

*Hos multo elegantius, si ecclesiastica loquendi
consuetudo pateretur, nostros heroas uocarem*

Sprachbilder im frühchristlichen Märtyrerdiskurs

Felix Heinzer

Im Sommer 1881, ein Jahr vor der Erstaufführung seines „Parsifal“, publizierte Richard Wagner im Kontext erster Vorarbeiten zum Libretto einen Aufsatz mit dem Titel „Heldentum und Christentum“.¹ Diesen irritierenden, von Ulrich Drüner als „unsinniges, blasphemisches Hirngespinnst“ apostrophierten „Regenerationstraktat“,² der bekanntlich auf Gobineaus Rassentheorie reagiert, zu zitieren, ist riskant und führt in eine schwierige Debatte, zumal im Blick auf seine bizarren blutideologischen Spekulationen, um die es hier freilich gerade nicht geht.³ Was mich an Wagners Text an dieser Stelle interessiert, ist ein ganz bestimmtes, religiös formiertes Konzept des Heroischen, das er propagiert. Dieses findet seinen tragenden Grund in einer Sicht der Passion Christi, die in dessen Erleiden des Todes eine Manifestation der „vollständigen Abwendung des Willens vom Leben“ und zugleich – in paradoxer Umkehrung – „die höchste Energie des Willens selbst“ erkennt, in der Weise eben, „daß dieser in höchster Kraftäußerung sich gegen sich selbst wandte“.⁴ Das aber hat entscheidende Folgen auch für die *imitatio* dieses Modells: „Wir sehen von dann ab den Heiligen in der Ertragung von Leiden und Selbstaufopferung für andere den Helden noch überbieten, fast unerschütterlicher als der Stolz des Helden ist die Demut des Heiligen“.⁵ Damit entwirft Wagner eine geradezu emphatische Gegenposition zum Konzept des aktiven, „mannhaften“ Helden und rückt damit Formen und Möglichkeiten des Heroischen in den Vordergrund, die primär durch viktimale Qualitäten bestimmt sind.

Das ist selbstverständlich nichts Neues oder gar Unerhörtes. Der Hinweis auf Wagners pathetisches Lob des Erduldens sollte lediglich – zumal er von nicht ohne weiteres erwartbarer Seite kommt – in pointierter Form verdeutlichen, dass es im europäischen Diskurs über das Heldische auch einen Traditionsstrang gibt, dessen Wurzeln dezidiert im Bereich des Religiösen, und hier zentral im frühchristlichen Märtyrerkult, zu suchen sind. Dass diese Tradition nicht auf den

¹ R. Wagner, Gesammelte Schriften und Dichtungen, Bd. 10, Leipzig 1883, S. 351–362.

² U. Drüner, Schöpfer und Zerstörer. Richard Wagner als Künstler, Köln 2003, S. 307.

³ Vgl. neben Drüner, Schöpfer und Zerstörer (Anm. 2) etwa H. Hintz, Liebe, Leid und Größenwahn. Eine integrative Untersuchung zu Richard Wagner, Karl May und Friedrich Nietzsche, Würzburg 2007 (darin S. 249–263: „Wagners Christus“; zu Heldentum und Christentum S. 263–264 mit Anm. 2).

⁴ R. Wagner, Gesammelte Schriften und Dichtungen, Bd. 10 (Anm. 1), S. 356.

⁵ Ebd., S. 356–357.

christlichen Raum begrenzt bleibt, ist gerade heute evident, zumal im Blick auf die islamische Welt.⁶

Im Folgenden stehen anders als in den anderen Beiträgen dieses Bandes nicht bildkünstlerische Darstellungen im Vordergrund, sondern Texte, die im Sinne einer Dynamik von Vorbild und imitierender und zugleich transformierender Aneignung desselben funktionieren; darauf zielt die Rede von „Sprachbildern“ im Untertitel meines Beitrags.

I.

Ich beginne mit einer Metapher, die im christlichen Sprechen über Märtyrer eine wichtige Rolle spielt, sich unmittelbar als Signal für das Agonale zu erkennen gibt und damit auf einen gemeinhin als zentral angesehenen Aspekt des Heroischen rekurriert: der Rede vom Märtyrer als *athleta*, die in der Verbindung *athleta Christi* eine weitere Zuspitzung finden kann.

Exemplarisch dafür ist der Schluss einer Predigt Augustins über eine Stelle aus dem Buch des Propheten Micha. Um die vom Propheten geforderte Haltung der Liebe zu Gerechtigkeit und Barmherzigkeit⁷ zu illustrieren, stellt der Bischof seiner Gemeinde ein neutestamentliches Exempel vor Augen, das Verhalten des Protomärtyrers Stephanus nämlich. Die eindringliche Formulierung *sit constitutus quasi ante oculos nostros* ist im Übrigen symptomatisch für die ‚Visualisierungsrhetorik‘ Augustins. Die sprachlichen Mittel zielen auf ein Hören, das zugleich bildhaftes Sehen sein soll, wie dies im Übrigen auch der die Stelle eröffnende Imperativ *videamus* prononciert unterstreicht:

*Videamus. Ecce Stephanus lapidatur. Sit constitutus quasi ante oculos nostros.
Eia membrum christi, eia athleta christi, inspice illum qui pro te pendit in ligno.
Crucifigebatur ille, tu lapidabaris.*

Ille dixit: ‚Pater ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt‘.

Tu quid dicis, audiam. Videam te, ne forte possim imitari vel te.

Primo beatus Stephanus stans oravit pro se, et ait: ‚Domine Iesu, accipe spiritum meum.‘ Hoc dicto genu flexit, et genu flexo ait: ‚Domine, ne statuas illis hoc delictum.‘ Hoc dicto obdormivir⁸

⁶ Ich verweise exemplarisch auf zwei Sammelbände mit religionsübergreifender, historischer und literaturwissenschaftlicher Perspektivierung: F. Pannewick (Hrsg.), *Martyrdom and Literature. Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity* (Literaturen im Kontext; 17), Wiesbaden 2004; A. Kraß / T. Frank (Hrsg.), *Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums*, Frankfurt am Main 2008.

⁷ *Indicabo tibi o homo quid sit bonum et quid Dominus quaerat a te utique facere iudicium et diligere misericordiam et sollicitum ambulare cum Deo tuo* (Mi 6, 8). Diesem wie den weiteren lateinischen Bibelzitate liegt die Vulgata in der Stuttgarter Ausgabe zugrunde, R. Weber (Hrsg.), *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart 1969.

⁸ Augustinus, *Sermones* 49, 11 (C. Lambot (Hrsg.), *Sancti Aurelii Augustini Sermones de Veteri Testamento* (Corpus Christianorum Series Latina; 49), Turnhout 1961, S. 622, Z. 259–268), „Schauen wir also. Siehe, Stephanus wird gesteinigt. Er sei uns gleichsam vor unsere Augen gestellt. O du Glied Christi, o Du Athlet Christi, schau auf den, der für Dich am Holz hing.“

Wichtig ist zunächst der Kontext der Stelle: Der Text reagiert auf die seitens des Zuhörers als Überforderung empfundene Aufforderung zur *imitatio Christi*, die der Prediger präsumiert und selbst artikuliert: ‚*Sed potuit hoc facere dicis mihi, ego non possum. Ego enim homo sum, ille deus.*‘⁹ Ebendieser Einwand soll nun mit Hilfe des Beispiels von Stephanus unterlaufen werden: *Attende Stephanum conservum tuum, certe stephanus sanctus, homo erat.*¹⁰ Zwischen dem Zuhörer und Christus selbst, dessen *imitatio* aufgrund der kategorialen Differenz zwischen göttlichem Vorbild und menschlichem Nachahmer als nicht leistbar deklariert wird, zieht Augustinus also eine Zwischenebene ein: in Gestalt des Märtyrers. Dieser selbst wird dabei auf mehrfache Weise mit Christus in Bezug gebracht: Er steht im Dienst Christi, er ist sein Kämpfer, *athleta* eben, und zudem wird mit der Rede vom *membrum Christi* das paulinisch fundierte Theologumenon des *corpus mysticum* und damit ein geradezu ontologisches Verständnis der Christusverbindung aufgerufen. Außerdem benutzt Augustinus ein einfaches, aber höchst wirkungsvolles imitatorisches Mittel: Zunächst lässt er den gekreuzigten Erlöser selbst zu Wort kommen, nämlich mit seiner Bitte an den Vater (*Pater ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt* – ‚Vergib Ihnen, denn sie wissen nicht, was Sie tun‘), stellt dann das Verhalten des Märtyrers in rhetorischer Parallelisierung dem Vorbild gegenüber (*Ille dixit [...] / Tu quid dicis?*) und nimmt schließlich ganz direkt den biblischen Referenztext selbst auf (Act 7), der seinerseits Stephanus mit Jesu eigenen, lediglich im Blick auf den Adressaten entsprechend umformulierten Worten aus der Lukaspassion sprechen lässt:

