

ANDREAS MERKT · REGENSBURG

VERFOLGUNG UND MARTYRIUM IM FRÜHEN CHRISTENTUM

Mythos, Historie, Theologie

Sind die Christenverfolgungen der Antike weitgehend ein Mythos, die Geschichten über die Märtyrer eine Erfindung? Das jedenfalls behauptet Candida Moss, eine junge katholische Professorin für frühes Christentum an der Notre Dame University, in ihrem 2013 erschienenen Buch *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*. «The idea of the persecuted church is almost entirely the invention of the 4th century and later». Ja mehr noch: Die Selbststilisierung zu Opfern habe der Diffamierung und Dämonisierung der religiös Anderen, der Heiden, Juden und Häretiker, gedient und damit letztlich deren Verfolgung legitimiert. Genau der gleiche Mechanismus lasse sich derzeit bei radikalen Christen in den USA beobachten: Man erklärt sich für verfolgt und rechtfertigt damit den Kampf gegen andere.

Wie stark und wie häufig wurden Christen im Römischen Reich verfolgt?

In der Tat ist man sich in der Forschung einig, dass es nur wenige – meist zählt man sechs – authentische Martyriumsberichte aus vorkonstantinischer Zeit gibt. Die ab dem 4. Jh. entstandenen Märtyrergeschichten sind hingegen größtenteils fiktiv. Konsens herrscht auch darüber, dass die Christen nicht immer und überall regelrecht verfolgt wurden. Das Vorgehen der staatlichen Behörden war vielmehr lange Zeit durch eine Rechtsgewohnheit bestimmt, die Kaiser Trajan im Jahre 111/112 in einem Reskript bestätigt und verbindlich gemacht hat: Zwar galt das bloße Christsein, das *nomen christianum*, schon als Straftatbestand. Allerdings sollten die Behörden nicht aus eigener Initiative gegen die Christen vorgehen, sondern nur dann, wenn eine konkrete Anzeige, und zwar eine nicht anonyme, vorlag. Schworen die Angeklagten beim Verhör nicht ab, sollten sie hingerichtet werden. Wie dies

ANDREAS MERKT, geb. 1967, ist Professor für Historische Theologie an der Universität Regensburg.

geschah, blieb dem jeweiligen Entscheidungsträger überlassen. Enthauptung, Verbrennung, aber auch eine Verurteilung *ad bestias*, zum Tierkampf in der Arena, waren möglich.

Angesichts dieser Rechtslage haben Kritiker Candida Moss vorgeworfen, mit ihrem Buch die Situation der Christen im Römischen Reich zu verharmlosen: Sie konnten zwar oft friedlich und unbehelligt ihr Leben führen. Aber sie lebten in ständiger Gefahr: Eine einzige Anzeige durch einen böswilligen Nachbarn reichte für eine Verhaftung aus. Außerdem kam es offenbar gelegentlich zu Pogromen. Besonders in Krisenzeiten mussten die Christen als Sündenböcke herhalten: «Wenn die Erde sich bewegt, wenn eine Seuche wütet, gleich schreit man: Die Christen vor den Löwen!» (Tertullian, *Apologeticum* 40,5). Dieser Reflex traf zwar auch andere Minderheiten. Bei den Christen kam jedoch noch hinzu, dass sie das Opfer für das Wohl des Kaisers und des Gemeinwesens verweigerten. Im Rahmen der altrömischen politisch-religiösen Logik, der zufolge das Gemeinwohl vom rechten Vollzug des Kultes abhing, galten sie deshalb nicht nur als religiös anders, sondern auch als gesellschaftsschädlich und politisch gefährlich.

Als sich Hungersnöte, Epidemien und Bürgerkriege häuften, erließ Kaiser Decius, um die Götter gnädig zu stimmen, im Jahre 250 ein Edikt, das die gesamte Reichsbevölkerung zum Opfer verpflichtete. Kommissionen überwachten das Opfer und stellten anschließend eine Bescheinigung aus. Wer nicht opferte oder keinen Opferschein vorweisen konnte, wurde gefoltert, und wenn er sich auch dann noch weigerte, hingerichtet. Das war die erste reichsweite und von einem Kaiser angeordnete Christenverfolgung. Als Decius im Frühjahr 251 starb, endete sie. Zu weiteren Verfolgungen kam es unter Kaiser Valerian in den Jahren 257–259 sowie Diokletian und seinen Nachfolgern 303–311.

