Väter aber haben sie getötet.“ (Luk. 11,47). Betrachtet man diesen Wortlaut genauer, lässt sich davon lediglich ableiten, dass es möglich ist, dass ein bestimmter Teil der jüdischen Gläubigen an den angeblichen Gräbern der Propheten irgendeine Art von Aufbauten oder Denkmälern errichtet und diese in irgendeiner nicht näher beschriebenen Weise verziert hat. Eine allgemein von jüdischen Gläubigen ausgeübte Verehrung der Propheten an ihren Grabstätten, wie Jeremias und einige andere Forscher daraus zuweilen gerne schlussfolgern, kann dadurch nicht sicher belegt werden.

Um seine These dennoch zu untermauern, behandelt Jeremias jedes bekannte Prophetengrab einzeln, wobei er alle Erwähnungen in biblischen Texten und Schriften von jüdischen, christlichen und paganen Autoren bis ins Mittelalter hinein sammelt, um Besonderheiten im Leben des jeweiligen Propheten, die Lage der jeweiligen Grabstätte und die sich dort vermeintlich ereigneten Wunder zu dokumentieren.⁶⁴³ Abschließend fasst er seine Ergebnisse zu den Grabbauten sowie zu den jüdischen Heiligen als Wunderwirker und Interzessoren zusammen, um seine Annahme zu bestätigen.⁶⁴⁴

Die zwei Hauptprobleme von Jeremias' Untersuchung beziehen sich auf seine Methode sowie seine Quellenauswahl und stehen in engem Bezug zueinander. Wiederholt schließt Jeremias von Erwähnungen bestimmter Grabstätten in samaritanischen oder christlichen Zeugnissen, dass eine „Konkurrenztradition“ auch im jüdischen Glauben existiert hat,⁶⁴⁵ d. h., dass auch jüdische Gläubige an einer anderen Stelle das Grab dieses bestimmten Propheten bzw. die eine vorhandene Grabstätte schon zuvor verehrt haben. Jeremias möchte dadurch also eine mindesten bis ins 1. nachchristliche Jahrhundert zurückreichende Grabtradition für einige jüdische Propheten und Patriarchen wahrscheinlich machen, und tatsächlich folgen ihm andere Forscher wie z. B. John Wilkinson, der diese Methode trotz ihrer Zweifelhaftigkeit als angemessen anerkennt: „Such traditions [unterschiedliche lokale Traditionen für das Grab

⁶⁴³ Jeremias, Heiligengräber, 18ff. zu den einzelnen Gräbern in Palästina und den umliegenden Regionen, zuvor 11ff. kurz zu den verwendeten Quellen.

⁶⁴⁴ Jeremias, Heiligengräber, 118ff.

⁶⁴⁵ So auch Jeremias, Heiligengräber, 114 selbst: „Als ein wichtiges Hilfsmittel für die Altersbestimmung der Grabüberlieferungen erwies sich im Zuge unserer Untersuchungen wiederholt die Feststellung konkurrierender Überlieferungen.“

eines Heiligen] are hard, but not impossible to find, provided that one accepts documents of widely different dates.“⁶⁴⁶

Selbst wenn die Verwendung zahlreicher nicht-jüdischer Quellen aus unterschiedlichen Jahrhunderten den Rückschluss zuließe, dass die Gräber der Propheten und Patriarchen bereits im Judentum mindestens der zweiten Tempelperiode als bedeutsame Orte gegolten haben – so bedeutsam auf jeden Fall, dass man sich deren geographische Lage merkte – so lässt sich dadurch nicht die Verehrung dieser Grabstätten nachweisen.

In der Heiligen Schrift lassen sich bereits Hinweise darauf finden, dass die Gräber bedeutsamer biblischer Figuren als erinnerungswürdige Orte betrachtet und z. T. anscheinend derart ausgestaltet wurden, dass sie als Grabstätten erkennbar blieben.⁶⁴⁷ Flavius Josephus z. B. bezieht sich oftmals auf Ruhestätten bestimmter Patriarchen und Propheten, indem er diese als Orientierungspunkte oder Erkennungsmerkmale von Städten nutzt, d. h., er setzte voraus, dass diese Grabstätten seinen Lesern bekannt waren.⁶⁴⁸ Zudem berichtet er davon, dass einige dieser bedeutsamen Grabstätten mit Monumenten ausgebaut wurden und das Begräbnis in Hebron für Angehörige der Familie Abrahams eine Ehre gewesen sei.⁶⁴⁹

Daraus folgerte John Wilkinson im engen Anschluss an die Argumentation von Joachim Jeremias „... the Prophet’s Tombs were being beautified, which implies a growth in devotion, and perhaps an enthusiasm for festivals at the Tombs.“⁶⁵⁰ Dagegen wandte sich u. a. Alan Kerkeslager, indem er eine alternative Interpretationsmöglichkeit aufzeigte, um die Ausgestaltung und den evtl. Besuch von Grabstätten zu erklären: „Simple historical motivations such as a

⁶⁴⁶ Wilkinson, *Visits*, 453.

⁶⁴⁷ Apg. 2,29 zum Grab des David; 1 Makk 13,25-30 zur Ausschmückung des Grabes des Jonatan durch dessen Bruder Simon.

⁶⁴⁸ Z. B. Joseph. ant. 5,119 = 5,1,29.

⁶⁴⁹ Joseph. bell. 4,532 = 4,9,7: „ὄν καὶ τὰ μνημεῖα μέχρι νῦν ἐν τῆδε τῇ πολίχνῃ δείκνυται πάνυ καλῆς μαρμάρου καὶ φιλοτίμως εἰργασμένα.“; ders. ant. 16,182, l. 22/3 = 16,7,1: „... μνῆμα λευκῆς πέτρας ἐπὶ τῷ στομίῳ κατεσκευάσατο πολυτελὲς τῇ δαπάνῃ.“ Zur Ehre in Hebron beerdigt zu werden, die Rahel verwehrt blieb, ebd. 1,343 = 1,21,3.

⁶⁵⁰ Wilkinson, *Visits*, 464.

desire to affirm one's continuity with one's heritage may have motivated pilgrimage to the tombs of ancestors and heroes."⁶⁵¹

Da sich von der Tatsache, dass offenbar zumindest an ein paar der Grabstätten Monumente errichtet wurden, eine Verehrung von Patriarchen- und Prophetengräbern durch jüdische Gläubige ebenfalls nicht sicher ableiten lässt, hat Joachim Jeremias versucht, andere Indizien dafür zu finden. Er wollte eine Verehrung dadurch wahrscheinlich machen, dass er einige Merkmale späterer christlicher Heiliger auch bei den Propheten und Patriarchen als gegeben voraussetzte, dabei jedoch häufig auf spätere und/oder christliche Quellen zurückgriff.

Schon in Schriften, die dem Alten Testament zugeordnet werden, wurden Propheten und Patriarchen als von Gott gesegnet dargestellt, ebenso wie deren Nachkommen.⁶⁵² Sie wurden jedoch nicht nur von Gott gesegnet, sondern bauten im Laufe ihres Lebens auch eine anscheinend sehr enge Verbindung zu Gott auf, die dafür sorgte, dass Gott den jüdischen Gläubigen wohlgesonnen war und er sie aus verschiedenen schwierigen Situationen rettete, wie z. B. in 2. Kön. 13,23 erwähnt:

„Aber der Herr gab ihnen [dem Volk Israel] Gnade und erbarmte sich ihrer und wandte sich ihnen wieder zu um seines Bundes willen mit Abraham, Isaak und Jakob und wollte sie nicht verderben, verwarf sie auch nicht von seinem Angesicht bis auf diese Stunde.“⁶⁵³

So ähnlich ruft auch Flavius Josephus seinen jüdischen Mitgläubigen in Erinnerung, dass Gott „noch immer eurer Ahnen Abram, Isak und Jakob gedenkt und um ihrer Gerechtigkeit willen nicht aufhört, für euch zu sorgen.“⁶⁵⁴ Auch ein aktives Eingreifen der Propheten und Patriarchen zu Gunsten des jüdischen Volkes in Form von interzessorischen Gebeten zu Gott, findet in unterschiedlichen biblischen und jüdischen Schriften Erwähnung. Im 2. Makk. 15,14 wird

⁶⁵¹ Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage*, 132.

⁶⁵² Z. B. Gen. 22,17/8.

⁶⁵³ Vgl. 2. Makk. 7,37/8. Die Aussage, dass Gott sich dem jüdischen Volk wegen der Propheten und Patriarchen erbarmt, findet sich auch in jüdischen Schriften, die nicht zum Alten Testament gerechnet werden: 1 Hen 39,5; Ps. Philo LAB 18,5 und 35,3; Joseph. ant. 8,278 = 8,11,2. Das sehr wahrscheinlich christlich beeinflusste 4. Makk. 17,21/2 verknüpft das Konzept der *intercessio* mit einem Sühne- und Märtyrergedanken.

⁶⁵⁴ Joseph. ant. 11,169 = 11,5,7 (übs. H. Clementz).

beschrieben, dass Onias zu Judas gesagt habe: „Dies ist Jeremia, der Prophet Gottes, der deine Brüder sehr liebhat und stets für das Volk und die Heilige Stadt betet.“ Es wird hier also ein bestimmter Prophet erwähnt, der für das generelle Wohlergehen der jüdischen Gläubigen und der Stadt Jerusalem gebetet habe.⁶⁵⁵

Ausführlich und mit Einflüssen der griechischen Philosophie durchsetzt, hat Philo von Alexandria die drei Kriterien erläutert, weshalb Gott dem jüdischen Volk verziehen und geholfen habe, von verschiedenen Orten in ihre gemeinsame neue Heimat zu gelangen. Ohne die „Milde und Güte“ Gottes, wäre Vergebung ihrer Sünden als Volk gar nicht möglich. Doch auch die „Erzväter des Volkes, die mit ihren vom Körper losgelösten Seelen die reine und lautere Verehrung dem Herrn darbringen und die Gebete für ihre Söhne und Töchter an ihn zu richten pflegen, die nicht unerfüllt bleiben, da der Vater ihnen zur Belohnung die Erhörung ihrer Gebete gewährt hat“ haben einen wichtigen Anteil an dem Glück, das dem Judentum widerfahren soll. Doch das wichtigste Kriterium stellt „die Besserung der zum Frieden und zur Versöhnung (mit Gott) Zurückgeführten“ selbst dar. D. h., ohne dass die jüdischen Gläubigen sich moralisch und religiös weiterentwickelten, könnten auch die anderen zwei Hilfsmittel nicht wirken, um die Situation des gesamten Volkes zu verbessern.⁶⁵⁶

Wichtig ist an dieser Stelle jedoch festzuhalten, dass die Propheten und Patriarchen nur als Interzessoren für das gesamte jüdische Volk dienten und auch nur in Bezug auf die Vergangenheit, auch wenn manche Rabbis in den folgenden Jahrhunderten z. T. etwas Gegenteiliges behaupteten.⁶⁵⁷

Die bedeutsamen Figuren der jüdischen Geschichte wurden zudem, laut Jeremias, vermeintlich als anwesend in ihrem Grab betrachtet, so dass sie in ihre direkte

⁶⁵⁵ Vgl. 3 Hen 44,7, wo Abraham, Isaak und Jakob ebenfalls für das Wohlergehen des jüdischen Volkes zu Gott beten. In den späteren rabbinischen Kommentaren zum Alten Testament wurden Textpassagen z. T. explizit als Interzession von Patriarchen oder Propheten gedeutet bzw. Zeugnisse, die tatsächlich in diese Richtung weisen mit anderen Stellen verbunden und eine ergänzende Geschichte darum herum entwickelt. Dazu z. B. Mekh. Ex. 16,14 (Lauterbach, Mekilta, 112f.); b. Sab. 89b zu Jes. 63,16.

⁶⁵⁶ Zu den vorausgegangenen Zitaten siehe Philo de exsecr. 166/7 (übs. L. Cohn et al.).

⁶⁵⁷ B. Sota 34b, wo Rabbi Raba den Wechsel von Plural zu Singular in Num. 13,22 so deutete, dass Kaleb sich von den anderen der Gruppe abgesetzt habe, um nach Hebron zu gehen, sich dort auf die Gräber der Vorfahren zu werfen und seine eigene Rettung durch ihre Gebete zu bitten.

Umwelt eingreifen konnten. Dafür nennt Jeremias einige Bibelstellen, die alle darauf Bezug nehmen, dass Rahel, Jahrzehnte nachdem sie selbst gestorben ist und begraben wurde, scheinbar um die Kinder weint, die unter Herodes getötet wurden. Die einzige Erklärung dafür könne laut Jeremias die Anwesenheit Rahels in ihrem Grab auch noch so lange Zeit nach ihrem Tod sein.⁶⁵⁸ Eine Deutung im übertragenden Sinne, dass Rahel als Stammutter der Juden vertretend für die Mütter stand, die nun unter Herodes angeblich ihre Kinder zu beklagen hatten, erschien Jeremias und den Forschern, die sich ebenfalls auf dieses Zeugnis bezogen, wohl nicht als besonders überzeugende Interpretation.

Wunder, die sich an den Grabstätten der Patriarchen und Propheten ereignet haben sollen, werden in der Heiligen Schrift und von jüdischen Autoren nur selten erwähnt. In 2. Kön. 13,21 steht geschrieben: „Und es begab sich, dass man einen Mann zu Grabe trug. Als man aber eine dieser Scharen [Räubergruppen] sah, warf man den Mann in Elisas Grab. Und als er die Gebeine Elisas berührte, wurde er lebendig und trat auf seine Füße.“ Zwar wird dem Leichnam des Propheten toterweckende Kraft zugesprochen, jedoch wurde der Verstorbene nicht absichtlich mit den Gebeinen des Elisa in Kontakt gebracht, sondern wahrscheinlich nur aus der Not heraus, um sich seiner schnell zu entledigen.⁶⁵⁹

Jesus ben Sirach berichtet in seinem wohl im 2. vorchristlichen Jahrhundert entstandenen, der Weisheitsliteratur zuzurechnenden Werk ebenfalls von Wundern, die sich am Grab des Elisa ereignet haben sollen. Er spricht darin jedoch ganz unspezifisch davon, dass Elisa „noch im Tod ... Wunder [wirke]. In sei-

⁶⁵⁸ Mt. 2,18; Jer. 31,15; Apg. 2,29. Jeremias unterstützt seine These noch mit einem weiteren neutestamentarischen Zeugnis, das sich jedoch wohl eher auf die Auferstehung bezieht und nicht auf eine Anwesenheit des verstorbenen David in seinem Grab. Ps. 18,8-11: „Denn du [Gott] wirst mich nicht dem Totenreich überlassen und mich nicht der Verwesung preisgeben, ich gehöre ja zu dir. Du zeigst mir den Weg, der zum Leben führt.“ Weitere Zeugnisse, die Gespräche mit verstorbenen Patriarchen und Propheten belegen, die mit einem Wohlgeruch umgeben waren, sind spätere (frühestens Mitte des 4. Jahrhunderts) rabbinische Texte und können somit nicht für die Ansichten im 1. Jahrhundert herangezogen werden. Ebenfalls kritisch dazu Schwemer, Studien, Bd. 1, 73ff.

⁶⁵⁹ Diese Art der unehrenhaften Bestattung erweckt entweder Zweifel an der gesamten Geschichte oder wirft Fragen auf, wie z. B., ob der Verstorbene evtl. ein Verbrecher war und eine ordentliche Bestattung daher vernachlässigbar erschien oder ob die Fliehenden nachher zurückkehren wollten, um den Leichnam angemessen zu bestatten?

nem Leben tat er Zeichen, und im Tod waren seine Werke wunderbar.“⁶⁶⁰ Diese recht nebensächlich erscheinende Bemerkung und die Tatsache, dass keine Wunder im Detail beschrieben werden, stellt einen bedeutsamen Unterschied zu späteren christlichen Äußerungen zur Wundertätigkeit von z. B. Märtyrern dar. Es belegt jedoch auch, dass bedeutsamen Figuren der biblischen Vergangenheit zumindest im hellenistisch geprägten Judentum durchaus übermenschliche Fähigkeiten zugeschrieben werden konnten, auch wenn dies offenbar nur selten der Fall war und von der offiziellen, konservativ-jüdischen Literatur nicht übernommen wurde.

Auch Flavius Josephus berichtet von einer Art Wunder, das sich am Grab Davids und Salomons zugetragen haben soll, als Herodes mit seinen Leibwächtern in die Grabkammer vordrang, um wertvolle Gegenstände zu entwenden. Als die beiden Leibwächter nämlich den Grabbau betraten und drohten in die Grabkammer einzudringen, δύο μὲν αὐτῶ τῶν δορυφόρων διεφθάρησαν φλογός.⁶⁶¹ Daraufhin errichtete Herodes aus Angst angeblich ein Monument aus leuchtend weißem Stein am Eingang des Grabmals. Diese Wunderbeschreibung besitzt kein spezifisch jüdisches Moment, da eine Störung der Grabruhe und Schändung der Grabstätte auch in zahlreichen paganen Kulturen sowie im Christentum als verachtungswürdig galt. So ist es dann auch nicht verwunderlich, dass es die Ruhe der Verstorbenen auch im jüdischen Glauben strikt einzuhalten galt. Daher waren die Sarkophage bedeutsamer Glaubensfiguren im Judentum nicht zugänglich, oftmals wahrscheinlich noch nicht einmal sichtbar aufgestellt, sondern ἦσαν γὰρ ὑπὸ τὴν γῆν μηχανικῶς κεκηδευμένα πρὸς τὸ μὴ φανεραὶ εἶναι τοῖς εἰς τὸ μνήμα εἰσιοῦσιν.⁶⁶²

⁶⁶⁰ Sir. 48,13/4. Der Autor entwickelt hier eine direkte Kausalkette zwischen den Prophetien des Elisa zu seinen Lebzeiten und den Wundern, die er nach seinem Tod angeblich vollbrachte. Zur besonderen Bedeutung der Prophetie in dem Werk bei Reiterer, Prophetie, 88ff., insbes. 95. Vgl. Sir. 46,20 zu Samuel, der noch aus seinem Grab heraus Weissagungen getätigt haben soll. Dagegen Dtn. 18,11. Bei der Verwendung des Buches des Jesus ben Sirach sollte man jedoch immer das ursprüngliche Genre des Werkes berücksichtigen sowie, dass der Autor sich aufgrund seines hohen Bildungsgrades und seiner wahrscheinlichen Lehrtätigkeit wohl auch mit Konzepten der griechischen Philosophie im Zusammenhang mit der jüdischen Kultur auseinandergesetzt hat. So auch Reiterer, Jesus Sirach, 12ff.

⁶⁶¹ Joseph. ant. 16,182, l. 20 = 16,7,1.

⁶⁶² Joseph. ant. 7,394, l. 14/5 = 7,15,3. Auch Jes. 14,18 und 20 „Alle Könige der Völker ruhen doch in Ehren, ein jeder in seiner Kammer ... Du wirst nicht mit jenen vereint sein im Grab; denn du hast dein Land verderbt und dein Volk erschlagen. Man wird des

Dennoch berichtet Jeremias auch von tatsächlichen Wundern, die sich an den unterschiedlichen Prophetengräbern zugetragen haben sollen. Für das Elisagrab in Samaria berichtete bereits 2. Kön. 13,21 von einem Totenerweckungswunder. Diese Wundertätigkeit wurde von Hieronymus aufgegriffen und die Wunderkraft, die das Grab laut Paula speziell bezüglich der Austreibung böser Geister besaß, beschrieben.⁶⁶³ Das Grab des Jesaja soll eine Quelle zum Fließen gebracht haben, sobald jüdische Gläubige dort beteten, was ihnen bei der Belagerung durch pagane Feinde geholfen haben soll.⁶⁶⁴

Besonders interessant sind die Aussagen, die in den *vitae Prophetarum* zum Jeremiagrab gemacht werden, das zunächst in Taphnas, in Ägypten lokalisiert wird. In der *vita* wird davon berichtet, dass das Grab des Propheten den dortigen Pharao vor Krokodilen und Schlangen geschützt habe und dass die ägyptische Bevölkerung εὐεργετηθέντες durch dieses empfangen hätten. Des Weiteren wird erwähnt, dass diejenigen, die εἰσὶ πιστοὶ θεοῦ, dort zu der Zeit, in der die *vita* verfasst wurde, immer noch beten und Sand von der Grabstelle mitnehmen würden, um Schlangenbisse zu heilen. Eine Besonderheit stellt die Beschreibung der Transponierung der Gebeine des Jeremia angeblich durch Alexander den Großen nach Alexandria dar, woraufhin ebenfalls Schlangen und Krokodile von der Stadt ferngehalten worden seien.⁶⁶⁵ Die Pilgerberichte des Sophronius und des Johannes Moschus aus dem 7. Jahrhundert belegen allerdings ausschließlich die christliche Verehrung des Jeremiagraves in Alexandria.⁶⁶⁶

Sobald in der Forschung über jüdische Heiligenverehrung diskutiert wird, wird auch immer auf die Schrift *vitae Prophetarum*, insbesondere auf ihren zeitlichen sowie kulturellen Entstehungskontext Bezug genommen. Einen Grund

Geschlechtes der Bösen nicht mehr gedenken“ gibt einen Hinweis darauf, dass bedeutende jüdische Personen ehrenvoll bestattet werden sollten, da ihnen nur so weiterhin als historische Figuren gedacht werden konnte. Dieser *memoria*-Gedanke ist natürlich auch nicht spezifisch jüdisch. Zur ehrenvollen Bestattung vgl. Jub. 36,1.

⁶⁶³ Zum Grab des Elisa siehe Jeremias, Heiligengräber, 30. Zum dort betriebenen Exorzismus siehe Hier. epist. 108,13,4.

⁶⁶⁴ Zum Grab des Jesaja siehe Jeremias, Heiligengräber, 61ff. Zu den dortigen Wundern siehe v. Proph. 1,3-5; erklärend dazu Schwemer, Studien, Bd. 1, 129ff.

⁶⁶⁵ Zum Grab des Jeremia siehe Jeremias, Heiligengräber, 108ff. Zu den dortigen Wundern siehe v. Proph. 2,2-8; erklärend dazu Schwemer, Studien, Bd. 1, 170ff.

⁶⁶⁶ Zu den vorhandenen Zeugnissen siehe Jeremias, Heiligengräber, 110, Anm. 1 und 2.

dafür stellen die zahlreichen Details zur Wundertätigkeit verschiedener Propheten dar, die diese zu Lebzeiten oder auch noch nach ihrem Tod vollbracht haben sollen und die sich in keinen anderen Zeugnissen finden lassen, die dem jüdischen Kulturkreis der ersten nachchristlichen Jahrhunderte zugeordnet werden. Ein weiterer Grund betrifft eben diese Zuordnung zur jüdischen Literatur des 1. bzw. 2. Jahrhunderts, die entweder versucht wird zu verteidigen oder zu widerlegen.

Anna Maria Schwemer hat in dem Kommentar zu ihrer textkritischen Übersetzung der *vitae Prophetarum* die unterschiedlichen Forschungspositionen zusammengefasst, auf die sich die einzelnen Forscher auch heute immer noch stützen. Schwemer weist ebenso wie bereits Charles Cutler Torrey⁶⁶⁷ sowohl die Theorie zurück, dass die *vitae* als Reiseführer für jüdische Pilger gedient habe, als auch die These von David Satran,⁶⁶⁸ dass die Schrift im 4. Jahrhundert im Rahmen christlicher Heiligenbiographien entstanden sei. Sie plädiert dafür, dass die jüdischen Prophetenlegenden als Vorläufer der späteren christlichen Märtyrerlegenden im Diasporajudentum des 1. nachchristlichen Jahrhunderts entstanden seien und verweist auf Parallelen zu biographischen Sammlungen und Kurzviten der hellenistisch-römischen Zeit.⁶⁶⁹ Was die zahlreichen erwähnten Wunder anbelangt, so geht Schwemer in jedem Falle von einer christlichen Interpolation in der Jeremia-, der Elisa- und der Elia-*vita* aus und schließt auch weitere spätere (christliche) Ergänzungen und Veränderungen in anderen Viten nicht aus.⁶⁷⁰

Genau diese Unsicherheit, ob und inwieweit die *vitae* durch christliche oder spätere jüdische Hände bearbeitet wurden, macht die Schrift zu keinem belastbaren Zeugnis für eine jüdische Heiligenverehrung als direkten Vorläufer der

⁶⁶⁷ Torrey, *Lives*, 2f. Torrey möchte die Prophetenlegenden als auf lokalen Traditionen beruhende Ergänzungen zum Alten Testament, in einer Reihe mit den sog. Apokryphen sehen.

⁶⁶⁸ Satran, *Biblical Prophets*, 48ff. sowie 97ff. zur Entstehung der *vitae* im 4. Jahrhundert vor dem Hintergrund christlicher Heiligenviten und dem Pilgerwesen bzw. dem Verlangen danach, nach Palästina zu reisen. Satran geht zwar davon aus, dass die Geschichten auf lokale Traditionen zurückgehen, weist diese jedoch nicht einem genuin jüdischen, sondern einem christlich-jüdischen Kontext nach der 2. Tempelperiode zu. Ebd., 50ff.

⁶⁶⁹ Schwemer, *Studien*, Bd. 1, 35ff. zu den unterschiedlichen Forschungsthesen sowie zu ihrer eigenen Theorie. Ebd., 65ff. zum von ihr angenommenen Entstehungskontext der Schrift.

⁶⁷⁰ Schwemer, *Studien*, Bd. 1, 66ff.

christlichen Märtyrerverehrung, zumindest nicht mit all ihren späteren Ausprägungen. Darauf weist auch Schwemer selbst hin, indem sie z. B. die ausgedehnten, moralisch aufgeladenen Martyriumsszenen, die sich in einigen der Prophetenlegenden finden lassen, späteren durch das christliche Märtyrerkonzept beeinflussten Umarbeitungen zuschreibt.⁶⁷¹

Ein weiterer Unterschied betrifft die Darstellung der Wunder, die die Prophetenleichname bewirkt haben sollen. Diese Wunder vollbrachten die Propheten zum Schutz der jüdischen Gläubigen, zumeist sogar für das gesamte jüdische Volk, wie es auch schon in den Szenen des Alten Testaments beschrieben wurde, die sich auf die Wundertätigkeit von (lebendigen) Propheten beziehen. Im Gegensatz dazu wurde in christlichen Zeugnissen oftmals die Heilung eines einzelnen Menschen am Grab eines Märtyrers durch Gottes Macht hervorgehoben, weniger der universale Schutz einer bestimmten Stadt oder der gesamten Christenheit.⁶⁷² Christliche Gläubige suchten die Verehrungsstätten der Blutzeugen häufig aus ganz pragmatischen und spezifischen Gründen auf, und auch von den Verehrungsstätten mitgebrachte Reliquien und Eulogien wurden zumeist für unterschiedliche Zwecke im alltäglichen Leben eingesetzt, wie im weiteren Verlauf der vorliegenden Untersuchung noch zu sehen sein wird.⁶⁷³

Jeremias nutzte neben den *vitae Prophetarum* vielfach spätere rabbinische Schriften als Zeugnisse für eine scheinbar frühe jüdische Heiligenverehrung mit zahlreichen Parallelen zur christlichen Märtyrerverehrung.⁶⁷⁴ Er argumentierte, dass sich die rabbinischen Autoren dieser Schriften, die zumeist aus dem 5. bis 7. Jahrhundert stammten, auf angebliche Aussagen früherer Rabbis, zumeist aus dem 2. bis 4. Jahrhundert, bezögen, übersieht dabei jedoch zwei Dinge. Erstens, dass selbst wenn die vermeintlichen Aussagen der Rabbis, auf die Bezug genommen wird, zutreffen sollten, dadurch immer noch keine jüdische Heiligenverehrung im 1. nachchristlichen Jahrhundert oder noch früher belegt werden kann, auf die Jeremias in seinem Werk jedoch immer wieder abhebt. Zweitens lassen sich solche Äußerungen eher in die jüdische Gedanken-

⁶⁷¹ Schwemer, Studien, Bd. 1, 79ff.

⁶⁷² Zu Wundern im christlichen Märtyrerkonzept siehe in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 1.3.2, 79f. sowie 3.2.3, 176ff.

⁶⁷³ Siehe weiter unten in diesem Kapitel 5.2.3, 298ff.

⁶⁷⁴ Jeremias, Heiligengräber, 127ff. zu z. B. Licht und Duft, welche die Leichname der Propheten und Patriarchen laut rabbinischer Literatur umgaben.

welt ab dem 5. Jahrhundert einordnen, in der jüdische Gelehrte, wahrscheinlich beeinflusst von der christlichen Märtyrer- und späteren Heiligenverehrung, Texte des Alten Testaments im Sinne einer Propheten- und Patriarchenverehrung kommentiert und interpretiert haben. Dabei haben sie Dinge mit aufgenommen wie das christliche Martyriumskonzept oder Attribute wie z. B. duftende Leichname etc.⁶⁷⁵ Ra'anán Boustán sieht die Beeinflussungslinie demnach ebenfalls genau andersherum, als Joachim Jeremias und die ihm folgenden Forscher sie bisher angenommen haben:

„Instead, the reflexes of such practices within Jewish culture, which we will see began to take shape from the fifth century on, emerged together with and in response to the Christianization of Roman society and especially the imperially sponsored development of Palestine as a Christian ‚Holy Land‘.“⁶⁷⁶

Die Untersuchung zu den Zeugnissen hinsichtlich einer möglichen jüdischen Heiligenverehrung als Vorbild der christlichen Märtyrerverehrung hat gezeigt, dass Stellen aus der Heiligen Schrift sowie frühe jüdische Autoren aus dem hellenistischen Umfeld keine eindeutigen Hinweise auf eine tatsächliche Verehrung von Propheten- und Patriarchengrabstätten durch jüdische Gläubige bieten. Nur die nicht sicher einer Entstehungszeit und einem -umfeld zuzuordnenden Wunderbeschreibungen aus den *vitae Prophetarum*, spätere rabbinische Texte zur Verehrungswürdigkeit von Propheten und Patriarchen sowie mittelalterliche jüdische Pilgerberichte zum Besuch von deren Grabstätten, machen eine ab dem 5. Jahrhundert aufkommende jüdische Heiligenverehrung wahrscheinlich.⁶⁷⁷

⁶⁷⁵ So auch Schwemer, Studien, Bd. 1, 73ff. Boustán, Jewish Veneration, 67ff. zum Wandel innerhalb der rabbinischen Literatur und dem Entstehen jüdischer Märtyrerverehrung ab dem 5. Jahrhundert.

⁶⁷⁶ Zitat: Boustán, Jewish Veneration, 67. Präzise zu seiner These ebd., 62f.

⁶⁷⁷ In den Bemerkungen zum Samuelgrab wird deutlich, dass Jeremias hingegen keine Probleme darin sah, von Zeugnissen, die Jahrhunderte nach seinem eigentlichen Untersuchungszeitraum entstanden sind, auf jüdische Kultpraktiken im 1. nachchristlichen Jahrhundert zu schließen. Laut des Alten Testaments wurde Samuel in Rama in der Nähe von Lydda begraben. Eusebius und Hieronymus berichten von einer Transponierung der Gebeine nach Thrakien, allerdings von einer anderen Stadt, Mizpa in der Nähe von Jerusalem, aus, in der Samuel gewirkt hat. Ein jüdischer Pilger aus dem 12. Jahrhundert beschreibt hingegen, dass die Christen die Gebeine des Samuel bei der Übernahme der Stadt Rama von den Arabern, aus ihrer neben einer Synagoge gelegenen Ruhestätte entfernt hätten. Zu dem Grab des Samuel und den verwendeten Zeugnissen siehe Jeremias,

Die Patriarchen und Propheten wurden als ehrenwerte Figuren der jüdischen Vergangenheit betrachtet und der Ort ihrer Grabstätten daher auch in Erinnerung gehalten bzw. z. T. sogar mit Inschriften oder Grabbauten gekennzeichnet. Für das jüdische Josuagrab bezeugt Eusebius, dass dessen Grabstätte noch zu seiner Zeit gezeigt wurde, und Flavius Josephus berichtet für das Grab des Hohepriesters Eleasar von einem Grabbau, der darüber errichtet worden war. Doch erst die Christin Paula berichtet dann auch davon, die Gräber gesehen und aus der Ferne verehrt zu haben, und Petrus Diaconus bezeugt jeweils eine Kirche an den beiden Orten.⁶⁷⁸ Die jüdischen Gläubigen wussten demnach anscheinend, wo sich die Grabstätten der Patriarchen und Propheten befanden und wollten diese Orte auch entsprechend für die nachfolgenden Generationen bewahren und kennzeichnen, eine Verehrung hat dann jedoch wohl erst im christlichen Kontext stattgefunden.

Gegen eine enge Verbindung jüdischer Gläubiger mit den Gräbern oder sogar den Leichnamen der Patriarchen und Propheten sprechen nicht zuletzt auch die strengen Reinheitsgebote, die im jüdischen Glauben fest verankert waren. Schon im Alten Testament wird an einer Stelle sehr deutlich auf die Unreinheit, die sich durch den Kontakt mit einem Toten auf den Lebenden überträgt, eingegangen, wenn es in Num. 19,16 heißt: „Auch wer auf dem freien Feld einen berührt, der mit dem Schwert erschlagen ist, oder einen Gestorbenen oder eines Menschen Gebein oder ein Grab anrührt, der ist unrein sieben Tage.“ In der syrischen Fassung der Didaskalia⁶⁷⁹ werden die christlichen Gläubigen eigens

Heiligengräber, 44ff. Dennoch möchte Jeremias dafür plädieren, dass dieser Pilgerbericht aus dem 12. Jahrhundert zeigt, dass die Verbindung von Synagogen und Heiligengräbern auch im frühen Judentum nichts Ungewöhnliches gewesen ist: „Diese Ungenauigkeiten [hinsichtlich der Entfernung des Fundortes von Jerusalem aus] schließen nicht aus, daß der Bericht eine zutreffende historische Reminiszenz enthält, wenn er sagt, daß es am Westrande des Gebirges Juda ein mit einer Synagoge verbundenes Samuelgrab gab ...“ (ebd. 46).

⁶⁷⁸ Zu den beiden benachbarten Grabstätten siehe Jeremias, Heiligengräber, 46ff.; Hieron. onom. 338/9; ders. epist. 108,13,2; Joseph. ant. 5,119 = 5,1,29; Petr. Diac. loc. sanct. L2,2. Vgl. auch die Quellen zum Grabkomplex in Hebron, der angeblich schon unter Herodes mit Denkmälern versehen wurde, bei Joseph. bell. 4,532 = 4,9,7; It. Burd. 599,8/9; Anon. Piac. 30. Dazu Jeremias, Heiligengräber, 90ff.

⁶⁷⁹ Syr. Didasc. 26. Natürlich sollte man immer vorsichtig sein, aus Zeugnissen anderer Religionsgruppen oder Kulturkreise auf die Mentalität bestimmter Gruppen zu schließen, allerdings wird der vorsichtige Umgang mit den Leichnamen der Verstorbenen auch in jüdischen Quellen benannt und dürfte daher als gesichert gelten.

darauf hingewiesen, dass diese strengen jüdischen Reinheitsgesetze für sie keine Bedeutung hätten und sie die Friedhöfe, ohne sich zu verunreinigen, aufsuchen könnten.

Die Aussage in 1 Sam. 25,1 „Und Samuel starb, und ganz Israel versammelte sich und hielt ihm die Totenklage“ bezeugt zwar, dass es auch im jüdischen Glauben Brauch war, den Verstorbenen mit einem Totengeleit zu seiner Ruhestätte zu tragen, allerdings mussten sich danach offenbar zumindest die Familienmitglieder rituell reinigen. Auch das Haus des Verstorbenen musste derart behandelt werden, um weiterhin bewohnbar zu sein.⁶⁸⁰

Forscher, die dennoch versuchten haben, die These von Jeremias wahrscheinlich zu machen, argumentierten, dass die Verunreinigung nur vertikal geschehen könne, nicht horizontal. Daher habe man wohl Kenotaphe oberhalb der Sarkophage errichtet bzw. den Grabbezirk abgegrenzt, sodass man sich doch darüber oder zumindest daneben habe versammeln können. Auch wenn man dieses Vorgehen nicht ausschließen kann und einige jüdische Gläubige sich wahrscheinlich auch nicht so streng an die Reinheitsgebote gehalten haben werden, spricht dieses Faktum dennoch gegen einen Gemeinschaftskult, der an den Propheten- und Patriarchengräbern von jüdischen Gläubigen unter offizieller Leitung ausgeübt wurde, wie es im Christentum der Fall war. Zumindest wird kein direkter Kontakt mit dem Sarkophag oder den Gebeinen, die als den biblischen Figuren zugehörig angesehen wurden, im Judentum der ersten nachchristlichen Jahrhunderte stattgefunden haben.

So spricht auch Cassius Dio nur ganz unspezifisch davon, dass nach dem Bar-Kochba-Aufstand τὸ γὰρ μνημεῖον τοῦ Σολομῶντος, ὃν ἐν τοῖς σεβασμίαις οὗτοι ἄγουσιν⁶⁸¹ zerstört worden und Hyänen und Wölfe in Judäa eingefallen seien. Es bleibt allerdings die Frage, wie genau die jüdischen Gläubigen das Grabmal des Salomon verehrt haben und ob das überhaupt der Wahrheit entsprach. Cassius Dio könnte das Grab des Salomon wegen dessen historischer Bedeutung für das jüdische Volk nur als Symbol gedient haben und durch dessen Zerstörung zeigen wollen, dass die jüdischen Aufständischen gänzlich besiegt worden waren, worauf auch der Nachsatz mit den Hyänen und Wölfen

⁶⁸⁰ Joseph. c. Ap. 2,205 (26).

⁶⁸¹ Cass. Dio LXIX 14,2.

hindeutet. Eine tatsächliche Verehrung des Salomon im Sinne einer kollektiven Heiligenverehrung am Grab lässt sich davon nicht ableiten.

Auch die Mitnahme von Gebeinen ehrenwerter Vorfahren wird bereits im Alten Testament beschrieben, kann also dem jüdischen Glauben, zumindest in der Theorie, nicht ganz fremd gewesen sein, insbesondere wenn man die folgenden beiden Zeugnisse als authentisch für die Mentalität des frühen Judentums betrachtet. In Gen. 50,24-25 spricht Josef zu den jüdischen Gläubigen:

„Ich sterbe; aber Gott wird euch gnädig heimsuchen und aus diesem Lande führen in das Land, das er Abraham, Isaak und Jakob zu geben geschworen hat. Darum nahm er einen Eid von den Söhnen Israels und sprach: Wenn euch Gott heimsuchen wird, so nehmt meine Gebeine mit hinauf von hier.“

In Ex. 13,19 wird dann auch bestätigt, dass Josefs Gebeine tatsächlich mitgeführt wurden: „Und Mose nahm mit sich die Gebeine Josefs; denn dieser hatte den Söhnen Israels einen Eid abgenommen...“ Da das Konzept, Leichname oder Teile davon mit sich zu führen und an einer anderen Stelle wieder beizusetzen, auch in anderen Religionen und Kulturkreisen verbreitet war, wie im nachfolgenden Teilkapitel dieser Untersuchung noch zu sehen sein wird, schlussfolgert Pieter Willem Van der Horst daraus für die Möglichkeit einer jüdischen Heiligenverehrung, dass „diese Traditionen ... mit Sicherheit nicht erst in der zweiten Hälfte des 4. Jh. entstanden, als sich der Kult um die christlichen Heiligengräber zu entwickeln begann.“⁶⁸²

Wie die vorausgegangene Quellenanalyse gezeigt hat, bestanden einige Unterschiede zwischen der Ehrung von Propheten und Patriarchen als bedeutsame historische Personen und Wohltäter für das gesamte jüdische Volk und der christlichen praktisch-rituellen Verehrung von Märtyrern und Heiligen als Interzessoren vor Gott und Wundertäter bei alltäglichen Sorgen und Krankheiten. So sieht auch Joan Taylor konzeptionelle Unterschiede zwischen diesen beiden Kulturphänomenen und konstatiert:

„Whatever the case, the Jewish righteous or ‚saints‘ were not given the same kind of attention that the Christian saints were given. It was left to the Christians to expand

⁶⁸² Van der Horst, Prophetengräber, 62.

and develop the whole theology of saintly intercession, and to come to believe in the healing property of mortal remains.“⁶⁸³

Und auch Ra'an an Boustan ist überzeugt, dass

„Christian pilgrimage to the graves of the special dead and practices of veneration performed there did not emerge out of an already highly developed landscape of Jewish holy sites and routes. Even where Jewish pilgrimage to the tombs of biblical figures was practiced in the pre-Constantinian period, this practice cannot adequately explain the flourishing of the Christian cult of saints in late antiquity.“⁶⁸⁴

Daher soll nun im weiteren Verlauf der vorliegenden Untersuchung geklärt werden, ob auch in paganen Kulturen ähnliche Mechanismen und Phänomene wie im Christentum existiert haben und wenn ja, wie das Verhältnis zum christlichen Märtyrerkult bewertet werden kann.

5.1.2 Die pagane Heroenverehrung als Gemeinschaftskult und die Parallelen zur christlichen Märtyrerverehrung

In seiner frühen Forschungszeit hat Theodor Klauser stets den Zusammenhang zwischen dem paganen Heroenkult und der christlichen Märtyrerverehrung zu widerlegen versucht, sowohl auf archäologischer Ebene als auch auf konzeptioneller.⁶⁸⁵ So verneinte er z. B. vehement in seinem 1960 erschienenen Artikel die von ihm aufgegriffene Frage danach, ob die christliche Konzeption und Kultpraktik von paganen Vorbildern abstammen könnte, damit, dass das ganz ausgeschlossen sei, da

„die Kirche das heidnische Vorbild nicht etwa in der Zeit der Massenkonzersionen, also im 4. Jahrhundert, sondern schon im 2. bzw. 3. Jahrhundert aufgegriffen haben müsste, also in einer Periode, in der die Kirche einen erbitterten Kampf gegen das Heidentum und insbesondere gegen seine Opfersitten führte.“⁶⁸⁶

Was Klauser dabei jedoch vernachlässigt, ist die Tatsache, dass zahlreiche christliche Gläubige und Gemeindeleiter auch und gerade in der Entstehungszeit des Christentums aus paganen Familien stammten und die dortigen Kon-

⁶⁸³ Taylor, *Holy Places*, 323.