Lc	Act	Augustinus
23, 46 <i>Et clamans voce magna Iesus ait: ‚Pater in manus tuas commendo spiritum meum‘</i>	7, 59 <i>Et lapidabant Stephanum invocantem et dicentem: ‚Domine Jesu suscipe spiritum meum‘</i>	<i>Primo Stephanus stans oravit pro se et ait: ‚Domine Iesu, accipe spiritum meum‘</i>
23,34 <i>‚Pater dimitte illis, non enim sciunt quod faciunt‘</i>	7, 60 <i>Positis autem genibus clamavit voce magna dicens: ‚Domine ne statuas illis hoc peccatum‘. Et cum hoc dixisset obdormivit in Domino</i>	<i>Hoc dicto genu flexit, et genu flexo ait: ‚Domine, ne statuas illis hoc delictum‘. Hoc dicto obdormivit</i>

Er wurde gekreuzigt, Du gesteinigt. Jener sprach: ‚Vater vergib Ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun‘. Was Du sagst, will ich nun hören, und will auf Dich schauen, ob ich wenigstens Dich nachzuahmen vermag. Zunächst betete der selige Stephanus stehend für sich und sprach: ‚Herr Jesu, nimm meinen Geist auf.‘ Danach beugte er die Knie und sprach kniend: ‚Herr, rechne ihnen dies nicht als Sünde an.‘ Danach starb er.‘, Übersetzung: F. Heinzer.

⁹ Ebd. 49, 10 (Lambot, Sancti Aurelii Augustini Sermones de Vetere Testamento (Anm. 8), S. 621, Z. 232–233), ‚Du sagst mir, er, Christus, konnte dies tun, ich aber nicht, denn ich bin ein Mensch, jener aber ist Gott.‘, Übersetzung: F. Heinzer.

¹⁰ Ebd. (Lambot, Sancti Aurelii Augustini Sermones de Vetere Testamento (Anm. 8), S. 621, Z. 236), ‚Dann schau doch wenigstens auf Stephanus, einen wie Du: kein Gott, sondern ein Mensch.‘, Übersetzung: F. Heinzer.

Über dieses imitatorische Verfahren stilisiert Augustinus den Märtyrer ganz gezielt als Medium zwischen Christus selbst und den Zuhörern und eröffnet diesen damit die Möglichkeit indirekter, vermittelter Nachahmung: *Videam te, ne forte possim imitari vel te*. Diese Differenz der Ebenen ist von grundsätzlicher Bedeutung und sie bestimmt die frühchristlichen Märtyrer-Narrative durchweg, wie Maarten Taveirne als Fazit eines instruktiven Überblicks festgehalten hat: „Die Nachfolgedarstellung geht [...] nie so weit, dass die Ereignisse den Märtyrer Christus gleichsetzen. Das Martyrium bleibt nach wie vor ein Ereignis nach dem Vorbild der *passio Christi*, jedoch keine Wiederholung des Modells *in toto*. Eine Identifizierung mit Christus kommt nie in Frage“.¹¹

Diese abgestufte Vermittlung verstärkt zugleich das Herunterbrechen der heroischen Leistung Christi selbst und ihrer agonalen Dramatik auf die Ebene einer Habitualisierung: Schon für den Märtyrer selbst ist nicht die Todesart als solche (Steinigung vs. Kreuzigung) das maßgebliche Moment der Nachahmung, sondern die Art und Weise, wie die Hinrichtung im Blick auf das Vorbild in einem Akt der Vergebung ausgehalten und bewältigt wird. Entsprechend soll sich auch Augustins Publikum diese Haltung in Situationen von Ungerechtigkeit, Widrigkeit und Bedrängnis zu eigen machen.

Die hier diskutierte Stelle ist nicht der einzige Beleg für die Verwendung von *athleta* im Oeuvre Augustins,¹² und die Verwendung dieser Metapher ist auch nicht auf sein Konto zu verbuchen, sondern fügt sich in eine längere Traditionskette ein. Ansätze zu einem agonalen Verständnis der Performanz des Märtyrers, wie es die Metapher vom Athleten transportiert, werden bekanntlich schon im Neuen Testament selbst angeboten, insbesondere in den paulinischen Briefen.¹³ Auf dieser Basis kann sich dann, wie Vinzenz Buchheit formuliert, „bald die generelle Vorstellung vom Christen als Soldaten“ entwickeln, und zwar mit

¹¹ M. Taveirne, Das Martyrium als *imitatio Christi*: Die literarische Gestaltung der spätantiken Märtyrerakten und -passionen nach der Passion Christi, in: Zeitschrift für Antikes Christentum 18, Heft 2, 2014, S. 167–203, hier S. 196. Zur Stephanuspassion ebd., S. 173–174 mit dem Hinweis auf A. Dupont, „Imitatio Christi, imitatio Stephani“: Augustine’s Thinking on Martyrdom Based on his *Sermones* on the Protomartyr Stephen, in: Augustinianum 56, 2006, S. 29–61.

¹² Das zeigt die entsprechende Suche in der Library of Latin Texts (<http://clt.brepolis.net/llta/pages/Search.aspx>, 27. März 2015): Neben *athleta Christi* begegnen im Übrigen auch verwandte Junkturen wie *athleta dei* oder *athleta domini*. Vgl. auch die Hinweise bei G. Bühner-Thierry, Qui sont les athlètes de Dieu? La performance sportive par l’ascèse et la prédication, in: F. Bougard [et al.] (Hrsg.), Agôn. La compétition Ve–XII^e siècles (Haut Moyen Âge; 17), Turnhout 2012, S. 293–310, besonders S. 296–297.

¹³ *Nescitis quod hii qui in stadio currunt omnes quidem currunt sed unus accipit bravium sic currite ut comprehendatis; omnis autem qui in agone contendit ab omnibus se abstinet et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant nos autem incorruptam* (1 Cor 9, 24–25); *Induite vos armaturam Dei ut possitis stare adversus insidias diaboli, est nobis conluctatio [...] adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum* (Eph 6, 11–12); *Bonum certamen certavi cursum consummavi fidem servavi in reliquo reposita est mihi iustitiae corona quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex* (2 Tim 4, 7–8).

„kritischer Implikation gegenüber heidnisch-politischer Macht, namentlich in Verfolgungszeiten“, so dass dann „der Märtyrer in besonderem Maße als der eigentliche ‚miles Christi‘ galt“. ¹⁴

Bemerkenswert ist freilich, dass die Metapher des Athleten bei Paulus selbst nicht vorkommt, wobei zumindest in der Korintherbriefstelle die Anspielung an den athletischen Wettkampf unüberhörbar ist. In expliziter Form findet sich *athleta* in den Schriften frühchristlicher Autoren seit dem 2. Jahrhundert, so etwa bei Tertullian oder auch in den griechisch geschriebenen Akten der Märtyrer von Lyon. ¹⁵

Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch eine bekannte, auf die Taufe bezogene Stelle aus dem Ambrosius von Mailand zugeschriebenen Sakramententraktat mit einer Deutung der präbaptismalen Salbung mit Katechumenenöl:

[...] *unctus es quasi athleta Christi, quasi luctam huius saeculi luctaturus* [...]. *Qui luctatur, habet, quod speret; ubi certamen, ibi corona.*

Luctaris in saeculo, sed coronaris a Christo.

Et pro certaminibus saeculi coronaris; nam etsi in caelo praemium, hic tamen meritum praemii conlocatur. ¹⁶

Der Ritus steht also für die im Zusammenhang mit Augustinus bereits angesprochene Übertragung der *athleta*-Metaphorik von der Ausnahmesituation des Märtyrers auf die christliche Existenz im Allgemeinen: „In the classical world the bodies

¹⁴ V. Buchheit, *Militia Christi* und Triumph des Märtyrers (Ambr. hymn. 10 Bulst – Prud. per. II 1–20), in: U. J. Stache [et al.] (Hrsg.), *Kontinuität und Wandel. Lateinische Poesie von Naevius bis Baudelaire*. Franco Munari zum 65. Geburtstag, Hildesheim 1986, S. 273–289, hier S. 274.