Auch die drei «großen» Verfolgungen versucht Candida Moss zu relativieren. Insgesamt habe es sich doch lediglich um zehn Jahre gehandelt. Paul Holloway hat zu Recht darauf hingewiesen, dass solche Versuche, Verfolgung und Bedrohung zu quantifizieren, nicht der erlebten Erfahrung potentiell tödlicher Diffamierung gerecht werden.¹

Kollektives Gedächtnis

Allerdings ist Candida Moss insofern Recht zu geben, als die vier letzten Jahrzehnte des 3. Jh. tatsächlich von einer friedlichen Koexistenz zwischen Staat und Kirche geprägt waren. Umso heftiger wurde dann jedoch die letzte und schwerste Verfolgung erfahren, die im Osten acht Jahre lang dauerte. Diese Verfolgung, die durch das Toleranzedikt des Galerius am 30. April 311 beendet wurde, hat nachhaltig das Bild geprägt, das man von der Zeit der Verfolgungen hatte.

Auch wenn, wie der britische Historiker William H. C. Frend meint, nur «Hunderte»², nicht Tausende den Märtyrertod starben, prägten die Märtyrer doch das kollektive Gedächtnis, das vor allem durch die Hagiographie und die vielfältige Ausgestaltung der Märtyrerverehrung geformt wurde. Die ersten christlichen Autoren, die ein Gesamtbild der vorkonstantinischen Kirche als einer Kirche der Märtyrer entwarfen, standen selbst noch unter dem Eindruck der Diokletianischen Verfolgung: Laktanz hatte als Prinzen-erzieher am Kaiserhof in Trier gewirkt, ehe er sein Werk über die Todesarten der Verfolger verfasste, und Eusebius, der Bischof von Cäsarea in Palästina, hatte selbst die grausamen Folterungen und Hinrichtungen von Christen im Heiligen Land erlebt, über die er dann ausführlich in seiner Kirchengeschichte berichtete. Beide projizierten wohl ihre biographischen Erfahrungen auf die gesamte Zeit zuvor.

Die Märtyrerfeste, an denen man ihres Todes oder der feierlichen Überführung ihrer Reliquien gedachte, ließen den liturgischen Kalender anschwellen. Über ihren Gräbern entstanden Basiliken, zu denen die Stadtbevölkerung regelmäßig in großen Prozessionen hinauszog. Und es wurde nun auch Brauch, in jedem Altar eine Märtyrerreliquie zu deponieren. Diese vielfältige Erinnerungsarbeit, vor allem aber die aufblühende Hagiographie, verfestigte das Bild einer Kirche der Märtyrer im kollektiven Gedächtnis der nachkonstantinischen Zeit, das hat zuletzt Elisabeth A. Castelli in Anwendung der Theorien von Maurice Halbwachs und Jan Assmann nachgewiesen.³

Die Reliquien der Märtyrer wurden nun buchstäblich für den Kampf gegen Heiden, Juden und Häretiker «mobilisiert»: Kaiser Gallus ließ Märtyrergebeine mitten in den heidnischen Kultbezirk von Daphne beim Apolloheiligtum überführen. Bischof Flavian von Antiochia «befreite» rechthgläubige Heilige aus der Grabnachbarschaft von Häretikern. Zur Symbolfigur im Kampf gegen das Judentum avancierte der Erzmärtyrer Stephanus. Seine Reliquien, 415 in Caphar-Gamala bei Jerusalem gehoben, dienten auf Menorca, wo sie nicht in der Bischofsstadt Jamona (heute Ciutadella), sondern in dem stark jüdisch geprägten Magona (Mahon) beigesetzt wurden, der Provokation der jüdischen Gemeinde. Am Ende brannte die Synagoge.⁴

Diese Symbolhandlungen gingen einher mit einer immensen Literaturproduktion. Es entstanden zahlreiche Legenden, die recht unterhaltsam Ruhmestaten der Heiligen schilderten. Sie kannten keinen Schmerz wie der römische Diakon Laurentius, der, auf einem Rost gegrillt, darum bat, man möge ihn wenden, da die eine Seite schon gar sei. Nach ihrem Tod setzten sie ihr wundersames Wirken fort: an ihren Gräbern und Schreinen erhielten Blinde ihr Augenlicht, Lahme konnten wieder gehen, und Dämonen fuhren aus Besessenen aus.