⁶⁸⁴ Boustan, *Jewish Veneration*, 67.

⁶⁸⁵ Klauser, *Christlicher Märtyrerkult*; ders., *Heroon*.

⁶⁸⁶ Klauser, *Christlicher Märtyrerkult*, 228.

zepte und Rituale vielfach zunächst übernommen wurden. Es veränderte sich oftmals wohl nur die Idee dahinter bzw. der Charakter des (göttlichen) Wesens, dem man Verehrung entgegenbrachte. Daher merkte auch Klauser selbst fast zwei Jahrzehnte später an, dass er nicht mehr wage,

„[d]ie hier vertretene Auffassung ... aufrecht zu erhalten ... [, da] selbst der wichtigste Bestandteil der kirchlichen Märtyrerverehrung, die Feier des Jahrestages am Grabe, ... von der allgemeinen Sitte der Umwelt schwerlich völlig unabhängig sein [könne].“⁶⁸⁷

Um den potenziellen Einfluss des Heroenkultes auf die Märtyrerverehrung besser fassen zu können, ist es notwendig, erst einmal zu eruieren, welcher Personenkreis als Heros gefeiert wurde und ob sich dabei Gemeinsamkeiten mit den christlichen Märtyrern (und Heiligen) ergeben. Zudem werden einige Besonderheiten des Kultes um die paganen Helden und das dahinterstehende Konzept erläutert, immer im Hinblick auf christliche Parallelen. So dürfen die folgenden Abschnitte auch nicht als Gesamtdarstellung des paganen Phänomens missverstanden werden. Es sollen lediglich Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der Heroenverehrung und der Heiligen-, insbesondere der Märtyrerverehrung, herausgestellt und vor ihrem jeweiligen gesellschaftlichen und kulturellen Hintergrund miteinander in Bezug gesetzt werden.

Die Personengruppe, denen der Status eines Heros zugesprochen bzw. heroische Ehren erwiesen wurden, ist äußerst heterogen und war im Laufe der Jahrhunderte einem regen Wandel unterzogen.⁶⁸⁸ Im 8. und 7. vorchristlichen Jahrhundert waren es insbesondere mythische Halbgötter wie Herakles und Krieger wie Achilles, die als Heroen polisübergreifend verehrt wurden. Ihre herausgehobene Stellung entwickelte sich parallel zur Verbreitung von Göttermythen und homerischen Epen. Deshalb möchten einige Forscher auch eine Beeinflussung

⁶⁸⁷ Klauser, Christlicher Märtyrerkult, 229.

⁶⁸⁸ Eine Kategorisierung paganer Heroen ist nicht immer einfach und z. T. wurde auch die Übertragung von anderen Kategorien, z. B. Heiligenkategorien, auf den paganen Heroenbegriff stark kritisiert. So auch Boehring, Heroisierung historischer Persönlichkeiten, 37f. mit expliziter Kritik an der Übertragung von Aspekten christlicher Heiligen auf pagane Heroenkategorien durch Wolfgang Speyer. Dennoch wird eine bestimmte Reihenfolge, in der die Kulte unterschiedlicher Heroenfiguren im Laufe der Jahrhunderte an Bedeutung gewannen und verloren, natürlich unter Berücksichtigung von Ausnahmen, heute als gegeben vorausgesetzt, wie z. B. die Zusammenstellung bei Müller, Menschen und Heroen, 49ff. zeigt.

des kulturellen Phänomens durch die Erzählungen konstruieren.⁶⁸⁹ Da die homerischen Epen und die Göttermythen jedoch auf länger zurückreichende mündliche Traditionen zurückgehen und diese nur verschriftlicht haben, muss das Gedankengut, auf unterschiedliche Weise begabte Personen als besonders bedeutsame Figuren zu verehren, schon zuvor existiert haben. Auf praktischer Ebene des realen Lebens wurde wiederholt bei der Inbesitznahme von Land auf einen (wenn) vorhandenen Grabhügel verwiesen und dort versucht, eine Ahnenreihe bis in mythische Zeit zu rekonstruieren, um den Besitz eines bestimmten Stück Landes zu legitimieren.⁶⁹⁰

Neben diesen, der Mythologie und der mythischen Vergangenheit zugeschriebenen, oftmals kriegerischen Helden, wurden insbesondere die Oikisten in der Zeit der großen Kolonisierung als Heroen verehrt, sobald sie verstorben waren. Dieser Kult bildete, wie weiter unten noch zu sehen sein wird, das Zentrum des kultischen Polislebens, stärkte die Identität der neuen Polis und symbolisierte insbesondere ihre Unabhängigkeit von der Mutterstadt.⁶⁹¹ Auch Felix Müller stellte die Gründungsheroen betreffend in seiner Monographie zu „Menschen und Heroen“ fest, dass

„[a]llem Anschein nach ... die Durchführung des Kultes in den Händen der Polis-Gemeinschaft [lag] – und nicht etwa bei den Nachkommen des Gründers, wodurch die Feier zu einer öffentlichen Angelegenheit wurde und nicht dem Aufrechterhalten von dynastischen Ambitionen diente. ... Die Verankerung in der mythischen Vergangen-

⁶⁸⁹ Currie, Pindar, 47ff. betrachtet die Entstehung des Heroenkultes und der homerischen Epen z. B. als parallele Entwicklung, ohne gegenseitige Beeinflussung. Aber auch andere Meinungen, die ein Abhängigkeitsverhältnis in die eine oder in die andere Richtung konstruieren, sind zahlreich geäußert worden, z. B. bei Müller, Menschen und Heroen, 27f. Eine dichte Zusammenfassung der Forschungsdiskussion ist zu finden bei Hartmann, Relikt und Reliquie, 265ff.

⁶⁹⁰ Malkin, Land Ownership, 226; Müller, Menschen und Heroen, 27f.; Leonhardt, Pelopon, 41f. betonen, dass dieser Aspekt insbesondere in der Frühzeit der Heroenverehrung auf praktischer Ebene höchst bedeutsam war, aufgrund der Sesshaftwerdung der Menschen im griechischen Kulturkreis.

⁶⁹¹ Einen dichten Aufsatz zur Bedeutung der Gründerheroen für die Polisgemeinschaft in der Zeit der Kolonisierung verfasste bereits 1993 Irad Malkin (ders., Land Ownership, insbes. 230ff.). Als Gegenbewegung versuchten nun auch die Bewohner einiger Mutterstädte eine mythische Vergangenheit zu konstruieren, indem sie Legenden tradierten, in denen zumeist ein Halbgott oder eine Gottheit den Bau ihrer Stadt befahl oder selbst vornahm.

heit stärkte das Selbstwertgefühl gegen innen und betonte die Eigenständigkeit gegen außen.“⁶⁹²

Als sich im 6. und 5. vorchristlichen Jahrhundert die Polisstrukturen langsam etabliert hatten, rückten andere Heroen in den Fokus der kultischen Verehrung, obwohl die Kulte für mythische Heroen, Krieger und Städtegründer weiterhin bestehen blieben. Sogenannte Loimos-Heroen, welche insbesondere in Form von Olympiasiegern auftraten, gewannen immer mehr an Bedeutung. Aber auch getötete Feinde oder zu Unrecht ermordete Polisangehörige (vielfach Kinder), konnten als Loimos-Heroen fungieren. Diesen Heroen wurde ein Unrecht angetan, das von der nicht-Verehrung einer Athletenstatue, über das Verwehren einer ordentlichen Bestattung bis hin zum ungerechtfertigten Tod durch die Gemeinschaft reichen konnte. Daraufhin kam Leid und Unheil über die gesamte Polisgemeinde und auf Anrufung eines Orakels hin wurde ihr befohlen, das geschehene Unrecht zu sühnen. Danach wurden die gesamte Stadt und ihre Einwohner mit Wohltaten belohnt.⁶⁹³ Diese Art Heroenkult war also darauf ausgerichtet, die Ordnung innerhalb der Polis aufrecht zu erhalten, unmoralisches Verhalten zu bestrafen und das ethisch-soziale Zusammenleben durch Anerkennung positiven Handelns zu fördern.

Gegen Ende der klassischen und von Beginn der hellenistischen Zeit an kam eine Vielzahl neuer Heroenkategorien hinzu. Der Heroenbegriff als solcher implizierte nun nicht mehr die bisher obligatorisch damit einhergehende kultische Verehrung, sondern konnte auch nur eine gesellschaftliche Ehrung einer bestimmten Person bedeuten und sich sowohl auf verstorbene als auch auf lebendige Menschen beziehen. Insbesondere Athleten, Poeten und Philosophen erhielten heroische Ehren in ihrer jeweiligen Heimatstadt oder an ihrer Wirkungsstätte. Von der Verehrung einer Athletenstatue erhoffte man sich z. B. Erfolg für die eigene Teilnahme an Wettkämpfen.⁶⁹⁴ Dichter und Philosophen erhielten oftmals zunächst heroische Ehren, in der Kunst konnten sie jedoch bereits mit göttlichen Attributen geschmückt werden. Später, verstärkt in der

⁶⁹² Zitat: Müller, Menschen und Heroen, 29.

⁶⁹³ Zum typischen Ablauf einer solchen Loimos-Heroenlegende siehe Boehring, Heroisierung historischer Persönlichkeiten, 41ff.

⁶⁹⁴ So auch Jones, New Heroes, 38f.

Kaiserzeit, konnte sich ein tatsächlicher Kult um die heroisierten z. T. sogar vergöttlichten Personen herum entwickeln.⁶⁹⁵

Aber auch Euergeten, die sich um die Polis in besonderer Weise verdient gemacht haben, durch Schenkungen und Weihungen, durch die vorbildliche Ausübung von politischen und religiösen Ämtern oder auch durch die Ausführung polisstabilisierender Maßnahmen, wie Tyrannenvertreibung und Einführung bzw. Erneuerung von Gesetzestexten, konnten noch zu ihren Lebzeiten heroische Ehren erhalten. Ebenso wurden Herrscher als z. T. sogar gottgleiche Heroen verehrt, die sich z. B. als Befreier einer Stadt (von den Persern) präsentiert oder sich durch Stiftungen etc. besonders wohlgesonnen gegenüber einer Polisgemeinde gezeigt haben.⁶⁹⁶

In der römischen Kaiserzeit wurden wiederholt Angehörige des römischen Kaiserhauses und befreundete Aristokraten heroisiert. Der Begriff des Heros wurde nun gänzlich aus seinem ursprünglich kultischen Kontext herausgelöst und in zahlreichen (aristokratischen) Grabepigrammen dazu verwendet, den Verstorbenen als besonders edel oder tugendhaft zu preisen.⁶⁹⁷ Diese sekundären Arten von Heroen, denen häufig nur noch heroische Ehren, aber keine Verehrung mehr zukam, verschwanden in der Spätantike aus dem rituellen Fokus der Menschen. Im Gegensatz dazu gewannen die mythischen und epischen Helden wieder an Zuspruch, die als besondere Menschen betrachtet und deren Gedenken akzeptiert wurde. Gleichzeitig wurde versucht, die Tugenden, die auch im Christentum große Bedeutung besaßen, zu betonen bzw. christliche Elemente in die Mythen mit einfließen zu lassen.⁶⁹⁸

⁶⁹⁵ Zu Athleten, Philosophen und Poeten als neuen Helden insbesondere im 5. Vorchristlichen Jahrhundert bei Jones, *New Heroes*, 38ff.; Müller, *Menschen und Heroen*, 54ff.

⁶⁹⁶ Müller, *Menschen und Heroen*, 64ff. zum göttlichen Kult um verstorbene römische Kaiser. Zum göttlichen Charakter des Kaiserkultes und zum angeblichen Anschluss des Kaisers an die Figur des Märtyrers in christlicher Zeit siehe Diefenbach, *Römische Erinnerungsräume*, 200ff.

⁶⁹⁷ Zum Wandel des Herosbegriffes insbesondere im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit bei Jones, *New Heroes*, 66ff.; Leonhardt, *Pelopion*, 31ff.

⁶⁹⁸ Zum Aufschwung homerischer Heroen und zur Veränderung derer Legenden im christlichen Kontext siehe Jones, *New Heroes*, 85ff. Iul. epist. 35 zur Verteidigung des Kultes um Hektor durch den Bischof von Ilion. Vgl. Hahn, *Bild des Apollonius*, insbes. 99ff. sowie 105ff. zur Übernahme des philosophischen Heros Apollonius von Tyana in den christlichen Kontext.

Die tatsächlich kultische Verehrung als Heros musste von einem Orakel befohlen oder zumindest befürwortet werden, nachdem die Polisgemeinde den entsprechenden Entschluss dafür gefasst hatte. Dieses aktive Eingreifen des Orakels wurde häufig in die Legenden miteinbezogen, die sich um den Heros herum entwickelten. Die kultische Verehrung konnte einem Heros sowohl und zumeist an dessen angeblicher Grab-, als auch an dessen Wirkungsstätte oder in dem eigens für ihn errichteten Heiligtum zukommen.⁶⁹⁹

Die Rituale wurden jährlich von der Polisgemeinde an diesen Gedenkstätten abgehalten und leiteten sich von der bekannten Opfertätigkeit für pagane, z. T. chthonische Gottheiten ab. So wurde den Heroen an ihren Grabstätten (bei Nacht) wiederholt dunkle Opfertiere dargebracht, deren Blut über dem Grab vergossen und das Fleisch nach der Zubereitung entweder für ein gemeinsames Festmahl genutzt oder komplett als Opfergabe verbrannt.⁷⁰⁰ Archäologisch lassen sich diese Feste durch das Vorhandensein von Ascheschichten, Tierknochen und Opferaltären nachweisen.⁷⁰¹ Diese jährlichen Gedenkfeiern wurden im Poliskalender vermerkt und je nach Art des Heros wurde eine Prozession oder eine besondere, dem ehemaligen Wirkungsbereich des Heros zugeschriebene Aktivität abgehalten, wie z. B. athletische Wettkämpfe zu Ehren eines olympischen Heros. Dadurch sollte der Gemeinde die Leistungen des jeweiligen Heros für die Gemeinschaft in periodischen Abständen in Erinnerung gerufen werden.⁷⁰²

Das bedeutsamste Merkmal dieser offiziellen Kultfeiern war das Prinzip, dass diese Feste von der gesamten Polis begangen wurden, nicht nur von den Nachfahren des Verstorbenen als Rituale des privaten Totenkultes. So konsta-

⁶⁹⁹ Boehring, Heroisierung historischer Persönlichkeiten, 38ff. zur Entstehung der Verehrung und der Legenden um Gründungsheroen. Ebd., 50f. zur Bedeutung des Orakels und der Polisgemeinschaft bezüglich der Heroisierung einer Person. Vgl. Currie, Pindar, 4ff. Zu den Orten, an denen einem Heros Verehrung entgegengebracht werden konnte, mit entsprechenden Beispielen siehe Hartmann, Relikt und Reliquie, 279ff. Prägnant zu Heiligtümern für Heroen bei Leonhardt, Pelopion, 39f.

⁷⁰⁰ Hartmann, Relikt und Reliquie, 269ff. zur Entstehung der rituellen Verehrung von Heroen sowie zum Vergleich mit den Riten im Götter- und Totenkult. Vgl. auch Leonhardt, Pelopion, 38f.

⁷⁰¹ Zu den archäologischen Befunden Müller, Menschen und Heroen, 29ff.

⁷⁰² Vgl. zu diesem identitätsstiftenden Aspekt der Heroenverehrung Müller, Menschen und Heroen, 54.

tiert auch Boehring in seinem Aufsatz zur Heroisierung historischer Persönlichkeiten:

„Die heroisierten Toten wurden aus den Verflechtungen ihres realen Lebens gelöst. Verwandte und Freunde konnten aus ihrer nahen Beziehung zum Heroisierten kein politisches Kapital schlagen. Der Kult war ein Gemeinschaftskult, in dem sie keine herausgehobene Rolle spielten.“⁷⁰³

Die gesamte Polisgemeinschaft konnte so z. B. durch die Verehrung derselben Heroen eine enge Verbindung zu anderen Städten schaffen, oder aber durch die jeweilige Betonung des Kultes um ihren spezifischen Gründerheros eine Abgrenzung zu anderen Polisgemeinden, insbesondere der Mutterstadt, vornehmen.⁷⁰⁴ Ebenso konnte die gesamte Polis, wie die Analyse zu den Loimos-Heroen gezeigt hat, durch die Verfehlung einzelner oder einzelner Gruppen von Unheil heimgesucht werden. Dieses Außerkraftsetzen der bestehenden Ordnung konnte erst dadurch wieder umgekehrt werden, dass die gesamte Gemeinschaft einen Heroenkult für die erzürnte Person oder Personengruppe einsetzte und sich dadurch reinigte. Zudem wurden Heroengräber, die an den Ausfallstraßen der Stadt oder in der Nähe der Stadtmauer lagen, als wirksamer Schutz für die gesamte Polisgemeinde betrachtet.⁷⁰⁵

Der Aspekt, dass Heroengräber als apotropäische Monumente für die gesamte Stadt betrachtet wurden, weist in eine ähnliche Richtung wie die Tatsache, dass an einigen Heroenverehrungsstätten auch Motivgaben gefunden wurden. Dies bedeutet, dass ihnen entweder ein göttlicher Charakter zugesprochen wurde oder dass sich die Individuen oder Gruppen, die sie verehrten, ein aktives Eingreifen zu ihren Gunsten erhofften.

Noch in den homerischen Epen blieben verstorbene Heroen jedoch auch tot, eine Rückkehr in die Welt der Lebenden war ihnen nicht vergönnt. Doch bereits unter Pindar änderten sich die Möglichkeiten, die Heroen besaßen, um im

⁷⁰³ Zitat: Boehring, Heroisierung historischer Persönlichkeiten, 48.

⁷⁰⁴ Zur Bedeutung des Gründer- und Loimos-Heros für die Kolonie bzw. die Polis siehe Boehring, Heroisierung historischer Persönlichkeiten, 46ff.

⁷⁰⁵ So auch Currie, Pindar, 119, Anm. 184 mit zahlreichen Zeugnissen für die Errichtung von Heroengräbern an Stadtmauern und -toren; Hartmann, Relikt und Reliquie, 540ff. Gegen eine solche Funktion von Heroengebeinen und mit einem Vergleich zur Städtebeschützenden Kraft von Märtyrern, auch ohne die Anwesenheit ihrer Reliquien siehe jüngst Wiśniewski, Beginnings, 57ff.

Diesseits und im Jenseits zu wandeln. Heroen konnten z. B. durch Götter wieder zum Leben erweckt werden – andersherum konnten Götter jedoch auch in Sterbliche verwandelt werden. Die Grenze zwischen der Welt der Lebenden und der Toten wurde aufgeweicht, zumindest für besondere Verstorbene, so dass die Heroen im Diesseits positive wie auch negative Dinge bewirken konnten. Dieses Konzept wurde auch von Philosophen und Rednern ausgearbeitet und innerhalb der Gesellschaft verbreitet, insbesondere in aristokratischen Kreisen.⁷⁰⁶

In Bezug auf die olympischen Sieger, die als Heroen verehrt wurden, wurde bereits deutlich, dass sich die Athleten, die an den Statuen solcher Heroen Rituale durchführten und diesen Motivgaben weihten, Sieghaftigkeit in ihren eigenen Wettkämpfen erhofften. Die Ehrerweisung gegenüber im Kampf als besonders erfolgreich erachteten (mythischen) Heroen sollte in Kriegszeiten die Kraft des eigenen Heeres für die bevorstehende Schlacht stärken.⁷⁰⁷ Und von der Statue des Theagenes, der später jedoch auch als Gott verehrt wurde, wurde sogar berichtet, dass sie Krankheiten bei der lokalen Bevölkerung heile.⁷⁰⁸

Auch Körperteile von Heroen konnten eine heilende Wirkung besitzen, z. B. half das Schulterblatt des Pelops den Einwohnern von Elis angeblich dabei, die Pest in ihrer Stadt zu überwinden. Dieses Schulterblatt war ihnen zuvor unrechtmäßiger Weise im Trojanischen Krieg entwendet worden, da gemäß einer Prophezeiung der Besitz eines Knochens des Pelops den Griechen helfen sollte, Troja einzunehmen. Das Schiff mit dem gestohlenen Knochen des Pelops sank jedoch vor Euböa, und das Schulterblatt des Pelops wurde laut Pausanias in das

⁷⁰⁶ Currie, Pindar, 31ff. vergleicht die unterschiedliche Darstellungsweise des Todes und der Wiedererweckung von Heroen in den homerischen Epen und bei Pindar.

⁷⁰⁷ Speyer, Hilfe und Epiphanie, 274ff. hat die Hilfe im Kriegsgeschehen von paganen Göttern, Heroen und christlichen Heiligen miteinander verglichen und interessante Parallelen aufgedeckt. Ebd., 288ff. zu Beispielen christlicher Märtyrer als Verteidiger bestimmter Städte und des christlichen Glaubens allgemein. Dazu siehe jüngst Wiśniewski, Beginnings, 48ff., der jedoch eine Ableitung von der paganen Heroenverehrung ausschließt. Wolfgang Speyer stellt in seinem Artikel Speyer, Der numinose Mensch fest, dass die Anzahl von Wundererzählungen zu Göttern, Heroen und christlichen Heiligen immer dann zunahm, wenn sich die jeweilige gesellschaftliche Gruppe gerade in Gefahrensituationen befand, wie Krieg und Invasion oder z. B. mit Naturkatastrophen und anderen Phänomenen, die sie sich nicht erklären konnten, zu kämpfen hatte, was allein aus psychologischer Sicht als durchaus einleuchtend erscheint.

⁷⁰⁸ Jones, New Heroes, 40, Anm. 5 mit Quellenzeugnissen zur Heiltätigkeit der Statue.

Fischernetz des Damarmenus gespült. „Und wie durch göttliche Vorsehung“⁷⁰⁹ befanden sich bald darauf sowohl eine Gesandtschaft der Stadt Elis als auch der Fischer Damarmenus in Delphi und das Orakel befahl daher die Rückgabe des Schulterblattes des Heros, damit die Stadt Elis dadurch von der Seuche befreit werden könne.⁷¹⁰

Es lässt sich also durchaus der Glaube an den Heros als Helfer im Bereich des praktischen Lebens ausmachen, was die Vorstellung der Möglichkeit eines aktiven Handelns des Heros auch nach seinem Tod zu Gunsten oder aber auch zum Schaden der Menschen voraussetzt.

Bereits die Auffindung der Leichname von Heroen stand z. T. mit Wundern in enger Verbindung, wofür die *vita* des Theseus von Plutarch ein eindrucksvolles Beispiel bildet. Die Athener machten sich darin, dem delphischen Orakelspruch folgend, auf die Suche nach dem Leichnam des Theseus, um ihm in Athen eine gebührende Grabstätte zukommen zu lassen. Kimon, einer von ihnen, erblickte einen Adler, der erst über einer erhöhten Stelle am Boden kreiste und dort dann zu scharren begann. „Aufgrund einer göttlichen Fügung“ interpretierte Kimon dieses Geschehen richtig und grub an dem angezeigten Ort, woraufhin er einen Sarkophag mit einem übermenschlich großen Skelett darin fand, neben dem ein bronzener Speer und ein Schwert lagen. Der Leichnam wurde mit Prozessionen und Opfergaben freudig in Athen empfangen und im Zentrum der Stadt beigesetzt, wobei sein Grabmal zugleich ein Heiligtum darstellte.⁷¹¹

Die Auffindung des Kopfes des Heros Orpheus, Sohn eines Sterblichen und einer Muse, der von den Frauen seines Dorfes getötet, zergliedert und ins Wasser geworfen wurde, war allerdings noch weitaus spektakulärer. Um das dadurch über das gesamte Dorf gebrachte Unheil abzuwenden, sollte der Leichnam des Orpheus wiedergefunden und ordentlich bestattet werden. Ein Fischer zog nun den Kopf des Heros, der sich in seinem Netz verfangen hatte, aus dem Wasser und zu seinem Erstaunen war dieser noch rosig und sang zudem.⁷¹²

⁷⁰⁹ Paus. 5,13,4,6 (übs. E. Meyer).

⁷¹⁰ Darstellung der gesamten Episode bei Paus. 5,13,4-6. Siehe dazu Leonhardt, Pelopion, 43.

⁷¹¹ Plut. Theseus 36,1-4; Zitat, ebd., 36,2: θεία τιὰ τὴν ἰχθῆ. Siehe dazu Leonhardt, Pelopion, 43.

⁷¹² Konon 45. In der Edition mit Übersetzung von Brown, Narratives, 308 sind weitere historische und archäologische Zeugnisse sowie Sekundärliteratur zu dem Mythos zusam-

Die Menschen müssen demnach durchaus an die übermenschliche Kraft der Leichname, zumindest einiger Heroen, geglaubt haben und auch daran, dass ihnen durch göttliches Eingreifen eine ehrenvolle Bestattung zukommen sollte.⁷¹³ Eine eventuelle Angst vor Verunreinigung durch die Leichname lässt sich weder bei dem Umgang mit dem Schulterblatt des Pelops, noch mit dem Skelett des Theseus oder dem noch sehr lebendig wirkenden Kopf des Orpheus in der jeweiligen Legende konstatieren. Darauf deuten auch die Vorgänge hin, von denen Lucian von Samosata im Zusammenhang mit dem Tod des angesehenen Kynikers Peregrinus Proteus 165 n. Chr. berichtet. Dessen Anhänger sollen nämlich Knochenreste und Asche des Peregrinus eingesammelt haben, nachdem sich dieser selbst auf einem Scheiterhaufen verbrannt hatte.⁷¹⁴

Gerade die Öffnung des Heroenstatus für normale, sterbliche Menschen des politischen, künstlerischen und insbesondere des geistigen Lebensbereiches wird das Entstehen des Konzeptes der Märtyrer als christliche Helden begünstigt haben. Es mussten nun nicht mehr mythische Figuren der frühen Vorzeit mit übermenschlichen Kräften sein, sondern konnten Angehörige der eigenen Gemeinde geehrt werden, einzig aufgrund ihrer geistigen Haltung bis in den Tod hinein.

Da christliche Märtyrer generell als Vorbilder für bestimmte Lebensweisen fungierten, konnten sie von den dazugehörigen Gruppen, z. B. Jungfrauen oder Eremiten, besonders geehrt und darum angefleht werden, ihnen bei ihrem eigenen enthaltsamen und zurückgezogenen Lebensweg Hilfe zu leisten. Ähnlich, wie Athleten die Figuren ihrer erfolgreichen Vorgänger geschmückt und Weihgaben dargebracht haben, um selbst Erfolge in Wettkämpfen zu erlangen. Oder wie Theseus, der sich laut Plutarch bereits zu Lebzeiten für schwache Men-

mengetragen. Philostrat berichtet sogar davon, dass der Kopf auch noch nach seiner Auffindung geweissagt habe (Philostrat. v. Apol. 4,14). Zu diesen beiden Beispielen siehe Boehring, Heroisierung historischer Persönlichkeiten, 45.

⁷¹³ Zwar ist der Anmerkung in Hartmann, Relikt und Reliquie, 246ff. durchaus Recht zu geben, dass diese Transponierungsberichte zumeist dem mythischen oder legendenhaften Bereich zuzuordnen sind. Die Vorstellungen, die dahinterstanden, sind jedoch noch sehr viel bedeutsamer als die tatsächliche Realität der Transponierungsberichte, da sie bestimmte Gedankenkonstrukte der Zeit widerspiegeln, deren Aufdeckung für die vorliegende Untersuchung äußerst wichtig ist.

⁷¹⁴ Lucian Peregr. 39 spricht von *λείψανον καταλαμβάνειν τοῦ πυρός*. Zu dem Vorgang und einem Vergleich mit christlichen Märtyrererzählungen z. B. um den Bischof Polycarp von Smyrna siehe Hartmann, Relikt und Reliquie, 634ff.

schen und Sklaven eingesetzt hatte und dessen Grabstätte in Athen dann auch als Zufluchtsort für eben jene Menschen galt.⁷¹⁵

Die Funktionen, die den christlichen Märtyrern zugewiesen wurden, leiteten sich ebenfalls zumeist von ihrer Lebensweise ab. So wundert es auch nicht, dass ähnlich der paganen Verehrung von Leitern verschiedener philosophischer Gruppen und geistiger Strömungen, die zahlreichen christlichen Gruppierungen ebenfalls bald eigene Märtyrer besaßen, deren Lebens- und Todesbeschreibungen den Vorstellungen und Lehren der eigenen Gruppierung angepasst wurden.⁷¹⁶ Insbesondere Märtyrer, die zu ihren Lebzeiten z. B. Bischöfe oder berühmte kirchliche Gelehrte gewesen waren, wurden dabei nach ihrem Tod von dem gesamten Christentum oder von einzelnen Gruppierungen als Autoritätsfiguren für ihre (jeweiligen) Glaubensvorstellungen eingesetzt. Auch wurden Märtyrer, die vor ihrem Tod als Soldaten gedient hatten, z. B. gerne als Beschützer der Stadt inszeniert, als christliche Gegenstücke der paganen Heroen, deren Gräber oder Verehrungsstätten an Stadttoren oder Mauern eingerichtet wurden, um den gleichen Zweck zu erfüllen.

Doch nicht nur in Bezug auf die Charaktere und die Funktionen lassen sich Parallelen zwischen paganen Heroen und christlichen Märtyrern feststellen, sondern auch beim Vergleich ihrer Kulte. Denn obwohl die Riten, die im Heroenkult und bei der Märtyrerverehrung jeweils zum Einsatz kamen, nicht unterschiedlicher sein könnten, weist gerade die Zusammenkunft der gesamten Polisgemeinschaft bzw. der christlichen Gemeinde zu dem spezifischen Feiertag des jeweiligen Heros bzw. Märtyrers und das dahinterstehende Konzept nicht zu verleugnende Ähnlichkeiten auf.

Zunächst einmal war es ein Fest, das mit allen zur Polis bzw. der Gemeinde gehörigen Teilnehmern gefeiert wurde, um der Gruppe die besonderen Taten des verstorbenen Heros bzw. Märtyrers vor Augen zu führen und dessen Legende jedes Jahr aufs Neue in Erinnerung zu rufen. Diese Taten spielten für die jeweilige Gruppe dann auch eine äußerst bedeutsame Rolle, z. B. die Gründung

⁷¹⁵ Plut. Theseus 36,4.

⁷¹⁶ Vgl. dazu auch Speyer, Verehrung des Heroen, 57ff. Hartmann, Relikt und Reliquie, 640f. sowie 648ff. zur Verehrung von Philosophen als Heroen und zur „Ethisierung der Heroenvorstellung“ (ebd., 648) allgemein. Vgl. zu diesen Methoden in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 2, 93ff.

ihrer Stadt oder die Beseitigung eines Unheils durch den Heros, oder aber auch die Bestätigung des christlichen Glaubens in der eigenen Gemeinde durch den Tod eines lokalen Märtyrers. Diese Ereignisse und deren jährliches gemeinschaftliches Gedenken halfen dabei, die Identität der jeweiligen Gruppe auszubilden, zu festigen und zu tradieren. Das konnte sowohl die Identität als von der Mutterpolis unterschiedene, eigenständige Stadt als auch als von der paganen Umwelt auf religiöser Ebene unterschiedene, christliche Glaubensgemeinschaft sein.

Diesen bedeutsamen Kultaspekt konnte die Märtyrerverehrung nicht von dem privaten Totengedenken ableiten, da dieser sich auf einzelne Individuen, maximal jedoch die Familie des Verstorbenen beschränkte, nicht aber die gesamte Stadt bzw. religiöse Gemeinschaft miteinbezog.⁷¹⁷ So zieht auch Andreas Hartmann insbesondere in Hinblick auf den Gemeinschaftsaspekt, wenn auch vorsichtig, Parallelen zwischen der paganen Heroen- und der christlichen Märtyrerverehrung, da in seinen Augen „die Kommunalisierung des Kultes an den Märtyrergräbern hier durchaus ihr Vorbild haben kann.“⁷¹⁸

Neben dieser gemeinschaftsbildenden Funktion wurden die Gräber und Heiligtümer der Heroen ebenso von Individuen aufgesucht, die um die Erfüllung persönlicher Wünsche baten, wie z. B. das Gewinnen eines Wettkampfes oder den Schutz vor ihrem *patronus*. In gleicher Weise wurden die Schreine der Märtyrer aufgesucht, um für die eigene Heilung oder die eines Familienmitgliedes zu beten, um Fruchtbarkeit für die Äcker oder das Vieh oder eine generelle finanzielle Hilfe zu erbitten oder auch, um Schutz vor bösen Geistern zu erlangen. Dieser individuelle Heilsaspekt war im Christentum noch wesentlich ausgeprägter, als es dem Anschein nach bei dem paganen Heroenkult der Fall war, wie in Kapitel 5.2 anhand des Gebrauches von Eulogien und Reliquien im privaten Bereich noch weiter herausgearbeitet wird.

⁷¹⁷ Auch hier existieren natürlich Ausnahmen. Wenn z. B. ein in der gesamten Stadt angesehener Einwohner gestorben war, konnten auch nicht verwandtschaftlich mit diesem verbundene Stadtbewohner an der Trauerfeier teilnehmen, ebenso wie auch zahlreiche, nicht mit dem römischen Kaiser verwandte Politiker an dessen Totenfeier teilnahmen. Dennoch war eben nicht die gesamte Gemeinschaft an diesen Feiern beteiligt, wie es bei Festen zu Ehren von Heroen oder Märtyrern zumindest theoretisch der Fall war.

⁷¹⁸ Zitat: Hartmann, Relikt und Reliquie, 648.

Dieser Glaube an die Hilfe durch den Heros oder den Märtyrer entstand einerseits durch die bedeutsamen Taten des Helden, die ihn erst als eine herausgehobene Person auszeichneten, der Ehre gebührte und der man dadurch zutraute, für einen selbst wirksam werden zu können. Andererseits wiesen auch die Wundererzählungen im Zusammenhang mit den paganen oder christlichen Helden darauf hin, dass sie den Menschen hilfreich beistehen konnten, wenn sie denn wollten.

Heilungswunder sind sowohl von paganen Heroen bekannt, wie z. B. die Seuche, die durch das Schulterblatt des Pelops aus Elis vertrieben werden sollte, als auch zahlreich für christliche Märtyrer, wie beispielsweise die Beschreibungen des Augustinus zu den Krankenheilungen und der Totenerweckung durch den heiligen Stephanus⁷¹⁹ belegen. Doch allein schon die wundersame Auffindung mancher Heroen- und zahlreicher Märtyrerleichname, oftmals durch göttliche Zeichen in Form von Naturerscheinungen oder Visionen, die in den jeweiligen Legenden in besonderer Weise betont wird, bezeugt die herausgehobene Stellung der verstorbenen paganen und christlichen Helden. So wurde das übermenschlich große Skelett des Theseus durch den Hinweis eines Adlers an unbekannter Stelle wiederentdeckt und die übergroßen Leichname der Mailänder Märtyrer Gervasius und Protasius durch Traumerscheinungen aufgefunden.⁷²⁰ Das dabei beschriebene Märtyrerblut deckt sich als Lebenszeichen mit der Legende um den noch sehr lebendigen Kopf des Orpheus, der sang bzw. sogar Orakelweisheiten ausstieß, als er von einem Fischer in seinem Netz gefangen und an Land gebracht wurde.

Neben all den zuvor erwähnten Gemeinsamkeiten zwischen der Verehrung paganer Heroen und christlicher Märtyrer sollten jedoch auch die bedeutsamen Unterschiede nicht unerwähnt bleiben.⁷²¹ Eine komplette Übernahme des paganen Heroenkultes und des dahinterstehenden Konzeptes durch die christliche Märtyrerverehrung hat nämlich wohl keinesfalls stattgefunden, auch wenn

⁷¹⁹ Siehe dazu in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 3.2.3, 176ff.

⁷²⁰ Siehe dazu in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 4.1.3, 205.

⁷²¹ Auch Andreas Hartmann versucht in seinem Werk (Relikt und Reliquie, 642ff.) ein ausgewogenes Bild vom Vergleich zwischen der Heroen- und der Märtyrerverehrung zu entwerfen, indem er sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede zusammenfasst und gegenüberstellt. Daraufhin gelangt er jedoch zu dem Schluss, dass die jüdische Heiligenverehrung wohl das entscheidende vermittelnde Element darstellte.

selbst christliche spätantike Autoren wie Augustinus von Hippo solche Vergleiche anstellen: „*Hos [die Märtyrer] multo elegantius, si ecclesiastica loquendi consuetudo pateretur, nostros heroes vocaremus.*“⁷²²

Elemente wie die identitätsstiftende Funktion des Gemeinschaftskultes und die Fähigkeit der Helden Wunder zu wirken, wurden zwar durchaus fast unverändert übernommen, allerdings existierte sowohl auf konzeptioneller als auch auf ritueller Ebene ein entscheidender Unterschied. Heroen konnten als eine Art Gottheit betrachtet werden, z. T. wurden sie bereits als Halbgötter geboren, teilweise wurden sie nach jahrzehntelanger Kultausübung oder in Verbindung mit tatsächlichen Gottheiten selbst als gottähnlich anerkannt. Dieser Aspekt ist daher so bedeutsam, da Märtyrer, zumindest offiziell, niemals zu Göttern werden konnten. In der christlichen Vorstellung existierte nur ein Gott und eben dieser Gott vollbrachte die Wunder durch die Märtyrer als seine Werkzeuge. Den Märtyrern kam demnach eine Vermittlerrolle zu, die die Heroen niemals eingenommen haben, da sie selbständig tätig wurden und aktiv positiv sowie negativ in das Leben der Menschen eingreifen konnten.

Aufgrund ihres eigenständigen, gottähnlichen Handelns wurden die Heroen auch auf ähnliche Weise wie tatsächliche pagane Gottheiten verehrt, mit Ritualen, die in der Märtyrerverehrung nicht zur Anwendung kamen. Die Handlungen, die an den frühen Märtyrergräbern z. T. bereits zur Verfolgungszeit ausgeführt wurden, hatten eher Ähnlichkeit mit den Ritualen des privaten Totenkultes, wie schon weiter oben kurz erwähnt wurde.⁷²³ Die Wurzeln der späteren Kulthandlungen an Märtyrerschreinen müssen demnach wohl im Christentum selbst und den dortigen genuin christlichen Riten gesucht werden. Eine weitere christliche Eigenheit bezieht sich auf den aufkommenden Reliquienkult, für dessen Aufblühen ein gesellschaftlicher Wandel hinsichtlich der Vorstellungen vom Tod sowie der Einstellung zum Leichnam die Voraussetzung bildete, wie im Folgenden untersucht werden soll.

⁷²² Aug. civ. 10,21, l. 10f.

⁷²³ Siehe dazu in der vorliegenden Untersuchung mit den wichtigsten Quellenangaben Kapitel 1.3.1, 57f. sowie 5.1., 245.

5.1.3 Der Wandel im Umgang mit den Verstorbenen und die genuin christlichen Elemente der Märtyrerverehrung

Durch den Vergleich zweier Aussagen, eine zum paganen römischen Totengedenken und eine zum christlichen, wird bereits der konzeptionelle Unterschied zwischen den beiden Vorstellungen deutlich. In der Gedankenwelt der römischen paganen Kultanhänger wurde beim Eintritt des Todes aus einem lebenden Subjekt ein totes Objekt „[which denies] the corpse itself an active role in funerary and memory practices by suggesting that the living exercised complete control over the ways in which it was perceived and treated.“⁷²⁴ Für christliche Gläubige blieben die Verstorbenen hingegen eigenständige Subjekte „[die] in eine die Grenze des Todes überspannende, reziproke Handlungsgemeinschaft mit den Lebenden einbezogen [wurden].“⁷²⁵ Erst durch diesen Wandel konnten sich insbesondere im Umgang mit verstorbenen christlichen Heldenfiguren Kulthandlungen entwickeln, die sich signifikant sowohl von den paganen Riten des privaten Totengedenkens als auch des öffentlichen Heroenkultes unterschieden.

Der Tod eines Menschen stellte in der römisch-paganen Welt einen schwerwiegenden Einschnitt in die normale gesellschaftliche Ordnung dar, was Auswirkungen auf die gesamte Familie des Verstorbenen hatte. So galten nicht nur die Angehörigen, sondern auch das Haus eines Familienmitgliedes nach dessen Tod als unrein, wovon sich die Hinterbliebenen befreien mussten, wollten sie weiterhin ein Teil ihres sozialen Umfeldes sein.⁷²⁶ Der Umgang mit dem Leichnam eines Verstorbenen folgte daher einer strikten Abfolge von bestimmten Riten und Handlungen, die eingehalten werden mussten, damit die Angehörigen die Trauerphase überwinden und wieder in die römische Gesellschaft aufgenommen werden konnten. Männer und Frauen besaßen bei dem Ablauf der Bestattungszeremonie unterschiedliche Aufgaben, die sich über die ver-

⁷²⁴ Graham, *Memory and Materiality*, 22.

⁷²⁵ Diefenbach, *Römische Erinnerungsräume*, 56.