¹⁵ Bühner-Thierry, *Qui sont les athlètes de Dieu?* (Anm. 12), S. 293–310, besonders S. 293–296. Zu Tertullian vgl. auch W. Bähnk, *Von der Notwendigkeit des Leidens. Die Theologie des Martyriums bei Tertullian* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte; 78), Göttingen 2001. Zu den 177 n. Chr. massakrierten Lyoneser Märtyrern vgl. neben Bühner-Thierry, *Qui sont les athlètes de Dieu?* (Anm. 12) auch M.-C. Isaïa, *Le martyre, de la performance sportive à la mort sublimée. Disparition d'un modèle de compétition dans le haut Moyen Âge*, in: F. Bougard [et al.] (Hrsg.), *Agôn. La compétition V^e–XII^e siècles* (Haut Moyen Âge; 17), Turnhout 2012, S. 273–292, besonders S. 279–280; B. D. Shaw, *Body – Power – Identity. Passions of the Martyrs*, in: *Journal of Early Christian Studies* 4, Heft 3, 1996, S. 269–312, besonders S. 307–309. Generell zur griechischen Tradition einer Übertragung von ἀθλητής auf den christlichen Märtyrer (meist mit den Attributen θεού bzw. Χριστού) vgl. auch W. M. Calder, *Studies in Early Christian Epigraphy*, in: *Journal of Roman Studies* 10, 1920, S. 42–59, besonders S. 52–53.

¹⁶ Ambrosius, *Opera*, Bd. 7, hrsg. von C. Schenkl (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*; 73), Wien 1955, S. 17, „Du bist wie ein Athlet Christi gesalbt worden, wie jemand, der in dieser Welt einen Ringkampf führen will [...] Wer kämpft, ist von Hoffnung beseelt: Wo ein Wettkampf, dort ein Siegeskranz. Du kämpfst in der Welt, bekränzt aber wirst Du von Christus, und zwar für die Kämpfe in der Welt wirst Du bekränzt. Denn wenn auch im Himmel der Lohn wartet, so wird doch hier der Lohn verdient“, Übersetzung in Anlehnung an Ambrosius, *De Sacramentis. De Mysteriis*. Über die Sakramente. Über die Mysterien, übers. und eingel. von J. Schmitz (*Fontes Christiani*; 3), Freiburg [u.a.] 1990, S. 81 (wobei ich die Genitive *huius saeculi* und *saeculi* nicht wie Schmitz als Kampf „mit der Welt“ verstehe, sondern im Blick auf das Folgende als Hinweis auf den agonalen Schauplatz lese).

of athletes were anointed in order to fortify them for the struggle. This being so, the rite may be viewed as a preparation of the baptismal candidate for the struggle with Satan in which he will have to engage at the actual moment of baptism and continue after baptism.¹⁷ Zugleich aber expliziert die sakramentale Zeremonie und ihre Deutung die von Paulus ins Spiel gebrachten Aspekte des Agonalen noch konkreter auf das Moment des öffentlichen sportlichen Wettkampfs hin. Darauf verweist auch die hier anzunehmende Salbung des ganzen Körpers.¹⁸ Diese Kontextualisierung ist aber auch für die Märtyrer selbst von erheblicher Bedeutung, macht sie doch deutlich, dass ihr Glaubenszeugnis zumindest in frühchristlicher Zeit in jenem Diskurszusammenhang zu situieren ist, den Peter Brown so treffend als „the visual rhetoric of power [...] of Roman society“¹⁹ bezeichnet hat.

Diese Inkulturation der neuen Religion in das politische und gesellschaftliche Wertesystem des römischen Staats macht das Sprachbild des *athleta Christi* noch spannungsvoller – insbesondere dann, wenn das Epitheton später in einer Art Rückprojektion sogar auf die Referenzfigur selbst übertragen wird, wie dies in späterer, also mittelalterlicher Zeit ab und an zu beobachten ist, so etwa in einem aus dem 13. Jahrhundert stammenden, in binnengereimten (leoninischen) Hexametern verfassten Judasgedicht (Inc. *Dicta vetusta patrum*).²⁰ Es stilisiert Jesus in der Situation vor Pilatus – also exakt in der Konstellation der für Märtyrerakten so typischen Konfrontation des Schauprozesses! – als *mutus athleta*, der seinen Widersachern, hier den ihn anklagenden Hohepriestern, mit der Waffe des Schweigens begegnet.

*Jesus respondit: „Nil veri sermo recondit
Quem tu dixisti quia rex sum“ rex ait isti.
Accusant seri dominum proceresque severi
Sed stans ut mutus nichil est athleta locutus.*²¹

Ältere Zeugnisse für eine solche Rückübertragung kann ich vorläufig nicht beibringen. Immerhin aber lassen sich Beispiele benennen, in denen zumindest der Märtyrertitel selbst mit Christus in Verbindung gebracht wird, so etwa in einem karolingerzeitlichen, möglicherweise dem bedeutenden Reichenauer Autor Walahfrid Strabo (gest. 849) zuzuschreibenden Hymnus für die griechischen Märtyrer Sergius und Bacchus, die Patrone des alten Benediktinerklosters Weißenburg im nördli-

¹⁷ G. M. Lukken, *Original Sin in the Roman Liturgy. Research into the Theology of Original Sin in the Roman Sacramentaria and the Early Baptismal Liturgy*, Leiden 1973, S. 241.

¹⁸ Ambrosius, *De Sacramentis. De Mysteriis* (Anm. 16), S. 32.

¹⁹ P. R. L. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, 1971–1997*, in: *Journal of Early Christian Studies* 6, Heft 3, 1998, S. 353–376, hier S. 368.

²⁰ P. Lehmann, Judas Ischarioth in der lateinischen Legendenüberlieferung des Mittelalters, in: *Studi Medievali* n.S. 3, 1930, S. 289–346, Nachdruck: Ders., *Erforschung des Mittelalters. Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze*, Bd. 2, Stuttgart 1959, S. 229–285 (zum Text: S. 242–245, Edition: S. 259–283). Näheres dazu bei F. J. Worstbrock, *Judaslegende*, in: W. Stammer / K. Langosch (Hrsg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 4, Berlin/New York ²1983, Sp. 882–887, hier Sp. 884–885.

²¹ Lehmann, *Erforschung des Mittelalters* (Anm. 20), S. 273 (Lib. II, Verse 331–334).

chen Elsass.²² Der Terminus *athleta* bleibt hier zwar für die Märtyrer reserviert (Strophe 3: *Athletae fausti Domini*), in der 5. Strophe wird aber der Erlöser selbst immerhin als *martyr* und *miles radians* gefeiert – als ein Held zwar, dessen Sieg indes getränkt ist vom Blut seiner Erniedrigung zur Knechtsgestalt (*schemate servi*).

Das Paradoxiepotenzial der Metapher muss Strategien und Techniken der Abgrenzung und Überbietung geradezu provozieren. Denn auch wenn die Titulierung der christlichen Märtyrer als *athletae* zwar, wie Walter Berschin zu Recht formuliert, „Griechen und Römern keine Schwierigkeiten bereitet“,²³ so ist doch der Bedarf an Uminterpretation ein ständiger und dringender. Die entsprechenden semantischen Nuancierungen betreffen insbesondere Ziel und Lohn des Kampfs. Dies zeigt schon die Korintherbriefstelle mit ihrer Rede von der „unvergänglichen Krone“ und erst recht im eben angeführten Ambrosiustext. Dessen Gegenüberstellung von *saeculum* und *caelum* impliziert gleichermaßen räumliche wie zeitliche Dimensionen (Diesseits und Jenseits genauso wie Zeit und Ewigkeit) und unterscheidet so zwischen eigentlichem und uneigentlichem, vergänglichem und bleibendem Ruhm und Preis der Athleten.

Interessanterweise scheinen explizite Belege für *athleta* in der liturgischen Poesie der Spätantike gänzlich zu fehlen, obwohl das Konzept der *militia Christi* im Bereich der Märtyrerverehrung selbstredend sehr präsent ist. Ein hochinteressantes Beispiel für diesen Sachverhalt ist das Oeuvre des 348 im nördlichen Spanien geborenen Dichters Prudentius, vor allem seine Sammlung „Peristephanon“, die 14 Gedichte auf spanische und römische Märtyrer enthält. Zwar steht schon der auf den Siegeskranz bezogene Titel programmatisch für die Ausrichtung auf das Moment des Agonalen,²⁴ spielt er doch bewusst mit dem griechischen στεφανός (Krone) und damit mit einer Metapher, die bereits in der ersten der drei in Anm. 13 angeführten Paulusstellen auftaucht, und auch im Text selbst findet sich immer wieder das lateinische Äquivalent *corona*, der Terminus *athleta* fehlt aber gänzlich. Auch eine entsprechende Suche im immensen Material der mittlerweile online recherchierbaren „Analecta Hymnica“ liefert zwar über 130 Belege für die Junktur *athleta Christi*, allerdings fällt nur ein einziger dieser Treffer vor die Karolingerzeit. Diese Ausnahme betrifft das berühmte, aus der iroschottischen Gründung Bobbio nach Mailand gelangte Antiphonar von Bangor (7. Jahrhundert) mit einem abecedarischen Hymnus auf Comgall mac Sétnai, den Lehrer Columbans des Jüngeren in Bangor.²⁵ Der Beleg bezieht sich also gerade nicht auf einen Märtyrer, sondern auf einen mönchischen Asketen.