Gegenüber diesen Wundergeschichten wirken die vorkonstantinischen Martyriumsberichte ernster und feierlicher. Auch sie dienen bereits, wie

Nicole Hartmann vor kurzem gezeigt hat, der Ausbildung und Stärkung einer christlichen Gruppenidentität gegenüber Heiden, Juden und Häretikern.⁵ Sie erfüllten jedoch darüber hinaus den Zweck, traumatische Erfahrungen zu verarbeiten oder zumindest die allgegenwärtige Furcht vor Verfolgung zu bewältigen.

Narrative und liturgische Bewältigung der Verfolgungserfahrung

Unter den wenigen «Passiones», die noch zur Zeit der Verfolgungen geschrieben wurden, stechen zwei Texte hervor. Der erste, der vielleicht älteste Martyriumsbericht überhaupt, schildert die Gefangennahme und Hinrichtung des Bischofs Polycarp von Smyrna, dem heutigen Izmir, in der Zeit kurz nach 150. Der Text, ein Brief der Gemeinde von Smyrna, wurde wohl im 3. Jh. so überarbeitet, dass er nun über die Beschreibung des historischen Geschehens hinaus auch eine theologische Deutung enthält. Auf dem Scheiterhaufen stehend breitet der Märtyrer die Hände aus und spricht eine Art Hochgebet. Seine Lebenshingabe wird dadurch mit dem eucharistischen Opfer in Beziehung gesetzt. Der Märtyrer erscheint als Imitator Christi par excellence. Er wird zum «Zeugen» schlechthin. Erstmals taucht hier das Wort *martys* (Zeuge) als terminus technicus für den Blutzeugen auf, der um Christi willen sein Leben hingibt.⁶

Die Passio der Perpetua und Felizitas, welche die Haft und die Hinrichtung einer Gruppe nordafrikanischer Katechumenen im Jahre 203 schildert, liefert verschiedene Deutungen des Geschehens. Als bei der hochschwangeren Felizitas im Gefängnis die Wehen einsetzen, erklärt sie: «Was ich jetzt leide, leide ich selbst, dort aber wird ein anderer in mir sein, der für mich leidet, da auch ich für ihn leiden werde» (*Passio Perpetuae* 15,5). Und Perpetua sieht in einer Vision voraus, wie ein Mann in einem weißen Gewand sie in das Amphitheater führt und zu ihr spricht: «Fürchte dich nicht, hier bin ich bei dir und kämpfe und leide mit dir» (10,4).

In solchen Texten, die jährlich am Festtag der Märtyrer verlesen wurden, geht es nur vordergründig um die Märtyrer; vielmehr zielen sie auf die viel größere Zahl der anderen Christen. Lucy Grig hat darauf hingewiesen, dass christliche (wie auch stoische) Kritik an Grausamkeiten nicht zuerst die Opfer im Blick hatte, sondern die Zuschauer.⁷ Für die Christen, die Zeugen des Leidens ihrer Glaubensgenossen wurden, bestand die Gefahr vor allem darin, dass sie an ihrem Glauben zu zweifeln begannen. Diese Gefahr wird durch den Erzähler der *Passio Perpetuae* ausdrücklich thematisiert. In seiner Einleitung betont er, dass er mit seinem Text der *desperatio fidei* wehren möchte. Dieses Motiv wird dann in einer Szene des Martyriumsberichtes aufgegriffen: Inmitten der Grausamkeiten ruft Perpe-

tua ihrem Bruder und einem Katechumenen im Publikum zu: «Haltet fest am Glauben und liebt alle einander, und nehmt nicht Anstoß an unserem Leiden» (21,10). Das lateinische Wort *scandalizemini* lässt dabei das Pauluswort vom Skandalon des Kreuzes (Gal 5, 11; vgl. 1 Kor 1, 23) ebenso anklingen wie die Prophezeiung, dass Bedrängnisse, Tod und Hass um Christi willen viele zu Fall bringen werden (*scandalizabuntur multi*) (Mt 24, 9f). Ganz in diesem Sinne möchte der Martyriumsbericht verhindern, dass das Leiden der Märtyrer die Christen zu Fall bringe.