⁷²⁶ Zur Verunreinigung der Hinterbliebenen durch den Tod eines Familienangehörigen und die Notwendigkeit, reinigende Rituale durchzuführen bei Schrumpf, Bestattung und Bestattungswesen, 91ff.; Šterbenc Erker, *Gender*, 41ff.; Diefenbach, *Römische Erinnerungsräume*, 57f. und 61. Jüngst zur paganen Vorstellung, dass Kontakt mit Verstorbenen die Lebenden verunreinige, Wiśniewski, *Beginnings*, 126ff.

schiedenen Etappen Anrufung, Salbung, Aufbahrung, Leichenzug, Leichenrede, Körper- oder Brandbestattung und Totenmahl erstreckten.⁷²⁷

Nach der Verbrennung des Leichnams wurden diejenigen, die nicht zur Familie gehörten, zur Reinigung in ritueller Weise besprenkelt und durften in ihren gesellschaftlichen Alltag zurückkehren. Für die Hinterbliebenen des Verstorbenen bildete das *silicernium*, d. h. der Leichenschmaus nach dem Begräbnis und zugleich das erste Opfer an die Manen des nun verehrungswürdigen Ahnen, den Abschluss der Bestattungszeremonie. Neun Tage später wurde mit der *cena novemdialis* ein erneutes Mahl am Grab des Verstorbenen als weiteres Reinigungsritual abgehalten, oftmals mit einer größeren Anzahl von Teilnehmern als bei dem *silicernium*, welches nur auf die Familie beschränkt war. Dieses Fest bildete, zumindest für die männlichen Familienangehörigen, den offiziellen Abschluss der Trauerphase und symbolisierte deren Wiederaufnahme in die Gesellschaft.⁷²⁸

Wichtig für die weitere Untersuchung ist die Feststellung, dass in der paganen römischen Gesellschaft der Tod anscheinend als etwas Schlechtes galt, das diejenigen, die mit dem Verstorbenen in Verbindung standen, verunreinigte. Daher wurden Rituale entwickelt, welche die Angehörigen reinigen sollten. Diese Rituale waren darauf ausgelegt, eine Grenze zwischen den Lebenden und den Toten zu errichten und dadurch die gesellschaftliche Ordnung wiederherzustellen. Darauf weist bereits die Tatsache hin, dass die Speisen, die die Verstorbenen erhielten, vielfach extra für diese mitgebracht bzw. vor Ort zubereitet wurden, während die Angehörigen am Grab andere Speisen zu sich nahmen. Wenn sie die gleichen Speisen verzehrten, taten sie dies zumindest mit zeitlichem und räumlichem Abstand von der Totenspeisung.⁷²⁹

Zudem geschah das Erinnern an den Toten immer mit einem Vergangenheitsbezug, als der Verstorbene noch lebendig gewesen ist. So wurde z. B. ausschließlich der Geburtstag des Toten gefeiert, ihm zu seinem Todestag jedoch

⁷²⁷ Zu den unterschiedlichen Ritualen einer römischen Bestattungszeremonie siehe ausführlich Schrupf, Bestattung und Bestattungswesen, 20ff.; zusammenfassend etwa auch bei Müller, Menschen und Heroen, 93ff.

⁷²⁸ Schrupf, Bestattung und Bestattungswesen, 88ff.; Šterbenc Erker, Gender, 52ff. zu den reinigenden Funktionen des Totenmahls, der Dauer der Trauerphase und den periodisch wiederkehrenden Erinnerungsfeiern am Grab.

⁷²⁹ Insbesondere Steffen Diefenbach betont diese rituelle und mentale Trennung zwischen der Welt der Lebenden und der Toten: Diefenbach, Römische Erinnerungsräume, 55ff.

nicht gedacht. Valerie Hope merkt zudem an, dass „[r]emembering the dead was not solely or even primarily focused on the Roman cemetery. Memory was invested in other spaces, in material objects and habitual actions.“⁷³⁰ Hinterbliebene konnten Kleidungs- oder Schmuckstücke der toten Person als Andenken verwahren und innerhalb der Familie weitergeben. Zur persönlichen Erinnerung ließen sie ebenfalls Bildnisse anfertigen, die die verstorbene Person zu Lebzeiten darstellten und die geschmückt oder einfach nur betrachtet werden konnten. Auch existierte z. T. der Brauch, sich Armbänder anfertigen zu lassen, die mit dem Namen der oder des Dahingeshiedenen versehen und immer bei sich getragen wurden, wodurch eine kontinuierliche enge Beziehung zu der oder dem Toten beibehalten werden konnte.

Die Aufbewahrung und Betrachtung der genannten Gegenstände zielte jedoch immer darauf ab, sich an den Verstorbenen zu erinnern, wie er zu seinen Lebzeiten gewesen ist, nicht darauf, sich vorzustellen, wo er sich jetzt befinden und wie es ihm oder ihr gehen könnte, oder zu versuchen eine Verbindung zum Jenseits herzustellen.

Im Gegensatz dazu besaß das Mahl im christlichen Denken schon immer ein gemeinschaftsstiftendes Moment, welches sich auch in Bezug auf die Märtyrerverehrung feststellen lässt. Aufgrund des christlichen Auferstehungsglaubens wurden sich die Verstorbenen generell zunächst nur als schlafend vorgestellt, weshalb eine strikte Trennung der Lebenden und der temporär Toten nicht als unbedingt notwendig erachtet wurde. Daher wurden die Dahingeshiedenen auch durch das Totenmahl an ihrer Grabstätte weiterhin in die Kirchengemeinde miteinbezogen und durch die *refrigeria* nicht versucht, eine rituelle Grenze zwischen Diesseits und Jenseits zu schaffen. So resümiert auch Steffen Diefenbach, dass „[i]m christlichen Totenmahl ... – bei allen äußeren Übereinstimmungen mit den Riten der paganen Tradition – eine grundlegend andere Relation der Lebenden zum Tod und zum Toten sichtbar [wird].“⁷³¹

Christliche Gläubige hatten bereits die noch lebendigen *confessores* in den Gefängnissen besucht, um gemeinsam mit ihnen zu speisen und zu beten und sich

⁷³⁰ Zum Zitat und den folgenden exemplarischen Aussagen siehe Hope, *Remembering to Mourn*, 191 und 179ff.

⁷³¹ Diefenbach, *Römische Erinnerungsräume*, 56.

dadurch gegenseitig zu stärken.⁷³² Nach dem Erleiden des Martyriums war ein solches gegenseitiges *refrigerare*, jedenfalls für die Märtyrer, nicht mehr notwendig, da sie ihr Ziel, ihren Glauben bis in den Tod hinein zu verteidigen, erreicht hatten.⁷³³ Die ehemaligen *confessores* wurden zu *martyres*, welche des Beistandes der Gemeindemitglieder nicht mehr bedurften und deshalb aus dem reziproken Kommunikations- und Handlungsgefüge mit den Gemeindemitgliedern herausgelöst wurden. Sie galten aufgrund ihrer verehrungswürdigen Heldentat als *amici* Gottes und als *intercessores* zwischen diesem und den Menschen und waren deshalb nun einzig die Empfänger der Gebete und Wünsche, die die Gläubigen für ihr eigenes Wohl und Heil an die Märtyrer richteten.⁷³⁴ Durch die herausgehobene Position und bedeutsame Funktion der Märtyrer wurde diesen zudem die Fähigkeit zugesprochen, aus ihrem Grab heraus Gottes Wunder in die diesseitige Welt übermitteln zu können.

Die normalen Verstorbenen und insbesondere die Märtyrer wurden durch gemeinschaftliche Feiern, das Erinnern an sie und ihr tugendhaftes Leben und Handeln, und das Abhalten von *refrigeria* an ihren Ruheorten aktiv in den Alltag der Gemeinde miteinbezogen.⁷³⁵ Die Einbindung von Verstorbenen in die Gemeinde und die diesseitige Welt generell war demnach im Christentum viel stärker als in der paganen Kultur, die eine strikte Trennung der beiden Bereiche propagierte. Somit ist es auch nicht verwunderlich, dass die Vorbehalte gegen einen direkten Kontakt mit Leichnamen oder deren Körperteilen im christlichen Glauben zumeist weit weniger ausgeprägt waren.

Bei paganen römischen Bestattungen war der Kontakt mit dem Leichnam oder Teilen davon rituell begründet und gesteuert. Eine weibliche Angehörige des Verstorbenen konnte z. B. den Lebensatem in sich aufnehmen, indem sie den Toten küsste. Nach dem Leichenbrand galt es als herausragende Pietätsbekun-

⁷³² Cypr. epist. 5; 6,1; 12,1 sowie 31,6.

⁷³³ Zur Bedeutung des Totenmahls im christlichen Konzept im Gegensatz zur paganen Vorstellung bei Diefenbach, Römische Erinnerungsräume, 63ff.

⁷³⁴ Zum Konzept des Märtyrers als *intercessor* siehe weiter unten in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 5.2.1, 284ff.

⁷³⁵ Ein frühes Beispiel für die Nähe zwischen Märtyrern und christlichen Gläubigen, die sich insbesondere beim *refrigerium* zeigte, bildet die sog. *Triclia* an der via Appia, wo laut schriftlichen, epigraphischen und archäologischen Zeugnissen die Apostel Petrus und Paulus geehrt wurden. Zu der Gedenkstätte und den dort abgehaltenen christlichen Gruppenmählern siehe Eastman, Cult of the Apostle, 71ff.

dung, wenn die Ehefrau z. B. die Asche des Ehemannes einsammelte oder die Mutter die des Sohnes, was eine besonders starke Verbindung und Nahbeziehung zueinander ausdrücken sollte. Ein weiteres Ritual, das sogenannte *os resectum*, das den Ort, an dem der Tote verbrannt wurde bzw. das Grab an sich zu einer heiligen, reinen Stätte machen sollte, bildete das Abtrennen und in die Erde Bringen oftmals eines Fingers des Verstorbenen. Dieser Akt konnte jedoch auch die gesamte Bestattung symbolisieren, wenn der Leichnam aus verschiedenen Gründen nicht oder erst nach einiger Zeit der letzten Ruhestätte zugeführt werden konnte.⁷³⁶ Dabei wurde jedoch nur dem Akt an sich und auch nur eine symbolische Bedeutung zugesprochen, eine sichtbare Wirkung der Leichname oder Teilen davon auf das diesseitige Leben der Menschen war in den paganen Vorstellungen wohl nicht verankert.

Das Konzept, dass die Berührung von Leichnamen sowie Teilen oder Überresten davon, jedenfalls von herausgehobenen christlichen Gläubigen wie z. B. Märtyrern, spürbaren positiven Einfluss auf unterschiedliche Lebensbereiche besitzen könne, wird durch die größere Nähe und die Einbindung von Verstorbenen in die christliche Gemeinde begünstigt worden sein. Die Idee, dass Kräfte von einer Person auf einen Gegenstand übergehen können, war allerdings etwa schon aus dem Kaiserkult bekannt, wo die *sanctus*-Aura des Kaisers auf die Gegenstände, die er berührte, übertragen werden konnte.⁷³⁷ Diese Vorstellung konnte leicht für Dinge wie Kleidung, Öl, Wasser oder Erde übernommen werden, die mit den Leichnamen oder Reliquien von Märtyrern in Kontakt gebracht wurden und denen daraufhin eine heilende oder beschützende Wirkung zugesprochen wurde. Daher resümiert auch Andreas Hartmann „[Es] wird deutlich, dass der christliche Reliquienkult keineswegs eine unerhörte Neuerung darstellt, sondern lediglich bereits vorhandene Elemente aufgriff und zu einem geschlossenen System verschmolz.“⁷³⁸

⁷³⁶ Zu diesen beiden Beispielen siehe Šterbenc Erker, *Gender*, wo auch die Möglichkeit eines direkten Kontaktes mit der Urne des Verstorbenen, zumindest im Mythos, geschildert wird.

⁷³⁷ Zur Übernahme einiger Elemente aus dem Kaiserkult, z. B. auch der Bedeutung der Wirkungs- oder Todesstätte des Kaisers, in die christliche Märtyrerverehrung, siehe ausführlich Hartmann, *Relikt und Reliquie*, 393ff.

⁷³⁸ Zitat: Hartmann, *Relikt und Reliquie*, 660. Wiśniewski, *Beginnings*, 122ff. argumentiert ebenfalls, dass bestimmte Konzepte bereits aus anderen Kulturkreisen oder (christlichen) Lebensbereichen bekannt waren und dass der Kontakt mit Reliquien leichter ge-

Wie genau diese Kräfte von den Überresten eines Märtyrers auf einen Gegenstand übertragen wurden, welche Bedeutung dieser daraufhin für den Eigentümer besaß und wie diese Berührungsreliquien aufbewahrt und eingesetzt wurden, soll im folgenden zweiten Teil des Kapitels näher behandelt werden.

5.2 Der private Besitz von Reliquien – Bedeutung, Herstellung und Verwendung

In den 60er Jahren des 4. Jahrhunderts berichtet Optatus, der katholische Bischof der nordafrikanischen Stadt Mileve, in seiner Schrift gegen den donatistischen Bischof Parmenianus, von dem vermeintlichen Anlass, der zum Schisma zwischen den beiden christlichen Gruppierungen in Nordafrika geführt habe. Eine vermögende Christin aus Karthago namens Lucilla habe sich, aus einem Konflikt mit dem dortigen Bischof heraus, dazu entschlossen, die konkurrierende christliche Gruppierung, die später als donatistisch bezeichnet wurde, zu unterstützen, einen Gegenbischof gegen den katholischen Caecilianus zu stellen.

„Jeder weiß, dass diese Dinge [von denen er nachfolgend berichtet] nach der Ordination des Caecilianus [des katholischen Bischofs] in Karthago geschehen sind, und zwar mittels der Lucilla, ich weiß nicht was für einer herrschsüchtigen Frau, noch bevor die Wirrnisse der Verfolgung den Frieden erschüttert hatten [bevor das Schisma zwischen der katholischen und der donatistischen Kirche in Nordafrika aufgetreten war], und als die Kirche sich noch in Ruhe befand. Weil sie einen Tadel des Erzdiakons Caecilianus nicht ertragen konnte, ging sie beschämt und wütend weg. Es hieß von ihr, dass sie vor der geistlichen Speise und vor dem geistlichen Trank [der Eucharistie] die Reliquie ich weiß nicht welchen Märtyrers, wenn überhaupt eines Märtyrers, küsste. Weil sie dem geistlichen Trank die Verehrung der Reliquie ich weiß nicht welches Toten, und wenn eines Märtyrers, dann eines noch nicht sicher anerkannten, vorausgehen ließ, war sie getadelt worden; daraufhin ging sie wütend und beschämt fort.“⁷³⁹

Die wohlhabende Lucilla hatte laut Optatus im Gottesdienst des karthagischen Bischofs Caecilianus vor dem Empfang der Eucharistie den Knochen eines

fallen sein könnte als mit gesamten Leichnamen, da es sich oftmals um Asche, getrocknetes Blut oder Knochensplitter gehandelt habe.

⁷³⁹ Optat. 1,16,1 (übs. H.-J. Sieben). Zum donatistischen Schisma in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 1.3.1, 63ff.

Märtyrers, den sie bei sich trug, geküsst und war deshalb von dem Bischof getadelt worden. Daraufhin soll sie aus Wut darüber einen Kirchenvertreter namens Maiorinus unterstützt haben, 311 n. Chr. als Bischof von Karthago gegen Caecilianus zu kandidieren, dessen Ordination in den Augen der donatistischen Gruppierung nicht legitim war, da er u. a. von einem *trahitor* geweiht worden war.

Dieser Text wird in zahlreichen Untersuchungen zur donatistischen Kirche in Nordafrika erwähnt und vielfach als Beleg für die angeblich sehr intensiv betriebene Märtyrerverehrung der donatistischen Kirche herangezogen.⁷⁴⁰ Allerdings sollte der Bericht des Optatus mit Vorsicht verwendet werden, da er als retrospektive Konstruktion des Bischofs von Mileve erscheint. So wird er zunächst das zu seiner Zeit langsam um sich greifende, aber noch nicht anerkannte Phänomen, dass (Körper-)Reliquien nicht nur im kirchlichen, sondern auch im privaten Bereich aufbewahrt bzw. genutzt wurden, auf den Anfang des 4. Jahrhunderts übertragen haben. Mit dem Hinweis darauf, dass es sich bei der Reliquie nicht um den Teil eines bestätigten Märtyrers handelte und Lucilla die Reliquie durch deren Kuss scheinbar der von der Kirche gespendeten Eucharistie vorzog, wollte Optatus zudem die vermeintliche Mitbegründerin⁷⁴¹ der konkurrierenden christlichen Gruppierung und dadurch diese selbst, diffamieren.

Die geschilderte Episode sollte demnach nicht als historisches Zeugnis für den Anstoß des kirchlichen Schismas in Nordafrika betrachtet werden, sondern als Versuch eines katholischen Bischofs, die donatistische Gruppierung, mit der er sich in den 360er Jahren auseinandersetzen musste, in der Vorstellung der Öffentlichkeit abzuwerten. Hierzu unterstellte er schon einer angeblichen Mitbegründerin des Donatismus ein vermutlich noch zu seiner Zeit inakzeptables religiöses Verhalten.

⁷⁴⁰ Literatur zu dieser Episode, die dort wenig reflektiert als Beleg für privaten Besitz von Körperreliquien in Nordafrika zu Beginn des 4. Jahrhunderts verwendet wird bei Wiśniewski, *Lucilla*, 158, Anm. 2. So äußerte schon Dölger, *Kultvergehen*, 248 die These: „Wenn Lucilla die als Schutzmittel in einer Kapsel eingeschlossene und so an den Hals gehängte Martyrerreliquie küßte, so wird dies nicht ein rein persönlicher Einfall von ihr gewesen sein, sondern wird einem Volksbrauch entsprochen haben.“

⁷⁴¹ Wiśniewski, *Lucilla*, 159 geht davon aus, dass allein die Rückführung der Gründung der donatistischen Gruppierung auf eine Frau von Optatus als herabwürdigendes Detail verwendet wurde. Jüngst zur Konstruktion der Lucilla durch Optatus und Augustinus bei Dalvit, *Construction of Donatist Key Figures*, 238ff.

Für die folgende Untersuchung ist jedoch einzig die Feststellung bedeutsam, dass der private Besitz von (Körper-)Reliquien anscheinend auch noch nach der Mitte des 4. Jahrhunderts von einigen Gemeindeleitern, so wie Optatus von Mileve, als anstößig betrachtet wurde. Gut ein halbes Jahrhundert später, um 426 n. Chr. und ebenfalls in Nordafrika, berichtet Augustinus, der Bischof von Hippo, im achten Kapitel des 22. Buches seines „Gottesstaates“ von zahlreichen Wundern, die sich in seiner Zeit in Nordafrika durch Eulogien und (Berührungs-)Reliquien zugetragen haben – auch im privaten Bereich.

Dabei erwähnt er z. B. die Geschichte des Hesperius, der

„von einem Freund heilige Erde aus Jerusalem erhalten [hatte], von der Stätte, wo Christus begraben wurde und am dritten Tage auferstand. Diese [Erde, die sich in einem Gefäß befand] hatte er in seinem Schlafzimmer aufgehängt, damit er nicht selbst etwas Schlimmes erleiden müsse. Als jedoch sein Haus von jenen Gefahren [sein Landsitz und seine Angestellten waren von Dämonen heimgesucht worden] befreit worden war [durch die Gebete eines Priesters], dachte er darüber nach, was mit der heiligen Erde geschehen sollte, da er diese aus Ehrfurcht [vor Gottes Wundertat, dass er selbst nicht befallen worden war] nicht länger in seinem Schlafzimmer haben wollte. So geschah es, dass mein [des Augustinus] Amtsgenosse Maximinus, der Bischof der Kirche von Sinit, und ich in der Nähe [des Hesperius] waren, und er bat uns zu kommen, und so kamen wir [zu ihm]. Da berichtete er uns von allem [was sich in seinem Haus zugetragen hatte] und bat uns auch, dass [die Erde] irgendwo begraben werde und dort ein Gebetsraum errichtet werde, sodass es den Gläubigen dort auch möglich sei, sich zur Abhaltung von Gottesdiensten zu versammeln. Wir haben uns [dem Wunsch natürlich] nicht widersetzt und so geschah es.“⁷⁴²

Als wohlhabender Privatmann hatte Hesperius von einem vermutlich ebenfalls vermögenden Freund, der das Heilige Land bereist hatte, ein Souvenir der dortigen heiligen Stätten, nämlich Erde von der Stelle, an der Jesus begraben worden und auferstanden war, geschenkt bekommen. Er hatte die heilige Erde in einem Gefäß als Phylakterion in seinem Schlafzimmer an die Wand gehängt, damit sie ihm persönlichen Schutz biete gegen die Dämonen in seinem Haus, was sie auch tat. Danach gab Hesperius seinen göttlichen Schutz angeblich freiwillig an die Gemeindeleiter Augustinus und Maximinus, um ihn einer breiteren Öffentlichkeit gewinnbringend zukommen zu lassen. Es erscheint mir je-

⁷⁴² Aug. civ. 22,8, l. 199ff.

doch unlogisch, dass Hesperius die heilige Erde freiwillig weggab und dadurch den Schutz seiner Person durch Gott aufhob, nur, um diesen Schutz der Gemeinde zu spenden. Ein weiteres fragwürdiges Detail stellt zudem die schicksalhafte Anwesenheit der beiden Bischöfe zum passenden Zeitpunkt dar, genau in dem Moment, als sich Hesperius „entschieden“ hatte, die heilige Erde der Kirchengemeinde zu spenden. Es könnte demnach ebenso gut eine gezielte Aufforderung der beiden Bischöfe vorgelegen haben, die Reliquie aus dem Heiligen Land der lokalen Kirche in Nordafrika zu stiften, die retrospektiv als Wunsch des Hesperius zum Wohle der Allgemeinheit verklärt wurde.

Das Zeugnis des Augustinus kann jedoch zumindest als sicherer Beleg dafür angesehen werden, dass immerhin Eulogien im privaten Bereich in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts nicht mehr als ungewöhnlich betrachtet wurden, da die Quelle darauf keinerlei Hinweise gibt. Für die Mitte des 5. Jahrhunderts bezeugt auch Theodoret, der Bischof von Cyrrhus in der Provinz Syria, dass nicht nur (Körper-)Reliquien im öffentlichen, kirchlichen Bereich zahlreich existierten, sondern ebenfalls Berührungsreliquien im privaten Kontext aufbewahrt und verwendet wurden. In seiner *historia religiosa* berichtet Theodoret davon, dass ihn mehrere Reliquien geschützt hätten, als eines Nachts ein Dämon in sein Schlafzimmer gekommen sei.⁷⁴³ Bei diesen „Reliquien“ handelte es sich um ein Fläschchen, das an seiner Wand hing und Öl enthielt, das mit mehreren Märtyrerknochen in Berührung gekommen und dadurch geheiligt worden war, sowie um den Mantel eines verstorbenen Asketen namens Jacobus, den er unter seinem Kopf aufbewahrte. Theodoret war zwar Bischof der dortigen Gemeinde, er bewahrte die beiden Kontaktreliquien jedoch nicht in der Kirche, sondern in seinem Privatbereich zu seinem eigenen Schutz auf.

Der gleiche Jacobus, dessen Mantel Theodoret als Phylakterion verwendete, hatte den Bischof zu seinen Lebzeiten gebeten, ihm die in der Kirche aufbewahrten Reliquien von Johannes dem Täufer zu bringen, damit er diese küssen konnte. An dieser Stelle zeigt sich deutlich die Kontrolle, die Bischöfe über bestimmte bedeutsame (Körper-)Reliquien besaßen. Ebenso verweist der Versuch des Theodoret, seiner Gemeinde den Leichnam des Jacobus, der von den Gläubigen der Region als heiliger Mann betrachtet wurde, zugänglich zu machen, indem er ihm noch zu Lebzeiten einen Steinsarg in seiner Kirche aufstel-

⁷⁴³ Theod. hist. rel. 21,15/6.

len ließ, auf die kirchlichen Kontrollbestrebungen, die sich insbesondere auf Körperreliquien erstreckten.

Doch auch die Bewohner des Dorfes, das sich am nächsten an dem Berg befand auf dem Jakobus wohnte, erhoben Anspruch auf den Leichnam des Asketen, „denn sie [die Dorfbewohner] bauten ihm [dem Asketen Jakobus] in dem nahegelegenen Dorf, nur wenige Stadien entfernt [vom Berg des Asketen] ein großes Heiligtum. Ich selbst aber“, berichtet Theodoret weiter, „errichtete für ihn einen Sarkophag in dem Heiligtum der siegreichen Apostel.“⁷⁴⁴ Jakobus wollte jedoch weder im nahegelegenen Dorf noch in der Kirche der Apostel bestattet werden und bat Theodoret den ihm zugedachten Sarg auf seinen Wohn-Berg bringen zu lassen. Danach fasste Jakobus allerdings den Beschluss, den prächtigen Sarkophag nicht für seine Gebeine, sondern für die Aufbewahrung von Reliquien zu nutzen und sich selbst daneben *ad sanctos* bestatten zu lassen:

„Von allen Seiten sammelte er [Jakobus] Propheten, Apostel und am allermeisten Märtyrer zusammen und setzte sie [deren Reliquien] in dem Sarkophag bei. Er wünschte mit der Gemeinschaft der Heiligen zusammenzuleben, mit ihnen aufzuerstehen und würdig zu sein, Gott zu schauen.“⁷⁴⁵

An dem Beispiel des Asketen Jakobus zeigt sich besonders deutlich das z. T. entgegengesetzte Streben von christlichen Laien und Kirchenvertretern. Jakobus suchte zwar die Nähe der Reliquien von heiligen Männern, indem er sich diese eigenständig beschaffte bzw. den Bischof darum bat, in Kontakt mit bedeutsamen kirchlichen Körperreliquien treten zu dürfen. Gleichzeitig wollte er nach seinem Tod aber nicht selbst als heiliger Mann in der Kirche verehrt werden. Auf der einen Seite wollten christliche Gläubige Reliquien und Eulogien jeglicher Art in ihren Besitz bringen, um sich dadurch den göttlichen Schutz zu sichern. Auf der anderen Seite versuchten jedoch vor allem Bischöfe den Zugang zu Körper- und Berührungsreliquien innerhalb der Märtyrerschreine und Kirchengebäude zu kontrollieren und deren private Aufbewahrung durch christliche Laien zu beschränken.

⁷⁴⁴ Theod. hist. rel. 21,30.

⁷⁴⁵ Ebd. Vgl. zum Unwillen des Theodoret nach seinem Tod als Verehrungsobjekt zu dienen, die angeblichen Worte des Antonius in dessen *vita* in der vorliegenden Untersuchung weiter oben 37, Anm. 92.

Dennoch gelang es christlichen Gläubigen, sich private Reliquien und Eulogien jeglicher Art auf mehreren Wegen anzueignen: Sie konnten entweder einen lebendigen heiligen Mann besuchen und sich eine Kontaktreliquie von ihm erbitten oder diese nach dessen Tod testamentarisch zugesprochen bekommen sowie Eulogien von seinem Wohnort mitnehmen.⁷⁴⁶ Bei dem Mantel des Asketen Jacobus, den Theodoret in seinem Bett aufbewahrte, um seinen Kopf darauf zu legen, ist es allerdings unklar, ob er sich diesen bereits zu Lebzeiten von dem Asketen erbitten oder ihn nach dessen Tod erhalten hat. Zudem konnten sich die Gläubigen, während der Translation der Reliquien zu dem vorgesehenen Schrein oder auch später nach deren dortigen Niederlegung, eine Kontaktreliquie des jeweiligen Märtyrers oder Eulogien mitnehmen. Diese Option wird Theodoret bei dem Fläschchen, das von mehreren Märtyrern gesegnetes Öl enthielt, ebenso genutzt haben wie Jacobus, der auf diese Weise Reliquien zahlreicher Märtyrer gesammelt hat. Eine dritte Möglichkeit sich private Reliquien und Eulogien zu sichern, bildete die Reise nach Palästina. An einer der dortigen zahlreichen heiligen Stätten konnten sich christliche Pilger Andenken wie z. B. Öl, Wasser, Steine und auch Erde in kleinen Ampullen oder Kisten mitnehmen, wie es der Freund des Hesperius getan hat.

Der Besuch der heiligen Stätten in Palästina stellte die einfachste Methode dar, zumindest Kontaktreliquien und Eulogien in seinen Besitz zu bringen. An den heiligen Stätten in Jerusalem und Palästina waren die für die Christen bedeutsamen Orte häufig täglich für die Pilger geöffnet und auch Reliquien wie die Krippe, die Geißelsäule oder das Kreuz Jesu waren dort kontinuierlich zu sehen und vielfach sogar zu berühren. An den Märtyrerschreinen waren die Körperre-

⁷⁴⁶ Als Vergleich lässt sich Bischof Athanasius von Alexandria heranziehen, der dem Eremiten Antonius zu dessen Lebzeiten einen Mantel gegeben hat. Antonius hatte den Mantel dadurch, dass er ihn täglich trug, mit seiner göttlichen Kraft aufgeladen und ihn testamentarisch an Athanasius vererbt, der ihn als segenspendende Kontaktreliquie freudig zurücknahm. Dazu Ath. v. Ant. 91,8. Der Kontakt von Gläubigen zu lebendigen heiligen Männern wird im Folgenden nicht weiter thematisiert, da dabei noch andere, komplexere Mechanismen griffen als bei dem Besuch von heiligen Stätten und Märtyrerschreinen durch Gläubige. Der noch lebende heilige Mann war in gänzlich andere soziale Kontexte und Gefüge integriert als der bereits verstorbene Märtyrer. Der Besuch eines lebendigen Asketen oder Eremiten übte zwar eine ähnliche Funktion aus wie der eines Märtyrerschreins, nämlich die Hoffnung der Gläubigen auf Heilung und die Vermittlung ihrer Anliegen vor Gott. Der lebende heilige Mann stellte jedoch eine unsichere, schwer zu kontrollierende und selbständig (gegen den Willen des Bischofs) handelnde Komponente dar, mit der sich in der vorliegenden Untersuchung nicht befasst werden soll.

liquien der Märtyrer nur sehr selten für die Gemeinde zugänglich, da sie meist nur an bestimmten Feiertagen, z. B. dem Gedenktag des jeweiligen Martyriums, präsentiert wurden. Das Privileg, die Reliquien außerhalb dieser öffentlichen Präsentationen sehen und berühren zu dürfen, musste direkt beim verantwortlichen Bischof erbeten werden.

Da der Fokus der vorliegenden Untersuchung auf der Entwicklung der Märtyrerverehrung und der Kommunikation zwischen Bischof und Gemeinde diesbezüglich liegt, soll dementsprechend ausschließlich die zweite Option näher beleuchtet werden. Die Bedeutung, die Reliquien für die Gläubigen besessen haben, wird daher im Folgenden ebenso analysiert, wie deren Herstellung an Märtyrerschreinen und deren Aufbewahrung sowie Nutzung im privaten Bereich. Dabei werden insbesondere auch die Kontrollbestrebungen der jeweiligen Gemeindeleiter thematisiert und diskutiert, wie dieses Verhalten seinerseits zur Ausbreitung privater Reliquien beigetragen haben könnte.

5.2.1 Die Bedeutung lokaler Märtyrerschreine und privater Reliquien

Wann genau der Übergang von der Ehrung von Märtyrern zu deren Verehrung und dadurch auch zur Heiligung des Begräbnisortes stattgefunden hat, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen und war zudem regional unterschiedlich. Tatsache ist jedoch, dass sich die christlichen Gemeinden in Nordafrika, spätestens seit Beginn des 3. Jahrhunderts, an den lokalen Begräbnisstätten der für ihren Glauben gestorbenen Mitglieder trafen und ihrer z. T. schon mit jährlichen Festtagen gedachten.⁷⁴⁷

⁷⁴⁷ In coron. 3,3 spricht Tertullian von jährlichen *oblationes pro defunctis* zu ihren Geburtstagen. Er bezeichnet diejenigen, denen mit diesem Ritual gedacht werden soll zwar nicht als Märtyrer, es ist jedoch wahrscheinlich, dass diese damit gemeint waren, da ihr Todestag traditionell als ihr Geburtstag bezeichnet wurde. Für die Verfolgungszeit Mitte des 3. Jahrhunderts liegen mit den Briefen Cyprians, siehe weiter oben in der vorliegenden Untersuchung 245, Anm. 641, allerdings sichere Belege für eine solche liturgische Praxis vor. Zwar wird schon in der *passio* des Bischofs Polycarp von Smyrna, der wohl um 160 n. Chr. das Martyrium erlitten hat, erwähnt, dass die Gläubigen nach dessen Verbrennung dessen Asche sowie die übriggebliebenen Knochensplitter eingesammelt hätten, um diese angemessen bestatten und verehren zu können (mart. Polyc. 18,2/3). Ob allerdings eine solche Verehrung tatsächlich zeitnah stattgefunden hat, ist m. E. ungewiss, da diese Aussage ebenfalls auf eine spätere Umarbeitung bzw. Ergänzung des ursprünglichen Textes zurückgehen könnte. Dazu prägnant mit einem Überblick über die Forschungsdiskussion zur Datierung des Polykarpmartyriums Zwierlein, Urfassungen, 104f., insbes. Anm. 13 sowie 208f. und 262, wo der Fokus auf die Verehrung der

Im 4. Jahrhundert mehrten sich diese Gedenkstätten und Feiertage im gesamten Römischen Reich, und die Grabmäler der Märtyrer wurden, seit der Anerkennung des Christentums als legale Religion unter Konstantin, von den Bischöfen oftmals zu Schreinen, Kapellen oder sogar Kirchen ausgeschmückt. Die Christen konnten sich an den Gedenkortern derjenigen, die während der Verfolgungszeit für den Glauben gestorben waren, ihrer Vergangenheit bewusst werden, durch das Verlesen der *passio* und Ausführen entsprechender liturgischer Handlungen, um den Märtyrer Ehre entgegenzubringen.⁷⁴⁸

Zudem konnten sich die Christen durch die Versammlung der Gemeindemitglieder und der Pilger, die aus weiter entfernten Gebieten anreisten, wenn der Märtyrer überregional bekannt war, als Mitglieder einer bedeutsamen Glaubensgemeinschaft erfahren, die nach einer grausamen blutigen Verfolgung durch den paganen Staat nun unter den christlichen Kaisern im gesamten Römischen Reich verbreitet war. Die jährliche Feier des Martyriums rief den Gläubigen immer wieder die Leidensgeschichte und den darauf folgenden göttlichen Lohn des Blutzegen in Erinnerung, ebenso wie die Reliquien oder Abbildungen des Märtyrers, die mehr oder weniger sichtbar im sakralen Raum präsentiert wurden. Diese mentale Verbindung zur christlichen Vergangenheit, die sich in der Gegenwart durch den Besuch des Märtyrerschreins herstellte, insbesondere an den Gedenktagen, war entscheidend für die Identitätsfindung des Gläubigen.⁷⁴⁹

eingesammelten Überreste des Polykarp gelegt wird, das mit großer Wahrscheinlichkeit ein Zusatz aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts darstellt. Dagegen noch fast zehn Jahre zuvor Buschmann, *Martyrium des Polykarp*, 337.

⁷⁴⁸ Generell wurden die *passiones* oder *actae* der Märtyrer im Kreis der Gemeinde an dem jährlichen Gedenktag (*dies natalis*) des Märtyrers verlesen, Egeria weist jedoch in ihrem Pilgerbericht darauf hin, dass es auch für individuelle Besucher eines Schreins unter Umständen möglich war, einen persönlichen Gottesdienst unter kirchlicher Leitung zu erhalten, in dem auch die Märtyrertexte verlesen wurden: „Als ich dort [zum Martyrium der Thekla] schließlich im Namen Gottes angekommen war, wurde im Martyrium gebetet und es wurden die Akten der heiligen Thekla gelesen.“ (Peregr. Eger. 23,5; übers. G. Röwekamp).

⁷⁴⁹ Grundlegend dazu Markus, *Places*, 267ff. Einen dichten Aufsatz zur identitätsstiftenden Funktion von Märtyrern in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten hat Barbara Aland 2013 in einem Sammelband veröffentlicht, in dem sie die bedeutsame Funktion der frühen Blutzegen wie folgt zusammenfasst: „Der Märtyrer spricht die Gemeinde insgesamt an. Obwohl seine Gestalt schon bald uminterpretiert wurde, erwies er sich doch in der Form, die er in den frühen Märtyrerberichten und -akten erhielt, als ein unerlässliches Mittel, um den Zusammenhalt der Gemeinde dadurch zu fördern, daß ihr

Spätestens seit der Mitte des 4. Jahrhunderts mit dem Aufkommen des christlichen Konzeptes, Märtyrer als Interzessoren und heilige Werkzeuge Gottes zu betrachten, erhielt die Stelle ihres Begräbnisses bzw. der Ort, an dem ein Teil ihrer Reliquien niedergelegt wurde, demnach eine weitere bedeutsame Funktion. Der Schrein eines Märtyrers galt den Gläubigen nicht mehr nur als identitätsstiftender Versammlungsort für die Gemeinde, sondern darüber hinaus als heilige und wunderwirkende Stätte, die bei individuellen Anliegen aufgesucht wurde.⁷⁵⁰ Die an die Vergangenheit gebundene Rolle der Märtyrer als Vorbilder und Identitätsfiguren trat durch diese neuen Funktionen gegenüber einer auf die Gegenwart und die Zukunft ausgerichteten Erwartungshaltung zurück, da sich die Gemeinde in Friedenszeiten weltlichen Schutz und Hilfe bei alltäglichen Sorgen von den Märtyrern erhoffte, die sie als Vermittler bei Gott ansahen. Dadurch verschob sich nicht nur die zeitliche Ebene, für die dem Märtyrer eine Funktion und Wirkung zugeschrieben wurde, sondern auch der Bereich seines Wirkens. Dem Märtyrer kam nicht mehr nur ein Erinnern, Gedenken und Ehren VON den Gläubigen zu, sondern es wurde von ihm selbst ein aktives Handeln FÜR den Schutz und das Wohlbefinden der Gläubigen im alltäglichen Leben sowie im Anschluss daran im Jenseits erwartet. Die Gläubigen erhofften sich daher durch den individuellen Besuch der Märtyrerschreine göttliche Hilfe und Rat bei alltäglichen Dingen wie Krankheit, Streitigkeiten, Ernte, Geldsorgen etc.⁷⁵¹

Ursprung wach gehalten wurde.“ (dies., *Christliche Identifikationsfiguren*, 70). Vgl. Wiśniewski, *Beginnings*, 10ff. zur Funktion von Märtyrern im 3. Jahrhundert und ihren Verehrungsweisen. Mit einer Einbindung in den archäologischen Kontext der Märtyrerverehrung bei Yasin, *Saints and Church Spaces*, 240ff.

⁷⁵⁰ Aland, *Christliche Identifikationsfiguren*, 60ff.; Wiśniewski, *Beginnings*, 21ff. zum gewandelten Märtyrerkonzept christlicher Gläubiger nach der Verfolgungszeit. Ebd., 27ff. zur Bedeutung von Märtyrerschreinen als Zentren von Exorzismen und Wunderheilungen mit zahlreichen frühen Beispielen in Anm. 33-38. Zum Märtyrer als Vermittler für den Anfang des 5. Jahrhunderts siehe auch Paul. Nol. *carm.* 14; ders. *epist.* 32,6.

⁷⁵¹ In zahlreichen Briefen, Homilien, Wundererzählungen und *vitae* werden die Anliegen beschrieben, die die Gläubigen an die Märtyrer richteten. Augustinus von Hippo beschreibt z. B. in Buch 22, Kapitel acht seines „Gottesstaates“ die zahlreichen Wunder, die sich durch die Reliquien des Stephanus und anderer Märtyrer in den nordafrikanischen Gemeinden ereignet haben sollen. Dabei erwähnt er zahlreiche Heilungen von Krankheiten, Exorzismen und sogar Erweckungen von dem Tod, aber auch alltägliche Nöte wie Geldsorgen. Auch Gregor von Nyssa berichtet in zahlreichen seiner Werke von Traumerscheinungen und Wunderheilungen, die sich am Schrein seiner Familie für die 40 Märtyrer von Sebaste in Ibona ereignet hätten (z. B. Greg. Nyss. *hom.* in XL mart. II zu einem Heilungswunder an einem Soldaten). Am Schrein des heiligen

Mit zunehmendem Abstand von der Zeit der intensiven Christenverfolgungen und damit einhergehend der Loslösung des Märtyrers aus dem Martyriumskontext, veränderte sich demnach die Einstellung der Gemeindemitglieder gegenüber den Märtyrern. Allerdings nicht nur auf mentaler Ebene, sondern durch die neu aufgekommenen Reliquientranslationen in die Gemeindkirchen und Schreine ohne Bezug zu einem Friedhof, auch auf visueller Ebene. Die Heiligkeit des Märtyrerschreins, die durch die dort aufbewahrten Reliquien hervorgehoben wurde, bedurfte keiner weiteren Erklärung, da sie demnach anscheinend als natürliche Tatsache betrachtet wurde. Bei einer Transponierung der Reliquien an einen neuen Ort, z. B. in ein Kirchengebäude, wurde dann auch die Heiligkeit und Wirksamkeit des neuen Aufbewahrungsortes durch jene zweifelsfrei begründet.

Durch die Teilnahme an den Feiern zum Gedenktag des Märtyrers wollten die Gemeindemitglieder und Pilger ihre Verbindung zu dem göttlichen Vermittler stärken, damit er ihnen auch im weiteren Leben und nach dem Tod hilfreich zur Seite stehen würde. Dabei wollten die Gläubigen die Gedenktage allerdings als Fest der Gemeinde mit allen Sinnen erleben, es nicht nur passiv betrachten und den Predigern zuhören. Sie wollten die Überreste des Märtyrers, der sich für ihren Glauben bis zum Tod eingesetzt hatte, mit eigenen Augen sehen, den gesegneten Körper berühren und den heiligen Duft in sich aufnehmen.⁷⁵² In seiner Homilie auf den Märtyrer Theodoret von Amaseia, beschreibt Gregor von Nyssa Ende des 4. Jahrhunderts⁷⁵³ eindrucksvoll das Bestreben der Gemeinde von Euchaïta, ihren christlichen Helden mit allen Sinnen erfahren zu wollen. Denn jeder Gläubige, der am Gedenktag des Märtyrers dessen Schrein betritt,

„wünscht ... dann an das Grab heranzugehen, da er glaubt, dass das Berühren [des Grabes] Heiligung und Segnung zugleich sei. Und wenn man ihm gestattet, Staub mit-

Felix in Nola wurde nicht nur versucht, Streitigkeiten beizulegen (Aug. epist. 78,3), sondern ebenfalls für eine gut funktionierende Landwirtschaft Tieropfer dargebracht. Zum Versuch des Paulinus von Nola, diesen paganen Brauch des Tieropfers christlich umzudeuten siehe Trout, *Animal Sacrifice*.