²² G. M. Dreves (Hrsg.), *Analecta Hymnica Medii Aevi*, Bd. 50, Leipzig 1907, Nr. 131.

²³ W. Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, Bd. 5 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters; 15), Stuttgart 2004, S. 71.

²⁴ Zum ‚militärisch‘ gefärbten Vokabular des Dichters vgl. auch Buchheit, *Militia Christi* und Triumph des Märtyrers (Anm. 14), S. 274–275.

²⁵ C. Blume (Hrsg.), *Analecta Hymnica Medii Aevi*, Bd. 51, Leipzig 1908, Nr. 244, Strophe 3, *Audite πάντες τα ἔργα / Adlati ad angelica / Athletae Dei abdita*.

Ohnehin lässt sich mit Geneviève Bühner-Thierry die Tendenz beobachten, dass der Terminus in hagiographischen Texten ab dem 5./6. Jahrhundert mehr und mehr für einen anderen Heiligkeitstypus Verwendung findet. Schon Venantius Fortunatus tituliert in seinem in den 570er Jahren entstandenen Martinsepos den großen fränkischen Bischof als treuen Athleten des Glaubens (*fideique fidelis atleta*) (lib. I 114 – ebenso IV 377 als *fortis athleta*), und ganz vergleichbar verfährt kurz danach auch Gregor der Große in den so überaus wirkmächtigen „Moralia in Iob“, in denen er seinen härtesten Prüfungen ausgesetzten, aber eben nicht dem Märtyrertod unterworfenen Protagonisten mehrmals mit diesem Attribut schmückt (Hiob ist *athleta noster, fortis athleta, athleta spiritualis* oder ganz einfach *athleta dei*).²⁶ Hier bahnt sich eine Verschiebung an, die in der merowingerzeitlichen Literatur noch vermehrt zum Tragen kommt, wo *athleta* als Epitheton meist heiligen Asketen, besonders Figuren aus dem Umfeld der auf Columban zurückgehenden Bewegung vorbehalten bleibt, und dazu fügt sich der Beleg aus dem Bangor-Antiphonar ja geradezu passgenau. Auch die karolingischen Hagiographen, allen voran Alcuin, rekurren immer wieder auf dieses Vokabular, um es in einer spiritualisierenden und damit auch entkörperlichenden Umsemantisierung auf einen anderen, im Frühmittelalter zunehmend dominierenden Heiligkeitstypus zu übertragen, bei dem Verkündigung und Predigt – das Wort also – im Vordergrund stehen: Asketen und Bekenner, und hier in erster Linie Bischöfe: „On se trouve donc en présence d’athlètes de Dieu dont le principal combat spirituel demeure, évidemment, la lutte contre le démon, mais dont les moyens de combat se déplacent en quelque sorte du champ sémantique du corps qui concerne aussi bien les martyrs que les ascètes, à celui de la parole“.²⁷ Dieser Befund zeigt sich exemplarisch im Fall des Paulinus von Aquileia (gest. 804) zugeschriebenen Hymnus auf den Evangelisten Markus (*Iam nunc per omne*).²⁸ Dessen Strophe 7 (*Deinde rursus cum corona rediens / Athleta Christi...*) feiert die in den paulinischen Briefen erwähnte Ankunft des Evangelisten in der ewigen Stadt Rom nach der Christianisierung Aquileias und bewegt sich dabei ganz auf der Schiene des antiken Herrscher-Adventus mit seinem dezidiert heroischen Gestus. Der Rückgriff auf Attribute wie *corona* steht im Dienst dieser archaisierenden Tendenz und dies gilt auch für das Märtyrer-Epitheton *athleta*, das aber auch im Licht der eben angesprochenen karolingerzeitlichen Bedeutungsverschiebung zu sehen ist. Der Ehrentitel gilt ja einem Protagonisten, der als Evangelist den Status eines Verkünders des göttlichen Wortes in geradezu unüberbietbarer Weise für sich in Anspruch nehmen kann, mit der subtilen Pointe allerdings, dass das für den Adventus aufgebotene Vokabular – das gilt für *athleta* wie für *corona* – zugleich vorausweist auf das Martyrium, das der Gefeierte später, in Alexand-

²⁶ Gregor, *Moralia in Iob* 1, 3 (Z. 21); 3, 8 (Z. 12); 9, 55 (Z. 12–13); 10, 1 (Z. 9) (M. Adriaen (Hrsg.), *Sancti Gregorii Magni Moralia in Iob Libri I–X* (Corpus Christianorum Series Latina; 143), Turnhout 1979, S. 27, S. 121, S. 514, S. 534).

²⁷ Bühner-Thierry, *Qui sont les athlètes de Dieu?* (Anm. 12), S. 302–303 (Hervorhebung von mir, F. H.); vgl. auch ebd., S. 308.

²⁸ Dreves, *Analecta Hymnica Medii Aevi*, Bd. 50 (Anm. 22), Nr. 104.

ria, erleiden sollte, wovon Strophe 9 des Hymnus handelt. Der Dichter lässt Rom den Heiligen gewissermaßen im Vorgriff bereits als Blutzeugen und damit als im christlichen Sinn triumphal gekrönten Sieger feiern.

Doch noch einmal zurück zu den frühchristlichen Märtyrern. Die für sie ins Spiel gebrachte *athleta*-Metaphorik impliziert auch hier eine spirituelle Perspektivierung, auf die jüngst Marie-Céline Isaïa nachdrücklich hingewiesen hat:²⁹ Schon bei Paulus geht es nicht um eine simple Gleichsetzung des Martyriums mit dem Wettkampf des Gladiators in der Manege: „Paul [...] n’envisage pas l’épreuve du martyre comme une épreuve physique et sportive, mais se sert de la compétition [...] pour exposer, en bon pédagogue, avec quel engagement le chrétien doit se convertir“.³⁰ Der Sinn des Martyriums erhellt sich nur dann in seiner eigentlichen Tiefe, wenn über die Physizität des Kampfs hinaus auch die theologische Dimension in den Blick genommen wird, dann nämlich – und hier knüpft Isaïa an Tertullians Traktat „Ad Martyras“ an –, wenn diese agonale Probe auf die Bühne der großen Auseinandersetzung mit dem Satan gestellt wird. Gott selbst steht hinter diesem Geschehen;³¹ er agiert als Arrangeur und Vorsteher dieses Kampfes, als *agonothètes*, wie Tertullian, die dritte der in Anm. 13 zitierten Paulusstellen (2 Tim 46) aufnehmend, formuliert:

*Bonum agonem subituri estis in quo agonothetes deus vivus est, xystarches spiritus sanctus, corona aeternitatis, brabium angelicae substantiae, politia in caelis, gloria in saecula saeculorum.*³²

Wie in den paganen Spielen wird zwar der Körper zum Medium des Kampfs und das Leben zum aufs Spiel gesetzten Einsatz,³³ die Metapher gewinnt ihre eigentliche Kraft aber erst in der großen geschichtstheologischen Perspektivierung auf den endzeitlichen Ausgang dieses Agons, als dessen Preis eine ewige Krone winkt.

Am Schluss dieses ersten Teils ist auf die Epochendifferenz zwischen den hier als Eckpunkten herangezogenen Autoren hinzuweisen: Für Tertullian sind Christenverfolgung und Martyrium aktuelle, real existente Herausforderungen, für Augustinus hingegen *de facto* bereits Vergangenheit und damit – im Assmanschen Sinn – „Erinnerungsfiguren“, Teil des kulturellen Gedächtnisses also.³⁴ Die im Sprechen

²⁹ Isaïa, *Le martyre, de la performance sportive à la mort sublimée* (Anm. 15), S. 277–278.

³⁰ Ebd., S. 277.

³¹ Isaïa, *Le martyre, de la performance sportive à la mort sublimée* (Anm. 15), S. 278, „Tertullien veut convaincre ses contemporains et coreligionnaires que Dieu agit derrière les apparences des jeux romains“.