Diese Deskandalisierung wird nun dadurch erreicht, dass das historische Geschehen durch eine Gegengeschichte überlagert wird, die eine «Subversion der Machtverhältnisse»⁸ bewirkt. Die Opfer erscheinen als Sieger. Am «Tag ihres Sieges» ziehen sie glanzvoll in die Arena ein. Perpetua «zwingt alle Blicke nieder» (18). Sie bezwingt die Grausamkeit des Volkes (20,7). Am Ende steht nicht die Schande, auf die das entehrende Exekutionsverfahren abzielt, sondern das genaue Gegenteil: die spezielle *gloria Christi* nämlich, zu der die Märtyrer berufen und auserwählt sind (21,11). Dieser Triumph wird dann alljährlich am Festtag gefeiert, der *dies natalis* genannt wurde: Geburtstag zum Leben bei Gott.

Die Lektüre und die liturgische Feier der Martyrien erhielten so eine wichtige Funktion in der Aufarbeitung und Bewältigung der traumatischen Erfahrungen von Verfolgung und Gewalt. Die Verfolgungen haben über die religiöse Praxis hinaus aber auch in der Theologie ihre Spuren hinterlassen.

Der «Propagandakrieg» und die Apologie des Martyriums

Den großen Verfolgungen, aber auch schon den Wellen von Christenprozessen unter einzelnen Kaisern wie Mark Aurel gingen jeweils antichristliche Streitschriften voraus. William H. C. Frend spricht von einem regelrechten «Propagandakrieg». Vertreter der heidnischen Intelligenzija wie Kelsos, Porphyrios und Hierokles wirkten mit ihren Pamphleten als geistige Brandstifter und legitimierten das staatliche Vorgehen.⁹

Zahlreiche christliche Intellektuelle antworteten mit Verteidigungsschriften. Ihre Werke haben wohl kaum die Lage der Christen gebessert. Die eigentliche Bedeutung dieser Apologien liegt vielmehr in einer Art Fundamental-Theologie: Christliche Lehre und Praxis wurden mit Vernunftgründen gerechtfertigt. Dabei ging es weniger um die Verteidigung einzelner Dogmen und Praktiken als um den grundlegenden Aufweis der Rationalität des christlichen Glaubens und Lebens.¹⁰ Speziell für das Sterben um der Wahrheit willen berief man sich auf eine Überlegung aus Platos *Politeia*, die man als Prophetie auf Jesu Tod deutete: Demnach zeigt sich wahre Gerechtigkeit gerade dann, wenn der Gerechte auch unter widrigen

Umständen an seiner Gerechtigkeit festhält und dafür sogar den Tod in Kauf nimmt. In einer ungerechten Welt wird der Gerechte nämlich «gegeißelt, gefoltert, gebunden [...] und zuletzt nach allen Misshandlungen gekreuzigt werden».¹¹

Auch moderne Forscher heben die Rationalität des Martyriums hervor. Mithilfe mikroökonomischer Ansätze erklärt der Religionssoziologe Rodney Stark das Martyrium als das Ergebnis einer rationalen Entscheidung (*rational choice*): Mit einer gewissen tolerierbaren Unsicherheit bringt sie Ruhm und Ehre im Diesseits sowie Heil im Jenseits. Zugleich nutzt sie der religiösen Gemeinschaft dadurch, dass sie ihren ideellen Gehalt als wertvoll erscheinen lässt.¹² «Sollte aber eine Religion», fragt schon Origenes unter Hinweis auf die Märtyrer, «nicht gerade dann als zuverlässiger gelten, wenn sie nichts Bequemes, nichts Angenehmes und Weichliches verspricht?»¹³

Martyrium erscheint in dieser ökonomietheoretischen Perspektive vor allem für die Gemeinschaft als ein lohnendes Geschäft. Oder wie es Tertullian formuliert hat: «Semen christianorum est sanguis martyrum.» «Ein Same» – also ein gewinnbringender Einsatz – «ist für die Christen das Blut der Märtyrer.»¹⁴ Frühchristliche Konvertiten wie Justin, der Philosoph, haben darauf hingewiesen, dass es nicht zuletzt die Märtyrer waren, die zu ihrer Bekehrung beitrugen.