⁷⁵² In zahlreichen literarischen Zeugnissen, insbesondere zur Auffindung von Märtyrereleichen, wird der angenehme Duft erwähnt, den die Reliquien verströmt hätten. Dazu grundlegend Ashbrook Harvey, *Scenting Salvation*, z. B. 11ff.; 46ff.; 64f. mit Beispielen in Anm. 42f. und S. 88ff.

⁷⁵³ Zur Datierung und Authentizität der Homilie siehe Walter, *Warrior Saints*, 45, insbes. Anm. 7.

zunehmen, der auf dem sichtbaren Teil der Ruhestätte liegt, so versteht er den Staub als Ehrengeschenk und bewahrt ihn wie einen Schatz. Denn dass es sehr erwünscht und das größte Geschenk für das Gebet [zu Gott] ist, die Reliquien selbst einmal zu berühren, wenn sich mit Glück solch eine Möglichkeit bietet, das wissen diejenigen, die das Verlangen erfahren und gestillt haben. Doch als ob der Körper selbst noch lebt und blüht, so empfangen ihn diejenigen, die ihn sehen, mit großer Freude. Sie nähern sich ihm mit allen Sinnen an, den Augen, dem Mund, den Ohren. Dann vergießen sie Tränen der Gottesfurcht und des tiefen Empfindens über ihm. Und als ob der unversehrte wirkende Märtyrer ein Vermittler sei, bringen sie inbrünstige Bitten vor ihn, als ob sie den Leibwächter Gottes selbst bitten würden, als ob er die Gaben [Gottes] erhält, wann immer er es möchte und den Geist darum bittet.“⁷⁵⁴

Gregor spricht wiederholt davon, dass das Berühren der Reliquien bei den Gläubigen *πολυπόθητος* (meist gewünscht) sei und es deren *ἐπιθυμία* (Verlangen) befriedigen würde, die Reliquien des Märtyrers zu sehen, zu berühren und sogar zu küssen. Alles, weil sie davon überzeugt waren, dass dadurch ein Teil der göttlichen Macht als Segen auf sie überginge und der Märtyrer ihre Bitten an Gott weiterleiten würde. Obwohl der Bischof von Nyssa dieses Verhalten der Gemeindemitglieder als nicht weiter verwunderliche Tatsache darstellt, es also ein normaler Anblick für ihn gewesen sein muss, äußert er sich hinsichtlich der Vorstellung der Gläubigen, dass sie durch den Kontakt mit dem Märtyrer selbst geheiligt werden würden, skeptisch. Anders als Johannes Chrysostomus, der die Gemeinde in Antiochia in seiner Homilie „auf alle Märtyrer“ regelrecht dazu auffordert, die Reliquiare der Märtyrer zu umarmen und sich an sie zu drücken, da „nicht nur die Reliquien der Märtyrer, sondern auch deren Gräber und Reliquiare vom göttlichen Segen erfüllt sind.“⁷⁵⁵

An den lokalen Märtyrerstätten wurde demnach über eine vermittelnde Instanz in Form der Märtyrer und ihrer Leichname bzw. Reliquien die Nähe zur göttlichen Kraft gesucht. Die Gläubigen, die die Märtyrerschreine besuchten, besa-

⁷⁵⁴ Greg. Nyss. de Theod.

⁷⁵⁵ Chrys. pan. mart. 2. Siehe auch Chrys. pan. Bern. 7; Chrys. pan. Ign. 5, die Homilie, die Johannes Chrysostomus auf den Märtyrer Ignatius hält und in der er sich ähnlich zur göttlichen Kraft äußert, die die Reliquiare besitzen würden, ebenso wie, dass die Gläubigen durch den Besuch der Märtyrerschreine gesund werden würden bzw. blieben. Zu den Beispielen siehe Kalinowski, Frühchristliche Reliquiare, 43f.; Leemans, Flexible Heiligkeit, 213ff.

ßen jedoch nicht nur die Erwartung, generellen Segen von dem Ort mitzunehmen. Sie erhofften sich zudem, Hilfe und Schutz in speziellen Situationen von dem Märtyrer zu erlangen, der durch die an seinem Begräbnisort vorhandenen Reliquien noch immer als im Leben der Gemeinde anwesend betrachtet wurde.

Es stellt sich allerdings die Frage, inwieweit der Leichnam bzw. die Reliquien des Märtyrers an der jeweiligen Verehrungsstätte für die Gläubigen zugänglich waren, d. h. wie nah sie den heilenden und helfenden Überresten der Märtyrer und der göttlichen Macht, die sie durchströmte, überhaupt kommen konnten. Deshalb sollen im Folgenden die verschiedenen Aufbewahrungs- und Zugangsmöglichkeiten von Leichnamen und Reliquien in Kirchen und Märtyrerschreinen thematisiert werden.⁷⁵⁶

5.2.2 Die Zugänglichkeit von Körper- und die Herstellung von Kontaktreliquien

Gregor von Nyssa weist in dem oben zitierten Ausschnitt seiner Homilie zum Gedenktag des Theodoret von Amaseia bereits darauf hin, dass die Reliquien für die Gläubigen nur in seltenen Ausnahmefällen frei zugänglich waren.⁷⁵⁷ Vielfach mussten sie sich daher mit Erde oder Staub von der Grabstätte, also der Mitnahme einer Eulogie, begnügen. Wenn die Besucher des Schreins dann doch einmal das Glück hatten, die Reliquien direkt betrachten zu können, gaben sie oftmals ihrem Drang nach, die Reliquien zu berühren und zu küssen, um die Nähe zu ihnen mit allen sinnlichen Mitteln zu verstärken.

Im Gegensatz zu den Restriktionen, die der Bischof von Nyssa im Umgang mit den Märtyrerreliquien anspricht, stellt es Johannes Chrysostomus in der ebenfalls oben zitierten Homilie als etwas durchweg Positives dar, die Nähe zu den Reliquien zu suchen.⁷⁵⁸ Ein ständiger direkter Zugang, zumindest zu den Reliquien, muss demnach in den Kirchen Antiochias möglich gewesen sein. Lassen sich trotz der divergenten Aussagen der beiden Kirchenvertreter Gemeinsamkeiten und Tendenzen der Präsentation von Reliquien in Märtyrerschreinen und -Kirchen im 4. und 5. Jahrhundert feststellen?

⁷⁵⁶ Zu diesem Thema sind in der jüngeren Forschung zahlreiche Untersuchungen mit unterschiedlichem Fokus erschienen, von denen nur die für die vorliegende Untersuchung bedeutsamsten im Folgenden genannt werden.

⁷⁵⁷ Siehe in diesem Kapitel 287f., Anm. 754.

⁷⁵⁸ Siehe in diesem Kapitel 288, Anm. 755.

Seit dem 1995 publizierten Aufsatz von Beat Brenk „Der Kultort, seine Zugänglichkeit und seine Besucher“, befassen sich Forscher zunehmend mit der Frage nach der Aufbewahrung von Reliquien an Pilgerstätten, insbesondere in den Kirchen, in die die heiligen Überreste immer häufiger integriert wurden. Nach der Durchsicht der bisherigen Forschungsergebnisse muss zunächst festgehalten werden, dass die Reliquiare, die die sich meist in kleinen Kapseln befindlichen Gebeine und Kontaktreliquien umfingen, in unterschiedlicher Weise im Kirchenraum aufgestellt oder fest in diesen integriert sein konnten. Die Überreste der Märtyrer konnten unterhalb des Bodens oder in Aufbauten fixiert sein, ohne dass eine Sichtverbindung zu ihnen gegeben war.⁷⁵⁹ Allerdings bestand ebenso die Möglichkeit, einen eingeschränkten Zugang zu diesen versteckten Reliquiaren zu gewähren, zumindest an bestimmten Tagen oder für einen begrenzten Personenkreis. Sehr selten war hingegen die öffentliche Aufbewahrung von Reliquien oder die frei zugängliche Aufstellung von Reliquiaren im Kirchenraum.⁷⁶⁰

Bei dem Versuch, Tendenzen aus den literarischen und insbesondere den archäologischen Zeugnissen herauszulesen, wurden geographische und zeitliche Unterschiede festgestellt. An den Pilgerstätten im Osten des Römischen Reiches war ein persönlicher Kontakt zu dem Märtyrer besonders wichtig, weshalb der Zugang zu den Reliquiaren und Grabstätten von Märtyrern hier öfter gegeben war als im Westen.⁷⁶¹ Es existierten zahlreiche Schreine, an denen Inkuba-

⁷⁵⁹ Das Konzept, die Reliquiare vor direkten Blicken zu schützen, aber immer auf deren Anwesenheit im Kirchenraum mit monumentaler Architektur und kostbarer Verzierung hinzuweisen, bezeichnet Kalinowski, *Frühchristliche Reliquiare*, 70 als „negative Visualisierung“; Hahn, *Seeing and Believing*, 1080 (u. a.) betitelt diese Strategie ebenfalls sehr passend als „visual rhetoric“.

⁷⁶⁰ Zu den verschiedenen Aufbewahrungsmöglichkeiten grundlegend Brenk, *Zugänglichkeit*; Crook, *Architectural Setting*, 65ff.; Kalinowski, *Frühchristliche Reliquiare*, 28ff. Ann Marie Yasin hat ebenfalls die Aufbewahrungsorte von Reliquiaren untersucht und dabei festgestellt, dass diese nicht nur unter dem Altar niedergelegt wurden, sondern ihnen vielfach eigenständige Märtyrerschreine in Form eines z. T. abgetrennten Raumes innerhalb der Kirche eingerichtet wurden. Häufig bestand jedoch eine Sichtachse zwischen dem Altar und dem Märtyrerschrein. So auch Yasin, *Saints and Church Spaces*, 151ff.; dies., *Sight Lines*.

⁷⁶¹ Zur tendenziellen Unterscheidung von heiligen Orten im Osten und Westen des Römischen Reiches, auch wenn man die zahlreichen Ausnahmen nicht unberücksichtigt lassen darf siehe Hahn, *Seeing and Believing*, 1084ff. Dagegen Wiśniewski, *Beginnings*, 141ff. Ebd., 203ff. zur Unrechtmäßigkeit und Unsinnigkeit einer West-Ost-Trennung bezüglich der Ausprägungen der Märtyrerverehrung generell.

tionen stattfanden und kleine Gruppen von Pilgern in abgeschiedene Martyrien zum Gebet eintreten und dem Märtyrer ihren Dank, nicht selten in Form von Votivgaben, darbringen konnten.⁷⁶² Dies führte dazu, dass, auch wenn die Reliquiare oftmals nicht direkt zugänglich waren, dennoch eine intime, heilige, mystische Atmosphäre geschaffen wurde, in der sogar zu einem Bildnis des Märtyrers gebetet wurde, wenn dessen Reliquien nicht zugänglich oder generell nicht vorhanden waren.⁷⁶³ Bedeutsame Kirchenvertreter hatten zumindest an den Gedenktagen und hohen Feiertagen Zutritt zu den heiligen Stätten und Reliquien und konnten diesen so erhaltenen göttlichen Segen ihrer Gemeinde vermitteln.⁷⁶⁴

Im Westen war der Zugang meist beschränkter als im Osten, allerdings wurde auch hier darauf geachtet, dass die Reliquiare wenn möglich durch ein kleines, vergittertes Fenster (*fenestella*) oder einen Schacht (*cataracta*) sichtbar oder kleine Löcher für die Herstellung von Kontaktreliquien vorhanden waren.⁷⁶⁵ Die Atmosphäre in den Kapellen, in denen sich die Reliquiare zumeist befanden, war weniger intim als im Osten, da diese häufig in den liturgischen Alltag der Gemeinde am Altar eingebunden waren. Meist wurden die Reliquien unter oder in unmittelbarer Nähe des Altars niedergelegt, zumindest bestand jedoch eine Verbindung in Form einer direkten Sichtlinie zwischen Altar und Schrein.

Die Bildnisse von Märtyrern, Aposteln und heiligen Bischöfen wurden dazu verwendet, den Kirchenraum (hierarchisch) zu gliedern, und der Dank für er-

⁷⁶² Zu Votivgaben des sehr gut dokumentierten Menas-Schreins in Abu Mina siehe Engemann, *Eulogien und Votive*, 228ff.; Bangert, *Archaeology of Pilgrimage*, 307ff., die darauf hinweist, dass der jeweilige Zweck bei den gefundenen Statuetten und Krügen z. T. nicht immer klar ersichtlich ist, es sich demnach nicht immer um Eulogien gehandelt haben muss, sondern diese Tonarbeiten auch als Votivgaben verwendet worden sein könnten.

⁷⁶³ Zur Bedeutung von Ikonen in östlichen Märtyrerschreinen siehe Hahn, *Seeing and Believing*, 1090f.

⁷⁶⁴ Schon im 4. Jahrhundert existieren Beispiele dafür, dass nur der jeweilige Bischof der Gemeinde die heilige Stätte betreten durfte, was sich in den folgenden Jahrhunderten mit der zunehmenden Beschränkung des Zugangs zu zahlreichen der heiligen Orte weiter verbreitete. Dazu Brenk, *Zugänglichkeit*, 96 (zur Höhle am Ölberg) sowie 100 (zum Grab Jesu). Hahn, *Seeing and Believing*, 1100 zur Tendenz, insbesondere seit dem 6. Jahrhundert nur noch bedeutsamen Kirchenvertretern den Zugang zu Märtyrerschreinen zu gewähren.

⁷⁶⁵ Zur stärkeren Strukturierung von Märtyrerschreinen im Westen sowie der Kontrolle des dort ausgeübten Kultes siehe Hahn, *Seeing and Believing*, 1092ff.; Crook, *Architectural Setting*, 63f.; Yasin, *Sacred Installations*; jüngst Wiśniewski, *Beginnings*, 130ff.

haltene Hilfe wurde von vermögendere Christen inschriftlich im Kirchenraum festgehalten, um die gesamte Gemeinde an den erfahrenen Wundern und der Hilfe des Märtyrer teilhaben zu lassen.⁷⁶⁶ Viele Besucher der lokalen Märtyrerschreine hinterließen zudem Graffiti an den Wänden und Türrahmen der Gedenkstätten, um ihren festen Glauben öffentlich zu präsentieren und zu visualisieren. Zudem wollten sie sich dadurch vergewissern, dass Gott ihre Frömmigkeit und Bitten auch wahrnahm, ähnlich wie bei den Motivgaben, die den Märtyrern dargebracht wurden.⁷⁶⁷

Zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert lässt sich sowohl im Westen als auch im Osten des Imperium Romanum das Phänomen beobachten, dass vorhandene Reliquien vermehrt versucht wurden, in den Kirchenraum einzubeziehen und fest in das Kirchengebäude zu integrieren, um den Zugang zu ihnen zu kontrollieren.⁷⁶⁸ Die Reliquien und die sie umgebenden Reliquiare wurden ebenfalls immer mehr dem Blick der Gläubigen entzogen,⁷⁶⁹ wohingegen die Bedeutung der Märtyrer in der Vorstellung der Gläubigen und ihr Verlangen nach Kontakt mit den Interzessoren durch Predigten, liturgische Handlungen, der kostbaren, aufwändigen, z. T. monumentalen Ausgestaltung ihrer Aufbewahrungsorte und der ständigen visuellen Anwesenheit der Heiligen in Form von Inschriften und

⁷⁶⁶ Zu Dankesinschriften von Gläubigen und zur Nutzung von Märtyrerreliquien, um das Kirchengebäude hierarchisch zu gliedern bei Yasin, *Saints and Church Spaces*, 222ff. sowie 259ff.

⁷⁶⁷ Grundlegend zu Pilgergraffiti bei Eck, *Graffiti an Pilgerorten*. Zu Motivgaben an Märtyrerschreinen siehe weiter oben in diesem Kapitel 291, Anm. 762.

⁷⁶⁸ Der Schrein des Menas in Abu Mina z. B. war zunächst von außerhalb des Kirchengebäudes zugänglich, doch schon im 5. Jahrhundert wurde der Eingang in das Kirchengebäude verlegt. So Brenk, *Zugänglichkeit*, 104. Generell wurden Reliquien und Leichname meist nur der Öffentlichkeit präsentiert, wenn deren Authentizität angezweifelt wurde. Dazu mit pointierten Beispielen bei Wiśniewski, *Beginnings*, 155ff.

⁷⁶⁹ Zahlreiche Beispiele, die Beat Brenk in seiner Untersuchung zur Zugänglichkeit von Pilgerorten erläutert, weisen eine architektonische Modifikation im Laufe der Jahrhunderte auf. Die heiligen Stätten, die zuvor für die Besucher zwar sichtbar, jedoch nicht berührbar waren, wurden derart umgestaltet, dass ein näherer Kontakt möglich war, jedoch nicht mehr für alle Gläubigen, sondern nur noch für einen ausgewählten Kreis. Dabei wurden die Kultstätten dem Blick der normalen Besucher immer mehr entzogen, um ihre Kostbarkeit in der Vorstellung der Gläubigen zu steigern. Prägnant zur Bedeutung des Aufbaus und der Gliederung von heiligen Orten sowie dessen Umbauten für die Wahrnehmung der Besucher siehe Yasin, *Materializing*, 266ff. Zur oftmals nicht vorhandenen Sichtbarkeit von Reliquiare in Kirchengebäuden und zur schwierigen Identifikation archäologischer Funde als Reliquiare bei Wiśniewski, *Beginnings*, 147ff.

Bildnissen, gesteigert wurde. Cynthia Hahn fasst die widerstrebenden Tendenzen in folgenden treffenden Worten zusammen: „The gradual disappearance of the tomb from the visual field of most viewers represents a conflict between the construction of the shrine and the pilgrim’s desires.“⁷⁷⁰ Um dennoch eine visuelle und materielle Verbindung zur göttlichen Macht erlangen zu können, wenn die Reliquien nicht direkt zugänglich waren, wurden zahlreiche Berührungsreliquien an den heiligen Orten hergestellt.⁷⁷¹

Vergleicht man die oben genannte Stelle aus der Homilie des Johannes Chrysostomus aus Antiochia und seinen darin enthaltenen Appell, die Sarkophage und Reliquiare der Märtyrer zu umarmen und einen intensiven Kontakt zu ihnen herzustellen, mit archäologischen Funden, ist auffallend, dass in der Provinz Syria tatsächlich in einem Teil der ausgegrabenen Kirchen Räume für die freie Aufstellung von Reliquiaren gefunden wurden.⁷⁷² Die Aufforderung des Johannes Chrysostomus⁷⁷³ war demnach keine literarische Fiktion, ebenso wenig wie sein Hinweis darauf, nicht nur die Reliquiare zu berühren, sondern sich ebenfalls Kontaktreliquien mitzunehmen. Denn tatsächlich befanden sich in den frei aufgestellten syrischen Reliquiaren Öffnungen, die dazu dienten, Flüssigkeiten an den Gebeinen der Märtyrer vorbeizuführen und dadurch segnen zu lassen. Diese Flüssigkeiten konnten dann in kleine Fläschchen abgefüllt und mit nach Hause genommen werden, zu Schutz- und Heilungszwecken.

Doch nicht nur an den Orten, an denen die Reliquiare frei für die Gläubigen zugänglich waren, konnten Textilien oder Flüssigkeiten durch den Kontakt mit den Märtyrerreliquien mit schützenden und heilenden Kräften aufgeladen werden. Auch in Kirchen und Schreinen, in denen die Reliquiare unterhalb des Bodenniveaus, im Altar, hinter einer Wand, in einem Schrank etc., in jedem Falle aber den Blicken der Besucher entzogen, untergebracht waren, ließen die ver-

⁷⁷⁰ Hahn, *Seeing and Believing*, 1105.

⁷⁷¹ Zur Homilie des Johannes Chrysostomus, in der er die Anwendung von heiligem Öl empfiehlt, weiter unten 300, Anm. 790. Um die Nachfrage der Besucher befriedigen zu können, waren z. T. ganze Raumkomplexe angegliedert, in denen Öl, Wein und Transportbehältnisse hergestellt wurden. Zu den zahlreichen unterschiedlichen Pilgersouvenirs von Märtyrerschreinen aus dem östlichen Teil des Römischen Reiches, die häufig direkt vor Ort produziert wurden, siehe Duncan-Flowers, *A Pilgrim’s Ampulla*; Engemann, *Eulogien und Votive*, 225ff. und 231ff.; Bangert, *Archaeology of Pilgrimage*.

⁷⁷² Zu frei aufgestellten Reliquiaren in Syrien, Palästina und Jordanien siehe Kalinowski, *Frühchristliche Reliquiare*, 43ff.

⁷⁷³ Chrys. pan. mart. 2.

antwortlichen Gemeindeleiter oftmals Vorrichtungen anbringen, die eine kontrollierte Kommunikation mit den Gebeinen ermöglichte. Dazu wurden Löcher in das Reliquiar und die ihn verdeckende Ummantelung gebohrt, größere Öffnungen wurden dabei meist mit kleinen Metallflügeltürchen oder Gittern (*transennae*) abgedeckt, damit zwar Dinge zur Herstellung von Kontaktreliquien, wie z. B. *brandeae* zu den Reliquien hinab und im gesegneten Zustand wieder hinaufgelangen konnten, die kostbaren Überreste jedoch nicht gefährdet wurden.⁷⁷⁴

Paulinus von Nola berichtet in einer seiner *natalicia* davon, wie Berührungsreliquien an dem Grab des heiligen Felix hergestellt wurden, welches für die Gläubigen nicht direkt zugänglich war.

„Über dem Sarg, in dem der Märtyrer verborgen liegt, wird das Grab an den Seiten durch ein Gitter eingeschlossen, die Seiten sind durch eine Marmorplatte verbunden, die mit einer silberfarbenen Metallplatte versehen ist. Diese Oberfläche der Platte besitzt eine doppelte Öffnung, die es erlaubt, Öl in die darunterliegenden Aussparungen zu gießen. Von dem abgeschiedenen Platz der heiligen Asche kommen ein geweihter heiliger Atem und ein geheimer Lebenshauch. Diese [Kraft] reichert die Flüssigkeit mehr an als ursprünglich und geht über die Flüssigkeit auch von dem Grab, durch den Boden auf die Gefäße über.“⁷⁷⁵

Wo genau das Öl wieder aus dem Grabaufbau hinaustrat und wie es in die Flaschen abgefüllt werden konnte, berichtet Paulinus nicht genau, er spricht nur davon, dass das Öl wieder hinaufgeschöpft (*exhaurire*) wurde.

In welcher Aufregung die verantwortlichen Bischöfe und Priester gerieten, wenn eine der Vorrichtungen anscheinend fehlerhaft war und man befürchten musste, dass sich die heiligen Reliquien in Gefahr befanden, zeigt sich deutlich im Anschluss an die eben zitierte Textpassage. Paulinus von Nola schildert die dramatischen Vorgänge, als eines Tages aus der Öffnung der Unterbringung für die Reliquien des heiligen Felix statt geheiligtem Öl Staub und Dreck herauskamen. „Dieses sonderbare Ereignis alarmierte jeden, und sie [die Kirchenver-

⁷⁷⁴ Ein anschauliches Beispiel für eine solche Herstellung von geheiligtem Öl ist archäologisch für eine Kirche in Syrien aus der Mitte des 6. Jahrhunderts belegt. Dazu Yasin, *Sacred Installations*, 146. Zu *brandeae* in Abgrenzung zu anderen Textilien im Zusammenhang mit Reliquien prägnant Metzger, *Tissus*.

⁷⁷⁵ Paul. Nol. *carm.* 13, l. 586ff. Vgl. zur Herstellung von Berührungsreliquien Greg. Tours. *glor. mart.* 27; Evagr. *hist. eccl.* 2,3. Zum Unterschied zu Körperreliquien bei Greg. M. *epist.* 4,30.

treter] wurden [in ihrem Handeln] durch ihre Ungeduld angespornt, den Grund für dieses Wunder herauszufinden.“⁷⁷⁶ Daraufhin beschreibt Paulinus, wie die Handwerker vorsichtig unter der Aufsicht der Priester den Sarg des Felix freilegten, wozu sie zuerst die Gitter, die das Grab umgaben und eine mit Nägeln fixierte Marmorplatte, die es bedeckte, lösen mussten, um den Sarg zur Freude aller unversehrt vorzufinden. Zudem weist er darauf hin, dass es ebenfalls für die Priester die erste Möglichkeit gewesen sei, den Überresten des heiligen Felix nahezu kommen. Demnach war auch ihnen der direkte Zugang zu den Reliquien unter normalen Umständen versagt.

Was genau diese Verunreinigung des Öls hervorgerufen hat und ob dieses Phänomen weiterhin auftrat, erwähnt der spätere Bischof von Nola zwar nicht, allerdings macht dieses Beispiel deutlich, wie gut geschützt und versteckt die Reliquien von Märtyrern in einem Großteil der Kirchen untergebracht waren. Im Gegensatz dazu zeigt die Schilderung des Paulinus ebenfalls, wie immer wieder versucht wurde, die den Blicken der Gläubigen entzogenen Gebeine indirekt zur Herstellung von Berührungsreliquien zugänglich zu machen und mit auffälligen Aufbauten aus kostbaren Materialien und z. T. kunstvollen Verzierungen deren Wert und Präsenz zu demonstrieren.

Berührungsreliquien konnten jedoch nicht nur in Form von geheiligtem Öl hergestellt werden, wie die Homilie des Johannes Chrysostomus und das *carmen* des Paulinus von Nola belegen, sondern war es auch möglich, alle anderen Gegenstände mit der göttlichen Kraft am Schrein des Märtyrers aufzuladen, die zu den Gebeinen hinabgelassen oder auf den Grabaufbau gelegt werden konnten. Augustinus berichtet in seinem „Gottesstaat“ in dem Kapitel über die Wunder, die sich durch Märtyrerreliquien in Nordafrika zugetragen haben z. B. mehrmals davon, dass Gewänder schwer erkrankter Personen zum Aufbewahrungsort der Reliquien gebracht wurden. Dort wurden sie auf den Grabaufbau gelegt und, mit der heilenden Kraft versehen, wieder mit nach Hause genommen, wo die Kranken bzw. die evtl. bereits verstorbenen Eigentümer dieser Gewänder, sobald diese auf sie gelegt wurden, geheilt oder sogar wieder zum Leben erweckt wurden.⁷⁷⁷

⁷⁷⁶ Zum Zitat und der gesamten Episode siehe Paul. Nol. *carm.* 13, l. 583ff.

⁷⁷⁷ Aug. *civ.* 22,8, l. 283ff.; l. 317ff. sowie l. 326ff.

Märtyrerreliquien wirkten jedoch nicht nur nach ihrer Niederlegung oder Aufstellung in der Kirche Wunder und konnten zur Herstellung von Berührungsreliquien genutzt werden. Schon auf dem Weg zu ihrem Bestimmungsort bewirkten sie Heilungen und andere übernatürliche Erscheinungen, wie erneut Paulinus von Nola überliefert.⁷⁷⁸ Auch Augustinus von Hippo berichtet von einer Blindenheilung, die sich bei der Translation der Reliquien der Märtyrer Gervasius und Protasius in Mailand zugetragen haben soll.

„Denn als sie [Gervasius und Protasius] ausgegraben, hervorgeholt und mit geziemenen Ehren zur Basilika des Ambrosius getragen wurden, da wurden nicht nur von unreinen Geistern Besessene geheilt, ... sondern auch ein seit mehreren Jahren erblinderter und in der ganzen Stadt bekannter Bürger. Als er nämlich die Ursache der lärmenden Freude des Volkes erfragt und vernommen hatte, sprang er auf und bat seinen Führer, ihn dorthin zu geleiten. Das geschah, und man erlaubte ihm auf seine Bitte, mit seinem Schweißtuch die Bahre mit den Gebeinen der Heiligen zu berühren ... Er tat's, hielt das Tuch an seine Augen, und alsbald wurden sie geöffnet.“⁷⁷⁹

Dieses Beispiel belegt, dass Reliquien auch während ihrer Transponierung heilende und Wunder wirkende Kräfte besaßen und mit der Erlaubnis des verantwortlichen Gemeindeleiters Berührungsreliquien hergestellt werden konnten. Interessant ist, dass der Blinde mit seinem Tuch nicht die Körperreliquien direkt berührte, sondern die Bahre, auf der diese lagen und die dadurch als Kontaktreliquie fungierte.

Während der Durchführung von Reliquientranslationen wurden jedoch nicht nur Berührungsreliquien hergestellt. Paulinus von Nola gibt beispielsweise an, dass manche derjenigen, die Körperreliquien von Märtyrern von einem Ort zum nächsten brachten, berechtigter Weise *sibi pignora* [i. e. *ossibus*] *vellent*.⁷⁸⁰ Diese Knochenstücke seien *merces officii* und *pretium laboris*,⁷⁸¹ es sei dem-

⁷⁷⁸ Gott habe die Verteilung von Reliquien auf der gesamten Welt selbst veranlasst, da nicht überall Märtyrer vorhanden waren, diese jedoch als wichtig betrachtet wurden für die Verbreitung des christlichen Glaubens (Paul. Nol. carm. 11, l. 317ff.). Zudem bestätigten die Reliquien schon auf ihrem Weg zu ihrer vorgesehenen Ruhestätte ihre Wirksamkeit durch zahlreiche Wunder (ebd., 11, l. 342ff.).

⁷⁷⁹ Aug. conf. 9,7 (übs. W. Thimme). Vgl. die Darstellung der Blindenheilung bei Ambrosius selbst: Ambr. epist. 77,17.

⁷⁸⁰ Paul. Nol. carm. 11, l. 354f. Zu diesem Zeugnis bei Crook, *Architectural Setting*, 20; Hahn, *Reliquaries*, 294f.

⁷⁸¹ Paul. Nol. carm. 11, l. 356.

nach gerechtfertigt, dass die Überbringer der Reliquien sich diesen Segen für ihre privaten Wohnräume sicherten. Die Teile der Körperreliquien wurden somit laut Paulinus nicht gestohlen, da sie eine rechtmäßige Belohnung für die Durchführung des Transportes darstellten und zudem eine weitere Verbreitung der Reliquien bedeuteten als nur die bloße Aufbewahrung in einem einzigen Schrein.

Dennoch soll durch dieses Beispiel nicht die falsche Vorstellung entstehen, dass es jedem Gläubigen gestattet war ein Stück eines Märtyrerknochens herauszubringen. Wie oben gezeigt wurde, waren die Körperreliquien von Märtyrern nach ihrer Translation häufig gut geschützt in ihren Schreinen oder unter dem Kirchenaltar verborgen. Sie konnten nur auf Bitten hin, während ihrer Transponierung oder an bestimmten Feiertagen von den Gläubigen unter kirchlicher Aufsicht betrachtet und evtl. sogar berührt werden. Zudem wird solch ein Verhalten nur äußerst selten vorgekommen sein, und oftmals leiteten kirchliche Amtsinhaber die Reliquientranslation, die durch ihre Zugehörigkeit zur Kirche ohnehin eine engere Verbindung zu den Körperreliquien von Märtyrern besaßen.

Die Gläubigen, sowohl Laien als auch Kirchenvertreter, konnten durch die Herstellung von Berührungsreliquien und die Mitnahme von Eulogien einen materiellen Zugang zum auf der Spiritualität beruhenden christlichen Glauben finden, was ihre religiöse Überzeugung und Gottesfurcht nur noch steigerte. Der Wunsch nach der Nähe zu den Blutzeugen war demnach wichtig, um einen Märtyrerkult überhaupt aufbauen und fördern zu können, da ohne die Akzeptanz und das Interesse, das die Gemeinde dem christlichen Helden und dessen *intercessio* entgegenbrachte, ein Kult nicht aufrechtzuerhalten war. Andererseits versuchten Gemeindeführer den Zugang zu den heiligen Reliquien einzuschränken und zu kontrollieren, um einen eventuellen Diebstahl oder eine mögliche Zerstörung der Reliquien zu verhindern. Zudem wollten sie eine als pagan, zumindest jedoch als unangemessen betrachtete Verehrung der Überreste von Blutzeugen im öffentlichen Raum ausschließen.

Die Nutzung und Verehrung von Berührungsreliquien und Eulogien im privaten Bereich ließ sich hingegen nicht so einfach begrenzen und leiten, wie im öffentlichen Raum der Kirchen und Märtyrerschreine. Deshalb soll im folgenden Teil der vorliegenden Untersuchung der Fokus auf die Aufbewahrungsorte

und Verwendungsmöglichkeiten von Berührungsreliquien und Eulogien im häuslichen Kontext gelegt werden.

5.2.3 Aufbewahrung und Verwendung von Reliquien und Eulogien im privaten Kontext

Schon in den Zeugnissen der Einleitung zu diesem Teilkapitel wurden unterschiedliche Aufbewahrungs- und Nutzungsmöglichkeiten von Berührungsreliquien und Eulogien aufgeführt. Hesperius und Theodoret bewahrten die Erde aus dem Heiligen Land bzw. das durch den Kontakt mit Märtyrerreliquien geheiligte Öl im Schlafzimmer auf, um Schaden abzuwehren. Im Fall des Mantels des Jacobus, bettete Theodoret sogar seinen Kopf darauf.⁷⁸² Das *cubiculum* als bevorzugter Ort des privaten religiösen Lebens, als Raum, in dem wichtige religiöse Ereignisse stattfanden und als Aufbewahrungsort von religiös konnotierten Gegenständen besaß insbesondere im Christentum eine zentrale Stellung im Bereich der privaten Frömmigkeit.

Vielfach wurde der gesamte Wohnraum mit entsprechenden Wandmalereien sowie Bodenmosaiken christlich umgestaltet und zudem mit Einrichtungs- und Gebrauchsgegenständen, die christliche Symbole trugen, versehen.⁷⁸³ Das Schlafzimmer bildete jedoch einen der wenigen privateren Räume im römischen Wohnungskomplex und war daher für die Kommunikation mit Gott, dem Studium der Heiligen Schrift und dem Betreiben von Askese prädestiniert.⁷⁸⁴ Deshalb ist es auch nicht verwunderlich, dass in einer Vielzahl der Zeugnisse zum privaten Besitz von Berührungsreliquien und Eulogien diese im Schlafzimmer, möglichst im Bett oder zumindest in der Nähe davon, aufbewahrt wurden. So konnte sich der Eigentümer der Segen spendenden Gegenstände stets sicher sein, dass er von ihnen beschützt wurde und sie seine Gebete zu Gott wirkungsvoller machten.

⁷⁸² Theod. hist. rel. 21,16 zum Mantel des Jacobus; Aug. civ. 22,8, l. 201f. zu Hesperius.

⁷⁸³ Dazu prägnant Frank, Lay Devotion, insbes. 534f., die das Haus als den Ort privater Frömmigkeit und als Übungsort für die Kirche bezeichnet. Zudem vergleicht sie die Handlungen der Gläubigen in ihrem jeweiligen Wohnraum mit deren Teilnahme an der Liturgie im Kirchengebäude und deren Handlungen an den Märtyrerschreinen.

⁷⁸⁴ Dazu grundlegend Sessa, Christianity and the *cubiculum*, die die Bedeutung des Schlafzimmers im christlichen Glauben am Beispiel von römischen Märtyrererzählungen aus dem 6. Jahrhundert belegt, da das *cubiculum* dort wiederholt eine bedeutsame Rolle bei der Konversion, dem Exorzismus, der Festigung des Glaubens und der Askese spielt.

Nicht selten wurden Eulogien und Berührungsreliquien auch an der Türschwelle des Hauses angebracht, um den gesamten Gebäudekomplex durch die göttliche Kraft zu schützen. Die Berührungsreliquien und Eulogien, die von dem heiligen Symeon Stylites mitgenommen wurden, wurden besonders häufig an den Türschwellen fixiert. Ihm wurde dadurch, dass er den ganzen Tag auf einer Säule stehend Askese ausübte, eine besonders wirksame Funktion als Bewacher des Hauses zugeschrieben.⁷⁸⁵

Eine andere Art Reliquien, Eulogien und christliche Symbole im privaten Bereich zu Schaden abwehrenden Zwecken zu nutzen, bildete die Aufbewahrung direkt am Körper. Hierzu trugen die Besitzer kleine Gegenstände und Reliquienpartikel, oftmals in Form von Anhängern oder in Gürtel eingearbeitet, dicht am Körper. Dadurch verspürten sie eine immerwährende Verbindung zu Gott, ebenso wie dessen Schutz.⁷⁸⁶ Laut der in der Einleitung bereits behandelten Aussage des Optatus von Mileve trug Lucilla ihren Märtyrerknochen um den Hals gehängt, sodass sie ihn immer, z. B. zum Gebet, hervorholen und zur Segenspendung küssen konnte. Auch Johannes Chrysostomus verwies auf den Brauch, dass einige Gläubige zu ihrem persönlichen Schutz Partikeln des Kreuzes Jesu, umschlossen von Kapseln aus wertvollen Materialien, um den Hals gehängt trügen.⁷⁸⁷

Die Berührungsreliquien und Eulogien, die die Gläubigen von dem Besuch lokaler Schreine mitbrachten, besaßen neben der Tatsache, dass sie Hilfe und Schutz im alltäglichen Leben versprachen, ebenfalls eine große Bedeutung für die Ausübung privater Frömmigkeitspraktiken. Wenn die Andenken in Reliquiaren im Haus gelagert wurden, wurden sie oftmals in einer rituellen Weise für Gebete hervorgeholt. Diese zeremonielle Behandlung erhielten die Reliquien deshalb, weil die Gläubigen überzeugt waren, dass diese danach wirkungsvoller sein würden und dass sie dadurch die Anwesenheit Gottes fühlten.⁷⁸⁸ Geheiligtetes Wasser wurde getrunken und geheiligtes Öl auf die befallenen Stellen am

⁷⁸⁵ Theod. hist. rel. 26,11. Dazu Leyerle, *Domestic Rituals*, 229f.

⁷⁸⁶ Kalinowski, *Frühchristliche Reliquiare*, 62ff. Georgia Frank berichtet in diesem Kontext davon, dass auch kleine Amulette und Miniatur-Codices von Gläubigen als Anhänger getragen wurden, was auf dem Konzil von Laodicea (can. 36) verboten wurde: Frank, *Lay Devotion*, 534.

⁷⁸⁷ Optat. 1,16,1; Chrys. Jud. et gent. 10.

⁷⁸⁸ Zur Aufbewahrung und rituellen Nutzung von Reliquien im häuslichen Kontext siehe Kalinowski, *Frühchristliche Reliquiare*, 64ff.

Körper aufgetragen, um von einer Krankheit geheilt zu werden.⁷⁸⁹ Das Einreiben mit Öl konnte jedoch auch eine prophylaktische Funktion wahrnehmen. In der bereits weiter oben behandelten Homilie des Johannes Chrysostomus „auf alle Märtyrer“ empfiehlt er den Gläubigen z. B., sich durch das Auftragen von Öl auf bestimmte Körperpartien, insbesondere die Zunge, die Lippen, den Hals und die Augen, vor einer zukünftigen Trunkenheit zu schützen.⁷⁹⁰ Die Rituale, die im privaten Bereich ausgeführt wurden, waren allerdings immer recht einfach gehalten, damit sie auch von viel beschäftigten Gläubigen, die z. T. einen geringen Bildungsgrad besaßen, schnell und ohne vorhandene Schriftkenntnisse durchgeführt werden konnten.⁷⁹¹

Reliquien, die im privaten Bereich, entweder im Haus oder am Körper aufbewahrt und zum persönlichen Schutz und Heilungszwecken verwandt wurden, wurden dem verstorbenen Besitzer häufig mit ins Grab gegeben. Zumindest wurden sie jedoch in der Nähe davon niedergelegt, um dem Gläubigen die göttliche Nähe und Kraft sogar nach dem Tod sichern zu können. Jacobus verwahrte seine gesammelten Märtyrerreliquien beispielsweise in einem Sarkophag, der sich in einem Schrein auf seinem Landbesitz befand, um sich dort später *ad sanctos* bestatten zu lassen.⁷⁹²

Es existieren jedoch auch Zeugnisse dafür, dass Reliquien direkt im Sarkophag des Verstorbenen, etwa in einer eigenen Aussparung, aufbewahrt wurden, wie das Beispiel der Diakonin Eusebia aus Konstantinopel zeigt.⁷⁹³ Sozomenus berichtet davon, dass diese auf ihrem Landsitz vor den Toren Konstantinopels im Besitz von Körperreliquien (ἱερὰ λείψανα) der 40 Märtyrer von Sebaste gewesen sei und sich mit diesen bestatten lassen wollte.

⁷⁸⁹ Zur einfachen Benutzung von Berührungsreliquien und Eulogien im privaten Kontext bei Leyerle, *Domestic Rituals*, 236.

⁷⁹⁰ Chrys. pan. mart. 2.

⁷⁹¹ Aufgrund der schlechten Quellenlage zu privaten Reliquien, Schreinen und Frömmigkeitspraktiken ist es schwierig, gesicherte Aussagen zu treffen, weshalb die wenigen Hinweise lediglich dazu dienen können, Grundzüge der privaten Reliquienverehrung nachzuzeichnen. Dazu Bowes, *Rural Home*, 146; Frank, *Lay Devotion*, 531.