³² Tertullian, *Ad Martyras* 3, 3 (E. Dekkers [et al.] (Hrsg.), *Opera Catholica, Adversus Marcionem* (Corpus Christianorum Series Latina; 1), Turnhout 1954, S. 5), „Den guten Kampf sollt ihr bestehen, dessen Ausrichter der lebendige Gott selbst ist, Kampfrichter der Heilige Geist, der Siegeskranz die Ewigkeit, der Preis engelgleiches Dasein, Bürgerrecht im Himmel und ewig währender Ruhm“, Übersetzung: F. Heinzer.

³³ Isaïa, *Le martyre, de la performance sportive à la mort sublimée* (Anm. 15), S. 279, „Les chrétiens sont confrontés à un concours décisif qui a le corps pour lieu et la vie pour enjeu, sous les allures d’une compétition traditionnelle“.

³⁴ J. Assmann, *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, in: J. Assmann / T. Hölscher (Hrsg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main 1988, S. 9–19.

über die Märtyrer eingesetzte Metaphorik des Agonalen beansprucht entsprechend differente Pertinenz und Schärfe.

II.

In noch stärkerem Maß gilt diese Differenz für ein zweites Sprachbild, jene Ansätze des christlichen Märtyrerdiskurses nämlich, die sich dem Kontext der sogenannten *exempla maiorum* einordnen lassen. Mit diesem Phänomen hat sich die 2001 erschienene Freiburger Dissertation von Andreas Felmy³⁵ so eingehend beschäftigt, dass ich mich hier auf einige knappe Hinweise beschränken darf.

Jene Exempla altrömischer Tugend und Beständigkeit, deren Kanon seit der Prophezeiung des Anchises über die künftigen Helden Roms im 6. Buch von Vergils „Äneis“ und den Schriften Senecas einigermaßen feststeht,³⁶ sind fester Bestandteil des kollektiven Gedächtnisses der spätrömischen Gesellschaft³⁷ und lassen sich in ihrer Topik als Ausdruck dessen deuten, was William Bloomer im Zusammenhang mit Valerius Maximus treffend „rhetoricization of history“³⁸ genannt hat. In seiner diskursiven Pointierung und Verdichtung („synekdoché“) funktioniert das Exemplum – der Terminus meint sowohl das erzählte Beispiel als auch die Erzählung selbst – oft „allein durch Erwähnung des Namens“, der ausreicht, um das Gemeinte für den Zuhörer oder Leser aufzurufen.³⁹ „Meistens auf eine besondere Tugend zugeschnitten“, werden die in den Exempla thematisierten Gestalten, wie Alexander Demandt pointiert formuliert hat, geradezu „zu Standbildern ihrer eigenen Größe“,⁴⁰ und sie funktionieren auf literarischer Ebene „primär als Mittel zur Illustration“⁴¹ – übrigens bis hin zu Dantes Argumentation bezüglich der Sonderstellung Roms im fünften Kapitel des zweiten Buchs seiner um 1317 entstandenen ‚Monarchia‘, die sich in der Auswahl der Exempla unübersehbar an Vergils Heldenschau anlehnt.⁴²

Dass die entsprechenden Beiträge christlicher Autoren der Spätantike vor allem in der Zeit zwischen etwa 350 und 430 dichter werden, ist kein Zufall, wie Felmy überzeugend dargelegt hat. Es sind Jahre der Krise für das Römische Reich, für die

³⁵ A. Felmy, Die römische Republik im Geschichtsbild der Spätantike. Zum Umgang lateinischer Autoren des 4. und 5. Jahrhunderts mit den *exempla maiorum*, Berlin 2001.

³⁶ Ebd., S. 166, mit Hinweis auf die Untersuchung von U. Eigler, *Lectiones Vetustatis*. Römische Literatur und Geschichte in der lateinischen Literatur der Spätantike (Zetemata; 115), München 2003.

³⁷ Felmy, Die römische Republik im Geschichtsbild der Spätantike (Anm. 35), S. 36.

³⁸ W. M. S. Bloomer, Valerius Maximus and the Idealized Republic. A Study in his Representation of Roman History, New Haven 1987, S. 6 (zitiert nach Felmy, Die römische Republik im Geschichtsbild der Spätantike (Anm. 35), S. 39).

³⁹ Felmy, Die römische Republik im Geschichtsbild der Spätantike (Anm. 35), S. 61.

⁴⁰ A. Demandt, Zeitkritik und Geschichtsbild im Werk Ammians, Bonn 1965, S. 126.

⁴¹ Felmy, Die römische Republik im Geschichtsbild der Spätantike (Anm. 35), S. 41.

⁴² Dante Alighieri, *Monarchia*, übers. von R. Imbach und C. Flüeler, Stuttgart 1998, S. 136–138 (dazu Kommentar: S. 300–301).

emblematisch die großen Germaneneinbrüche stehen, allen voran die Eroberung und Plünderung Roms durch die Westgoten unter Alarich im August 410. Zugleich aber ist diese Zeit markiert durch die endgültige Etablierung des Christentums als im römischen Staat vorherrschende Religion. „Anhänger der alten Kulte [...] machten die Abkehr von den althergekommenen Staatskulten für die Krise des Imperiums verantwortlich“; daher hätten die Christen auch den Fall Roms zu verantworten – exemplarische Geschichte avanciert so „zum gewichtigen Argumente in der Auseinandersetzung, die zwischen Heiden und Christen über die zeitgenössische Misere geführt wurde“.⁴³

Das lässt sich erneut sehr anschaulich bei Augustinus zeigen, und zwar anhand zweier Stellen in seinem „Gottesstaat“, der ja ohnehin als unmittelbare Reaktion auf die Ereignisse des Jahres 410 zu sehen ist. Im 14. Kapitel des 5. Buchs werden die christlichen Märtyrer mit römischen Helden der Standhaftigkeit wie Mucius Scaevola, Marcus Curtius oder den Deciern verglichen:

*Hos [sc. Apostolos] secuti sunt martyres, qui Scaeuolas et Curtios et Decios non sibi inferendo poenas, sed inlatus ferendo et virtute vera, quoniam vera pietate, et innumerabili multitudine superarunt. Sed cum illi essent in civitate terrena, quibus propositus erat omnium pro illa officiorum finis incolumitas eius et regnum non in caelo, sed in terra; non in vita aeterna, sed in decessione morientium et successione moriturorum: quid aliud amarent quam gloriam, qua volebant etiam post mortem tamquam vivere in ore laudantium?*⁴⁴

Zweierlei ist wichtig: Die Märtyrer werden ganz direkt an die etablierten paganen Exempla ‚angesippt‘, zugleich aber insistiert Augustinus auf der Überbietung dieser Modelle. Die christlichen Märtyrer stellen ihre heidnischen Pendants in den Schatten, weil sie sich ihre Leiden nicht selbst auferlegen, sondern als von außen zugefügte Qualen ertragen, und zwar „in jener wahren Tugend, die auf wahrer Frömmigkeit beruht“ (*virtute vera quoniam vera pietate*) – eine *pietas*, welche die christlichen Vorbildfiguren, wie andernorts in ähnlichem Argumentationskontext ergänzt wird, als Verehrer des wahren Gottes auszeichnet (*verum Deum colentes*).⁴⁵

⁴³ Felmy, Die römische Republik im Geschichtsbild der Spätantike (Anm. 35), S. 12–13.

⁴⁴ Augustinus, De civitate Dei 5, 14 (B. Dombart / A. Kalb (Hrsg.), Sancti Aurelii Augustini De Civitate dei libri 1–10 (Corpus Christianorum Series Latina; 47), Turnhout 1955, S. 148), „In ihre Fußstapfen traten die Märtyrer, die durch wahre, in wahrer Frömmigkeit begründete Tugend und auch durch ihre unzählbare Menge, indem sie die ihnen zugefügten Qualen ertrugen, nicht selbst sich Qualen zufügten, hoch über einem Scaevola, den Curtii und den Deciern stehen. Diese gehörten eben dem irdischen Staate an und kannten kein anderes Ziel aller für ihn übernommenen Mühen und Pflichten als sein Gedeihen und ein Reich auf Erden, nicht im Himmel, nicht im ewigen Leben, sondern mitten in der Vergänglichkeit von Sterbenden und dem Kommen und Gehen von Sterblichen: Was hätten sie also lieben sollen, wenn nicht den Ruhm, der ihnen eine Art Leben auch nach dem Tode im Munde ihrer Bewunderer verbürgte?“, Übersetzung: O. Bardenhewer (Hrsg.), Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften 1–3, übers. von A. Schröder (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, 1, 16, 28), Kempten/München 1911–16.