Der leidende Logos

Schon in den Berichten über Polycarp und Perpetua wird das Martyrium als Mitleiden des Märtyrers mit Jesus wie auch umgekehrt als Mitleiden Jesu mit dem Märtyrer gedeutet. Die Einstellung zum Martyrium berührte deshalb die zentrale soteriologische Frage nach der Passion Christi.¹⁵ Bereits Ignatius von Antiochia stellt um 100 auf seiner Gefangenschaftsreise nach Rom, wo ihn der Tod in der Arena erwartet, diesen Zusammenhang her (Auch wenn, wie manche Forscher meinen, die Briefe des Ignatius Fälschungen aus der Zeit um 160/170 sind, ändert dies nichts an der theologischen Aussage):

Jesus Christus wurde unter Pontius Pilatus wirklich verfolgt, wirklich gekreuzigt und starb [...]. Aber wenn, wie manche sagen [...], sein Leiden nur zum Schein geschah, warum bin ich dann ein Gefangener und warum sehne ich mich danach, mit den wilden Tieren zu kämpfen? In diesem Fall sterbe ich vergeblich. ([Ps.] Ignatius, *Trall.* 10,1; vgl. *Smyrn.* 4,2).

Wer nicht daran glaubt, dass Jesus Christus, der göttliche Logos, gelitten hat, kann das Martyrium nicht als Nachfolge Christi deuten, für den besteht letztlich kein Grund, überhaupt das Martyrium auf sich zu nehmen. Solche



Leute argumentieren dann, dass Christus «getötet wurde, damit wir nicht getötet würden». Für Tertullian ist dies nur eine theologische Ausrede für Feigheit:

Wenn der Glaube heftig angegriffen wird und die Kirche brennt [...], dann brechen die Gnostiker aus, dann kriechen die Valentinianer hervor, dann blubbern alle Gegner des Martyriums hoch [...] denn sie wissen, dass viele Christen einfach und unerfahren und schwach sind [...] und sie erkennen, dass ihnen nie stärker applaudiert wird, als wenn die Furcht die Eingänge der Seele geöffnet hat, besonders wenn der Terror schon den Glauben der Märtyrer gekrönt hat. (*Scorpiace* 1).

Gegen das gnostische (und auch philosophische) Dogma von der *apatheia*, der Leidensunfähigkeit Gottes vertraten die kirchlichen Autoren eine für antiken Ohren skandalöse Lehre: Der göttliche Logos ist wirklich Mensch geworden, hat gelitten und ist gestorben. Das fünfte ökumenische Konzil von Konstantinopel 553 bestätigte schließlich: «Einer aus der Trinität hat gelitten.»

Der Glaube an den leidenden Logos bot gewiss eine zusätzliche Motivation, das Martyrium in seiner Nachfolge auf sich zu nehmen. Zugleich vermochte er dem schrecklichen Leiden von Christen einen tiefen Sinn zu geben: als Teilhabe am Liebesleiden Gottes in einer ihm entfremdeten Welt. Insgesamt stärkte er wohl auch die politische Widerstandskraft des Christentums: Hippolyt beschließt Anfang des 3. Jh. seine *Refutatio omnium haeresium* genau mit dem Hinweis auf diesen Zusammenhang zwischen Standhaftigkeit in der Verfolgung und der Lehre über die Inkarnation und Passion Christi:

Wenn er nicht von derselben Natur wäre wie wir, würde er vergeblich befahlen, dass wir den Lehrer nachahmen sollen [...]. Er hat seine eigene Menschheit, als Erstlingsfrucht, aufgeopfert, damit du, wenn du in Bedrängnis bist, nicht entmutigt werdest, sondern, indem du bekennst, einer wie der Erlöser zu sein, in der Erwartung lebest zu erhalten, was der Vater dem Sohn gewährt hat.¹⁶

Nach einer bald 2000-jährigen christlichen Tradition kann man sich kaum noch vorstellen, welche ungeheure Provokation das Wort aus dem Johannesprolog bedeutete: Der Logos ist Fleisch geworden (Joh 1, 14). Dass es einen göttlichen Logos neben und mit dem einen Gott gab, war im Rahmen des Platonismus und auch des Judentums des Zweiten Tempels eine durchaus akzeptable Vorstellung. Dass dieser Logos aber Fleisch geworden ist und dann auch gelitten hat, galt den Griechen als Torheit und den Juden als Skandalon. Gott kann allenfalls, so ein weitgehender Konsens unter antiken Intellektuellen, körperlich erscheinen. Er hat aber keinen Körper im kruden materiellen Sinne.¹⁷



Die Lehre von der Inkarnation und Passion des göttlichen Logos brachte nun eine ungeheure (zumindest ideelle) Aufwertung des Körpers, die ebenfalls in einer engen Verbindung mit der praktischen Erfahrung der Verfolgung und der kulturellen Repräsentation des Martyriums zu sehen ist.