⁷⁹² Theod. hist. rel. 21,30. Zu Reliquien in Gräbern heiliger Männer bei Kalinowski, *Frühchristliche Reliquiare*, 55ff.

⁷⁹³ Zu diesem Beispiel siehe Soz. hist. eccl. 9,2,2; Kalinowski, *Frühchristliche Reliquiare*, 57ff. mit der Einbettung in einen archäologischen Kontext und weiteren archäologischen Beispielen für Berührungsreliquien in Sarkophagen.

„Auf dem Totenbett hinterließ sie den genannten Ort Mönchen ihrer Glaubensrichtung, wobei sie ihnen unter Eid das Versprechen abnahm, sie dort zu bestatten und das Kopfende ihres Sarges besonders zu bearbeiten, um die Reliquien der Märtyrer mit ihr beizusetzen ... Die Erweiterung des Sarges an ihrem Kopfende, in der Form eines Kästchens ausgearbeitet, war innen mit einem eigenen Deckel verschlossen, der auf beiden Seiten mit an den Rändern angebrachtem Eisen zusammengehalten wurde, mit Blei verstärkt. In der Mitte ... [war ein Loch hineingebohrt worden] und bewies damit noch deutlicher, daß sich innen die Märtyrer befanden.“⁷⁹⁴

Eusebia wollte sich auch nach ihrem Tod die Reliquien, die sie im Diesseits besessen hatte, für ihr Leben im Jenseits sichern. Durch die Fürsprache, die sie sich von den 40 Märtyrern von Sebaste erhoffte zu erhalten, versprach sie sich wohl eine größere Chance, bei Gott aufgenommen zu werden.

Bei der weiteren Betrachtung der Geschichte um Eusebia und die Reliquien der 40 Märtyrer von Sebaste zeigt sich allerdings auch hier wieder deutlich, dass die Kirche, spätestens zur Zeit der Verfassung der Kirchengeschichte durch Sozomenus zwischen 425 und 445 n. Chr., versuchte, die Kontrolle über private Reliquien zu erlangen. Sozomenus beschreibt nämlich, dass die Reliquien schließlich über Umwege und erst auf göttliche Zeichen hin, von der Kaiserin Pulcheria aufgefunden und von ihr und dem damaligen Bischof von Konstantinopel geborgen wurden. Daraufhin wurden die Reliquien im Anschluss an eine Prozession zu ihren Ehren in der Kirche des heiligen Thyrsus in einem eigenen Sarg beigesetzt und ein Fest unter der Leitung des Bischofs Proclus abgehalten.⁷⁹⁵

Schon die Mönche, die Eusebia mit den Reliquien zusammen bestattet haben, sollen laut Sozomenus ihren Sarkophag unterirdisch den Gläubigen, zumindest jedoch den Kirchenvertretern ihrer eigenen christlichen Gruppierung, zugänglich gemacht haben, „damit ... den Märtyrern die angemessene Verehrung zuteil wurde.“⁷⁹⁶ Diese Bemerkung, die Betonung, dass Pulcheria die Reliquien nicht für ihren privaten Schutz behalten wollte und der Kirche stiftete sowie die Tatsache, dass der Bischof von Konstantinopel die Authentifizierung und öffentliche Niederlegung der Reliquien in der Kirche des Thyrsus leitete, weisen

⁷⁹⁴ Soz. hist. eccl. 9,2,2 sowie 15 (übs. G. Ch. Hansen).

⁷⁹⁵ Soz. hist. eccl. 9,2,6-17.

⁷⁹⁶ Soz. hist. eccl. 9,2,3 (übs. G. Ch. Hansen).

darauf hin, dass der private Besitz von Reliquien spätestens seit der Mitte des 5. Jahrhunderts z. T. als unangebracht, evtl. sogar als verwerflich betrachtet wurde.

Sichere Aussagen dazu, dass die Kirche immer häufiger versuchte, die Kontrolle über private Reliquien und Kultstätten zu erlangen, lassen sich aufgrund der schwierigen Quellenlage nicht treffen. Jedoch weisen Zeugnisse wie das aus der Kirchengeschichte des Sozomenus oder das eingangs erwähnte Beispiel des Hesperius, der seine Erde aus dem Heiligen Land angeblich freiwillig in den Besitz der Kirche übergab, darauf hin, dass Kirchenvertreter versuchten, eine institutionell gestützte Kontrolle auch auf den privaten Bereich der Märtyrerverehrung auszuüben. Ebenso bieten entsprechende Konzilsbeschlüsse und der Versuch der Bischöfe, private Treffen von Christen in privaten Kapellen und Schreinen als Brutstätte von Häresien zu diffamieren, Anhaltspunkte für eine solche These.⁷⁹⁷ Auch die Tatsache, dass Reliquien in Kirchengebäuden immer unzugänglicher wurden, insbesondere für die einfachen Gläubigen, verweist auf eine generelle Tendenz der Kirche, nicht nur im privaten, sondern ebenfalls im öffentlichen Raum, Reliquien und Eulogien unter ihre Kontrolle oder zumindest unter ihre Leitung zu bringen.

5.3 Die Besonderheiten der christlichen Märtyrerverehrung

Bereits in Gregor von Nyssas Homilie zum *dies natalis* des Theodoret von Amaseia, wo er das Verlangen der Gemeindemitglieder nach dem direkten körperlichen Kontakt mit dem Märtyrer veranschaulichte, wurde die individuelle Nahbeziehung zwischen Märtyrer und Gläubigem sichtbar. Die Annäherung an den Leichnam des Theodoret geschah dabei nicht nur mit dem Blick, sondern wohl auch mit anderen Sinnen, z. B. indem die Lippen auf die Reliquien oder das Grab gepresst wurden. Auch Johannes Chrysostomus forderte seine Gemeindemitglieder dazu auf, die vorhandenen Reliquiare der Märtyrer anzufassen, ja geradezu zu umschlingen. Zudem sollten sie das durch den Kontakt mit den Reliquien geheiligte Öl auf ihren Körper auftragen oder sogar in sich aufnehmen, um Gewinn aus der beschützenden Wirkung ziehen zu können.

⁷⁹⁷ Dazu mit weiterführenden Literatur- und Quellenangaben bei Bowes, *Rural Home*, 155ff. sowie 163ff.; Frankfurter, *Interpenetration of Ritual Spaces*, 221.

Besondere Betonung finden dabei die drei Vorstellungen, dass der Märtyrer in der Gemeinde weiterlebe, dass er interzessorisch für die Gläubigen bei Gott tätig werde und dass seine heilende und beschützende Kraft auf die Objekte übergehe, die mit dem Leichnam, dem Reliquiar oder auch dem Grabaufbau in Kontakt kamen. Gerade die zwei letztgenannten Vorstellungen spiegeln sich auch im blühenden privaten Reliquienbesitz wider. Bischof Theodoret von Cyrillus berichtet davon, wie er von einem mit Öl gefüllten Fläschchen an der Wand seines Schlafzimmers gegen böse Geister geschützt worden sei. Dieses Öl war zuvor mit Märtyrerreliquien in Berührung gekommen und wurde dadurch mit göttlicher Kraft aufgeladen. Die Sammlung von Kontaktreliquien, die sich der Asket Jacobus aufbaute, besaß ebenfalls hauptsächlich einen Bezug zu verschiedensten Märtyrerleichen. Die so geballte Vermittlungsfähigkeit der Märtyrer sollte ihn sowohl im Diesseits beschützen als auch im Jenseits für die ersehnte Auferstehung des Jacobus sorgen.

Den Schutz und die interzessorischen Fähigkeiten wollte sich Jacobus demnach durch eine Bestattung *ad sanctos* sogar über den Tod hinaus sichern, ähnlich, wie es die Diakonin Eusebia anstrebte, die eigens eine Nische in ihren Sarg einarbeiten ließ, für die dortige Integrierung der Überreste der 40 Märtyrer von Sebaste. Der Wunsch nach einer möglichst unmittelbaren Nähe zu den Reliquien der Märtyrer, wie bereits in den beiden eingangs erwähnten Homilien eindrucksvoll dargestellt, lässt sich also auch im praktischen Umgang der Gläubigen mit den wertvollen, mit göttlicher Kraft aufgeladenen Gegenständen nachweisen. Zu Lebzeiten ihrer Besitzer wurden diese Kontaktreliquien möglichst nah bei sich getragen, z. B. um den Hals, wie die Geschichte der vermeintlichen Mitbegründerin des Donatismus, Lucilla, zeigt. Auch der direkte Körperkontakt durch z. B. Umarmen und Küssen der Reliquie wurde anscheinend nicht gescheut, sondern im Gegenteil geradezu gesucht. Nach dem Tod der Besitzer sollten die Segen spendenden Gegenstände dann mit ins Grab gegeben werden, um weiterhin eine positive Wirkung auf den nun Verstorbenen zu haben. Der enge Kontakt, den der Gläubige zu Lebzeiten zu den Märtyrern gepflegt hatte, wurde auch für das Jenseits als sinnvoll und erstrebenswert erachtet.

Die drei weiter oben genannten zentralen Vorstellungen waren jedoch in anderen Kulturen entweder gar nicht oder nur rudimentär vorhanden und mussten erst im Christentum geschaffen bzw. weiterentwickelt werden. Die Gräber der

Propheten und Patriarchen wurden bereits im jüdischen Glauben in Erinnerung und in Ehren gehalten, da sie bedeutsame Dinge für das jüdische Volk getan hatten. Doch obwohl ihnen z. T. attestiert wurde, dass sie bei dem rächenden Gott des Judentums für ihre Nachfahren einstehen konnten, wenn sie denn wollten, entwickelte sich im jüdischen Glauben dennoch kein gemeinschaftlicher oder privater Kult an den Begräbnisstätten der bedeutsamen historisch-religiösen Figuren.

Die Grundlage der paganen Heroenverehrung bildete hingegen ein ebensolcher Gemeinschaftskult. Die Stadtbewohner trafen sich mindesten einmal im Jahr an der Grabstätte oder dem Heiligtum des Heros, um ihm Opfergaben darzubringen und mit spezifischen Handlungen an die jeweilige Eigenart bzw. an die Taten des Helden zu erinnern. Obwohl die Heroen aus eigener Kraft sowohl positiv als auch negativ in das Schicksal der Menschen eingreifen konnten, taten sie dies überwiegend nur für bestimmte Gruppen und Gemeinschaften, individuellen Nutzen erhofften sich wohl lediglich Sportler für ihre Teilnahme an bevorstehenden Wettkämpfen zu erlangen.

So existierte im paganen Heroenkult zwar ein ausgeprägtes Gemeinschaftsmoment, das mit veränderten Ritualen und Konzepten so auch für die christliche Märtyrerverehrung übernommen werden konnte. Der im Christentum so bedeutsame Aspekt der individuellen Hilfe und die Nahbeziehung zu den religiösen Helden sowohl auf geistiger als auch auf physischer Ebene kam jedoch auch in der paganen Kultur nicht signifikant zum Tragen. Die für die christliche Märtyrerverehrung charakteristische Nähe der Gläubigen zu den verstorbenen Helden muss daher eine genuin christliche kulturelle Neuerung gewesen sein, die auf keine direkten gesellschaftlichen oder religiösen Vorbilder zurückgreifen konnte.

Eine wichtige Voraussetzung dafür bildete, wie bereits gezeigt wurde, einerseits das gewandelte Bild von dem Verstorbenen als weiterhin in der Gemeinde verankerter schlafender Person, mit der eine Kommunikation möglich und erwünscht war. Es war demnach keine strikte Trennung von der Welt der Lebenden und der Toten mehr notwendig und erstrebenswert, wie es in anderen Kulturen noch der Fall war. Es wurde vielmehr das Ideal einer Interaktion zwischen Diesseits und Jenseits geschaffen, bei dem die Verstorbenen weiterhin als Gemeindemitglieder betrachtet wurden. Christliche Helden wie die Märtyrer wurden dabei als besonders wirkungsvoll erachtet, da sie in der Vorstellung

der Gläubigen aufgrund ihrer Selbstopferung und ihres frommen Lebensstils ein besonders enges Verhältnis zu Gott besaßen. Sie konnten daher als Vermittler fungieren und den Hilfesuchenden die göttliche Unterstützung über sich als Ausführende in Form von Wundern auch in alltäglichen Notlagen zukommen lassen.

Diese christlichen Konzepte bzw. die christliche Ausgestaltung bestehender Konzepte trug dazu bei, dass sich zwischen dem einzelnen Gläubigen und dem Märtyrer eine Nahbeziehung entwickelte, die es in der Art wohl in keiner anderen Kultur zuvor gegeben hat. So ist es auch nicht verwunderlich, dass die Gläubigen den Märtyrern ebenfalls auf physischer Ebene möglichst nah sein wollten und einen Zugang zu den Überresten der christlichen Helden suchten. An dieser Stelle kamen ihrem Wunsch nach physischer Nähe zu den christlichen Helden sowohl die zahlreichen Auffindungen von lokalen und regionalen Märtyrerleichen sowie -überresten entgegen als auch die weitreichenden Reliquientranslationen überregionaler und reichsweiter Märtyrer und deren Integration in Kirchengebäude und Schreine vor Ort.⁷⁹⁸ So konnten sie die unterschiedlichen Märtyrer oftmals auch in privaten Angelegenheiten aufsuchen und durch sie um Hilfe bei Gott bitten.

Um sich den göttlichen Schutz dauerhaft für das eigene Zuhause sichern oder den Segen auf z. B. erkrankte Familienmitglieder, das Vieh oder die Felder etc. übertragen zu können, konnten die Gläubigen eine bereits vorhandene Vorstellung aus dem imperialen Bereich auf die Gruppe der christlichen Helden übertragen. Die Ansicht, dass die übernatürliche Kraft des Kaisers auf die Dinge überging, die mit ihm und seiner *sanctus*-Aura in Berührung kamen, ließ sich ohne Abwandlungen auf die Figur des Märtyrers und dessen Reliquien übertragen.

So heiligte die Niederlegung eines Märtyrerleichen nicht nur den ihn umgebenden Sarg bzw. seine Überreste das sie umschließende Reliquiar, sondern ebenfalls den darüber errichteten Aufbau oder Altar, wodurch das gesamte Gebäude zu einem heiligen Ort wurde. Darüber hinaus übertrug sich die göttliche Kraft auch auf alle anderen Dinge, die mit dem Grabbau, dem Reliquiar oder den Überresten in Kontakt gebracht wurden – so speicherten sie diese spirituel-

⁷⁹⁸ Siehe dazu ausführlich in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 4, 185ff.

le Aufladung für eine spätere Verwendung an einem anderen Ort. Dieser private Besitz von Berührungsreliquien und Eulogien stellte allerdings eine Konkurrenz zur gemeinschaftlichen Märtyrerverehrung und den in kirchlichem Besitz befindlichen Märtyrerreliquien dar. So existierten neben Kirchenvertretern wie Johannes Chrysostomus, die explizit dazu aufforderten, die Reliquiare anzufassen und Kontaktreliquien anzufertigen, auch einige Gemeindeleiter, die zumindest versuchten, den Zugang zu kontrollieren, z. T. sogar zu begrenzen und dadurch ebenfalls die Herstellung von Segen spendenden Gegenständen überwachen zu können.

Wann und wo der Brauch, Berührungsreliquien und Eulogien von Märtyrerschreinen mitzunehmen, genau entstanden ist, lässt sich allerdings nicht sicher bestimmen. Eine Möglichkeit könnte sein, dass sich dieses Ritual von den heiligen Stätten in Palästina aus auf die Märtyrerschreine im gesamten Römischen Reich ausgeweitet hat. Schriftliche Zeugnisse, die die Mitnahme von Eulogien⁷⁹⁹ und Berührungsreliquien⁸⁰⁰ von heiligen Stätten bzw. deren Entsendung in weit entfernte Reichsteile belegen, sind frühestens für die Mitte des 4. Jahrhunderts fassbar. Allerdings wird dieses Phänomen in den Zeugnissen nicht als besonders erwähnenswert oder gar erklärungswürdig dargestellt, und es gibt Hinweise darauf, dass diese Handlungsmuster gegen Ende des 4., Anfang des 5. Jahrhunderts in der christlichen Kultur bereits etabliert waren, sie also einige Zeit früher eingeführt worden sein müssen. Darauf weisen auch archäologische Funde hin, die auf Anfang bis Mitte des 4. Jahrhunderts datiert wer-

⁷⁹⁹ Peregr. Eger. 3,6/7; 8,3; 11,1; 15,6; 19,19 sowie 21,3 zu den verschiedenen Eulogien, die sie auf ihrer Pilgerreise mitnahm. Zu den Eulogien aus dem Heiligen Land grundlegend Stuiber, *Eulogia*, 925ff. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims*, 72f.; Hunt, *Holy Land Pilgrimage*, 128ff.; Maraval, *Lieux saints*, 237ff. Prägnant dazu bei Klausen-Nottmeyer, *Eulogien*; Caner, *Miraculous Economy*, 358f.

⁸⁰⁰ Schon Mitte des 4. Jahrhunderts verweist Cyrill von Jerusalem z. B. darauf, dass zahlreiche Gläubige Partikeln des Kreuzes fast in der gesamten Welt verbreitet hätten: Cyrill. catech. 4,10; 10,19 sowie 13,4. Inschriftliche Belege für das Vorhandensein von Kreuzpartikeln sind z. B. folgende, CIL VIII, Suppl. 3, 20600 (nach 359); CIL VIII, 2, 9255. Dazu Duval, *Loca Sanctorum*, 331ff. und 351ff. Eine hilfreiche Liste der Belege für Kreuzpartikeln von der Mitte des 4. bis zum Ende des 5. Jahrhunderts bietet Frolov, *La vraie croix*, 155ff. (Nr. 1-22). Paulinus von Nola belegt, dass er selbst eine Partikel des Heiligen Kreuzes erhalten und wiederum einen Teil davon an seinen Freund Sulpicius Severus weitergegeben habe (Paul. Nol. epist. 31,1). Diese kleinen Partikeln wurden als Phylakterion oftmals um den Hals gehängt getragen, wie beispielsweise Chrys. Jud. et gent. 10.; Greg. Nyss. v. Macr. 30 belegt.

den und die Herstellung von Pilgersouvenirs in der Nähe von Jerusalem illustrieren.⁸⁰¹

Doch auch im Zusammenhang mit den Reliquien und Aufbewahrungsstätten von Märtyrerleichen lassen sich, wie oben bereits gezeigt wurde, für das Ende des 4. und den Beginn des 5. Jahrhunderts Beispiele für die Mitnahme von Eulogien und die Herstellung von Berührungsreliquien finden.⁸⁰² Ein frühes Zeugnis für den Einsatz von Sekundärreliquien zu Heilungszwecken stellt die bei Ambrosius von Mailand selbst erwähnte und von Augustinus später ausführlich beschriebene Krankenheilung in Mailand bei der Transponierung der Gebeine des Gervasius und Protasius 386 n. Chr. dar, bei der eine Kontaktreliquie die öffentliche Heilung eines Blinden bewirkte.⁸⁰³ Da kaum frühere gesicherte Reliquientranslationen belegt sind bzw. die Herstellung von Berührungsreliquien während oder nach der Überführung an den Ort der Niederlegung nicht erwähnt werden,⁸⁰⁴ ist es schwierig einzuschätzen, wann die Gläubigen begonnen haben, Segen spendende Gegenstände von Märtyrerstätten mitzunehmen. Allerdings hat weder Ambrosius noch Augustinus den Heilungsvorgang explizit als solchen erläutert oder erklärt, weshalb den Gläubigen das Konzept der wunderwirkenden Kontaktreliquie bereits bekannt gewesen sein muss.

Obwohl für die Mitnahme von Eulogien und Berührungsreliquien aus Palästina frühere Belege existieren als für Märtyrergedenkstätten, ist es, wie gezeigt

⁸⁰¹ Rangar Cline hat in einem seiner jüngsten Aufsätze, Cline, Two Sided Mold, 29ff. sowie 44ff., eine Form für kleine Metallsouvenirs untersucht, die in der Nähe von Jerusalem gefunden wurde und auf Anfang bis Mitte des 4. Jahrhunderts datiert wird. Dabei ist es interessant, dass die eine Seite die Form für Pilgerandenken für die Kultstätte der Aphrodite in Aphaca und die andere für Pilgerandenken der Kultstätte in Mamre bildete. Es wurden demnach in einer einzigen Werkstatt Souvenirs für pagane als auch für christliche heilige Stätten hergestellt, eine strikte Trennung der Produktionsstätten nach religiösen Gruppen hat offensichtlich also nicht bestanden.

⁸⁰² Siehe dazu weiter oben in der vorliegenden Untersuchung Kapitel 5.2.1, 287f. sowie 5.2.2, 293f. zu den Homilien des Gregor von Nyssa und des Johannes Chrysostomus sowie zu dem Schrein des Heiligen Felix von Nola.

⁸⁰³ Ambr. epist. 77,17. Vgl. Aug. civ. 22,8, l. 37ff.; ders. conf. 9,7; ders. serm. 286,4.

⁸⁰⁴ Angeblich wurden die Gebeine des im 3. Jahrhundert wirkenden Bischofs Babylas in den 350er Jahren unter *caesar* Constantius Gallus in der Nähe von Antiochia in einem *martyrion* im Bezirk des ehemaligen Apollontempels beigesetzt, was die früheste bezeugte Translation von Märtyrerreliquien darstellen würde. Eine Wunderheilung wird jedoch nicht erwähnt. Dazu Shepardson, Controlling Contested Places, 60ff.

wurde, nicht unwahrscheinlich, dass dieser Brauch auch in Bezug auf Märtyrergebeine bereits früher als 386 n. Chr. zur Anwendung kam und uns dafür bisher lediglich die notwendigen Nachweise fehlen. Doch auch wenn man davon ausgeht, dass der private Besitz von Eulogien und Kontaktreliquien im Kontext der Märtyrerverehrung erst kurz vor 386 n. Chr. eingesetzt hat, wird dies schwerlich auf eine Kampagne der Pilger, die mit Souvenirs aus dem Heiligen Land in ihre Heimatstädte zurückkehrten, zurückzuführen sein.

Zunächst hätte eine gewisse Anzahl von Pilgern Palästina bereisen und mit Souvenirs zurückkehren müssen. Daraufhin hätten sie ihre Glaubensgenossen zudem davon überzeugen müssen, dass diese Art von Segen spendenden Gegenständen auch an Märtyrerschreinen zu erwerben und der private Besitz von Reliquien für das Individuum vorteilhaft wäre. Dabei hätten sich die Pilger jedoch auf lokal bestehende oder zumindest geläufige Konzepte (wie das der kaiserlichen *sanctus*-Aura) und den expliziten Wunsch der Gläubigen nach physischer Nähe zu den Märtyrern und deren Kräften (z. B. durch die ihnen zugeschriebene Interzessor-Funktion) stützen müssen. Ansonsten wäre eine Übertragung der Idee des privaten Reliquienbesitzes von den heiligen Stätten in Palästina auf die Märtyrerschreine im gesamten Imperium Romanum wohl niemals so schnell möglich gewesen.

Daher ist es wahrscheinlicher, den Anstoß für die Mitnahme privater Reliquien an Märtyrerschreinen vor dem Hintergrund des sich entwickelnden Interzessor-Konzeptes als Übernahme aus dem Bereich nicht autorisierter paganer Praktiken zu betrachten.⁸⁰⁵ Diese Handlungsmuster werden sich an den lokalen Schreinen in etwa zeitgleich mit den Entwicklungen im Heiligen Land etabliert und könnten sich darüber hinaus gegenseitig verstärkt haben. Allerdings lässt sich der private Reliquienkult in Bezug auf Märtyrerstätten demnach wohl nicht direkt von dem Brauch der Palästina-Pilger ableiten.

⁸⁰⁵ So auch Hartmann, *Relikt und Reliquie*, 657ff.

Fazit und Ausblick

Der Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung bildete die Selbstkritik Peter Browns, wonach die Forschung zur spätantiken Märtyrerverehrung seit den 1970er Jahren ihren Fokus sehr einseitig auf die Gemeindeleiter und die vermögenden christlichen Laien als Initiatoren und Förderer des Märtyrer- und Reliquienkultes gelegt hat. Diese aufkommende Strömung bildete eine Gegenbewegung zu der früheren Forschung, die die Märtyrerverehrung stets als aus der paganen Kultur übernommenen, populärchristlichen Irrglauben bezeichnet und dadurch stark abgewertet hatte. Allerdings wird die daraufhin entworfene gegensätzliche These, dass der Märtyrerkult ein hauptsächlich kirchlich-institutionell und aristokratisch geschaffenes und dominiertes Phänomen darstellte, der kirchenpolitischen und gesellschaftlichen Realität im 4. und 5. Jahrhundert ebenso wenig gerecht wie der vorausgegangene Ansatz, Märtyrerverehrung und Reliquienkult ausschließlich als religiöse Verirrung christlicher Laien zu betrachten. In dieser frühen, konstituierenden Phase existierten noch zahlreiche unterschiedliche Ansichten und Praktiken im Hinblick auf die Märtyrerverehrung. Diese haben sich, bedingt durch verschiedene Einflüsse, insbesondere im Verlauf des 4. Jahrhunderts erst entwickelt, bevor sich die Märtyrerverehrung dann im weiteren zeitlichen Verlauf immer mehr auf einen durch vermögende christliche Laien und Bischöfe beherrschten Reliquienkult verengte.

Bei der durchgeführten Analyse der vorhandenen Quellenzeugnisse bezüglich des potenziellen Einflusses, den Gemeindeleiter und -mitglieder auf die Entwicklung der Märtyrerverehrung genommen haben, zeigte sich dann in der vorliegenden Untersuchung auch deutlich, dass entscheidende Impulse für die Ausformung des Märtyrerkultes von beiden Seiten ausgegangen sind. Sowohl einfache christliche Gläubige als auch Kirchenvertreter trugen mit ihren jeweiligen Meinungsäußerungen und Diskussionen darüber, welche Art von Blutzeugen aufgrund welcher Eigenschaften und Funktionen verehrt werden sollten, und ihren Initiativen im Bereich des Märtyrerkultes, wie z. B. die Organisation von Reliquientranslationen und die Herstellung und Mitnahme von Kontaktreliquien, maßgeblich zu dem vielfältigen Bild der Märtyrerverehrung bei. Zudem konnten unterschiedliche Faktoren aufgezeigt werden, die die jeweils spezifischen Ansichten und Handlungen der Akteure erst bedingt haben.

Für die Kirchenvertreter, insbesondere die Bischöfe, war es oftmals ausschlaggebend, in welcher Situation sich ihre Gemeinde und ihr Bischofssitz befanden. Existierten andere rivalisierende christliche oder nicht-christliche religiöse Gruppierungen in der Stadt oder Region, und wenn ja, wie stark war ihre jeweilige Position? Konkurrierte ein Bischof z. B. mit einem Amtsinhaber einer anderen christlichen Strömung um die Vormachtstellung innerhalb der Stadt, um die Unterstützung des Kaiserhauses oder um Gemeindemitglieder, konnte das ebenfalls Auswirkungen auf sein Märtyrerkonzept sowie seine Ansichten zur kultischen Verehrung der christlichen Blutzeugen haben. Der Einfluss, den kirchenpolitische Strategien auf allen drei behandelten Ebenen auf die Vorstellungen und Handlungen von kirchlichen Akteuren hatten, darf demnach nicht unterschätzt werden, da in unterschiedlichen Situationen verschiedene Verhaltensweisen möglich und sinnvoll waren.

So konnte der Bischof seine Gemeinde z. B. positiv von konkurrierenden Gruppen abheben, indem er eine konträre Position bezog, im Hinblick auf das Konzept der Märtyrerverehrung generell oder auf spezielle Kultpraktiken. Wurde die Märtyrerverehrung beispielsweise von als häretisch betrachteten Gruppierungen angegriffen, konnte im theologischen Bereich dagegen argumentiert werden und die Förderung des Kultes auf praktischer Ebene zudem noch neue Gemeindemitglieder generieren. Auch beim Entwurf eines Märtyrerkonzeptes, d. h. welche Märtyrer aufgrund welcher Eigenschaften und Fähigkeiten mit welchen Funktionen verehrt und welche ausgeschlossen werden sollten, stand oftmals die gezielte Abgrenzung von anderen christlichen Gruppierungen und deren Autoritätsfiguren im Vordergrund. Es galt stets, den eigenen religiösen Einfluss auszudehnen und dem Verlust von Gemeindemitgliedern vorzubeugen. So wurden Märtyrer, die angeblich die Lehren einer anderen christlichen Strömung vertraten, vielfach aus der Verehrungswelt der eigenen Gemeinde ausgegrenzt. Um für die eigene Gemeinde hingegen gewinnbringend genutzt werden zu können, war es jedoch ebenfalls möglich, die als häretisch betrachteten Märtyrer zu Autoritätsfiguren für die eigene, als orthodox angesehene, theologische Ausrichtung umzukonstruieren und in den Verehrungskalender zu integrieren.

Auf ritueller Ebene konnte die Förderung lokaler Märtyrerkulte z. B. in kurzfristigen Konfliktsituationen zwischen zwei benachbarten Gemeinden oder Städten eingesetzt werden, um dem eigenen Bischofssitz zu mehr Ansehen zu

verhelfen, wenn die Verehrung lokaler Märtyrer erfolgreich war und diese Bekanntheit wiederum weithin kommuniziert wurde. Überregionale und reichsweite Distributionen von Reliquien konnten dazu genutzt werden, den individuellen kirchenpolitischen Einfluss des Absenders langfristig durch den Aufbau von Freundschaftsverbindungen zu stärken oder aber die Gemeinde durch die Verehrung derselben Märtyrer in das Gesamtnetzwerk der christlichen Kirche im Römischen Reich einzubinden.

Neben der deutlichen Instrumentalisierung der Märtyrerverehrung durch Kirchenvertreter auf theoretischer, konzeptioneller und praktischer Ebene, um sich und/oder ihrer Gemeinde bzw. gesamten christlichen Strömung kirchenpolitische Vorteile zu verschaffen, wogegen sich Peter Brown in den 1980er Jahren als Motiv noch vehement ausgesprochen hatte, dürfen natürlich auch andere Ursachen nicht vernachlässigt werden. Wiederholt mussten sich Gemeindeleiter im Rahmen der Märtyrerverehrung mit über einen langen Zeitraum gewachsenen, regionalen Traditionen auseinandersetzen. Diese mussten sie dann entweder in die pastorale Lehre und gemeindliche Praxis integrieren oder sich klar dagegen positionieren und versuchen, theologische Gegenargumente dafür zu finden und publik zu machen bzw. unerwünschte Handlungsmuster aus dem kirchlichen und privaten religiösen Alltag zu verbannen.

Ein weiterer wichtiger Anlass, bestimmte Konzepte und Rituale auf dem Gebiet der Verehrung von Märtyrern auszubilden, waren die Ansichten, Wünsche und Erwartungen, die von den christlichen Laien an die Kirchenvertreter hergetragen wurden. Auch bei diesen musste der jeweilige Gemeindeleiter überlegen, ob und wie er zwischen den oftmals zudem sehr unterschiedlichen Anliegen und Vorstellungen seiner Gemeindemitglieder und seiner eigenen Auffassung sowie den von ihm entworfenen und kommunizierten Konzepten einen Konsens erzielen könne. Dies war jedoch besonders wichtig, um die Gläubigen als Gemeinschaft zusammenzuhalten und die Kontrolle über den Märtyrerkult nicht zu verlieren. Der Einfluss, den die Erwartungen und Wünsche der Gläubigen auf die Ansichten und Taten der verantwortlichen Bischöfe und Priester ausgeübt haben, darf demnach nicht unterbewertet werden.

Neben den bereits genannten Faktoren konnte zudem insbesondere die theologische Ausrichtung eines Kirchenvertreters seine Ansichten zur Märtyrerverehrung und dem Reliquienkult nachhaltig beeinflussen, gerade wenn diese im strikten Gegensatz zu anderen, evtl. weit verbreiteten theologischen Konzepten

oder traditionellen Kultpraktiken stand. Leider haben Gemeindeleiter in ihren Schriften auf diese Verbindung selten selbst hingewiesen, weshalb der Zusammenhang zwischen dogmatischen Überzeugungen und Einstellungen hinsichtlich der Verehrung von Blutzeugen vielfach durch Vergleiche von lokalen Kultpraktiken, Märtyrerpredigten und theologischen Äußerungen erschlossen werden muss. Generell ist es schwierig, die Meinungen zeitgenössischer christlicher Autoren zur Märtyrerverehrung und zum Reliquienkult aus ihren eigenen Werken herauszulesen, wenn sie nicht gerade einen Text speziell zu diesem Gegenstand verfasst haben. Ihre Äußerungen in Predigten, insbesondere zu Ehren von Märtyrern, oder in ihren Schriften zur moralischen und theologischen Belehrung der Gemeinde waren zumeist bewusste Konstruktionen. Wie bereits in der Einleitung der vorliegenden Untersuchung sowie den unterschiedlichen Kapiteln mehrfach thematisiert, sollten die unterschiedlichen Genres gewisse Vorstellungen transportieren und zielten auf bestimmte Reaktionen bei ihren Adressaten ab. Wahre, persönliche Ansichten von Gemeindeleitern zur Märtyrerverehrung und zum Reliquienkult sind daher höchstens aus Briefen oder Texten erschließbar, die nicht für die Veröffentlichung, vielmehr für eine spezifische Leserschaft bestimmt waren.

Die Ansichten der christlichen Gläubigen zum Märtyrerkonzept und der rituellen Ausgestaltung der Märtyrerverehrung sind, wie verschiedentlich im Verlauf der vorliegenden Untersuchung festgestellt wurde, leider nur indirekt in schriftlichen Äußerungen von Kirchenvertretern bewahrt und können anhand von archäologischen Funden erschlossen werden. Um diese beiden Zeugniskategorien gewinnbringend für die Beantwortung der Ausgangsfrage nach dem Einfluss der einfachen Gläubigen auf die Entwicklung der Märtyrerverehrung nutzen zu können, muss bei der Analyse erneut der lokale gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Kontext berücksichtigt werden – dieses Mal jedoch der der jeweiligen christlichen Laien. Erst mit diesem Hintergrundwissen ist eine angemessene Einordnung und Interpretation der bewusst gewählten Formulierungen und in den Zeugnissen dargestellten Reaktionen der kirchlichen Autoren möglich. Davon ausgehend lassen sich dann auch erst Hinweise auf die Ansichten der in ihren Predigten u. a. adressierten Gläubigen gewinnen. Ebenso grundlegend ist die Kenntnis dieser Umstände bei der Deutung archäologischer Funde, die ihrerseits die schriftlichen Zeugnisse illustrieren, diese jedoch auch um bisher unbekannte Aspekte ergänzen können.

In Bezug auf das Märtyrerkonzept waren oftmals kulturelle Traditionen und Verbindungen zu anderen religiösen Gruppen ausschlaggebend für die Meinungsbildung der Gemeindemitglieder. Wenn z. B. ein Kult schon lange in der Gemeinschaft ausgeübt und dann von innen oder außen kritisiert wurde, verteidigten die Gläubigen diesen Kult und forderten ihn weiterhin ein. Dahingegen konnte es sein, dass Teile der Gemeinde Kulte für neu eingeführte Märtyrer aus unterschiedlichen Gründen ablehnten, insbesondere, wenn sie ihren bisherigen Ansichten entgegenstanden und sich diese erst bewähren mussten, um Akzeptanz zu erlangen.

Vor allem auf spiritueller und damit zusammenhängend auch auf praktischer Ebene wird der Einfluss sichtbar, den die einfachen Gläubigen auf die Entwicklung des Märtyrerkultes ausübten. Die Verehrung der christlichen Blutzeugen konnte nämlich nur durch einen Mentalitätswandel innerhalb der christlichen Gesellschaft entstehen. Dieser vollzog sich jedoch nicht im Kreis der Gemeindeführer und wurde dann top down an die Gläubigen weitergegeben, sondern entwickelte sich im Dialog miteinander. Zunächst wurde der *confessor* nach seinem Martyrium weiterhin als Gemeindemitglied betrachtet und in den Kirchenalltag miteinbezogen, was theologisch damit begründet wurde, dass der Märtyrer nicht tot sei, sondern bei Gott weile. Daher bildete der Gemeinschaftskult, insbesondere in den Zeiten der Christenverfolgungen, das bedeutendste Element.

Da die Märtyrer verstärkt in der darauffolgenden Friedenszeit als Interzessoren bei Gott betrachtet wurden, suchten die Gläubigen die Nähe zu ihnen, um zumindest für das Leben im Jenseits mächtige Fürsprecher gewinnen zu können. Diesem Wunsch nach einem vereinfachten Zugang und einer intensiveren Kontaktmöglichkeit mit den einstigen Blutzeugen kamen die Gemeindeführer mittels Reliquientranslationen und -distributionen, insbesondere in Gemeindekirchen, aus unterschiedlichen Gründen heraus entgegen. Da die Märtyrer bald jedoch nicht mehr nur als Vermittler beim Jüngsten Gericht angesehen wurden, sondern ebenfalls als wunderwirkende Helfer in diesseitigen Notsituationen, wurden ihre in Schreinen aufbewahrten Reliquien auch jenseits des Gemeinschaftskultes häufig aufgesucht. Durch die Möglichkeit, Inkubationsrituale in oder an den Märtyrergedenkstätten abzuhalten und Kontaktreliquien herzustellen ebenso wie Eulogien mitzunehmen, verwurzelten sich die Märtyrer und ihre

Kulte immer mehr im alltäglichen Leben von einfachen Gläubigen, aber auch von Mönchen und Kirchenvertretern.

Die Entstehung der Märtyrerverehrung und ihre Entwicklung zum Reliquienkult war, wie gezeigt wurde, keine einseitige Bewegung: Weder wurde den einfachen Gläubigen die Märtyrerverehrung von den Kirchenvertretern oktroyiert noch trugen die christlichen Laien den Kult um die Blutzeugen an die Gemeindeführer heran, die sich diesem Wunsch dann fügen mussten. Die vorliegende Untersuchung hat gezeigt, dass beiden Akteuren aus verschiedenen Gründen daran gelegen war, die Erinnerung an die Christen, die ihr Leben während der Verfolgungszeit für den christlichen Glauben riskiert und vielfach verloren hatten, wachzuhalten und als Gemeinschaft zu feiern, um so etwa eine gemeinsame religiöse Identität auszubilden.

Im Verlauf des 4. Jahrhunderts wurde die Figur des Märtyrers in verschiedenen Gemeinden und Regionen unterschiedlich interpretiert und umgedeutet und bestimmte Eigenschaften und Funktionen betont, die für die jeweilige Situation der Gläubigen ausschlaggebend war. War die Gemeinde z. B. mit zahlreichen anderen religiösen Gruppen konfrontiert, stand die Demonstration der Überlegenheit des christlichen Glaubens im Vordergrund, um neue Mitglieder für die eigene Gemeinde hinzuzugewinnen. Die Märtyrer wurden dann als ideale christliche Vorbilder konstruiert, um die moralischen Vorzüge des Christentums deutlich zu machen und zu betonen, dass Menschen sogar dazu bereit waren, für den Glauben zu sterben. Zudem wurde der Märtyrer als Helfer in alltäglichen Notlagen dargestellt, an den sich alle Gläubigen wenden konnten, um auch auf praktischer Ebene die Vorteile einer Konversion hervorzuheben. Diese Funktion war z. B. auch entscheidend, wenn sich die Gemeinde in einer politischen oder anderweitig ausgelösten Notsituation befand und dringend göttlichen Beistand benötigte.

Es existierten zahlreiche Motive und Möglichkeiten, den Blutzeugen für die eigenen Interessen und Erwartungen einzusetzen und ihm dementsprechend bestimmte Attribute und Aufgaben zuzuschreiben. Natürlich unterschieden sich diese Anliegen bei Gemeindegliedern und -leitern z. T. stark voneinander, wobei nicht vergessen werden darf, dass Kirchenvertreter ebenfalls Gläubige waren. Sie verfügten zwar oftmals über ein breiteres theologisches Wissen und mussten kirchenpolitische sowie gesellschaftliche Entwicklungen bei ihren

Aussagen und Handlungen berücksichtigen – alltägliche menschliche Gefühle, Wünsche und Erwartungen besaßen sie jedoch ebenfalls und konnten ebenso in psychische sowie physische Schwierigkeiten geraten, in denen sie sich göttliche Hilfe erhofften. So besaßen auch Bischöfe und Priester private Reliquien, die sie für den alltäglichen Schutz ihrer Person immer bei sich trugen, und brachten in Ausnahmefällen bei dem Transport von Reliquien anscheinend sogar Teile davon an sich. Gegen Kirchenvertreter sowie gegen vermögende Christen, die (Berührungs-)Reliquien im privaten Bereich verwendeten und sich gegenseitig zusandten, müsste dann ebenso der Vorwurf erhoben werden, eine illegitime nicht-christliche Praxis auszuüben, was in der frühen Forschung jedoch nicht geschehen ist.

Im Gegensatz dazu, konnten Ansichten von Gläubigen allerdings auch durch theologische Konflikte innerhalb der Gemeinde bestimmt sein und spezielle Märtyrer oder Verehrungsarten von einem Teil erwünscht und unterstützt werden, während sie von einem anderen Teil abgelehnt wurden. Demnach dürfen die Gläubigen ebenso wenig als homogene Gruppe betrachtet werden, die mit einer gemeinsamen Stimme, getrieben von ihren alltäglichen Sorgen, die Privatisierung der Märtyrerverehrung und die Individualisierung des Zugangs dazu in Form des Reliquienkultes anstrebte.