⁴⁵ Augustinus, De civitate Dei 1, 24 (Dombart / Kalb, Sancti Aurelii Augustini De Civitate dei (Anm. 44), S. 26).

Das zweite, wohl markanteste Beispiel betrifft eine Figur aus dem Kontext der Punischen Kriege, zu deren Bild insbesondere Cicero und Livius Wesentliches beigetragen haben: M. Atilius Regulus.⁴⁶ Auch hier nur knappste Hinweise: Der römische Feldherr Regulus soll 255 v. Chr. in karthagische Gefangenschaft geraten sein. Nach seiner Rückkehr nach Rom, wo er sich im Senat gegen die Annahme der karthagischen Kompromissvorschläge ausgesprochen habe, sei er dann aus Treue zu einem den Feinden gegenüber geleisteten Eid nach Karthago zurückgekehrt, wo man ihn mit höchster Grausamkeit hingerichtet habe. Augustinus ist in mehreren Schriften auf Regulus zu sprechen gekommen. Ich wähle als wohl signifikanteste Stelle „De civitate Dei“ 3, 18:

*Nilil sane miserabilius primo punico bello accidit, quam quod ita Romani victi sunt, ut etiam Regulus ille caperetur, cuius in primo et in altero libro mentionem fecimus, vir plane magnus et victor antea domitorque poenorum. Qui etiam ipsum primum bellum punicum confecisset, nisi aviditate nimia laudis et gloriae duriores condiciones, quam ferre possent, fessis Carthaginiensibus imperasset. Illius viri et captivitas inopinatissima et servitus indignissima, et iuratio fidelissima et mors crudelissima si deos illos non cogit erubescere, verum est quod aerii sunt et non habent sanguinem.*⁴⁷

Zwar wird dem römischen Heros hier Ruhmsucht vorgeworfen, dennoch fällt auf, welche „besondere Geltung“⁴⁸ das Regulus-Exemplum für Augustinus offenbar hat, zumal er auch die Eidestreue (*iuratio fidelissima*) erwähnt, die hier offenbar als religiöse Leistung angesehen wird.⁴⁹ Was ihn im Gegensatz zu Tertullian nicht interessierte, war hingegen die grausame Art von Regulus’ Hinrichtung:⁵⁰ Nach der Überlieferung erfolgte sie durch Schlafentzug auf einem mit Stacheln gespickten Gestell, dessen Form Seneca als Erster als *crux* beschrieb,⁵¹ was wiederum Tertullian zum Hinweis veranlasste, der Römer Regulus sei als Prototyp einer Hinrichtung durch das Kreuz anzusehen: *Crucis vero novitatem [...] Regulus*

⁴⁶ Vgl. neben der Monographie von E. R. Mix, *Marcus Atilius Regulus. Exemplum historicum* (Studies in Classical Literature; 10), Den Haag/Paris 1970 erneut Felmy, *Die römische Republik im Geschichtsbild der Spätantike* (Anm. 35), S. 160–185.

⁴⁷ Augustinus, *De civitate Dei* 3, 18 (Dombart / Kalb, *Sancti Aurelii Augustini De Civitate dei* (Anm. 44), S. 86), „Kein Ereignis aber im ganzen ersten Punischen Krieg war beklagenswerter als jene Niederlage der Römer, deren Folge die Gefangennahme des Regulus war, den wir schon im ersten und zweiten Buch erwähnt haben: eines wahrhaft großen Mannes, des Besiegers und Bändigers der Punier, der auch den ersten Punischen Krieg zu Ende geführt hätte, wenn er nicht aus übertriebener Ehr- und Ruhmsucht den erschöpften Karthagern allzu harte und unannehmbare Bedingungen auferlegt hätte. Wenn die ganz unerwartete Gefangennahme dieses Mannes, seine ganz unverdiente Knechtschaft, seine Schwurtreue bis zum Äußersten und sein Tod unter den grausamsten Martern die Götter nicht erröten macht, so sind sie in der Tat von Erz und haben kein Blut“, Übersetzung: O. Bardenhewer, *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften* (Anm. 44).

⁴⁸ Felmy, *Die römische Republik im Geschichtsbild der Spätantike* (Anm. 35), S. 177 mit Anm. 56.

⁴⁹ Ebd., S. 176.

⁵⁰ Ebd., S. 182.

⁵¹ Ebd., S. 166.

vester libenter dedicavit.⁵² „Mit Absicht“, so noch einmal Andreas Felmy, „hätte vermutlich kein kirchlicher Autor eine direkte Verbindungslinie von Regulus zu Christus gezogen [...] Unterschwellig mag die Gemengelage von Todesart und religiös motivierter Eidestreue aber durchaus zu Assoziationen in diesem Sinne geführt haben. Dies würde ein Stück weit die Anziehungskraft erklären, die das Regulus-Exemplum seit dem 2. Jahrhundert auf Christen ausgeübt hat“.⁵³

Noch wichtiger erscheint es aber, die Dynamik dieser christlichen Bezugnahme auf die pagane Praxis der Exempla-Tradition noch einmal grundsätzlicher zu diskutieren. Mary Louise Carlson⁵⁴ hat zu Recht unterstrichen, dass im Rahmen dieser Strategie uralte pagane Modelle für heroische Stärke – „pagan examples, whose renown as models of fortitude is almost as old as Latin literature itself“ – zum topischen Arsenal einer neuen Dialektik werden, die dazu dienen sollte, „einem traditionell denkenden römischen Publikum die neuen Wertvorstellungen des Christentums zu vermitteln“.⁵⁵

Diese Aneignung solcher „commonplaces of a new dialectic“⁵⁶ impliziert freilich eine Paradoxie von provozierender Brisanz, denn genau – das heißt: juristisch – gesehen werden diesem Publikum mit den Märtyrern als neue Exempla nichts anderes als renitente, in Schauprozessen liquidierte Feinde der alten Staatsreligion als Modelle vorgestellt! John Baldovins im Zusammenhang mit der liturgischen Prozession entwickelte Diagnose einer Eroberung der Öffentlichkeit des urbanen Raums durch das römische Christentum nachkonstantinischer Prägung⁵⁷ ließe sich dann womöglich weiterdenken im Sinne einer Eroberung des rhetorischen Raums, im Sinne eben einer Deutungshoheit auch über die (römische) Geschichte: „citizenship merges with membership of the community of the faithful“, wie Robert Markus diesen Prozess einer Aneignung traditioneller römischer Modelle und Sozialstrukturen durch die neue Religion pointiert charakterisiert hat.⁵⁸ Dies freilich stets unter dem Vorzeichen des kategorialen Auf-den-Kopf-Stellens dessen, was mit *patria* und mit *pro patria mori* gemeint ist, denn wahre Heimat setzt für den

⁵² Tertullian, *Ad Nationes* 1, 18, 3 (E. Dekkers, *Opera Catholica, Adversus Marcionem* (Anm. 32), S. 37).

⁵³ Felmy, *Die römische Republik im Geschichtsbild der Spätantike* (Anm. 35), S. 182.

⁵⁴ M. L. Carlson, *Pagan Examples of Fortitude in the Latin Christian Apologists*, in: *Classical Philology* 43, Heft 2, 1948, S. 93–104, hier S. 104.

⁵⁵ So Carlsons Ergebnisse zusammenfassend Felmy, *Die römische Republik im Geschichtsbild der Spätantike* (Anm. 35), S. 184.

⁵⁶ Carlson, *Pagan Examples* (Anm. 54), S. 104.

⁵⁷ J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy* (*Orientalia Christiana Analecta*; 228), Rom 1987. Vgl. in diesem Zusammenhang außerdem die grundsätzlichen Überlegungen zur Frage des Verhältnisses römischer Christen insbesondere des 4. und beginnenden 5. Jahrhunderts zum etablierten Kult des römischen Staatswesens bei R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, S. 107–121 sowie jetzt auch J. A. Latham, *From Literal to Spiritual Soldiers of Christ. Disputed Episcopal Elections and the Advent of Christian Processions in Late Antique Rome*, in: *Church History* 81, Heft 2, 2012, S. 298–327.

⁵⁸ Markus, *The End of Ancient Christianity* (Anm. 57), S. 125.

Christen und seinen Pilgerstatus, wie nicht nur Augustinus betont,⁵⁹ grundsätzlich die Transgression irdischer Staatlichkeit voraus, kann also nur die *superna patria* des Himmels sein.