Eine der entscheidenden Voraussetzungen für das schnelle Erstarken der Märtyrerverehrung im 4. Jahrhundert bildete die verbale und nonverbale Kommunikation durch und über die Märtyrerverehrung zwischen unterschiedlichen Gruppen. So konnte ein Bischof einem anderen Amtsinhaber z. B. Reliquien zukommen lassen oder diesen zu einem Märtyrergedenktag einladen, um die sozialen und kirchenpolitischen Verbindungen zu festigen. Eine gezielte Förderung lokaler Märtyrerkulte führte oftmals dazu, das Ansehen der eigenen Gemeinde zu erhöhen und dadurch den eigenen Bischofssitz, wenn erforderlich, gegen den Einfluss anderer, benachbarter Gemeinden zu schützen. In Briefen oder Abhandlungen taten Kirchenvertreter wiederholt ihre Märtyrerkonzepte und Ansichten zum Reliquienkult gegenüber anderen kirchlichen Amtsinhabern kund, tauschten sich über weite Entfernungen hinweg aus oder führten sogar umfassende Diskurse. Das stärkte einerseits die unterschiedlichen christlichen Strömungen als Gruppierung bzw. die einzelnen innerkirchlichen Netzwerke und führte andererseits dazu, dass sich das jeweilige Märtyrer- und Verehrungskonzept auf eine breite theologische Basis stützen konnte. Gegenüber ih-

ren Gemeinden versuchten die Bischöfe dann vielfach in Märtyrerpredigten diese Konzepte zu vermitteln und den Märtyrerkult religiös zu begründen, aber z. T. auch erst die Begeisterung für bestimmte Kulte zu wecken, falls diese nur zögerlich von den Gläubigen angenommen wurden. Um diese unterschiedlichen Inhalte und Ansichten zu transportieren, verwendeten sie bestimmte Topoi, schufen gemeinsame Feindbilder und bedienten sich eines auf den Adressatenkreis abgestimmten Vokabulars.

Gemeindemitglieder konnten zahlreich zu bestimmten Gedenktagen erscheinen und dadurch gegenüber dem Gemeindeleiter ihre Unterstützung und Begeisterung für einen gewissen Märtyrerkult kundtun, andererseits durch ihr Fernbleiben auch ihr Desinteresse oder ihre Ablehnung signalisieren. Diskussionen innerhalb der Gemeinde über die theologische Grundlage der Märtyrerverehrung oder die zu verehrenden Figuren führten häufig dazu, dass der Bischof diese Diskussion aufgreifen und darauf reagieren musste. Die Gemeindemitglieder kommunizierten also mit ihren Mitgläubigen und dem Bischof, der sich wiederum an die zerstrittenen Gruppen wandte und versuchte eine Einigung herbeizuführen. Der Wunsch nach Nähe zu den christlichen Blutzugehörigen und nach der Herstellung von Kontaktreliquien und Eulogien drückte einerseits die Tatsache aus, dass die Gläubigen ebenso wie die Gemeindeleiter, die Märtyrer als weiterhin zur Gemeinschaft gehörend betrachteten und sie darüber hinaus als wirkungsvolle Vermittler wahrnahmen. Andererseits festigten sie dadurch den Märtyrer- und Reliquienkult als wichtigen Ausdruck und bedeutsames kulturelles Phänomen christlicher Religiosität im alltäglichen Leben und formten das Märtyrerkonzept entsprechend weiter mit aus.

Die Kommunikation zwischen Bischof und Gläubigen war in diesem Rahmen besonders wichtig, da zunächst einmal Ansichten und Vorstellungen, Wünsche und Erwartungen bezüglich der Märtyrerverehrung innerhalb der Gemeinde ausgetauscht werden mussten. Dieser Dialog konnte dann bestimmte Reaktionen bei den Beteiligten hervorrufen sowie zu Verständigungen und Ergebnissen führen, durch die der Märtyrerkult dementsprechend ausgestaltet wurde.

Die zweite bedeutsame Voraussetzung für die Entwicklung des Märtyrerkonzeptes und des Märtyrerkultes stellte die Flexibilität der Märtyrer als Figur dar. Standhaftes Vorbild, christliche Identitätsfigur, moralischer Lehrer und orthodoxe Autorität, Vermittler bei Gott und wunderwirkender Helfer – all diese unterschiedlichen Rollen wurden den Märtyrern zwischen der Mitte des 3. und

des 5. Jahrhunderts von unterschiedlichen Seiten zugeschrieben, die christlichen Blutzeugen gemäß den eigenen Zwecken und Erwartungen ausgedeutet und instrumentalisiert. Entsprechend wurden Legenden konstruiert und Rituale entwickelt, um diese Funktionen verständlich und sichtbar zu machen. Dadurch, dass der Blutzeuge als hervorgehobene christliche Figur nicht schon an sich durch sein erlittenes Martyrium existierte, sondern erst durch Gemeinde und Gemeindeleiter geschaffen werden musste, war er in der Lage, unterschiedliche, je nach Situation auf ihn projizierte oder an ihn herangetragene Aufgaben zu erfüllen.

In der vorliegenden Untersuchung wurde exemplarisch dargelegt, dass sich die Beliebtheit und Praxis des Märtyrer- und Reliquienkultes aus der Interaktion von Kirchenvertretern, christlichen Aristokraten und einfachen Gläubigen entwickelt hat. Gemeindeleiter haben auf die Erwartungen und Wünsche der Gläubigen reagiert, jedoch auch eigene Impulse gegeben, die von der Gemeinde aufgenommen und umgesetzt bzw. weiterentwickelt wurden. Durch tiefergehende regionale Einzelanalysen der Märtyrerverehrung, ihrer Motivation und Ausprägung bei unterschiedlichen Bischöfen und Gemeinden, würde das hier skizzenhaft entworfene Bild noch vervollständigt werden und an Tiefe gewinnen, was aufgrund des begrenzten Umfangs und des spezifischen Fokus der vorliegenden Untersuchung jedoch nicht geleistet werden konnte und sollte.

Um den privaten Gebrauch von Eulogien und Berührungsreliquien besser nachvollziehen zu können, wäre es zudem sinnvoll, die archäologischen Funde noch breiter zu berücksichtigen und mit den schriftlichen Zeugnissen in Verbindung zu bringen, wie bereits an einigen Stellen in der vorliegenden Untersuchung geschehen. Gerade angesichts der schwierigen schriftlichen Befundlage bezüglich der christlichen Laien und des privaten Bereiches, in dem Reliquien und Eulogien genutzt wurden, würde eine umfassende Erschließung und Berücksichtigung der archäologischen Funde maßgeblich dazu beitragen können, auch mehr Informationen aus den überlieferten schriftlichen Zeugnissen zu gewinnen und das Bild der privaten Märtyrer- und Reliquienverehrung weiter zu differenzieren und zu vervollständigen.

Bibliographie

Quellenzeugnisse und Editionen

Lateinische antike Autoren und deren Werke werden primär abgekürzt nach: Thesaurus Linguae Latinae Online Datenbank. Griechische antike Autoren und deren Werke werden primär abgekürzt nach: Geoffrey William Hugo Lampe (Hrsg.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford ⁶1982. In diesen Referenzwerken nicht vorhandene bzw. nicht eindeutige Angaben werden nach eigenem Ermessen ergänzt.

1 Hen

= 1 Henoch

Ed.: Knibb, Michael A., *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, Bd. 1-2, Oxford 1978

2 Makk

= 2. Makkabäerbuch

3 Hen

= 3 Henoch

Ed.: Odeberg, Hugo, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, Cambridge 1928

4 Makk

= 4. Makkabäerbuch

act. Cypr.

= Acta proconsularia sancti Cypriani

Ed.: Bastiaensen, Antoon A. R. et al., *Atti e passioni dei martiri*, Mailand 1987, 206-231

Alex. Al. epist. Alex.

= Alexander von Alexandria, epistulae ad Alexandrum episcopum Constantinopolitanum

Ed.: Hans-Georg Opitz (Hrsg.), *Athanasius Werke*, Bd. 3,1 Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites 318-328, 1. und 2. Lieferung, Berlin – Leipzig 1934/5, 19-29 (Urkunde 14, der Adressat wurde von Opitz fälschlich als Alexander von Thessalonica bezeichnet)

Ambr. epist.

= Ambrosius von Mailand, epistulae

Ed.: Zelzer, Michaela, *Sancti Ambrosii opera*, Bd. 10,3, Wien 1982 (CSEL 82,3), 3-140

Ambr. epist. 75a = serm. c. Aux.

= Ambrosius von Mailand, sermo contra Auxentium

Ed.: Zelzer, Michaela, Sancti Ambrosii opera, Bd. 10,3, Wien 1982 (CSEL 82,3), 82-107

Übs.: Liebeschuetz, John Hugo Wolfgang Gideon, Ambrose of Milan. Political Letters and Speeches, Liverpool 2005 (Translated Texts for Historians 43)

Ambr. epist. extra coll.

= Ambrosius von Mailand, epistulae extra collectionem

Ed.: Zelzer, Michaela, Sancti Ambrosii opera, Bd. 10,3, Wien 1982 (CSEL 82,3), 145-311

Ambr. exhort. virg.

= Ambrosius von Mailand, exhortatio virginitatis

Ed.: Jacques Paul Migne (Hrsg.), Sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi: Opera omnia, Bd. 2, Paris 1845 (PL 16), 335-367

Ambr. Hel.

= Ambrosius von Mailand, de Helia et ieiunio

Ed.: Schenkl, Carolus, Sancti Ambrosii opera, Bd. 2, Prag – Wien – Leipzig 1897 (CSEL 32,2), 409-465

Ambr. hymn.

= Ambrosius von Mailand, hymni

Ed.: Jacques Fontaine (Hrsg.), Ambroise de Milan: Hymnes, Paris 1992

Ambr. Iac.

= Ambrosius von Mailand, de Iacob et vita beata

Ed.: Schenkl, Carolus, Sancti Ambrosii opera, Bd. 2, Prag – Wien – Leipzig 1897 (CSEL 32,2), 3-70

Ambr. virg.

= Ambrosius von Mailand, de virginibus ad Marcellinam sororem

Ed.: Dückers, Peter, Ambrosius: De virginibus. Über die Jungfrauen, Turnhout 2009 (Fontes Christiani 81)

Anon. Piac.

= Itinerarium Antonini Placentini

Ed.: Paul Geyer (Hrsg.), Antonini Placentini. Itinerarium, in: Itineraria et alia geographica, Turnhout 1965 (CCSL 175), 129-153 (157-174 = andere Version)

Apg.

= Apostelgeschichte

Arius epist. Eus.

= Arius, epistula ad Eusebium episcopum Nicomediensem

Ed.: Hans-Georg Opitz (Hrsg.), Athanasius Werke, Bd. 3,1 Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites 318-328, 1. und 2. Lieferung, Berlin – Leipzig 1934/5, 1-3 (Urkunde 1)

Aster. Am. hom.

- = Asterius von Amaseia, homiliae
Ed.: Datema, Cornelis, Asterius of Amaseia. Homilies I–XIV, Text, Introduction and Notes, Leiden 1970
Übs.: z. T. Leemans, Johan et al., ‚Let us Die that we May Live‘: Greek Homilies on Christian Martyrs in Asia Minor, Palestine and Syria (c. A.D. 350 A.D. 450), London – New York 2003, 167-184

Ath. de fuga

- = Athanasius von Alexandria, apologia de fuga sua
Ed.: Hans-Georg Opitz (Hrsg.), Athanasius Werke, Bd. 2, Die Apologien, 2. und 3. Lieferung, Berlin – Leipzig 1935/38, 68-86
Übs.: Szymusiak, Jan Maria, Athanase d’Alexandrie: Deux apologies. À l’empereur Constance. Pour sa fuite, Paris ²1987 (SC 56), 176-245

Ath. epist. fest.

- = Athanasius von Alexandria, epistula festalis
Ed.: Syrische Fragmente: Cureton, William, The Festal Letters of Athanasius. Discovered in an Ancient Syriac Version, Picataway, NJ 2003
Ed.: Koptische Fragmente: Lefort, Louis-Theophile, S. Athanase. Lettres festales et pastorales en copte, Löwen 1955 (CSCO 150, Scriptorum Coptici 19)
Übs.: Schaff, Philip – Wace, Henry, Athanasius: Select Works and Letters, Peabody, Massachusetts ²1995 (NPNF 2, Bd. 4)
Übs.: Camplani, Alberto, Atanasio di Alessandria. Lettere festali, Mailand 2003

Ath. v. Ant.

- = Athanasius von Alexandria, vita Antonii
Ed.: Gemeinhardt, Peter, Athanasius von Alexandrien: Vita Antonii. Leben des Antonius, Freiburg im Breisgau 2018 (Fontes Christiani 69)

Aug. c. Cresc.

- = Augustinus von Hippo, contra Cresconium grammaticum partis Donati
Ed.: Hermann-Josef Sieben (Hrsg.), Augustinus: Ad Cresconium. An Cresconius, Tübingen 2014 (Augustinus: Opera. Werke 30)

Aug. c. Emer.

- = Augustinus von Hippo, gesta cum Emerito Donatistarum episcopo
Ed.: Finaert, Guy – Lamirande, Émilien, Œuvres de Saint Augustin: Traités anti-donatistes, Paris 1965 (Bibliothèque Augustinienne 32), 448-486

Aug. c. Gaud.

- = Augustinus von Hippo, contra Gaudentium Donatistarum episcopum
Ed.: Finaert, Guy – Lamirande, Émilien, Œuvres de Saint Augustin: Traités anti-donatistes, Paris 1965 (Bibliothèque Augustinienne 32), 510-684

Aug. c. Petil.

- = Augustinus von Hippo, contra litteras Petiliani
Ed.: Finaert, Guy – Quinot, Bernard, Œuvres de Saint Augustin: Traités anti-donatistes, Paris 1967 (Bibliothèque Augustinienne 30)

Aug. civ.

- = Augustinus von Hippo, de civitate Dei
Ed.: Bernard Dombart – Alphons Kalb (Hrsg.), Sancti Aurelii Augustini. De civitate Dei libri I-XXII, Turnhout 1955 (CCSL 47/8)

Aug. conf.

- = Augustinus von Hippo, confessiones
Ed.: Skutella, Martin, S. Aureli Augustini: Confessionum libri XIII, Berlin ²2009 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)
Übs.: Thimme, Wilhelm, Aurelius Augustinus: Confessiones. Bekenntnisse, Lateinisch-deutsch, Düsseldorf – Zürich 2004 (Sammlung Tusculum)

Aug. cur. mort.

- = Augustinus von Hippo, de cura pro mortuis gerenda
Ed.: Combés, Gustave, Œuvres de Saint Augustin: Traités anti-donatistes, Paris 1948 (Bibliothèque Augustinienne 2), 462-522

Aug. epist.

- = Augustinus von Hippo, epistularum corpus ab editoribus compositum
Ed.: Goldbacher, Alois, S. Aureli Augustini Hipponensis episcopi: Epistulae, Bd. 1-2, Prag – Wien – Leipzig 1895 (CSEL 34,1/2)
Ed.: Goldbacher, Alois, S. Aureli Augustini Hipponensis episcopi: Epistulae, Bd. 3, Wien – Leipzig 1904 (CSEL 44)
Ed.: Goldbacher, Alois, S. Aureli Augustini Hipponensis episcopi: Epistulae, Bd. 4, Wien – Leipzig 1911 (CSEL 57)

Aug. haer.

- = Augustinus von Hippo, de haeresibus ad Quodvultdeum
Ed.: Aurelii Augustini opera, Bd. 13,2, Turnhout 1969 (CCSL 46), 290-345

Aug. in evang. Ioh.

- = Augustinus von Hippo, in Iohannis euangelium tractatus 124
Ed.: Berrouard, Marie-François, Œuvres de Saint Augustin: Homélie sur l'Évangile de Saint Jean 1-16, Paris 1993 (Bibliothèque Augustinienne 71)
Ed.: Berrouard, Marie-François, Œuvres de Saint Augustin: Homélie sur l'Évangile de Saint Jean 104-124, Paris 2003 (Bibliothèque Augustinienne 75)

Aug. retract.

- = Augustinus von Hippo, retractationes
Ed.: Almut Mutzenbecher (Hrsg.), Sancti Aurelii Augustini. Retractationum libri II, Turnhout 1984 (CCSL 57)

Aug. serm.

- = Augustinus von Hippo, sermones ad populum. Classis III. De sanctis
Ed.: Monachorum ordinis sancti Benedicti, Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi: Opera omnia post Lovaniensium theologorum recensione, Bd. 5,1, Paris 1841 (PL 38), 1247-1484
Übs.: Hill, Edmund, The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century, III 8-9 Sermons on the Saints, New York 1994

Aug. serm. 276

= Augustinus von Hippo, sermo 276

Ed.: Engelbrecht, Augustus, Fausti Reiensis Praeter sermones pseudo eusebianos opera: Accedunt Ruricii epistulae. Recensuit, commentario critico instruxit, prolegomena et indices adiecit Augustus Engelbrecht, Prag – Wien – Leipzig 1891 (CSEL 21)

Aug. serm. 298

= Augustinus von Hippo, sermo 298

Ed.: Lambot, D. Cyrille, Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi sermones selecti duodeviginti, Utrecht – Brüssel 1950 (Stromata Patristica et Mediaevalia 1)

Aug. serm. 317

= Augustinus von Hippo, sermo 317

Ed.: Wilmart, André, Le Monceau final du sermon 317 de Saint Augustin pour la fête de S. Étienne, Revue Bénédictine 44 (1932), 201-206

Aug. serm. 333

= Augustinus von Hippo, sermo 333

Ed.: D. Germain Morin (Hrsg.), Sancti Caesarii Arelatensis sermones, Turnhout 1953 (CCSL 104), 892-897

Aug. serm. ad Caesar.

= Augustinus von Hippo, sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem

Ed.: Finaert, Guy – Lamirande, Émilien, Œuvres de Saint Augustin: Traités anti-donatistes, Paris 1965 (Bibliothèque Augustinienne 32), 395-444

Aug. serm. Caillau

= Augustinus von Hippo, sermones a Caillau et Saint-Yves editi genuini

Ed.: Adalbert-Gautier Hamman (Hrsg.), Patrologiae cursus completus. Series Latina. Supplementum, Bd. 2, Paris 1960, 417-443

Aug. serm. Casinen.

= Augustinus von Hippo, sermones in bibliotheca Casinensi editi genuini

Ed.: D. Germain Morin (Hrsg.), Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti, Bd. 1, Rom 1930 (Miscellanea Agostiniana), 401-419

Aug. serm. Dolb.

= Augustinus von Hippo, sermones a Dolbeau editi genuini

Ed.: Dolbeau, François, Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique. Retrouvés à Mayence, édités et commentés par François Dolbeau (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 147), Paris 1996

Aug. serm. ed. Denis

= Augustinus von Hippo, sermones a Denis editi genuini

Ed.: D. Germain Morin (Hrsg.), Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti, Bd. 1, Rom 1930 (Miscellanea Agostiniana), 11-164

Aug. serm. ed. Frang.

- = Augustinus von Hippo, sermones a Frangipane editi genuini
Ed.: D. Germain Morin (Hrsg.), Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti, Bd. 1, Rom 1930 (Miscellanea Agostiniana), 169-237

Aug. serm. Guelf.

- = Augustinus von Hippo, sermones genuini codicis Guelferbytani
Ed.: Adalbert-Gautier Hamman (Hrsg.), Patrologiae cursus completus. Series Latina. Supplementum, Bd. 2, Paris 1960, 536-657

Aug. serm. Guelf. 25

- = Augustinus von Hippo, sermones genuini codicis Guelferbytani 25
Ed.: Lambot, D. Cyrille, Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi sermones selecti duodeviginti, Utrecht – Brüssel 1950 (Stromata Patristica et Mediaevalia 1)

Aug. serm. Lamb.

- = Augustinus von Hippo, sermones a Lambot editi genuini
Ed.: Adalbert-Gautier Hamman (Hrsg.), Patrologiae cursus completus. Series Latina. Supplementum, Bd. 2, Paris 1960, 744-834

Aug. serm. Mai

- = Augustinus von Hippo, sermones genuini inter eos, quos edidit Mai
Ed.: Adalbert-Gautier Hamman (Hrsg.), Patrologiae cursus completus. Series Latina. Supplementum, Bd. 2, Paris 1960, 443-528

Aug. serm. Morin

- = Augustinus von Hippo, sermones a Morin editi genuini
Ed.: Adalbert-Gautier Hamman (Hrsg.), Patrologiae cursus completus. Series Latina. Supplementum, Bd. 2, Paris 1960, 657-708

Aug. util. cred.

- = Augustinus von Hippo, de utilitate credendi
Ed.: Hoffmann, Andreas, Augustinus: De utilitate credendi. Über den Nutzen des Glaubens, Freiburg im Breisgau u. a. 1992 (Fontes Christiani 9)

Aug. vera. relig.

- = Augustinus von Hippo, de vera religione
Ed.: Josef Lössl (Hrsg.), Augustinus: De vera religione. Die wahre Religion. Zweisprachige Ausgabe, Paderborn u. a. 2007 (Augustinus: Opera. Werke 68)

b. Sab.; b. Sota

- = Babylonischer Talmud, Šabbath; Sota
Ed.: Goldschmidt, Lazarus, Der Babylonische Talmud. Mit Einschluss der vollständigen Mišnah, Bd. 1-9, Berlin – Wien 1925-1935

Bas. Caes. epist.

- = Basilius von Caesarea, epistulae
Ed.: Courtonne, Yves, Saint Basile: Correspondance 1-3, Paris ²2003 (Collection des Universités de France. Série grecque)

Bas. Caes. hom. var. 5

- = Basilius von Caesarea, homilia in martyrem Julittam
Ed.: Jacques Paul Migne (Hrsg.), *Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi: Opera omnia quae exstant*, Bd. 3, Paris 1885 (PG 31), 237-261

Bas. Caes. hom. var. 18

- = Basilius von Caesarea, homilia in Gordium martyrem
Ed.: Jacques Paul Migne (Hrsg.), *Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi: Opera omnia quae exstant*, Bd. 3, Paris 1885 (PG 31), 489-508
Übs.: Leemans, Johan et al., ‚Let us Die that we May Live‘: *Greek Homilies on Christian Martyrs in Asia Minor, Palestine and Syria* (c. A.D. 350 A.D. 450), London – New York 2003, 56-67

Bas. Caes. hom. var. 19

- = Basilius von Caesarea, homilia in sanctos quadriginta martyres
Ed.: Jacques Paul Migne (Hrsg.), *Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi: Opera omnia quae exstant*, Bd. 3, Paris 1885 (PG 31), 508-525
Übs.: Leemans, Johan et al., ‚Let us Die that we May Live‘: *Greek Homilies on Christian Martyrs in Asia Minor, Palestine and Syria* (c. A.D. 350 A.D. 450), London – New York 2003, 67-76

Bas. Caes. hom. var. 23

- = Basilius von Caesarea, homilia in sanctum martyrem Mamantem
Ed.: Jacques Paul Migne (Hrsg.), *Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi: Opera omnia quae exstant*, Bd. 3, Paris 1885 (PG 31), 589-600

Bas. Sel. or. 41

- = Basilius von Seleucia, laudatio in Stephanum
Ed.: Jacques Paul Migne (Hrsg.), *Basilii Seleuciensis episcopi: Opera quae exstant omnia*, Paris 1864 (PG 85), 461-473

Cass. Dio

- = Lucius Cassius Dio, historia Romana
Ed.: Ursulus Philippus, Boissevain (Hrsg.), *Cassii Dionis Cocceiani Historiarum Romanum quae supersunt*, Bd. 1-4, Berlin ²1955

Chroniken

- = Chroniken, Fragmente einer anonymen homöischen Geschichtsschreibung
Ed.: Joseph Bidez (Hrsg.), *Philostorgius Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Hirstoriographen*, Berlin ²1972 (GCS 21), 203ff.

chron. misc.

- = Chronicon miscellaneum ad annum Domini 724 pertinens
Ed.: Joseph Bidez (Hrsg.), *Philostorgius Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Hirstoriographen*, Berlin ²1972 (GCS 21)

chron. pasch.

= Chronicon paschale

Ed.: Joseph Bidez (Hrsg.), *Philostorgius Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Hirstoriographen*, Berlin ²1972 (GCS 21)

Chrys. ascens.

= Johannes Chrysostomus, de ascensione Domini

Ed.: Nathalie Rambault, *Jean Chrysostome: Homélie sur la résurrection, l'Ascension et la Pentecôte*, Bd. 2, Paris 2014 (SC 562), 148-199

Chrys. hom. div. 11

= Johannes Chrysostomus, homilia de Eleazaro et septem pueris

Ed.: Jacques Paul Migne (Hrsg.), *Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantino-politani: Opera omnia quae exstant*, Bd. 12, Paris 1862 (PG 63), 461-530

Übs.: Mayer, Wendy – Bronwen, Neil, *St. John Chrysostom: The Cult of the Saints. Select Homilies and Letters*, Crestwood, NY 2006 (Popular Patristic Series), 119-134

Chrys. Jud.

= Johannes Chrysostomus, adversus Judaeos

Ed.: Jacques Paul Migne (Hrsg.), *Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantino-politani: Opera omnia quae exstant*, Bd. 1, Paris 1862 (PG 48), 839-942

Chrys. Jud. et gent.

= Johannes Chrysostomus, contra Judaeos et gentiles quod Christus sit deus

Ed.: Jacques Paul Migne (Hrsg.), *Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantino-politani: Opera omnia quae exstant*, Bd. 1, Paris 1862 (PG 48), 813-838

Chrys. pan. Bern.

= Johannes Chrysostomus, panegyricum in Bernicen et Prosdocen martyres et de quadriduano Lazaro

Ed.: Jacques Paul Migne (Hrsg.), *Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantino-politani: Opera omnia quae exstant*, Bd. 2, Paris 1862 (PG 50), 629-640

Übs.: Mayer, Wendy – Bronwen, Neil, *St. John Chrysostom: The Cult of the Saints. Select Homilies and Letters*, Crestwood, NY 2006 (Popular Patristic Series), 155-176

Chrys. pan. Ign.

= Johannes Chrysostomus, panegyricum in Ignatium martyrem

Ed.: Jacques Paul Migne (Hrsg.), *Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantino-politani: Opera omnia quae exstant*, Bd. 2, Paris 1862 (PG 50), 587-596

Übs.: Mayer, Wendy – Bronwen, Neil, *St. John Chrysostom: The Cult of the Saints. Select Homilies and Letters*, Crestwood, NY 2006 (Popular Patristic Series), 101-118

Chrys. pan. Lucn.

- = Johannes Chrysostomus, panegyricum in Lucianum martyrem
Ed.: Jacques Paul Migne (Hrsg.), Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantino-
politani: Opera omnia quae exstant, Bd. 2, Paris 1862 (PG 50), 519-526
Übs.: Mayer, Wendy – Bronwen, Neil, St. John Chrysostom: The Cult of the Saints.
Select Homilies and Letters, Crestwood, NY 2006 (Popular Patristic Series),
63-74

Chrys. pan. Macc. 1-3

- = Johannes Chrysostomus, panegyrica in Maccabaeos
Ed.: Jacques Paul Migne (Hrsg.), Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantino-
politani: Opera omnia quae exstant, Bd. 2, Paris 1862 (PG 50), 617-628
Übs.: Mayer, Wendy – Bronwen, Neil, St. John Chrysostom: The Cult of the Saints.
Select Homilies and Letters, Crestwood, NY 2006 (Popular Patristic Series),
135-154

Chrys. pan. mart. 2

- = Johannes Chrysostomus, panegyrica in martyres 2
Ed.: Jacques Paul Migne (Hrsg.), Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantino-
politani: Opera omnia quae exstant, Bd. 2, Paris 1862 (PG 50), 661-666

Chrys. serm. Anna

- = Johannes Chrysostomus, sermones de Anna
Ed.: Jacques Paul Migne (Hrsg.), Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantino-
politani: Opera omnia quae exstant, Bd. 4, Paris 1862 (PG 54), 631-676

CIL VIII, 2

- = Corpus Inscriptionum Latinarum, Bd. 8,2
Ed.: Wilmanns, Gustav, Inscriptiones Africae Latinae, Bd. 8,2, Inscriptiones Mau-
retanarum, Berlin 1881 (Corpus Inscriptionum Latinarum 8,2)

CIL VIII, Suppl. 3

- = Corpus Inscriptionum Latinarum Bd. 8, Supplementum Bd. 3
Ed.: René Cagnat – Johannes Schmidt – Hermann Dessau (Hrsg.), Inscriptionum
Mauretaniae Latinarum. Miliariorum et instrumenti domestici in provinciis
Africanis repertorum, Supplementum Bd. 3, Berlin 1904 (Corpus Inscriptionum
Latinarum 8, Suppl. 3)

cod. Theod.

- = Codex Theodosianus
Ed.: Theodor Mommsen – Paul Martin Meyer (Hrsg.), Theodosiani libri XVI cum
constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes,
Bd. 1-2, Berlin 1905

Const. Apost.

- = Constitutiones apostolorum
Ed.: Metzger, Marcel, Les constitutions apostolique, Bd. 1, Livres 1 et 2, Paris 1985
(SC 320)

Cypr. epist.

- = Cyprian von Karthago, epistulae
Ed.: Gerardus Frederik Diercks (Hrsg.), Sancti Cypriani episcopi epistularium, Bd. 3,1-2, Turnhout 1994-1996 (CCSL 3B/C)

Cypr. unit. eccl.

- = Cyprian von Karthago, de catholicae ecclesiae unitate
Ed.: Robert Weber – Maurice Bévenot (Hrsg.), Sancti Cypriani episcopi opera, Bd. 3, Ad Quirinum, ad Fortunatum, de lapsis, de ecclesiae catholicae unitate, Turnhout 1972 (CCSL 3), 249-268

Cyrrill. catech.

- = Cyril von Jerusalem, catecheses illuminandorum
Ed.: Jacques Paul Migne (Hrsg.), Cyrilli archiepiscopi Hierosolymitani: Opera quae exstant omnia, Paris 1886 (PG 33), 369-1060

de mirac. Steph.

- = De miraculis Sancti Stephani
Ed.: Jean Meyers (Hrsg.), Les miracles de saint Étienne. Recherches sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860–7861), Turnhout 2006 (Hagiologia 5)

Epiph. anc.

- = Epiphanius von Salamis, ancoratus
Ed.: Marc Bergermann – Christian-Friedrich Collatz (Hrsg.), Epiphanius: Ancoratus und Panarion haer. 1-33, Berlin – Boston²2013 (GCS N. F. 10,1)

Epiph. haer.

- = Epiphanius von Salamis, panarion haeresium/adversus LXXX haereses
Ed.: Karl Holl (Hrsg.), Epiphanius: Ancoratus und panarion, Bd. 2, Panarion haer. 34-64, Leipzig 1922 (GCS 31)
Ed.: Karl Holl (Hrsg.), Epiphanius: Ancoratus und panarion, Bd. 3, Panarion haer. 65-80, Leipzig 1933 (GCS 37)

epist. Avit.

- = Epistula Aviti
Ed.: Vanderlinden, S., Revelatio Sancti Stephani (BHG 7850-6), REByz 4 (1946), 178-217; 188/9

epist. Lucian.

- = Epistula Luciani
Ed.: Vanderlinden, S., Revelatio Sancti Stephani (BHG 7850-6), REByz 4 (1946), 178-217; 190-217

epist. Sev.

- = Epistula Severi
Ed.: Bradbury, Scott, Severus of Minorca: Letter on the Conversion of the Jews, Oxford 1996 (Oxford Early Christian Texts)

Eus. hist. eccl.

- = Eusebius von Caesarea, *historia ecclesiastica*
- Ed.: Bardy, Gustave, Eusèbe de Césarée. *Histoire ecclésiastique. Livres 1-4*, Paris 1952 (SC 31)
- Ed.: Bardy, Gustave, Eusèbe de Césarée. *Histoire ecclésiastique. Livres 5-7*, Paris 1955 (SC 41)
- Ed.: Bardy, Gustave, Eusèbe de Césarée. *Histoire ecclésiastique. Livres 8-10 et le martyrs en Palestine*, Paris 1967 (SC 55), 2-120

Eus. mart. Pal.

- = Eusebius von Caesarea, *de martyribus Palaestinae*
- Ed.: Gustave Bardy, Eusèbe de Césarée. *Histoire ecclésiastique. Livres 8-10 et le martyrs en Palestine*, Paris 1967 (SC 55), 121-174

Eus. v. Const.

- = Eusebius von Caesarea, *vita Constantini*
- Ed.: Bleckmann, Bruno – Schneider, Horst, Eusebius von Caesarea: *De vita Constantini. Über das Leben Konstantins*, Turnhout 2007 (Fontes Christiani 83)

Evagr. hist. eccl.

- = Evagrius Scholasticus, *historia ecclesiastica*
- Ed.: Hübner, Adelheid, Evagrius Scholasticus: *Historia ecclesiastica. Kirchengeschichte*, Bd. 1-2, Turnhout 2007 (Fontes Christiani 57,1-2)

Gaud. serm.

- = Gaudentius von Brescia, *sermones*
- Ed.: Glueck, Ambrosius, S. Gaudentii episcopi Brixienensis tractatus, Wien – Leipzig 1936 (CSEL 68)
- Übs.: Boehrer, Stephen L., Gaudentius of Brescia. *Sermons and Letters*, Washington D.C. 1965 (Studies in Sacred Theology, Sec. Ser. 165)

Gennad. vir. ill.

- = Gennadius von Marseille, *de viris illustribus*
- Ed.: Carl Albrecht Bernoulli (Hrsg.), Hieronymus und Gennadius: *De viris illustribus*, Frankfurt a. M. 1968 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften 1), 60-95 [orig.: Freiburg im Breisgau – Leipzig 1895]

Geront. v. Melan.

- = Gerontius, *vita Melaniae*
- Ed.: Gorce, Denys, *Vie de Sainte Mélanie*, Paris 1962 (SC 90)

gest. coll. carth.

- = *Gesta collationis Carthaginiensis*
- Ed.: Lancel, Serge, *Gesta collationis Carthaginiensis anno 411. Accedit sancti Augustini breviculus collationis cum Donatistis*, Turnhout 1974 (CCSL 149A), 3-257

Greg. M. epist.

- = Gregor der Große, *registrum epistularum*
- Ed.: Dag Norberg (Hrsg.), S. Gregorii Magni. *Registrum epistularum libri I-VII*, Turnhout 1982 (CCSL 140)

Greg. Naz. epist.

- = Gregor von Nazianz, epistulae
Ed.: Paul Gallay (Hrsg.), Gregor von Nazianz: Briefe, Berlin 1969 (GCS 53)

Greg. Naz. or.

- = Gregor von Nazianz, orationes
Ed.: or. 4: Lugaresi, Leonardo, Gregorio di Nazianzo: Contro Giuliano l’Apostata. Orazione IV, Florenz 1993 (Biblioteca Patristica 23)
Ed.: or. 15: Jacques Paul Migne (Hrsg.), Sancti Patris Nostri Gregorii Theologi vulgo Nazianzeni: Opera quae exstant omnia, Bd. 1, Paris 1885 (PG 35), 912-933
Ed.: or. 43: Bernardi, Jean, Grégoire de Nazianze: Discours 42-43, Paris 1992 (SC 384)

Greg. Nyss. de Theod.

- = Gregor von Nyssa, de Theodoro martyre
Ed.: Cavarnos, Johannes P., De sancto Theodoro, in: Gunterus Heil et al. (Hrsg.), Gregorii Nysseni: Sermones, Bd. 2, Leiden u. a. 1990 (GNO 10,1), 61-71
Übs.: Leemans, Johan et al., ‚Let us Die that we May Live‘: Greek Homilies on Christian Martyrs in Asia Minor, Palestine and Syria (c. A.D. 350 A.D. 450), London – New York 2003, 82-91

Greg. Nyss. epist.

- = Gregor von Nyssa, epistulae
Ed.: Maraval, Pierre, Grégoire de Nysse. Lettres, Paris 1990 (SC 363)

Greg. Nyss. hom. in XL mart. Ia und b sowie II

- = Gregor von Nyssa, in XL martyres
Ed.: Lendle, Otto, In XL martyres Ia/b/II, in: Gunterus Heil et al. (Hrsg.), Gregorii Nysseni: Sermones, Bd. 2, Leiden u. a. 1990 (GNO 10,1), 137-169
Übs.: Leemans, Johan et al., ‚Let us Die that we May Live‘: Greek Homilies on Christian Martyrs in Asia Minor, Palestine and Syria (c. A.D. 350 A.D. 450), London – New York 2003, 91-107

Greg. Nyss. v. Macr.

- = Gregor von Nyssa, de vita Macrinae
Ed.: Maraval, Pierre, Grégoire de Nysse. Vie de Sainte Macrine, Paris 1971 (SC 178)

Greg. Tours. glor. mart.

- = Gregor von Tours, in gloria martyrum
Ed.: Wilhelm Arndt – Bruno Krusch (Hrsg.), Gregorii Turonensis opera: Scriptores rerum Merovingicarum, Bd. 1,2, Miracula et opera minora, Hannover 1885 (MGH SRM 1,2), 487-561

Hier. c. Rufin.

- = Hieronymus, contra Rufinum
Ed.: Lardet, Pierre, S. Hieronymi presbyteri opera, Bd. 3,1, Opera polemica: Contra Rufinum, Turnhout 1982 (CCSL 79)

Hier. c. Vigil.

- = Hieronymus, contra Vigilantium
Ed.: Feiertag, Jean-Louis, S. Hieronymi presbyteri opera, Bd. 3,5, Opera polemica: Adversus Vigilantium, Turnhout 2005 (CCSL 79C)

Hier. chron.

- = Hieronymus, chronicon
Ed.: Benoît, Jeanjean – Bertrand, Lançon, Saint Jérôme: Chronique. Continuation de la chronique d'Eusèbe années 326-378, Rennes 2004 (Collection „Histoire“)

Hier. epist.

- = Hieronymus, epistularum corpus ab editoribus compositum
Ed.: Hilberg, Isidor, Sancti Eusebii Hieronymi: Epistulae, Bd. 1-3, Wien – Leipzig 1910-1918 (CSEL 54-56)

Hier. onom.

- = Hieronymus, liber locorum et nominum
Ed.: Röwekamp, Georg, Eusebius/Hieronymus: Liber locorum et nominum. Onomastikon der biblischen Ortsnamen, Freiburg im Breisgau 2017 (Fontes Christiani 68)

Hier. v. Hilar.

- = Hieronymus, vita Hilarionis
Ed.: Morales, Edgardo M. – Leclerc, Pierre, Jérôme. Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion), Paris 2007 (SC 508)

Hier. vir. ill.

- = Hieronymus, de viris illustribus
Ed.: Claudia Barthold (Hrsg.), Hieronymus: De viris illustribus. Berühmte Männer, Mit umfassender Werkstudie, Mühlheim/Mosel ²2011

Ign. Rom.

- = Ignatius von Antiochia, epistulae ad Romanos recensio longior
Ed.: Andreas Lindemann – Henning Paulsen (Hrsg.), Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe, Tübingen 1992, 206-217

ILCV I

- = Inscriptiones Latinae Christianae Veteres, Bd. 1
Ed.: Ernst Diehl (Hrsg.), Inscriptiones Latinae Christianae Veteres, Bd. 1, Berlin 1925

Iren. haer.

- = Irenäus von Lyon, adversus haereses
Ed.: Rousseau, Adelin – Doutreleau, Louis, Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre 1, Bd. 2, Paris 1979 (SC 264)
Ed.: Rousseau, Adelin – Doutreleau, Louis, Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre 3, Bd. 2, Paris 1974 (SC 211)
Ed.: Rousseau, Adelin – Doutreleau, Louis – Mercier, Charles, Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre 5, Bd. 2, Paris 1969 (SC 153)

It. Burd.

= Itinerarium Burdigalense

Ed.: Paul Geyer (Hrsg.), *Itinerarium Burdigalense*, in: *Itineraria et alia geographica*, Turnhout 1965 (CCSL 175), 1-26

Iul. epist.

= *Imperator Caesar Flavius Claudius Iulianus, epistulae*

Ed.: Weis, Bertold K., *Julian. Briefe. Griechisch-deutsch*, München 1973

Joseph. ant.

= *Flavius Josephus, antiquitatum Iudaicarum libri*

Ed.: Benedict Niese (Hrsg.), *Flavii Iosephi opera*, Bd. 1-4, Berlin 1955 [Nachdruck, Orig. 1888-1892]

Übs.: Clementz, Heinrich, *Flavius Josephus. Jüdische Altertümer. Vollständige Ausgabe*, Wiesbaden 42015

Joseph. bell.

= *Flavius Josephus, de bello Iudaico*

Ed.: Michel, Otto – Bauernfeind, Otto, *Flavius Josephus. De bello Iudaico. Der jüdische Krieg. Zweisprachige Ausgabe der sieben Bücher*, Bd. 1-2,2, Darmstadt 1959-1969

Joseph. c. Ap.

= *Flavius Josephus, contra Apionem libri II*

Ed.: Benedict Niese (Hrsg.), *Flavii Iosephi opera*, Bd. 5, Berlin 1955 [Nachdruck, Orig. 1889]

Konon

= *Konon, diegeseis*

Ed.: Brown, Malcolm Kenneth, *The Narratives of Konon. Text, Translation and Commentary of the Diegeseis*, München – Leipzig 2002 (Beiträge zur Altertumskunde 163)

Konzil von Laodicea

Ed.: Périclès-Pierre Jannou (Hrsg.), *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*, Bd. 1,2, *Les canons des synodes particuliers*, Rom 1962 (Pontificia Commissione per la ledazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, Fonti 9), 130-155

Lucian Peregr.

= *Lucian von Samosata, de morte Peregrini*

Ed.: Pilhofer et al., *Lukian. Der Tod des Peregrinos. Ein Scharlatan auf dem Scheiterhaufen*, Darmstadt 2010 (Sapere 9)

Mar. Victorin. Adv. Arium.

= *Marius Victorinus, adversus Ar(r)ium libri IV*

Ed.: Albrecht Locher (Hrsg.), *Marii Victorini Afri: Opera theologica*, Leipzig 1976 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 32-167

Marc. Diac. v. Porph.

= *Marcus Diaconus, vita Porphyrii Gazensis*

Ed.: Hübner, Adelheid, *Marcus Diaconus: Vita sancti Porphyrii. Leben des heiligen Porphyrius*, Freiburg im Breisgau 2013 (Fontes Christiani 53)

mart. Polyc.

- = Martyrium Polycarpi
Ed.: Dehandschutter, Boudewijn, An Updated Edition of the Martyrdom of Polycarp, in: Johan Leemans (Hrsg.), Polycarpiana: Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays by Boudewijn Dehandschutter, Löwen 2007 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 205), 3-22

martyrol. Rom.

- = Martyrologium Romanum
Ed.: Sodi, Manlio – Fusco, Roberto, Martyrologium Romanum. Editio princeps (1584), Vatikanstadt 2005 (Monumenta Liturgica Concilii Tridentini 6)

Mekh. Ex.

- = Mekhilta de-Rabbi Jishma'el
Ed.: Lauterbach, Jacob Zallel, Mekilta de-Rabbi Ishmael. A Critical Ed. on the Basis of the Manuscripts and Early Ed. with an English Transl., Introd. and Notes, Bd. 1-3, Philadelphia 1933-35 (The Schiff Library of Jewish Classics)

Optat.

- = Optatus von Mileve, opus, quod contra Parmenianum Donatistam scripsit
Ed.: Sieben, Hermann-Josef, Optatus von Mileve: Contra Parmenianum Donatistam. Gegen den Donatisten Parmenianus, Freiburg im Breisgau 2013 (Fontes Christiani 56)

Pall. v. Chrys.

- = Palladius Monachus, dialogus de vita Joannis Chrysostomi
Ed.: Malingrey, Anne-Marie – Leclercq, Philippe, Palladios. Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome, Bd. 1, Paris 1988 (SC 341)

pass. Cypr.

- = Passio Cypriani
Ed.: Reitzenstein, Richard, Die Nachrichten über den Tod Cyprians. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte der Märtyrerliteratur, Heidelberg 1913 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse 2, Abh. 14), 35ff.
Übs.: Tilley, Maureen A., Donatist Martyr Stories. The Church in Conflict in Roman North Africa, Liverpool 1996 (Translated Texts for Historians 24), 3-6

pass. Marc.

- = Passio Marculi
Ed.: Mastandrea, Paolo, Passioni di martiri donatisti (BHL 4473 e 5271), AB 113 (1995), 39-88, Text 65-75

pass. Perp.

- = Passio Perpetuae et Felicitatis (BHL 6633)
Ed.: Amat, Jacqueline, Passion de Perpétue et de Félicité suivi des actes, Paris 1996 (SC 417)

Paul. Med. v. Ambr.

- = Paulinus von Mailand, vita Ambrosii episcopi Mediolanensis
Ed.: Bastiaensen, Antoon A. R., Vita di Cipriano. Vita di Ambrogio. Vita di Agostino, Verona 1975 (Vite dei santi 3), 54-124 und 281-336

Paul. Nol. carm.

- = Paulinus von Nola, carmina (Libri in laudem Sancti Felicis)
Ed.: Dolveck, Franz, Paulini Nolani: Carmina, Turnhout 2015 (CCSL 21), 293-493

Paul. Nol. epist.

- = Paulinus von Nola, epistulae
Ed.: Skeb, Matthias, Paulinus von Nola: Epistulae. Briefe, Bd. 1-3, Freiburg im Breisgau u. a. 1998 (Fontes Christiani 25,1-3)

Paus.

- = Pausanias, Graeciae descriptio
Ed.: Friedrich Spiro (Hrsg.), Pausaniae Graeciae descriptio, Bd. 1-3, Stuttgart 1959 [Nachdruck, Orig. Leipzig 1903]
Übs.: Meyer, Ernst, Pausanias Reisen in Griechenland, Bd. 1-3, Darmstadt ³1986-1987

Peregr. Eger.

- = Peregrinatio Aetheriae/itinerarium Egeriae
Ed.: Röwekamp, Georg, Egeria: Itinerarium. Reisebericht, Mit Auszügen aus Petrus Diaconus: De locis sanctis. Die Heiligen Stätten, Freiburg 1995 (Fontes Christiani 20), 118-307

Petr. Diac. loc. sanct.

- = Petrus Diaconus, de locis sanctis
Ed.: Röwekamp, Georg, Egeria: Itinerarium. Reisebericht, Mit Auszügen aus Petrus Diaconus: De locis sanctis. Die Heiligen Stätten, Freiburg 1995 (Fontes Christiani 20), 316-359

Philo de exsecr.

- = Philo von Alexandria, de exsecrationibus
Ed.: Leopold Cohn – Paul Wendland (Hrsg.), Philonis Alexandrini opera quae supersunt, Bd. 5, Berlin 1906, 365–376
Übs.: Leopold Cohn – Isaak Heinemann – Maximilian Adler – Willy Theiler (Hrsg.), Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 2, Berlin ²1962, 414-426

Philost. hist. eccl.

- = Philostorgius, historia ecclesiastica
Ed.: Joseph Bidez (Hrsg.), Philostorgius Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Hirstoriographen, Berlin ²1972 (GCS 21), 1-150

Philost. v. Luc.

- = Philostorgius, vita Luciani
Ed.: Joseph Bidez (Hrsg.), Philostorgius Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Hirstoriographen, Berlin ²1972 (GCS 21), 184-201

Philostrat. v. Apol.

- = Flavius Philostratus, vita Apollonii
Ed.: Carl Ludwig Kayser (Hrsg.), Flavii Philostrati opera, Bd. 1-2, Hildesheim 1964 [Nachdruck, Orig. 1870-1871]

Plut. Theseus

- = Plutarchus, vitae parallelae, Theseus et Romulus
Ed.: Konrat Ziegler – Claes Lindskog (Hrsg.), Plutarchi vitae parallelae, Bd. 1, Fasc. 1, Leipzig 1960 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1-81

Procop. Aed.

- = Procopius von Caesarea, de Aedificiis
Ed.: Otto Veh (Hrsg.), Prokop: Bauten. Griechisch-deutsch, München 1977 (Prokop: Werke 5)

Prud. perist.

- = Prudentius, liber peristephanon
Ed.: Fux, Pierre-Yves, Les sept passions de Prudence (Peristephanon 2, 5, 9, 11-14), Freiburg (Schweiz) 2003 (Paradosis 46)

Ps. Philo LAB

- = Pseudo-Philo, liber antiquitatum biblicarum
Ed.: Jacobson, Howard, A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum. With Latin Text and English Translation, Bd. 1-2, Leiden 1996 (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 31)

Rufin. hist. eccl.

- = Rufinus von Aquileia, historia ecclesiastica
Ed.: Mommsen, Theodor, Die lateinische Übersetzung des Rufinus, in: Eduard Schwartz (Hrsg.), Eusebius Werke, Bd. 2,2, Die Kirchengeschichte. Bücher 4-10, Leipzig 1908 (GCS 9,2), 957-1040

Schenute can.

- = Schenute von Atripe, canones
Ed.: Layton, Bentley, The Canons of our Fathers. Monastic Rules of Shenoute, Oxford 2014 (Oxford Early Christian Studies)

Schenute or.

- = Schenute von Atripe, orationes
Ed.: Amélineau, Émile, Oeuvres de Schenoudi. Texte copte et traduction française, Bd. 1-2, Paris 1907; 1914
Ed.: Leipoldt, Johannes, Sinuthii Archimandritae vita et opera omnia. With the Assistance of W. E. Crum, Bd. 3-4, Paris 1908; 1913 (CSCO 42; 73, Scriptorum Coptici 2; 5)
Übs.: David Brakke – Andrew Crislip (Hrsg.), Selected Discourses of Shenoute the Great. Community, Theology, and Social Conflict in Late Antique Egypt, Cambridge 2015 [= Auswahl der *orationes* in englischer Übersetzung unter Angabe der jeweils verwendeten Edition]

Socr. hist. eccl.

- = Socrates Scholasticus, historia ecclesiastica
Ed.: Périchon, Pierre – Maraval, Pierre, Socrate de Constantinople: Histoire ecclésiastique. Livre 1, Paris 2004 (SC 477)

Soz. hist. eccl.

- = Salaminius Hermias Sozomenus, *historia ecclesiastica*
Ed.: Hansen, Günther Christian, *Sozomenos: Historia ecclesiastica. Kirchengeschichte*, Bd. 1-4, Turnhout 2004 (*Fontes Christiani* 73,1-4)

synax. eccl. Const.

- = *Synaxarium ecclesiae Constantiniopolitanae*
Ed.: Delehay, Hippolyte, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi, adiectis synaxariis selectis*, Brüssel ²1954 (*Propylaeum ad acta sanctorum novembris*)

Syr. Didasc.

- = *Didascalia apostolorum Syriace*
Ed.: Vööbus, Arthur, *The Didascalia Apostolorum in Syriac. Edited and Translated*, Bd. 1-4, Löwen 1979 (CSCO 401-402; 407-408, *Scriptores Syri* 175-176; 179-180)

Tert. apol.

- = Tertullian, *apologeticum*
Ed.: Georges, Tobias, *Tertullian: Apologeticum. Verteidigung des christlichen Glaubens*, Freiburg im Breisgau 2015 (*Fontes Christiani* 62)

Tert. coron.

- = Tertullian, *de corona*
Ed.: Ruggiero, Fabio, *Tertulliano: De corona*, Mailand 1992 (*Classici Greci e Latini*)

Tert. de fuga

- = Tertullian, *de fuga in persecutione*
Ed.: Vincent Bulhart – Philipp Borleffs (Hrsg.), *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera*, Bd. 4, Wien 1957 (CSEL 76), 17-43

Tert. mart.

- = Tertullian, *ad martyras*
Ed.: Quacquarelli, Antonio, *Tertulliani: Ad martyras*, Rom u. a. 1963 (*Opuscula Patrum* 2)

Tert. praescr.

- = Tertullian, *de praescriptione haereticorum*
Ed.: Schleyer, Dietrich, *Tertullian: De praescriptione haereticorum. Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker*, Turnhout 2002 (*Fontes Christiani* 42)

Theod. Graec. affect.

- = Theodoret von Cyrrhus, *de Graecarum affectionum curatione*
Ed.: Canivet, Pierre, *Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies Helléniques*, Bd. 2, Livres 7-12, Paris 1958 (SC 57,2)
Übs.: Christian Bernhard Müller (Hrsg.), *Theodoret. Die Behandlung der Griechischen Krankheit*, Santiago de Compostela 2006

Theod. hist. eccl.

- = Theodoret von Cyrrhus, *historia ecclesiastica*
Ed.: Martin, Annick – Canivet, Pierre, *Théodoret de Cyr. Histoire ecclésiastique*, Bd. 1, Livres 1-2, Paris 2006 (SC 501)

Theod. hist. rel.

- = Theodoret von Cyrillus, *historia religiosa*
 Ed.: Canivet, Pierre – Leroy-Molinghen, Alice, Théodor de Cyr. *Histoire des moines de Syrie. Histoire Philothée 1-13*, Bd. 1, Paris 1977 (SC 234)
 Ed.: Canivet, Pierre – Leroy-Molinghen, Alice, Théodor de Cyr. *Histoire des moines de Syrie. Histoire Philothée 14-30 et traité sur la charité (31)*, Bd. 2, Paris 1979 (SC 257)

Theophan. chronogr.

- = Theophanes, *chronographia*
 Ed.: de Boor, Carolus, *Theophanis: Chronographia*, Bd. 1, Leipzig ²1980

v. Cypr.

- = *Vita Caecilii Cypriani*
 Ed.: Bastiaensen, Antoon A. R., *Vita di Cipriano. Vita di Ambrogio. Vita di Agostino*, Verona 1975 (*Vite dei santi* 3), 4-48 und 249-277
 Übs.: Müller, Mary Magdeleine – Deferrari, Roy J., *Life of St. Cyprian by Pontius*, in: Roy Joseph Deferrari (Hrsg.), *Early Christian Biographies*, Washington, D.C. ³1981 (*The Fathers of the Church*), 5-24

v. Proph.

- = *Vitae prophetarum*
 Ed.: Schwemer, Anna Maria, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden Vitae Prophetarum*, Bd. 1-2, Tübingen 1995/6 (*Texte und Studien zum Antiken Judentum* 50)
 Übs.: Torrey, Charles Cutler, *The Lives of the Prophets. Greek Text and Translation*, Philadelphia 1946 (*Journal of Biblical Literature, Monograph Series* 1)

Victric.

- = *Victricius von Rouen, de laude sanctorum*
 Ed.: Jacob Mulders – Roland Demeulenaere, *Victricii Rotomagensis. De laude sanctorum*, in: Roland Demeulenaere (Hrsg.), *Foebadius, Victricius, Leporius, Vincentius Lerinensis, Evagrius, Ruricius*, Turnhout 1985 (CCSL 64), 69-93
 Übs.: Clark, Gillian, *Victricius of Rouen: Praising the Saints*, J ECS 7,3 (1999), 365-399

Sekundärliteratur

Zeitschriften werden primär abgekürzt nach: *L'Année philologique online*. In diesem Referenzwerk nicht vorhandene bzw. nicht eindeutige Angaben werden nach eigenem Ermessen ergänzt.

Adamiak, Stanislaw, *When did Donatist Christianity End?*, in: Anthony Dupont – Matthew Alan Gaumer – Mathijs Lamberigts (Hrsg.), *The Uniquely African Controversy. Studies on Donatist Christianity*, Löwen – Paris – Bristol, CT 2015 (*Late Antique History and Religion* 9), 211-236

Aja Sánchez, José Ramón, *Gaza, Sozomeno y los mártires cristianos de la época del emperador Juliano*, *Polis* 11 (1999), 7-34

- Aja Sánchez, José Ramón, Obispos y mártires palestinos: El caso de Gaza (s. IV), *Gerión* 19 (2001), 569-594
- Aland, Barbara, Märtyrer als christliche Identifikationsfiguren. Stilisierung, Funktion, Wirkung, in: Barbara Aland – Johannes Hahn – Christian Ronning (Hrsg.), *Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike*, Tübingen 2013 (STAC 16), 51-70
- Allen, Pauline – Mayer, Wendy, *The Churches of Syrian Antioch (300 – 638 CE)*, Löwen – Paris – Walpole, MA 2012 (Late Antique History and Religion)
- Altaner, Berthold, Avitus von Braga. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte, *ZKG* 60 (1941), 456-468
- Altendorf, Erich, Lic. Theol., *Einheit und Heiligkeit der Kirche. Untersuchungen zur Entwicklung des altchristlichen Kirchenbegriffs im Abendland von Tertullian bis zu den antidonatistischen Schriften Augustins*, Berlin – Leipzig 1932 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 20)
- Ameling, Walter, *Märtyrer und Märtyrerakten*, Stuttgart 2002 (Altertumswissenschaftliches Kolloquium 6)
- Ameling, Walter (Hrsg.), *Die Christianisierung Kleinasiens in der Spätantike*, Bonn 2018 (Asia Minor Studien 87)
- Andronikos, Manolēs, *Totenkult*, Göttingen 1968 (Archaeologia Homerica 4)
- Angenendt, Arnold, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, Hamburg ²2007
- Ashbrook Harvey, Susan, *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley – Los Angeles – London 2006 (The Transformation of the Classical Heritage 42)
- Bangert, Susanne, *The Archaeology of Pilgrimage: Abu Mina and Beyond*, in: David M. Gwynn – Susanne Bangert (Hrsg.), *Religious Diversity in Late Antiquity*, Leiden – Boston 2010 (Late Antique Archaeology 6), 293-327
- Barnard, Leslie William, *Athanasius and the Meletian Schism in Egypt*, *JEA* 59 (1973), 181-189
- Barnard, Leslie William, *Some Notes on the Melitian Schism in Egypt*, in: Frank Leslie Cross – Kurt Aland (Hrsg.), *Papers Presented to the Second International Conference on Patristic Studies Held at Christ Church, Oxford 1955*, Berlin 1975 (Studia Patristica 12), 399-405
- Barnes, Timothy David, *The Beginnings of Donatism: Chronology*, *JThS* 26 (1975), 13-22
- Barnes, Timothy David, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge – London 1993
- Barnes, Timothy David, *Ambrose and the Basilicas of Milan 385 and 386: The Primary Documents and their Implications*, *ZAC* 4 (2000), 282-299
- Barnes, Timothy David, *The Date of the Martyrdom of Lucian of Antioch*, *ZAC* 8 (2004), 350-353
- Barnes, Timothy David, *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen 2010 (Tria Corda. Jenaer Vorlesungen zu Judentum, Antike und Christentum 5)
- Bauer, Michael, *Asterios, Bischof von Amaseia. Sein Leben und seine Werke*, Würzburg 1911

- Baumeister, Theofried, *Martyr Invictus. Der Märtyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens*, Münster 1972 (Forschungen zur Volkskunde 46)
- Baumeister, Theofried, *Vorchristliche Bestattungsriten und die Entstehung des Märtyrerkultes in Ägypten*, RQA 69 (1974), 1-6
- Baumeister, Theofried, *Das Martyrium als Thema frühchristlicher apologetischer Literatur*, in: Mathijs Lamberigts – Peter van Deun (Hrsg.), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, Leiden 1995 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 117), 323-332
- Baumeister, Theofried, *Nordafrikanische Märtyrer in der frühen römischen Heiligenverehrung*, RQA 98 (2003), 35-46
- Baumkamp, Eva, *Kommunikation in der Kirche des 3. Jahrhunderts. Bischöfe und Gemeinden zwischen Konflikt und Konsens im Imperium Romanum*, Tübingen 2014 (STAC 92)
- Bauzou, Thomas, *L'entrée du Christianisme dans Gaza (402)*, in: Françoise Michaud-Fréjaville – Noëlle Dauphin – Jean-Pierre Guilhembet (Hrsg.), *Entrer en ville: Colloque de l'Université d'Orléans, 26-27 octobre 2001, Les territoires de l'identité*, Rennes 2006, 271-284
- Beaujard, Brigitte, *Le culte des saints en Gaule. Les premiers temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du VI^e siècle*, Paris 2000 (Histoire religieuse de la France 15)
- Belayche, Nicole, *Pagan Festivals in Fourth-Century Gaza*, in: Brouria Bitton-Ashkelony – Aryeh Kofsky (Hrsg.), *Christian Gaza in Late Antiquity*, Leiden – Boston 2004 (Jerusalem Studies in Religion and Culture 3), 5-22
- Berger, Albrecht, *Imperial and Ecclesiastical Processions in Constantinople*, in: Nevra Necipoğlu (Hrsg.), *Byzantine Constantinople: Monuments, Topography and Everyday Life*, Leiden – Boston – Köln 2001 (The Medieval Mediterranean 33), 73-87
- Bernardi, Jean, *La prédication des pères cappadociens le prédicateur et son auditoire*, Paris 1968 (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Montpellier 30)
- Bertonière, Gabriel, *The Cult Center of the Martyr Hippolytus on the Via Tiburtina*, Oxford 1985 (B.A.R. International Series 260)
- Birley, Anthony R., *Some Notes on the Donatist Schism*, LibStud 18 (1987), 29-41
- Bisconti, Fabrizio, *Pietro e Paolo: L'invenzione delle immagini, la rievocazione delle storie, la genesi delle teofanie*, in: Angela Donati (Hrsg.), *Pietro e Paolo. La storia, il culto, la memoria nei primi secoli*, Mailand 2000, 43-53
- Bitton-Ashkelony, Brouria, *Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 2005 (The Transformation of the Classical Heritage 38)
- Boehring, David, *Zur Heroisierung historischer Persönlichkeiten bei den Griechen*, in: Martin Flashar – Hans-Joachim Gehrke – Ernst Heinrich (Hrsg.), *Retrospektive. Konzepte von Vergangenheit in der griechisch-römischen Antike*, München 1996, 37-61

- Boustan, Ra'anan, Jewish Veneration of the „Special Dead“ in Late Antiquity and Beyond, in: Cynthia Hahn – Holger A. Klein (Hrsg.), *Saints and Sacred Matter – The Cult of Relics in Byzantium and Beyond* (Dumbarton Oaks Byzantine Symposia and Colloquia), Washington, D.C. 2015, 61-81
- Bovon, François, The Dossier on Stephen, the First Martyr, *HThR* 96,3 (2003), 279-315
- Bowersock, Glen Warren, Christianization as Concept and Asia Minor as Space, in: Walter Ameling (Hrsg.), *Die Christianisierung Kleinasiens in der Spätantike*, Bonn 2018 (Asia Minor Studien 87), 1-9
- Bowes, Kimberly, „Christianization“ and the Rural Home, *J ECS* 15,2 (2007), 143-170
- Bowes, Kimberly, *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*, New York 2008
- Brakke, David, Athanasius of Alexandria and the Cult of the Holy Dead, in: Elizabeth Anne Livingstone (Hrsg.), *Papers Presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1995*, Löwen 1997 (Studia Patristica 32), 12-18
- Brakke, David, „Outside the Places, Within the Truth“: Athanasius of Alexandria and the Localization of the Holy, in: David Frankfurter (Hrsg.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden – Boston 1998 (RGRW 134), 445-481
- Brenk, Beat, Der Kultort, seine Zugänglichkeit und seine Besucher, in: *Akten des XII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie*. Bonn 22.-28. September 1991, Münster 1995 (JbAC Erg.bd. 20,1), 69-122
- Brennecke, Hanns Christof, *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*, Tübingen 1988 (Beiträge zur historischen Theologie 73)
- Brennecke, Hanns Christof, Lucian von Antiochien, *ThR* 21 (1991), 474-479
- Brennecke, Hanns Christof, Lukian von Antiochien in der Geschichte des arianischen Streites, in: Hanns Christof Brennecke – Ernst Ludwig Grasmück – Christoph Marksches (Hrsg.), *Logos. Festschrift für Luise Abrahamowski zum 8. Juli 1993*, Berlin – New York 1993 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentarische Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 67), 170-192
- Brown, Peter, *Augustine of Hippo: A Biography*, Berkeley – Los Angeles 1967
- Brown, Peter, Christianity and Local Culture in Late Roman Africa, *JRS* 58 (1968), 85-95
- Brown, Peter, Pelagius and his Supporters: Aims and Environment, in: Ders. (Hrsg.), *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972, 183-207 [orig.: *JThS* 19 (1968), 93-114]
- Brown, Peter, Enjoying the Saints in Late Antiquity, *EME* 9,1 (2000), 1-24
- Burnett, Carole C., A Westward Slant: Avitus' Latin Translation of Lucian on the *Inventio* of Stephen's Relics, in: Mark Julian Edwards – Paul M. Parvis – Frances Young (Hrsg.), *Papers Presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2003*, Löwen 2006 (Studia Patristica 43), 339-344
- Buschmann, Gerd, *Das Martyrium des Polykarp*, Göttingen 1998 (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 6)
- Camplani, Alberto, Die Osterfestbriefe, in: Peter Gemeinhardt (Hrsg.), *Athanasius Handbuch*, Tübingen 2011, 276-282

- Caner, Daniel, Towards a Miraculous Economy: Christian Gifts and Material „Blessings“ in Late Antiquity, *JECS* 14,3 (2006), 329-377
- Clark, Elizabeth A., Claims on the Bones of Saint Stephen: The Partisans of Melania and Eudocia, *ChHist* 51 (1982), 141-156
- Clark, Elizabeth A., *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992
- Clark, Gillian, Translating Relics: Victricius of Rouen and Fourth-Century Debate, *EME* 10,2 (2001), 161-176
- Clarysse, Willy, The Coptic Martyr Cult, in: Mathijs Lamberigts – Peter van Deun (Hrsg.), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans, Löwen 1995 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 117)*, 377-395
- Cline, Rangar H., A Two-Sided Mold and the Entrepreneurial Spirit of Pilgrimage Souvenir Production in Late Antique Syria-Palestine, *JLA* 7 (2014), 28-48
- Cohn, Robert L., Sainthood on the Periphery: The Case of Judaism, in: Richard Kieckhefer – George D. Bond (Hrsg.), *Sainthood: Its Manifestations in World Religions*, Berkeley – Los Angeles – London 1990 (1988), 43-68
- Colella, Renate L., Hagiographie und Kirchenpolitik – Stephanus und Laurentius in Rom, in: Dies. et al. (Hrsg.), *Pratum Romanum. Richard Krautheimer zum 100. Geburtstag, Wiesbaden 1997*, 75-95
- Croke, Brian, Justinian, Theodora, and the Church of Saints Sergius and Bacchus, *DOP* 60 (2006), 25-63
- Crook, John, *The Architectural Setting of the Cult of Saints in the Early Christian West c. 300-1200*, Oxford 2000
- Currie, Bruno, *Pindar and the Cult of Heroes*, Oxford 2005 (Oxford Classical Monographs)
- Dalvit, Matteo, The Catholic Construction of Donatist Key Figures: A Critical Reading of Augustine and Optatus, in: Anthony Dupont – Matthew Alan Gaumer – Mathijs Lamberigts (Hrsg.), *The Uniquely African Controversy. Studies on Donatist Christianity, Löwen – Paris – Bristol, CT 2015 (Late Antique History and Religion 9)*, 237-249
- Dassmann, Ernst, Ambrosius und die Märtyrer, *JbAC* 18 (1975), 49-68
- Dassmann, Ernst, *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart 2004
- Dearn, Alan, The Abitinian Martyrs and the Outbreak of the Donatist Schism, *JEH* 55 (2004), 1-18
- Dearn, Alan, Voluntary Martyrdom an the Donatist Schism, in: Mark Julian Edwards – Paul M. Parvis – Frances Young (Hrsg.), *Papers Presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2003*, Löwen 2006 (*Studia Patristica* 39), 27-32
- Dearn, Alan, Donatist Martyrs, Stories and Attitudes, in: Richard Miles (Hrsg.), *The Donatist Schism. Controversy and Contexts*, Liverpool 2016 (*Translated Texts for Historians, Contexts* 2), 70-100
- Deichmann, Friedrich Wilhelm, Die Lage der constantinischen Basilika der heiligen Agnes an der Via Nomentana, *RAC* 22 (2008), 213-234
- Delehaye, Hippolyte, Rezension von Paul Monceaux, *L'épigraphie donatiste*, *RPh* 33 (1909), 112-161 (Auszug daraus in der *AB* 29 (1910), 467-468)

- Delehaye, Hippolyte, Les origines du culte des martyrs, Brüssel 1933 (Subsidia Hagiographica 20)
- Den Boeft, Jan, „Martyres sunt, sed homines fuerunt“: Augustine on Martyrdom, in: Antoon A. R. Bastiaensen – Antonius Hilhorst – Corneille Henri Kneepkens (Hrsg.), Fructus centesimus: Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l’occasion de son soixante-cinquième anniversaire, Steenbrugis 1989 (Instrumenta Patristica 19), 115-124
- Diefenbach, Steffen, Frömmigkeit und Kaiserakzeptanz im frühen Byzanz, Saeculum 47 (1996), 35-66
- Diefenbach, Steffen, Zwischen Liturgie und *civilitas*: Konstantinopel im 5. Jahrhundert und die Etablierung eines städtischen Kaisertums, in: Rainer Warland (Hrsg.), Bildlichkeit und Bildorte von Liturgie. Schauplätze in Spätantike, Byzanz und Mittelalter, Wiesbaden 2002, 21-49
- Diefenbach, Steffen, Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr., Berlin 2007 (Millennium Studien 11)
- Dölger, Franz Joseph, Das Kultvergehen der Donatistin Lucilla von Karthago. Reliquienkuß vor dem Kuß der Eucharistie, in: Ders. (Hrsg.), Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien, Bd. 3, Münster ²1975
- Drijvers, Jan Willem, Promoting Jerusalem: Cyril and the True Cross, in: Jan Willem Drijvers – John Watt (Hrsg.), Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Christian Antiquity, Leiden 1999 (Byzantium and the East, Religions in the Graeco-Roman World 137), 79-95
- Drijvers, Jan Willem, The Power of the Cross: Celestial Cross Appearances in the Fourth Century, in: Andrew Cain – Noel Lenski (Hrsg.), The Power of Religion in Late Antiquity, Farnham – Burlington, Vermont 2009, 237-248
- Droge, Arthur J. – Tabor, James D., A Noble Death. Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity, New York 1992
- Dunand, Françoise, Between Tradition and Innovation. Egyptian Funerary Practices in Late Antiquity, in: Roger Bagnall (Hrsg.), Egypt in Byzantine World, 300-700, Cambridge 2007 [Reprint 2008], 163-184
- Duncan-Flowers, Maggie, A Pilgrim’s Ampulla from the Shrine of St. John the Evangelist at Ephesus, in: Robert Ousterhout (Hrsg.), The Blessings of Pilgrimage, Urbana – Chicago 1990 (Illinois Byzantine Studies 1), 125-139
- Dunn, Geoffrey D., Peter and Paul in Rome: The Perspective of the North African Church, in: Institutum Patristicum Augustinianum (Hrsg.), Pietro e Paolo: Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche, xxix incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Roma 4-6 maggio 2000, Rom 2001 (Studia Ephemeridis Augustinianum 74), 405-413
- Dunn, Geoffrey D., The Reception of the Martyrdom of Cyprian of Carthage in Early Christian Literature, in: Johan Leemans (Hrsg.), Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity. Festschrift Boudewijn Dehandschutter, Löwen – Paris – Walpole, MA 2010, 65-86
- Dupont, Anthony, Augustine’s Homiletic Definition of Martyrdom. The Centrality of the Martyr’s Grace in his Anti-Donatist and Anti-Pelagian Sermones ad Populum, in: Peter Gemeinhardt – Johan Leemans (Hrsg.), Christian Martyrdom in Late Antiquity (300 – 450 AD), Berlin 2012, 155-178

- Duval, Yvette, *Loca Sanctorum Africae*. Le cult des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle, Bd. 2, Rom 1982 (Collection de l'École Française de Rome 58)
- Eastman, David L., Paul the Martyr. The Cult of the Apostle in the Latin West, Atlanta 2011 (Society of Biblical Literature 4)
- Eck, Werner, Graffiti an Pilgerorten im Spätromischen Reich, in: Akten des XII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie. Bonn 22.-28. September 1991, Münster 1995 (JbAC Erg.bd. 20,1), 206-222
- Emmel, Stephen Lewis, Shenoute's Literary Corpus, Bd. 1-2, Löwen 2004 (CSCO 599-600, Subsidia 111-112)
- Engemann, Josef, Eulogien und Votive, in: Akten des XII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie. Bonn 22.-28. September 1991, Münster 1995 (JbAC Erg.bd. 20,1), 223-233
- Fedwick, Paul Jonathan, The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea, Toronto 1979 (Studies and Texts 45)
- Fernández Ubiña, José, The Donatist Conflict as Seen by Constantine and the Bishops, in: Andrew Fear – José Fernández Ubiña – Mar Marcos (Hrsg.), The Role of the Bishop in Late Antiquity: Conflict and Compromise, London u. a. 2013, 31-46
- Février, Paul-Albert, Polémique et politique en Afrique (IV^e – V^e siècles), RHCM 1 (1966), 8-18
- Fowden, Garth, The Last Days of Constantine: Oppositional Versions and their Influence, JRS 84 (1994), 146-170
- Frank, Georgia A., The Memory of the Eyes. Pilgrims to the Living Saints in Christian Late Antiquity, Berkeley – Los Angeles – London 2000 (The Transformation of the Classical Heritage 30)
- Frank, Georgia, From Antioch to Arles: Lay Devotion in Context, in: Augustine Casiday – Frederick W. Norris (Hrsg.), The Cambridge History of Christianity, Bd. 2, Constantine to c. 600, Cambridge 2007, 531-547
- Frankfurter, David, Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance, Princeton 1998
- Frankfurter, David, The Interpenetration of Ritual Spaces in Late Antique Religions: An Overview, ARG 10 (2008), 211-222
- Frankfurter, David, Christianizing Egypt. Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity, Princeton – Oxford 2018
- Frend, William Hugh Clifford, The *Memoriae Apostolorum* in Roman North Africa, JRS 30 (1940), 32-49
- Frend, William Hugh Clifford, Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of the Conflict from the Maccabees to Donatus, Oxford 1965
- Frend, William Hugh Clifford – Clancy, Kurt, When Did the Donatist Schism Begin?, JThS 28 (1977), 104-109
- Frend, William Hugh Clifford, The North African Cult of Martyrs. From Apocalyptic to Hero-Worship, Theodor Klauser – Ernst Dassmann – Klaus Thraede (Hrsg.), Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber, Münster 1982 (JbAC Erg.bd. 9), 154-167

- Frend, William Hugh Clifford, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford³1985
- Frend, William Hugh Clifford, Donatus ‚paene totam Africam decepit‘. How?, *JEH* 48,4 (1997), 611-627
- Frend, William Hugh Clifford, From Donatist Opposition to Byzantine Loyalism: The Cult of Martyrs in North Africa 350-650, in: Andrew H. Merrills (Hrsg.), *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot – Burlington²2008, 259-269
- Frolow, Anatole, *La relique de la vraie croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris 1961 (Archives de l'Orient chrétien 7)
- Garbarino, Collin, Augustine, Donatists and Martyrdom, in: Peter Sarris – Matthew Dal Santo – Phil Booth (Hrsg.), *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity*, Leiden – Boston 2011 (Brill's Series on the Early Middle Ages 20), 49-61
- García Mac Gaw, Carlos, *Ius et religio: The Conference of Carthage and the End of the Donatist Schism, 411 AD*, in: Andrew Fear – José Fernández Ubiña – Mar Marcos (Hrsg.), *The Role of the Bishop in Late Antiquity: Conflict and Compromise*, London u. a. 2013, 47-62
- García, Rubén Darío, San Cipriano y el Donatismo, en la polémica antidonatista de San Agustín estudio histórico-patristico, *Teología* 13 (1976), 5-49
- Gauge, Valérie, Les routes d'Orose et les reliques d'Etienne, *AntTard* 6 (1998), 265-286
- Gaumer, Matthew Alan, The Evolution of Donatist Theology as Response to a Changing Late Antique Milieu, *Augustiniana* 58 (2008), 201-233
- Gemeinhardt, Peter, Die Heiligen der Kirche – die Gemeinschaft der Heiligen, in: Peter Gemeinhardt – Katharina Heyden (Hrsg.), *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen*, Berlin – Boston 2012 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 61), 385-416
- Gernöfer, Wiebke, Roms Heilige in der Spätantike: Märtyrer, Bischöfe und Kirchenstifter, in: Peter Gemeinhardt – Katharina Heyden (Hrsg.), *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen*, Berlin – Boston 2012 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 61), 179-204
- Gessel, Wilhelm, Der nordafrikanische Donatismus, *AW* 11,1 (1980), 3-16
- Gessel, Wilhelm, Reform von Märtyrerkult und Totengedächtnis. Die Bemühungen des Presbyters Augustinus gegen die „laetitia“ und „parentalia“ vom Jahre 395, in: Remigius Bäumer (Hrsg.), *Reformatio ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe für Erwin Iserloh*, Paderborn u. a. 1980, 63-73
- Glucker, Carol A. M., *The City of Gaza in the Roman and Byzantine Periods*, Oxford 1987 (B.A.R. International Series 325)
- Gottlieb, Gunther, Die Circumcellionen. Bemerkungen zum donatistischen Streit, *AHC* 10 (1978), 1-15
- Graham, Emma-Jayne, Memory and Materiality: Re-embodiment of the Roman Funeral, in: Valerie M. Hope – Janet Huskinson (Hrsg.), *Memory and Mourning. Studies on Roman Death*, Oxford 2011, 21-39

- Grant, Robert M., Review: W. H. C. Frend: *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, JR 67,4 (1987), 608
- Greenslade, Stanley Lawrence, W. H. C. Frend: *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, CR 4,2 (1954), 154-156
- Grig, Lucy, *Making Martyrs in Late Antiquity*, London 2004
- Gussone, Nikolaus, *Adventus-Zeremoniell und Translation von Reliquien. Victricius von Rouen, De laude sanctorum*, FMS 10 (1976), 125-133
- Gwynn, David M., *Athanasius of Alexandria. Bishop, Theologian, Ascetic, Father*, Oxford 2012
- Hahn, Cynthia, *Loca Sancta Souvenirs: Sealing the Pilgrim's Experience*, in: Robert Ousterhout (Hrsg.), *The Blessings of Pilgrimage*, Urbana – Chicago 1990 (Illinois Byzantine Studies 1), 85-96
- Hahn, Cynthia, *Seeing and Believing. The Construction of Sanctity in Early-Medieval Saints' Shrines*, Speculum 72 (1997), 1079-1106
- Hahn, Cynthia, *What Do Reliquaries Do for Relics?*, Numen 57 (2010), 284-316
- Hahn, Johannes, *Die jüdische Gemeinde im spätantiken Antiochia*, in: Robert Jütte – Abraham Peter Kustermann (Hrsg.), *Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart*, Wien – Köln – Weimar 1996 (Aschkenas Beiheft 2), 53-85
- Hahn, Johannes, *Martyrium und christliche Identität im spätantiken Südpalästina*, in: Ingo Kottsieper – Rüdiger Schmitt – Jakob Wöhrle (Hrsg.), *Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt. Festschrift für Rainer Albertz zu seinem 65. Geburtstag*, Münster 2008 (Alter Orient und Altes Testament 350), 627-646
- Hahn, Johannes, *The Veneration of the Maccabean Brothers in Fourth Century Antioch: Religious Competition, Martyrdom, and Innovation*, in: Gabriela Signori (Hrsg.), *Dying for the Faith, Killing for the Faith: Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective*, Leiden 2012 (Brill's Studies in Intellectual History 206), 79-104
- Hahn, Johannes, *Weiser, göttlicher Mensch oder Scharlatan? Das Bild des Apollonius von Tyana bei Heiden und Christen*, in: Barbara Aland – Johannes Hahn – Christian Ronning (Hrsg.), *Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike*, Tübingen 2013 (STAC 16), 87-109
- Hartmann, Andreas, *Zwischen Relikt und Reliquie. Objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften*, Berlin 2010 (Studien zur Alten Geschichte 11)
- Hauben, Hans, *La réordination du clergé mélitien imposée par le concile de Nicée*, AncSoc 18 (1987), 203-207
- Hauben, Hans, *La première année du schisme mélitien (305/306)*, AncSoc 20 (1989), 267-280
- Hauben, Hans, *Catholiques et Méliitiens à Alexandrie à la veille du synode de Tyr (335)*, in: Mat Immerzeel – Jacques van der Vliet (Hrsg.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium. Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies. Leiden, 27 August-2 September 2000*, Bd. 2, Paris – Dudley, MA 2004 (Orientalia Lovaniensia Analecta 133), 905-921

- Hauben, Hans, The Melitian ‚Church of Martyrs‘ Christian Dissenters in Ancient Egypt, in: Peter van Nuffelen (Hrsg.), *Studies on the Melitian Schism in Egypt (A.D. 306-335)*, Farnham 2012 (Variorum Collected Studies Series 1001), 101-121
- Heinzelmann, Martin, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout 1979 (Typologie des sources du moyen âge occidental 33)
- Herrmann-Otto, Elisabeth, *Konstantin der Große*, Darmstadt 2007 (Gestalten der Antike)
- Hettinger, Anette, *Katholiken und Donatisten. Die afrikanische Kirche im Spiegel der Briefe Gregors des Großen*, AHC 24,1 (1992), 35-77
- Hild, Friedrich – Restle, Marcell, *Kappadokien. Kappadokia, Charsianon, Sebasteia und Lykandos*, Wien 1981 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Denkschriften 149)
- Hofman, Dagmar, „The Hot-Bed of Heresies“: Häretische und schismatische Bewegungen in Kleinasien und ihre Bedeutung für die Christianisierung nach 325 n. Chr., in: Walter Ameling (Hrsg.), *Die Christianisierung Kleinasiens in der Spätantike*, Bonn 2018 (Asia Minor Studien 87), 393-411
- Hogrefe, Arne, *Umstrittene Vergangenheit. Historische Argumente in der Auseinandersetzung Augustins mit den Donatisten*, Berlin – New York 2009 (Millenium-Studien 24)
- Holum, Kenneth G. – Vikan, Gary, *The Trier Ivory, Adventus Ceremonial, and the Relics of St. Stephen*, DOP 33 (1979), 115-133
- Holum, Kenneth G., *Theodosian Emperresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 1989 (Transformation of the Classical Heritage 3)
- Hope, Valerie M., *Remembering to Mourn. Personal Mementos of the Dead*, in: Valerie M. Hope – Janet Huskinson (Hrsg.), *Memory and Mourning. Studies on Roman Death*, Oxford 2011, 176-195
- Hunt, Edward D., *St. Stephen in Minorca. An Episode in Jewish-Christian Relations in the Early 5th Century A.D.*, JThS 33 (1982), 106-123
- Hunt, Edward D., *The Traffic in Relics: Some Late Roman Evidence*, in: Sergei Hackel (Hrsg.), *The Byzantine Saint*, New York 2001, 171-180
- Hunt, Edward D., *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire A.D. 213-460*, Oxford 2002
- Hunter, David G., *Vigilantius of Calagurris and Victricius of Rouen: Ascetics, Relics, and Clerics in Late Roman Gaul*, JECS 7 (1999), 401-430
- Huskinson, Janet M., *Concordia Apostolorum: Christian Propaganda at Rome in the Fourth and Fifth Centuries. A Study in Early Christian Iconography and Iconology*, Oxford 1982 (B.A.R. International Series 148)
- Isele, Bernd, *Kampf um Kirchen. Religiöse Gewalt, heiliger Raum und christliche Topographie in Alexandria und Konstantinopel (4. Jh.)*, Münster 2010 (JbAC Erg.bd., Kleine Reihe 4)
- Jackson, Michael G.St.A., *Martyrdom and Divine Intervention in St. Augustine*, in: Elizabeth Anne Livingstone (Hrsg.), *Papers Presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1995*, Löwen 1997 (Studia Patristica 33), 105-113