Solche Spannungsmomente dürfen auf keinen Fall übersehen werden und sie stehen möglicherweise auch hinter dem terminologisch verbrämten Zögern Augustins an der für das Titelzitat meines Beitrags angeführten Stelle in „De civitate Dei“ 10, 21:

[...] *quos [sc. Martyres] civitas dei tanto clariores et honoratiores cives habet, quanto fortius adversus impietatis peccatum et usque ad sanguinem certant. Hos multo elegantius, si ecclesiastica loquendi consuetudo pateretur, nostros heroas vocaremus. Hoc enim nomen a Iunone dicitur tractum, quod Graece Iuno "Hpa. appellatur, et ideo nescio quis filius eius secundum Graecorum fabulas Heros fuerit nuncupatus, hoc videlicet veluti mysticum significante fabula, quod aer Iunoni deputetur, ubi uolunt cum daemonibus heroas habitare, quo nomine appellant alicuius meriti animas defunctorum.*⁶⁰

Für die Märtyrer als durch Ruhm und Ehre besonders ausgezeichnete Bürger der Gottesstadt, die gegen den Frevel der Gottlosigkeit bis zum Einsatz ihres eigenen Lebens gekämpft hätten, wäre – so Augustinus – die Bezeichnung als ‚Heroen‘ an sich die angemessene Titulierung, stünde einer solchen Nomenklatur nicht die Sprachregelung der Kirche entgegen, die *ecclesiastica loquendi consuetudo*. Ist das Spiel mit dem griechischen Fremdwort hier womöglich auch ein bewusstes Signal der Abgrenzung im Blick auf die Gefahren einer zu ungebrochenen Assimilation der beiden *civitates* und ihrer ‚Helden‘ ?

III.

Bündelt man diese Beobachtungen, so verbindet sich in beiden Feldern der imitatorische Rekurs auf vorgefundene pagane Modelle mit Aspekten signifikanter Transformation. Die christliche Aneignung sowohl der agonalen Vorstellungen, die das semantische Feld des *athleta* anbietet, als auch der Tradition der geschichtsdeu-

⁵⁹ Etwa in Augustinus, De civitate Dei 1, 15 (Dombart / Kalb, Sancti Aurelii Augustini De Civitate dei (Anm. 44), S. 17) und zwar im Kontext der Diskussion des Regulus-Exempels, wo von den Christen gesagt wird, die dieser Religion Geweihten stünden „in wahrhaftem Glauben in Erwartung eines himmlischen Vaterlandes“ (*supernam patriam veraci fide expectantes*) und lebten daher selbst da, wo sie wohnten, im Bewusstsein, Pilger zu sein (*etiam in suis sedibus peregrinos se esse noverunt*).

⁶⁰ Augustinus, De civitate Dei 10, 21 (Dombart / Kalb, Sancti Aurelii Augustini De Civitate dei (Anm. 44), S. 295), „[...] sie [die Märtyrer] sind in der Stadt Gottes die angesehensten und würdigsten Bürger nach dem Maße der Tapferkeit, womit sie gegen die Sünde der Gottlosigkeit sogar bis aufs Blut kämpfen. *Würde es der kirchliche Sprachgebrauch gestatten, wir würden sie weit schicklicher unsere Heroen nennen.* Dieser Name soll sich nämlich von Juno herleiten, weil Juno auf Griechisch Hera heißt und deshalb irgendeiner ihrer Söhne nach der griechischen Mythologie den Namen Heros erhalten habe; nach ihrem vermeintlichen Geheimsinn deutet diese Fabel an, dass der Juno die Luft zugewiesen ist, und eben in der Luft wohnen angeblich neben den Dämonen die Heroen, womit man die Seelen irgendwie verdienter Toten bezeichnet“, Übersetzung: O. Bardenhewer, Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften (Anm. 44).

tend eingesetzten *exempla maiorum* impliziert eine Umakzentuierung des spätantiken christlichen Märtyrerdiskurses in Richtung einer stärker passiv konnotierten Perspektive. Wenn man in diesem Zusammenhang von Heroisierungstendenzen sprechen kann, was grundsätzlich legitim und angemessen erscheint, so sind diese stets von dieser grundlegenden Brechung geprägt.

Bent D. Shaw hat dies in seinem bereits erwähnten Aufsatz über das paradoxe Zusammenspiel von Körper und Gewalt in den Märtyrernarrativen der ersten Jahrhunderte zu zeigen versucht und dabei die christliche Nutzung von Konzepten heldischer Agonalität in einen größeren kulturellen Zusammenhang gestellt, indem er sie mit Tendenzen vergleicht, die bereits im spätojüdischen Milieu des ersten vorchristlichen Jahrhunderts und ähnlich auch in einzelnen griechischen Romanen des 2. Jhs. n. Chr. zu beobachten sind. Paradigmatisch für die jüdische Tradition ist der Bericht über das Martyrium der makkabäischen Brüder und ihrer Mutter im Kontext des jüdischen Widerstands gegen die syrische Gewaltherrschaft zwischen etwa 168 und 148 v. Chr. im apokryphen, stark von der Stoa geprägten, wohl zwischen 90 und 100 n. Chr. entstandenen vierten Makkabäerbuch.⁶¹ Auch hier wird für die Darstellung (und Deutung!) öffentlicher Konfrontation religiöser Überzeugung mit diktatorischer Gewaltausübung die Vorstellung des athletisch-gladiatorischen Wettkampfs in der Arena als Rahmen genutzt. Dass damit in der Tat eine – ins Passive gewendete – heroisierende Lektüre des Geschehens intendiert ist, zeigt die *peroratio* in den Versen 11–16 des 17. Kapitels mit besonderer Eindringlichkeit:

Ἀληθῶς γὰρ ἦν ἀγῶν θεῖος ὁ δι' αὐτῶν γεγενημένος. ἠθλοθέτει γὰρ τότε ἀρετὴ δι' ὑπομονῆς δοκιμάζουσα. τὸ νίκος ἀφθορσία ἐν ζωῇ πολυχρονίῳ. Ἐλεάζαρ δὲ προηγωνίζετο, ἡ δὲ μήτηρ τῶν ἐπὶ παιδῶν ἐνήθλει, οἱ δὲ ἀδελφοὶ ἠγωνίζοντο· ὁ τύραννος ἀντηγωνίζετο· ὁ δὲ κόσμος καὶ ὁ τῶν ἀνθρώπων βίος ἐθεώρει· θεοσεβεία δὲ ἐνίκᾳ τοὺς ἐαυτῆς ἀθλητὰς στεφανοῦσα. τίνες οὐκ ἐθαύμασαν τοὺς τῆς θείας νομοθεσίας ἀθλητὰς; τίνες οὐκ ἐξέπλάγησαν⁶²

Mehrere Elemente dieses faszinierenden Texts sind uns bereits begegnet: Die Bedeutung der Öffentlichkeit des Kampfs, die Hervorhebung der Unvergänglichkeit

⁶¹ Shaw, *Body – Power – Identity* (Anm. 15), S. 276–280. Zum Text selbst und seinen Hintergründen vgl. S. von Dobbeler, *Makkabäerbücher 1–4*, in: M. Bauks [et al.] (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/8764/>, 5. März 2015.

⁶² A. Rahlfs (Hrsg.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Bd. 1, *Leges et historiae*, Stuttgart ⁸1965, S. 1182, „Wahrhaft göttlich war der Wettbewerb (ἀγῶν), den sie zu bestreiten hatten. An diesem Tag war Tugend die Schiedsrichterin und die Prüfung, der sie unterworfen wurden, war die der Ausdauer (ὑπομονή). Der Siegespreis (νίκος) war die Unvergänglichkeit im ewigen Leben. Der erste Wettkämpfer war Eleazar, aber auch die Mutter der sieben Söhne kämpfte ebenfalls mit (ἐνήθλει), so wie die Brüder selbst. Der Tyrann trat als Gegenspieler auf (ἀντηγωνίζετο), und die Welt und alle lebenden Menschen waren die Zuschauer. Gläubige Zuversicht errang den Sieg (ἐνίκᾳ) und bekränzte (στεφανοῦσα) ihre eigenen Athleten. Wer verwunderte sich nicht über die Athleten des göttlichen Gesetzes (τῆς θείας νομοθεσίας ἀθλητὰς)? Wer war nicht voller Staunen?“, Übersetzung: F. Heinzer.

des Siegespreises für den religiösen Athleten, aber auch die unmittelbar an die Rollendisposition in Tertullians „Ad Martyras“ (Anm. 32) erinnernde Inszenierung der Tugend als Schiedsrichterin und des Tyrannen als *antagonistes*. Der entscheidende Zug aber ist die Betonung der Geduld (ὕπομονή), die der eigentliche Gegenstand der Prüfung ist.