- James, Liz, *Bearing Gifts from the East: Imperial Relic Hunters Abroad*, in: Antony Richmond (Hrsg.), *Eastern Approaches to Byzantium*, Aldershot 2001, 119-131
- Jeremias, Joachim, *Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt 23,29; Lk 11,47). Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu*, Göttingen 1958
- Jones, Christopher Prestige, *New Heroes in Antiquity. From Achilles to Antinoos*, Cambridge 2010 (Revealing Antiquity 18)
- Jones, Christopher Prestige, *The Geography of Paganism*, in: Walter Ameling (Hrsg.), *Die Christianisierung Kleinasiens in der Spätantike*, Bonn 2018 (Asia Minor Studien 87), 11-20
- Josi, Enrico, *La venerazione degli Apostoli Pietro e Paolo nel mondo Cristiano Antico*, in: Bruno Maria Apollonj Ghetti et al. (Hrsg.), *Saecularia Petri et Pauli. Conferenze per il centenario del martirio degli Apostoli Pietro e Paolo tenute nel Pontificio di Archeologia Christiana*, Vatikan 1969 (Studi di Antichità Christiana 28), 151-197
- Joslyn-Siemiatkoski, Daniel, *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*, New York 2009
- Kalavrezou, Ioli, *Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics in the Byzantine Court*, in: Henry Maguire (Hrsg.), *Byzantium Court Culture from 829 to 1204*, Washington D.C. 1997, 53-79
- Kalinowski, Anja, *Frühchristliche Reliquiare im Kontext von Kultstrategien, Heilserwartung und sozialer Selbstdarstellung*, Wiesbaden 2011 (Spätantike – frühes Christentum – Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend, Reihe B: Studien und Perspektiven 32)
- Kalleres, Dayna S., *Imagining Martyrdom during Theodosian Peace: John Chrysostom and the Problem of Judaizers*, in: Jakob Engberg – Uffe Holmsgaard Eriksen – Anders Klostergaard Petersen (Hrsg.), *Contextualising Early Christian Martyrdom*, Frankfurt a. M. – Bern 2011 (Early Christianity in the Context of Antiquity 8), 257-275
- Kalleres, Dayna S., *City of Demons. Violence, Ritual, and Christian Power in Late Antiquity*, Oakland, California 2015 (The Joan Palevsky Imprint in Classical Literature)
- Kany, Roland, *Kaiser Konstantin und das erste Konzil von Nizäa*, in: Florian Schuller – Hartmut Wolff (Hrsg.), *Konstantin der Große. Kaiser einer Epochenwende*, Lindenberg 2007, 95-124
- Karlin-Hayter, Patricia, *Passio of the XL Martyrs of Sebasteia. The Greek Tradition: The Earliest Account (BHG 1201)*, AB 109 (1991), 249-304
- Kaufman, Peter Iver, *Augustine, Martyrs, and Misery*, ChHist 63,1 (1994), 1-14
- Kaufman, Peter Iver, *Donatism Revisited: Moderates and Militants in Late Antique North Africa*, JLA 2 (2009), 131-142
- Kelly, Christopher, *Stooping to Conquer: The Power of Imperial Humility*, in: Ders. (Hrsg.), *Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, Cambridge 2013 (Cambridge Classical Studies), 221-243
- Kelly, John Norman Davidson, *Jerome. His Life, Writings and Controversies*, Worcester – London 1975
- Kerkeslager, Alan, *Jewish Pilgrimage and Jewish Identity in Hellenistic and Early Roman Egypt*, in: David Frankfurter (Hrsg.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden 1998, 99-225

- Kessler, Herbert L., Bright Gardens of Paradise, in: Jeffrey Spier (Hrsg.), *Picturing the Bible. The Earliest Christian Art*, New Haven – London 2007, 111-168
- Klausen-Nottmeyer, Brigitte, Eulogien – Transport und Weitergabe von Segenskraft. Ergebnisse einer Zusammenstellung von Pilgerandenken, in: *Akten des XII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie*. Bonn 22.-28. September 1991, Münster 1995 (JbAC Erg.bd. 20,2), 922-927
- Klauser, Theodor, Das altchristliche Totenmahl nach dem heutigen Stande der Forschung, in: Ernst Dassmann (Hrsg.), *Theodor Klauser. Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie*, Münster 1974 (JbAC Erg.bd. 3), 114-120 [orig.: 1928]
- Klauser, Theodor, Vom Heroon zur Märtyrerbasilika. Neue archäologische Balkanfunde und ihre Deutung, in: Ernst Dassmann (Hrsg.), *Theodor Klauser. Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie*, Münster 1974 (JbAC Erg.bd. 3), 275-291 [orig.: 1942]
- Klauser, Theodor, Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung. Neue Einsichten und neue Probleme, in: Ernst Dassmann (Hrsg.), *Theodor Klauser. Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie*, Münster 1974 (JbAC Erg.bd. 3), 221-229 [orig.: 1960]
- Klein, Holger A., Sacred Relics and Imperial Ceremonies at the Great Palace of Constantinople, in: Franz Alto Bauer (Hrsg.), *BYZAS 5 Visualisierungen von Herrschaft. Frühmittelalterliche Residenzen – Gestalt und Zeremoniell*. Internationales Kolloquium, 3./4. Juni 2004 in Istanbul, Istanbul 2006, 79-99
- Konstan, David, *Friendship in the Classical World*, Cambridge 1997 (Key Themes in Ancient History)
- Kötting, Bernhard, Die Anfänge der christlichen Heiligenverehrung in der Auseinandersetzung mit Analogien außerhalb der Kirche, in: Peter Dinzelbacher – Dieter R. Bauer (Hrsg.), *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, Ostfildern 1990, 67-80
- Krautheimer, Richard – Frankl, Wolfgang – Corbett, Spencer, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae. The Early Christian Basilicas of Rome (IV-IX Cent.)*, Bd. 4, Rom 1970 (Monumenti di Antichità Christiana. Pubblicati dal Pontificio Istituto di Archeologia Christiana, Serie 2,11)
- Krautheimer, Richard, *Three Christian Capitals. Topography and Politics*, Berkeley – Los Angeles – London 1983
- Kriegbaum, Bernhard, *Kirche der Traditoren oder Kirche der Märtyrer? Die Vorgeschichte des Donatismus*, Innsbruck – Wien 1986 (Innsbrucker theologische Studien 16)
- Lambot, Cyrille, Les sermons de Saint Augustin pour les fêtes des martyrs, AB 67 (1949), 249-266
- Lancel, Serge, sv. Donatistae, Aug.-Lex. 2 (1999), 606-622
- Lancel, Serge, Saint Augustin et le miracle, in: Jean Meyers (Hrsg.), *Les miracles de Saint Étienne. Recherches sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861) avec édition critique, traduction et commentaire*, Turnhout 2006 (Hagiologia 5), 69-77
- Lassus, Jean, L'église cruciforme. Antioche-Kaoussié 12-F, in: Richard Stillwell (Hrsg.), *Antioch on the Orontes II. The Excavations 1933 – 1936*, Princeton – London – Den Haag 1938 (Publications of the Committee for the Excavations of Antioch and its Vicinity), 5-44

- Lassus, Jean, Sanctuaires chrétiens de Syrie. Essai sur la genèse, la forme et l'usage liturgique des édifices du culte chrétien, en Syrie, du III^e siècle à la conquête musulmane, Paris 1947 (Bibliothèque Archéologique et Historique 42)
- Leeb, Rudolf, Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser, Berlin – New York 1992 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 58)
- Leemans, Johan, A Preacher-Audience Oriented Analysis of Gregory of Nyssa's Homily on Theodore the Recruit, in: Maurice F. Wiles – Edward J. Yarnold (Hrsg.), Papers Presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1999, Löwen 2001 (Studia Patristica 37), 140-146
- Leemans, Johan, On the Date of Gregory of Nyssa's First Homilies on the Forty Martyrs of Sebaste: (1A and 1B), JThS 52,1 (2001), 93-97
- Leemans, Johan, The Idea of „Flight for Persecution“ in the Alexandrian Tradition from Clement to Athanasius, in: Lorenzo Perrone (Hrsg.), Origen and the Alexandrian Tradition, Papers of the 8th International Origen Congress (Pisa, 27-31 Agosto 2001), Löwen 2003 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 164), 901-910
- Leemans, Johan, Martyr, Monk and Victor of Paganism: An Analysis of Basil of Caesarea's Panegyric Sermon on Gordius, in: Ders. (Hrsg.), More than a Memory. The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity, Leiden 2005 (Annua Nuntia Lovaniensia 51), 45-80
- Leemans, Johan, Christian Diversity in Amaseia: A Bishop's View, Adamantius 13 (2007), 247-257
- Leemans, Johan, Flexible Heiligkeit. Der Beitrag der Märtyrer zur Identitätskonstitution christlicher Gemeinden im griechischen Osten im 4. Jahrhundert, in: Peter Gemeinhardt – Katharina Heyden (Hrsg.), Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen, Berlin – Boston 2012 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 61), 205-227
- Leemans, Johan, The Martyrdom of Sabas the Goth: History, Hagiography and Identity, in: Peter Gemeinhardt – Johan Leemans (Hrsg.), Christian Martyrdom in Late Antiquity (300-450 AD): History and Discourse, Tradition and Religious Identity, Berlin – Boston 2012 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 116), 201-223
- Leithart, Peter J., Defending Constantine. The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom, Downers Grove, IL 2010
- Lenski, Noel, Imperial Legislation and the Donatist Controversy: From Constantine to Honorius, in: Richard Miles (Hrsg.), The Donatist Schism. Controversy and Contexts, Liverpool 2016 (Translated Texts for Historians, Contexts 2), 166-219
- Leone, Anna, Tracing the Donatist Presence in North Africa. An Archaeological Perspective, in: Richard Miles (Hrsg.), The Donatist Schism. Controversy and Contexts, Liverpool 2016 (Translated Texts for Historians, Contexts 2), 317-344
- Leonhardt, Klaus-Frithjof, Das Pelopion von Olympia. Zum Heroenkult in Griechenland, Hamburg 2018 (Antiquitates 70)
- Leyerle, Blake, Pilgrim *eulogiae* and Domestic Rituals, ARG 10 (2008), 223-237

- Lieu, Judith M., The Audience of Apologetics: The Problem of the Martyr Acts, in: Jakob Engberg – Uffe Holmsgaard Eriksen – Anders Klostergaard Petersen (Hrsg.), Contextualising Early Christian Martyrdom, Frankfurt a. M. – Bern 2011 (Early Christianity in the Context of Antiquity 8), 205-223
- Lightstone, Jack N., The Commerce of the Sacred: Mediation of the Divine among Jews in the Greco-Roman Diaspora, Chico, Calif 1984 (Brown Judaic Studies 59)
- Limberis, Vasiliki M., Architects of Piety: The Cappadocian Fathers and the Cult of Martyrs, Oxford 2011
- Löhr, Hermut, Die Briefe des Ignatius von Antiochien, in: Wilhelm Pratscher (Hrsg.), Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung, Göttingen 2009, 104-129
- Löhr, Winrich, Athanasius und die Homöer und Homöusianer, in: Peter Gemeinhardt (Hrsg.), Athanasius Handbuch, Tübingen 2011, 139-141
- Loosley, Emma, The Architecture and Liturgy of the Bema in Fourth-to-Sixth-Century Syrian Churches, Leiden 2012 (Texts and Studies in Eastern Christianity 1)
- López, Ariel G., Shenoute of Atripe and the Uses of Poverty. Rural Patronage, Religious Conflict, and Monasticism in Late Antique Egypt, Berkeley – Los Angeles 2013 (Transformation of the Classical Heritage 50)
- Löx, Markus, *Monumenta sanctorum*. Rom und Mailand als Zentren des frühen Christentums: Märtyrerkult und Kirchenbau unter den Bischöfen Damasus und Ambrosius, Wiesbaden 2013 (Spätantike – frühes Christentum – Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend, Reihe B: Studien und Perspektiven 39)
- Lundhaug, Hugo, Shenoute's Heresiological Polemics and its Context(s), in: Jörg Ulrich – Anders-Christian Jacobsen – David Brakke (Hrsg.), Invention, Rewriting, Usurpation: Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity, Frankfurt a. M. 2012 (Early Christianity in the Context of Antiquity 11), 239-261
- Majeska, George P., The Emperor in his Church: Imperial Ritual in the Church of St. Sophia, in: Henry Maguire (Hrsg.), Byzantium Court Culture from 829–1204, Washington D.C. 1997, 1-11
- Malkin, Irad, Land Ownership, Territorial Possession, Hero Cults, and Scholarly Theory, in: Ralph M. Rosen – Joseph Farrell (Hrsg.), Nomodeiktēs. Greek Studies in Honor of Martin Ostwald, Michigan 1993, 225-234
- Maraval, Pierre, Lieux saints et pèlerinages d'Orient: Histoire et géographie des origines à la conquête arabe, Paris 1985 (Histoire 8)
- Maraval, Pierre, Les premiers développements du culte de XL martyrs de Sébastée dans l'Orient byzantin et en Occident, *VetChr* 36 (1999), 193-211
- Maraval, Pierre, The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East (before the 7th Century), *DOP* 56 (2002), 63-74
- Marschies, Christoph, Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie, Leipzig 2012 (ThLZ.F 25)
- Markus, Robert Austin, Donatism. The Last Phase, in: Clifford William Dugmore – Charles Duggan (Hrsg.), Papers Read at the First Winter and Summer Meetings of the Ecclesiastical Historical Society, London 1964 (Studies in Church History 1), 118-126

- Markus, Robert Austin, Christianity and Dissent in Roman North Africa. Changing Perspectives in Recent Work, in: Derek Baker (Hrsg.), *Schism, Heresy and Religious Protest*, Cambridge 1972 (Studies in Church History 9), 21-36
- Markus, Robert Austin, The Legacy of Pelagius: Orthodoxy, Heresy and Conciliation, in: Ders. (Hrsg.), *Sacred and Secular. Studies on Augustine and Latin Christianity*, Aldershot 1994 (Variorum Collected Studies), 214-227 [orig.: Rowan D. Williams (Hrsg.), *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge 1989, 214-234]
- Markus, Robert Austin, How on Earth Could Places Become Holy?, *J ECS* 2 (1994), 257-271
- Marone, Paola, Some Observations on the Anti-Donatist Legislation, in: Anthony Dupont – Matthew Alan Gaumer – Mathijs Lamberigts (Hrsg.), *The Uniquely African Controversy. Studies on Donatist Christianity*, Löwen – Paris – Bristol, CT 2015 (Late Antique History and Religion 9), 71-84
- Martin, Annick, Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV^e siècle (328-373), Rom 1996 (Collection de l'école Française de Rome 216)
- Maugans Driver, Lisa D., Asterius of Amaseia's Witness to Religious Disunity in Late Antiquity, *Patristic and Byzantine Review* 23 (2005), 131-148
- Maugans Driver, Lisa D., The Cult of Martyrs in Asterius of Amaseia's Vision of the Christian City, *ChHist* 74,2 (2005), 236-254
- Mayer, Cornelius Petrus, *Attende Stephanum conservum tuum* (ser. 317,2,3). Sinn und Wert der Märtyrerverehrung nach den Stephanuspredigten Augustins; in: Antoon A. R. Bastiaensen – Antonius Hilhorst – Corneille Henri Kneepkens (Hrsg.), *Fructus centesimus: Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugis 1989 (Instrumenta Patristica 19), 217-237
- Mayer, Wendy, Antioch and the Intersection between Religious Fractionalism, Place, and Power in Late Antiquity, in: Andrew Cain – Noel Lenski (Hrsg.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Farnham, Surrey – Burlington, VT 2009, 357-367
- Mayer, Wendy, The Late Antique Church at Qausīyeh Reconsidered. Memory and Martyr Burial in Syrian Antioch, in: Johan Leemans (Hrsg.), *Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity. Festschrift Boudewijn Dehandschutter*, Löwen – Paris – Walpole, MA 2010, 161-177
- Mazzoleni, Daniello, Pietro e Paolo nell'epigrafia Christiana, in: Angela Donati (Hrsg.), *Pietro e Paolo. La storia, il culto, la memoria nei primi secoli*, Mailand 2000, 67-72
- McGuckin, John Anthony, Martyr Devotion in the Alexandrian School: Origen to Athanasius, in: Diana Wood (Hrsg.), *Martyrs and Martyrologies. Papers Read at the 1992 Summer Meeting and the 1993 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Oxford 1993 (Studies in Church History 30), 35-45
- McLynn, Neil B., *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley – Los Angeles – London 1994 (The Transformation of the Classical Heritage 22)
- Merdinger, Jane E., *Rome and the African Church in the Time of Augustine*, New Haven – London 1997
- Mergiali-Sahas, Sophia, Byzantine Emperors and Holy Relics. Use, and Misuse, of Sanctity and Authority, *JÖByz* 51 (2001), 41-60
- Messenger, Ruth Ellis, The Legend of St. Agnes in Early Latin Hymns, *CW* 37 (1943), 75

- Métivier, Sophie, *La Cappadoce (IV^e-VI^e siècle). Une histoire provinciale de l'Empire Romain d'Orient*, Paris 2005 (Byzantina Sorbonensia 22)
- Metzger, Catherine, *Tissus et culte des reliques*, *AntTard* 12 (2004), 183-186
- Meyer, Sofia, *Der heilige Vinzenz von Zaragoza. Studien zur Präsenz eines Märtyrers zwischen Spätantike und Hochmittelalter*, Stuttgart 2012 (Beiträge zur Hagiographie 10)
- Mitchell, Stephen, *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor*, Bd. 2., *The Rise of the Church*, Oxford 1993
- Moawad, Samuel, *The Relationship of St. Shenoute of Atripe with His Contemporary Patriarchs of Alexandria*, in: Gawdat Gabra – Hany N. Takla (Hrsg.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, Bd. 1, Akhmim and Sohag, New York 2008
- Monceaux, Paul, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, Bd. 4, *Le Donatisme*, Paris 1912
- Monceaux, Paul, *Les martyrs donatistes. Culte et relations*, *RHR* 68,2 und 3 (1913), 146-192 und 310-344
- Morgenstern, Frank, *Kirchenspaltung in Nordafrika: Donatisten und Circumcellionen*, *Altertum* 37 (1991), 211-221
- Morgenstern, Frank, *Die Kaisergesetze gegen die Donatisten in Nordafrika (Mitte 4. Jh. bis 429) im Zusammenhang mit dem antidonatistischen Wirken des Augustinus von Hippo*, *ZRG* 110 (1993), 103-123
- Moss, Candida R., *The Other Christs. Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, Oxford – New York 2010
- Moss, Candida, *Martyr Veneration in Late Antique North Africa*, in: Richard Miles (Hrsg.), *The Donatist Schism. Controversy and Contexts*, Liverpool 2016 (Translated Texts for Historians, Contexts 2), 54-69
- Mratschek, Sigrid, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, Göttingen 2002 (Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben 134)
- Mühlenberg, Ekkehard, *Gregor von Nyssa über die Vierzig und den ersten Märtyrer (Stephanus)*, in: Peter Gemeinhardt – Johan Leemans (Hrsg.), *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300-450 AD): History and Discourse, Tradition and Religious Identity*, Berlin – Boston 2012 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 116), 115-132
- Müller, Andreas, *Athanasius und die Melitianer*, in: Peter Gemeinhardt (Hrsg.), *Athanasius Handbuch*, Tübingen 2011, 122-126
- Müller, Felix, *Menschen und Heroen. Ahnenkult in der Frühgeschichte Europas*, Berlin – Boston 2016
- Noga-Banai, Galit, *The Trophies of the Martyrs. An Art Historical Study of Early Christian Silver Reliquaries*, Oxford 2008 (Oxford Studies in Byzantium)
- Papaconstantinou, Arietta, *Le cult des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes*, Paris 2001 (Le monde Byzantin)
- Papaconstantinou, Arietta, *The Cult of Saints. A Haven of Continuity in a Changing World?*, in: Roger Bagnall (Hrsg.), *Egypt in Byzantine World, 300-700*, Cambridge 2007 [Reprint 2008], 350-367

- Parvis, Sara, Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325 – 345, Oxford 2006 (Oxford Early Christian Studies), 68-95
- Peeters, Paul, Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine, Brüssel 1950 (Subsidia Hagiographica 26)
- Pelttari, Aaron, Donatist Self-Identity and ‚the Church of the Truth‘, Augustinianum 49 (2009), 359-369
- Pettersen, Alwyn, ‚To Flee or not to Flee‘. An Assessment of Athanasius' *de fuga sua*, in: William J. Sheils (Hrsg.), Perception and Toleration. Papers Read at the Twenty-Second Summer Meeting and the Twenty-Third Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society, Oxford 1984, 29-41
- Piepenbrink, Apologia de fuga sua, in: Peter Gemeinhardt (Hrsg.), Athanasius Handbuch, Tübingen 2011, 193-197
- Pietri, Charles, *Concordia Apostolorum et Renovatio Urbis*, MEFRA 73 (1960), 275-322
- Pincherle, Alberto, Review: W. H. C. Frend: The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa, JRS 44 (1954), 138-139
- Potter, David Stone, Constantine the Emperor, Oxford 2013
- Pottier, Bruno, *Circumcelliones*, Rural Society and Communal Violence in Late Antique North Africa, in: Richard Miles (Hrsg.), The Donatist Schism. Controversy and Contexts, Liverpool 2016 (Translated Texts for Historians, Contexts 2), 142-165
- Quasten, Johannes, Die Reform des Martyrerkultes durch Augustinus, Th&G 25 (1933), 318-331
- Raynal, Dominique, Culte des martyrs et propagande donatiste à Uppenna, CT 21 (1973), 33-72
- Rebenich, Stefan, Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen, Stuttgart 1992 (Historia. Einzelschriften 72)
- Rebillard, Éric, The Care of the Dead in Late Antiquity, Ithaca, NY 2009 (Cornell studies in classical philology 59) [orig.: Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive, Paris 2003]
- Reiterer, Friedrich Vinzenz, Jesus Sirach / Jesus Sirachbuch / Ben Sira / Ecclesiasticus, in: Ders. (Hrsg.), „Die Vollendung der Gottesfurcht ist Weisheit“ (Sir 21,11). Studien zum Buch Ben Sira (Jesus Sirach), Stuttgart 2011 (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 50), 11-41
- Reiterer, Friedrich Vinzenz, Prophet und Prophetie in Tobit und Ben Sira. Berührungspunkte und Differenzen, in: Ders. (Hrsg.), „Die Vollendung der Gottesfurcht ist Weisheit“ (Sir 21,11). Studien zum Buch Ben Sira (Jesus Sirach), Stuttgart 2011 (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 50), 83-99
- Renberg, Gil H., Where Dreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman Worlds, Leiden – Boston 2017 (Religions in the Graeco-Roman World 184)
- Rhee, Helen, Early Christian Literature. Christ and Culture in the Second and Third Centuries, London – New York 2005

- Riggs, David L., Apologetic Performance and Saint Stephen as Civic Patron in Late Roman Africa, in: Jane Baun et al. (Hrsg.), Papers Presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2007, Löwen 2010 (Studia Patristica 44), 105-110
- Rist, Martin, Review: The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa, JR 33,4 (1953), 298-299
- Rousseau, Philip, Basil of Caesarea, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1994 (The Transformation of the Classical Heritage 20)
- Rouwhorst, Gerard, The Cult of the Seven Maccabean Brothers and their Mother in Christian Tradition, in: Marcel Poorthuis – Joshua Schwartz (Hrsg.), Saints and Models in Judaism and Christianity, Leiden 2004 (Jewish and Christian Perspectives Series 7), 183-204
- Rutgers, Leonard Victor, The Importance of Scripture in the Conflict between Jews and Christians: The Example of Antioch, in: Ders. et al. (Hrsg.), The Use of Sacred Books in the Ancient World, Löwen 1998 (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 22), 287-303
- Rutgers, Leonard Victor, Making Myths. Jews in Early Christian Identity Formation, Löwen 2009, 22-45
- Saliou, Catherine, À propos de quelques églises d'Antioche sur l'Oronte, Topoi (Lyon) 19 (2014), 629-661
- Sandwell, Isabella, Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch, Cambridge 2007 (Greek Culture in the Roman World 6)
- Satran, David, Biblical Prophets in Byzantine Palestine. Reassessing the Lives of the Prophets, Leiden 1995
- Saxer, Victor, Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine, Paris 1980 (Théologie Historique 55)
- Saxer, Victor, Die Ursprünge des Märtyrerkultes in Afrika, RQA 79 (1984), 1-11
- Saxer, Victor, Zweck und Ursprung der hagiographischen Literatur in Nordafrika, in: Ders. (Hrsg.), Pères saints et culte chrétien dans l'Eglise des premiers siècles, Aldershot – Brookfield 1994 (Variorum Collected Studies Series 448), XIII [orig.: TThZ 93 (1984), 65-74]
- Schatkin, Margaret, The Maccabean Martyrs, VChr 28 (1974), 97-113
- Schlatter, Adolf, Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche, Gütersloh 1915
- Schmidt, Christiane, Der *Liber Peristephanon* des Prudentius als Kommentar authentischer Märtyrerberichte der lateinischen Tradition, Diss. an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, Feb. 2003
- Schneider, Ariane B., Jüdisches Erbe in christlicher Tradition. Eine kanongeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung und Rezeption der Makkabäerbücher in der Alten Kirche des Ostens, Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Heidelberg 2000
- Schrekenberg, Heinz, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.), Frankfurt a. M. 1982 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23 Theologie, Bd. 172)

- Schroeder, Caroline T., *Monastic Bodies. Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe*, Philadelphia 2007 (Divinations: Rereading Late Ancient Religion)
- Schrumpf, Stefan, *Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich. Ablauf, soziale Dimension und ökonomische Bedeutung der Totenfürsorge im lateinischen Westen*, Bonn 2006
- Sessa, Kristina, *Christianity and the *cubiculum*: Spiritual Politics and Domestic Space in Late Antique Rome*, J ECS 15,2 (2007), 171-204
- Shaw, Brent D., *African Christianity: Disputes, Definitions, and ‚Donatists‘*, in: Malcom R. Greenshields – Thomas A. Robinson (Hrsg.), *Orthodoxy and Heresy in Religious Movements. Discipline and Dissent*, Lewiston – Queenston – Lampeter 1992, 5-34
- Shaw, Brent D., *Who Were the Circumcellions?*, in: Andrew H. Merrills (Hrsg.), *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot – Burlington 2008, 227-258
- Shaw, Brent D., *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge – New York 2011
- Shepardson, Christine, *Controlling Contested Places. Late Antique Antioch and the Spatial Politics of Religious Controversy*, Berkeley – Los Angeles – London 2014 (The Joan Palevsky Imprint in Classical Literature)
- Simon, Marcel, *La polémique antijuive de saint Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d’Antioche*, in: Ders. (Hrsg.), *Recherches d’histoire Judéo-Chrétienne*, Paris 1962 (Etudes juives 6), 140-153 [orig.: AIPH 4 (1936), 403-421]
- Skedros, James C., *The Cappadocian Fathers on the Veneration of Martyrs*, in: Maurice F. Wiles – Edward J. Yarnold (Hrsg.), *Papers Presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1999*, Löwen 2001 (Studia Patristica 37), 294-300
- Slusser, Michael, *The Martyrdom of Lucian of Antioch*, ZAC 7 (2003), 329-337
- Speyer, Wolfgang, *Die Euphemia-Rede des Asterios von Amaseia. Eine Missionsschrift für gebildete Heiden*, JbAC 14 (1971), 39-47
- Speyer, Wolfgang, *Der numinose Mensch als Wundertäter*, in: Ders. (Hrsg.), *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze*, Tübingen 1989 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 50), 369-394
- Speyer, Wolfgang, *Die Hilfe und Epiphanie einer Gottheit, eines Heroen und eines Heiligen in der Schlacht*, in: Ders. (Hrsg.), *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze*, Tübingen 1989 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 50), 269-291
- Speyer, Wolfgang, *Die Verehrung des Heroen, des göttlichen Menschen und des christlichen Heiligen. Analogien und Kontinuitäten*, in: Peter Dinzelbacher – Dieter R. Bauer (Hrsg.), *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, Ostfildern 1990, 48-66
- Speyer, Wolfgang, *s.v. Asterios von Amaseia*, RAC Suppl. 1 (2001), 626-639
- Spier, Jeffrey (Hrsg.), *Picturing the Bible. The Earliest Christian Art*, New Haven – London 2007
- Spier, Jeffrey, *The Earliest Christian Art: From Personal Salvation to Imperial Power*, in: Ders. (Hrsg.), *Picturing the Bible. The Earliest Christian Art*, New Haven – London 2007, 1-23

- Stancliffe, Clare, *St. Martin and his Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford 1983 (Oxford Historical Monographs)
- Šterbenc Erker, Darja, *Gender and Roman Funeral Ritual*, in: Valerie M. Hope – Janet Huskinson (Hrsg.), *Memory and Mourning. Studies on Roman Death*, Oxford 2011, 40-60
- Straw, Carole, s.v. *Martyrdom*, in: Allan D. Fitzgerald (Hrsg.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids, MI 1999, 538-542
- Stuiber, Alfred, s.v. *Eulogia*, RAC 6 (1966), 900-928
- Taylor, Joan E., *Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford 1993
- Teitler, Hans C., *Avenging Julian. Violence against Christians during the Years 361-363*, in: Albert C. Geljon – Riemer Roukema (Hrsg.), *Violence in Ancient Christianity. Victims and Perpetrators*, Leiden – Boston 2014 (Supplements to VChr 125), 76-89
- Telfer, William, *Meletius of Lycopolis and Episcopal Succession in Egypt*, HThR 48 (1955), 227-237
- Tengström, Emin, *Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung*, Göteborg 1964 (Studia Graeca et Latina Gothoborgensia 18)
- Tilley, Maureen A., *Sustaining Donatist Self-Identity: From the Church of the Martyrs to the Collecta of the Desert*, JECS 5,1 (1997), 21-35
- Tilley, Maureen A., *African Asceticism: The Donatist Heritage*, in: Anthony Dupont – Matthew Alan Gaumer – Mathijs Lamberigts (Hrsg.), *The Uniquely African Controversy. Studies on Donatist Christianity*, Löwen – Paris – Bristol, CT 2015 (Late Antique History and Religion 9), 127-139
- Timbie, Janet A., *Reading and Rereading Shenoute's I Am Amazed. More Information on Nestorius and Others*, in: James E. Goehring – Janet A. Timbie (Hrsg.), *The World of Early Egyptian Christianity. Language, Literature, and Social Context, Essays in Honor of David W. Johnson*, Washington DC 2007 [Reprint 2008] (CUA Studies in Early Christianity), 61-71
- Torres, Juana, *Emperor Julian and the Veneration of Relics*, AntTard 17 (2009), 205-214
- Triebel, Lothar, *Die angebliche Synagoge der makkabäischen Märtyrer in Antiochia am Orontes*, ZAC 9 (2006), 464-495
- Trombley, Frank R., *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, Bd. 1, Leiden – New York – Köln 1993 (Religions in the Graeco-Roman World 115,1)
- Trout, Dennis E., *Christianizing the Nolan Countryside: Animal Sacrifice at the Tomb of St. Felix*, JECS 3,3 (1995), 281-298
- Trout, Dennis E., *Paulinus of Nola. Life, Letters and Poems*, Berkeley – Los Angeles – London 1999 (The Transformation of the Classical Heritage 27)
- Ulrich, Jörg, *Euseb von Caesarea und die Juden. Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea*, Berlin – New York 1999 (Patristische Texte und Studien 49)

- Van Bavel, Tarcisius J., The Cult of Martyrs in St. Augustine. Theology versus Popular Religion?, in: Mathijs Lamberigts – Peter van Deun (Hrsg.), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans, Löwen 1995 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 117)*, 351-361
- Van Dam, Raymond, From Paganism to Christianity at Late Antique Gaza, *Viator* 16 (1985), 1-20
- Van Dam, Raymond, Emperor, Bishops, and Friends in Late Antique Cappadocia, *JThS* 37,1 (1986), 53-76
- Van Dam, Raymond, *Kingdom of Snow. Roman Rule and Greek Culture in Cappadocia*, Philadelphia 2002
- Van Dam, Raymond, *Becoming Christian. The Conversion of Roman Cappadocia*, Philadelphia 2003
- Van Dam, Raymond, *Families and Friends in Late Roman Cappadocia*, Philadelphia 2003
- Van den Hoek, Annewies, The Saga of Peter and Paul: Emblems of Catholic Identity in Christian Literature and Art, in: Annewies van den Hoek – John Joseph Jr. Herrmann (Hrsg.), *Pottery, Pavements, and Paradise: Iconographic and Textual Studies on Late Antiquity*, Leiden 2013 (Supplements to VChr 122), 301-326
- Van der Horst, Pieter Willem, Jews and Christians at the End of the Fourth Century, in: Stanley E. Porter – Brook W. R. Pearson (Hrsg.), *Christian-Jewish Relations through the Centuries*, Sheffield 2000 (*Journal for the Study of the New Testament*, Suppl. Ser. 192), 228-238
- Van der Horst, Pieter Willem, *Japheth in the Tents of Shem: Studies on Jewish Hellenism in Antiquity*, Löwen 2002
- Van der Horst, Pieter Willem, Die Prophetengräber im antiken Judentum, in: J. Cornelis de Vos – Folker Siegert (Hrsg.), *Interesse am Judentum. Die Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1989-2008*, Berlin 2008, (*Münsteraner Judaistische Studien* 23), 55-71
- Van Egmond, Bart, *Ab ipso patientia mea. Augustine's Critique of Donatist Martyrdom and his Doctrine of Grace*, in: Anthony Dupont – Matthew Alan Gaumer – Mathijs Lamberigts (Hrsg.), *The Uniquely African Controversy. Studies on Donatist Christianity*, Löwen – Paris – Bristol, CT 2015 (*Late Antique History and Religion* 9), 141-152
- Van Henten, Jan Willem, Datierung und Herkunft des Vierten Makkabäerbuches, in: Ders. et al. (Hrsg.), *Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays in Honour of Jürgen C. H. Lebram*, Leiden 1986 (*Studia Post-Biblica* 36), 136-149
- Van Henten, Jan Willem, The Martyrs as Heroes of the Christian People. Some Remarks on the Continuity between Jewish and Christian Martyrology, with Pagan Analogies, in: Mathijs Lamberigts – Peter van Deun (Hrsg.), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans, Leiden 1995 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 117)*, 303-322
- Van Henten, Jan Willem, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees*, Leiden – New York – Köln 1997 (*Journal for the Study of Judaism*, Suppl. 57)
- Van Henten, Jan Willem, *Martyrdom and Persecution Revisited: The Case of 4 Maccabees*, in: Walter Ameling (Hrsg.), *Märtyrer und Märtyrerakten*, Stuttgart 2002 (*Altertumswissenschaftliches Kolloquium* 6), 59-75

- Vinson, Martha, Gregory Nazianzen's Homily 15 and the Genesis of the Christian Cult of the Maccabean Martyrs, *Byzantion* 64,1 (1994), 166-192
- von Campenhausen, Hans, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin – Leipzig 1929 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 12)
- Walter, Christopher, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Aldershot 2003
- Watson, Alan, *The Trial of Stephen. The First Christian Martyr*, Athen – London 1996
- Watts, Edward Jay, *Riot in Alexandria. Tradition and Group Dynamics in Late Antique Pagan and Christian Communities*, Berkeley – Los Angeles – London 2010 (The Transformation of the Classical Heritage 42)
- Weber, Winfried, Die Reliquienprozession auf der Elfenbeintafel des Trierer Domschatzes und das kaiserliche Hofzeremoniell, *TZ* 42 (1979), 135-151
- Weidmann, Clemens, Recording and Reporting the *Gesta Collationis Carthaginensis*: Problems and Solutions, in: Anthony Dupont – Matthew Alan Gaumer – Mathijs Lamberigts (Hrsg.), *The Uniquely African Controversy. Studies on Donatist Christianity*, Löwen – Paris – Bristol, CT 2015 (Late Antique History and Religion 9), 85-100
- Westerink, Leendert Gerrit, The Two Faces of St. Eupychius, in: Cyril A. Mango – Omeljan Pritsak – Uliana M. Pasiecznyk (Hrsg.), *Okeanos: Essays Presented to Ihor Sevchenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*, Cambridge, Mass. 1983 (Harvard Ukrainian Studies 7), 666-679
- White, Carolinne, *Christian Friendship in the Fourth Century*, Cambridge 1992
- Whitehouse, John, The Course of the Donatist Schism in Late Roman North Africa, in: Richard Miles (Hrsg.), *The Donatist Schism. Controversy and Contexts*, Liverpool 2016 (Translated Texts for Historians, Contexts 2), 13-33
- Wilken, Robert Louis, *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, Eugene, OR 1983
- Wilkinson, John, Jewish Holy Places and the Origins of Christian Pilgrimage, in: Robert Ousterhout (Hrsg.), *The Blessings of Pilgrimage*, Urbana – Chicago 1990 (Illinois Byzantine Studies 1), 41-53
- Wilkinson, John, Visits to Jewish Tombs by Early Christians, in: *Akten des XII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie. Bonn 22.-28. September 1991*, Münster 1995 (JAC Erg.bd. 20,2), 452-465
- Wilkinson, John, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, Oxford²2011
- Williams, Rowan, Arius and the Melitian Schism, *JThS* 37 (1986), 35-52
- Willis, Geoffrey Grimshaw, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, London 1950
- Wiśniewski, Robert, Lucilla and the Bone: Remarks on an Early Testimony to the Cult of Relics, *JLA* 4 (2004), 157-161
- Wiśniewski, Robert, *The Beginnings of the Cult of Relics*, Oxford 2018
- Woods, David, The Date of the Translation of the Relics of SS. Luke and Andrew to Constantinople, *VChr* 45, 3 (1991), 286-292
- Wortley, John, The Trier Ivory Reconsidered, *GRBS* 21 (1980), 381-394
- Wortley, John, The Byzantine Component of the Relic-Hoard of Constantinople, *GRBS* 40 (1999), 307-332

- Wortley, John, The Legend of Constantine the Relic-Provider, in: Rory B. Egan – Mark A. Joyal (Hrsg.), „Daimonopylai“: Essays in Classics and the Classical Tradition Presented to Edmund G. Berry, Winnipeg 2004, 487-496
- Wortley, John, The Origins of Christian Veneration of Body-Parts, RHR 223 (2006), 5-28
- Wortley, John, Relics and the Great Church, ByzZ 99,2 (2007), 631-647
- Wysocki, Marcin, *Numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est?* (Augustine, ep. 78,3). Martyrs and Martyrdom in Roman Africa – A Preparation for Donatism?, in: Anthony Dupont – Matthew Alan Gaumer – Mathijs Lamberigts (Hrsg.), *The Uniquely African Controversy. Studies on Donatist Christianity*, Löwen – Paris – Bristol, CT 2015 (*Late Antique History and Religion* 9), 3-27
- Yasin, Ann Marie, *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean. Architecture, Cult, and Community*, Cambridge 2009 (*Greek Culture in the Roman World*)
- Yasin, Ann Marie, Response: Materializing the Study of Late Antique Pilgrimage, HEROM 1 (2012), 261-275
- Yasin, Ann Marie, Sight Lines of Sanctity at Late Antique Martyria, in: Bonna D. Westcoat – Robert G. Ousterhout (Hrsg.), *Architecture of the Sacred. Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium*, Cambridge 2012, 248-280
- Yasin, Ann Marie, Sacred Installations. The Material Conditions of Relic Collections in Late Antique Churches, in: Cynthia Hahn – Holger A. Klein (Hrsg.), *Saints and Sacred Matter. The Cult of Relics in Byzantium and beyond*, Washington, D.C. 2015 (*Dumbarton Oaks Byzantine Symposia and Colloquia*), 133-151
- Yates, Jonathan, Augustine's Appropriation of Cyprian the Martyr-Bishop against the Pelagians, in: Johan Leemans (Hrsg.), *More than a Memory. The Discourse of Martyrdom and the Construction of the Christian Identity in the History of Christianity*, Löwen – Paris – Dudley, MA 2005, 119-135
- Ziadé, Raphaëlle, *Les martyrs maccabées: De l'histoire juive au culte chrétien. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome*, Leiden 2007 (*Supplements to VChr* 80)
- Ziegler, Mario, Die vita et passio Cypriani: Aussageabsicht und historischer Hintergrund, Klio 91 (2009), 458-471
- Zwierlein, Otto, *Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum, Bd. 2, Textgeschichte und Rekonstruktion*, Berlin – Boston 2014 (*Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte* 116,2)

Zwischen Bischof und Gemeinde – Die Entwicklung von der Märtyrerverehrung zum Reliquienkult im 4. und 5. Jahrhundert

Alissa Dahlmann

Die frühe Forschung betrachtete den Erfolg, den der christliche Märtyrerkult seit dem 4. Jahrhundert innerhalb der Gesellschaft verzeichnete, als von den christlichen Laien initiiertes und von den Gemeindeleitern notgedrungen anerkanntes Phänomen. In den 1980er Jahren wurde ein neues Erklärungsmodell entworfen, nach dem die vermögenden christlichen Laien und Bischöfe den Kult um die Blutzeugen mit ihren Vorstellungen erst erschufen, förderten und maßgeblich prägten. Vor dem Hintergrund dieser sich widersprechenden Forschungsansätze, ist es das Ziel der vorliegenden Untersuchung, die Entwicklung der Märtyrerverehrung zum Märtyrer- und Reliquienkult erneut zu beleuchten und zu bewerten. Dabei wird der dialogische Charakter der Kommunikation zwischen Gemeindeleiter und -mitgliedern hinsichtlich bestimmter Konzepte und Ausprägungen der Märtyrerverehrung betont und untersucht, inwieweit die jeweilige Situation der gesamten Gemeinde zur Entstehung dieser Vorstellungen beigetragen hat.

25,90 €

ISBN 978-3-8405-0221-7