In diesen Zusammenhang gehört auch das rätselhafte „Testamentum Iobi“ als ein weiteres Zeugnis für das geradezu obsessive Insistieren auf dem Erdulden als Schlüsseltugend eines neuen, ‚passivischen‘ Konzepts agonaler Leistung: „Hypomoné or endurance is Job’s cardinal virtue“.⁶³ Mit dieser Aufwertung heroischer ‚Passivität‘, die ja schon im kanonischen Hiob-Buch selbst angelegt ist,⁶⁴ verbindet sich, wie Shaw überzeugend demonstriert, eine manifeste „Feminisierung“ des Plots. Nicht nur treten ausschließlich weibliche Erfahrungen wie Geburtswehen als Metapher für das Ertragen von Schmerz und Qual durch den Dulder in den Vordergrund – so übrigens auch bei Ignatius von Antiochia⁶⁵ –, sondern es ist auch eine deutliche Aufwertung der Frau Hiobs zu beobachten, die geradezu bestimmend wird für das Narrativ. Das erinnert unmittelbar an die Mutter der makabäischen Brüder und ihr heroisches, mit dem Verb *enatblein* charakterisiertes Widerstehen unter der Folter. Hinzuweisen wäre an dieser Stelle mit Shaw auch auf Vergleichbares in der profanen Literatur, etwa dem vergleichsweise populären Liebesroman „Leukippê“ des Achilles Tatios,⁶⁶ oder, um ein mehrfach belegtes Motiv zu nennen, auf die von Plinius, Plutarch und anderen Schriftstellern aber eben auch von Tertullian⁶⁷ gefeierte athenische Hetäre Leaina, die unter der Folter ihre Zunge abbeißt und dem Tyrannen als symbolisches letztes Wort ins Gesicht spuckt, um ein erpresstes Geständnis angeblicher Beteiligung an der ihr vorgeworfenen Verschwörung physisch unmöglich zu machen. Nicht zu vergessen ist schließlich auch der auffallend hohe und auch in qualitativer Ansicht bedeutende Anteil weiblicher Protagonistinnen im Bereich der christlichen Märtyrerakten mit so fundamentalen Texten wie dem Passionsbericht der 203 in Karthago zusammen mit ihrer Sklavin Felicitas hingerichteten Perpetua.⁶⁸

Ich breche hier ab und lasse Shaw selbst diesen von ihm als „shift of value“ bezeichneten Paradigmenwechsel beschreiben. Im Rahmen traditioneller Wertvor-

⁶³ Shaw, *Body – Power – Identity* (Anm. 15), S. 281–284, hier S. 282.

⁶⁴ Und hier wäre auch noch einmal an die *athleta*-Titulaturen Hiobs bei Gregor zu erinnern, vgl. Anm. 26.

⁶⁵ Shaw, *Body – Power – Identity* (Anm. 15), S. 290.

⁶⁶ Ebd., S. 269–271.

⁶⁷ In der unmittelbaren Fortsetzung der bereits zitierten Stelle (Anm. 52) Tertullian, *Ad Nationes* 1, 18 (E. Dekkers, *Opera Catholica, Adversus Marcionem* (Anm. 32), S. 37), *sed et tormenta mulier Attica fatigavit tyranno negans postremo ne cederet corpus et sexus linguam suam pastam expuit*, „Stärker als die Folterqualen erwies sich auch eine Athenerin, indem sie, um dem Tyrannen gegenüber nicht zuzulassen, dass ihr Geschlecht und ihr Körper sich als schwach erwiesen, schließlich ihre Zunge abbiss und ausspuckte“, Übersetzung: F. Heinzer.

⁶⁸ Vgl. J. Amat (Hrsg.), *Passion de perpétue et de félicité. Suivi des actes* (Sources Chrétiennes; 417), Paris 1996, S. 98–182.

stellung der griechischen wie der römischen Gesellschaft des ersten nachchristlichen Jahrhunderts mussten Aufwertung, ja Emanzipation von Werten wie Geduld und Leidensfähigkeit irritierend, ja verstörend wirken. „A value like that could cut right across the great divide that marked elite free status male values and that informed everything about bodily behaviour from individual sexuality to collective warfare: voice, activity, aggression [...] and the ability to inflict pain and suffering were lauded as emblematic of freedom, courage, and good. Silence, passivity, submissiveness, openness, suffering – the shame of allowing oneself to be wounded [...] and of simply enduring all of that – were castigated as weak, womanish, slavish and therefore morally bad.“⁶⁹ Diese Erhebung aktiver Passivität zu einer heroischen Tugend ist der Schlüssel der hier beschriebenen Aneignungsvorgänge: *Fortasse tanta femina aliter non potuisset occidi [...], nisi ipsa uoluisset*⁷⁰ – auf diese kühne paradoxe Formel bringt der Schluss der „Passio Pereptuae“ dieses Paradoxon. Folgt man Hans Ulrich Gumbrecht, so wäre allerdings schon in der Tradition der römischen Gladiatorenkämpfe selbst „jener Moment, an dem ein Kämpfer unterlag und vor den Augen der Menge den Tod erwartete“ einer heroisierenden Aufwertung unterzogen entsprechend mit einer besonderen Faszination aufgeladen worden: „Indem er Gleichmut zeigte, konnte der unterlegene Gladiator offenbar zum wahren Helden des Kampfes verklärt werden – zu einem Helden allerdings, der anstatt zu einem Halbgott zu einem Bild für die innere Kraft wurde, die man benötigte, um der menschlichen Schwäche zu trotzen“.⁷¹

Allerdings ist eine zweite durchaus kontradiktorische und konfliktuelle Differenzierung nicht aufzuheben. Sie betrifft die kategoriale Unterscheidung zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen. Erst in der Deutung durch die ‚Ideologie‘ des religiösen Kollektivs, den institutionellen Körper sozusagen, kann das Erdauern physischer Zerstörung der individuellen Körper der Märtyrer als dauerhafter Sieg geglaubt und gedeutet werden. Die subjektive Erfahrung des Einzelnen ist hingegen eine andere: „From the perspective of the individual human body“ – so noch einmal Brent Shaw in der pointierten Schlusswendung seiner Studie – „all of this was a terrible hypocrisy. As even the martyrs themselves confessed, their passivity remained a paradox – in order to win, one had to lose“.⁷² In letzter Konsequenz gilt dies auch für Jesus selbst, den Prototyp dieser neuen Form von Heroisierung, wie ja schon der biblische Passionsbericht, der sogar Erfahrungen von Gottverlassenheit (Mt 27, 46; Mk 15, 43) Raum gibt, anzudeuten scheint.

Das heißt im Versuch eines höchst knappen Fazits: Es scheint sich abzuzeichnen, dass Deutungsansätze des Heroischen im Sinn einer – kontrastiven – Palim-

⁶⁹ Shaw, *Body – Power – Identity* (Anm. 15), S. 279.

⁷⁰ Amat, *Passion de perpétue et de félicité* (Anm. 68), S. 180, „hätte sie es nicht selbst gewollt, hätte eine so große Frau nicht getötet werden können“, Übersetzung: F. Heinzer.

⁷¹ H. U. Gumbrecht, *Lob des Sports*, Frankfurt am Main 2005, S. 67–68 (leider ohne Quellenbelege).

⁷² Shaw, *Body – Power – Identity* (Anm. 15), S. 312.

psestierung dezidiert maskulin bestimmter Modelle der (griechischen) Antike substantiell im christlichen Diskurs über Märtyrer und Martyrium fundiert sind. Mit seinem Unterlaufen ausschließlich oder doch überwiegend machtbetonter Vorstellungen des Heldischen präludiert dieser Phänomenen wie der Nobilitierung von Gewaltverzicht und Selbstopfer oder auch stärker im Sinne einer moralischen Habitualisierung verstandenen Spielformen heroischer Zuschreibung bis hin zur Rede vom ‚Alltagshelden‘ und seiner beruflichen oder standestypischen Pflichterfüllung, ja sogar Momenten einer Ironisierung im Sinn ‚uneigentlicher‘ Inanspruchnahme heroischen Vokabulars und heroischer Bilder. Dabei funktioniert, wie zum Schluss unbedingt zu betonen ist, die Leistung des Märtyrers gerade nicht ohne den Körper und außerhalb desselben: Er ist auch bei ihm Ort und Medium heroischer Performanz, aber eben nicht im Modus der Manifestation von Stärke durch eigene Ausübung von Macht und Gewalt anderen gegenüber, sondern im Erdulden und Erleiden solcher Angriffs- und Destruktionsdynamik. Für die abendländische Kulturgeschichte ist diese grundsätzliche Brechung, wie der Einstieg über Wagner pointiert verdeutlichen sollte, nicht folgenlos geblieben.