Das «leidende Selbst» und der Körper

Das Polykarpmartyrium spricht vom «heiligen Fleisch» (17,1) des Bischofs. Nach seinem Tod versuchen die Christen, seiner körperlichen Überbleibsel habhaft zu werden (17,2). Auch Perpetuas Mitmartyrer Saturus hinterlässt eine Reliquie: Von einem Leoparden gebissen, taucht er den Ring eines Wärters in sein Blut (*Passio Perpetuae* 21,1).

Die Reliquien illustrieren die gesteigerte Bedeutung des Körpers. Während gnostische Texte die Vorstellung propagierten, es gebe im Innersten des Menschen einen Bereich, der vom Leiden nicht berührt werden könne, wird der leidende Körper im kirchlichen Christentum zu einem herausragenden Symbol für das menschliche Dasein.

Die katholische Professorin für Klassische Studien am St. Joseph College in Maine, New England, Judith Bailey Perkins hat 1995 in einer inzwischen klassischen Studie *The Suffering Self. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era* auf die Kulturrevolution aufmerksam gemacht, die sich im 2. und 3. Jh. ereignete. Die herrschenden Vorstellungen von Subjektivität und Selbstheit, die auf eine Trennung des geistigen Ich von der körperlichen «Hülle» oder sogar dem «Gefängnis» des Körpers abhoben, wurden nun untergraben durch extreme Darstellungen des Menschen in seiner Körperlichkeit und Leidensfähigkeit. Das menschliche Selbst («human self») erschien nun als ein Körper im Schmerz, als Leidender («as a body in pain, as sufferer»)¹⁸.

Diese neue Form von körper- und leidbezogener Subjektivität tritt insbesondere in den Märtyrertexten und in sogenannter apokrypher Literatur zutage.¹⁹ Sie zeigt sich aber auch in medizinischen Traktaten und Philosophenbiographien. Obwohl sich also die christliche Literatur in einen allgemeinen Trend einfügt, entfaltete die neue Darstellung von Leid und Tod durch das Christentum doch eine soziale Kraft, die letztlich auch zum Erfolg dieser Religion beitrug.

In einer Situation, in der durch die kaiserzeitliche Gesetzgebung die Bürgerrechte zunehmend beschnitten und die Bestrafung der «Unterschichten», der *humiliores*, verschärft wurden, sprach das Christentum mit seiner Affirmation der Leidenden und Geknechteten das Ressentiment breiter Schichten an. Es war nicht einfach eine Religion der Verfolgten, sondern vor allem eine Religion *für* Verfolgte und Unterdrückte.

Die Aufwertung des leidenden Körpers in der kaiserzeitlichen Literatur ging einher mit dem aufstrebenden Reliquienkult. Die Körperreste erschienen nun als realsymbolisches Korrelat für die Lehre von der Auferstehung des Leibes und des Fleisches. Augustinus stellt diesen Zusammenhang ausdrücklich her: In *De civitate* deutet er die Wunder und Exorzismen an Märtyrerschreinen als Zeichen dafür, dass die Märtyrer bereits zur himmlischen Herrschaft gelangt sind und diese Herrschaft gerade in Verbindung mit ihren Leibern ausüben. Mit anderen Worten: Er wertet die Wunder als Indizien für die Auferstehung des Leibes.²⁰ Mehrere Publikationen haben in den letzten Jahren die zentrale Rolle herausgestellt, welche die Idee von der Auferstehung des Körpers in der Geschichte der Individualität und der personalen Identität spielt.²¹

Doch nicht nur anthropologische und soteriologische Fragen, auch die Ekklesiologie wurde durch die Erfahrung der Verfolgung beeinflusst.

Das Kirchenbild

Die Verfolgungen haben auch das Bild der Kirche verändert. Die Bedrängnisse bewirkten nicht nur eine Stärkung der Autorität des Bischofs als Garanten der Einheit und Repräsentanten der Gemeinde. Die Erfahrung des Abfalls von Christen hat noch vor der Konstantinischen Wende zu einer «ekklesiologischen Wende» geführt: In der ersten großen Verfolgung unter Kaiser Decius fielen zahlreiche Christen unter dem Druck von Folter und Tod ab. Damit war erstmals eine der drei Kapitalsünden (Unzucht, Mord und Glaubensabfall) zu einem Massenproblem geworden. Novatian, Presbyter in Rom und nach dem Tod des Bischofs Fabian dessen Vertreter, verweigerte den «Gefallenen» die Wiederaufnahme. Die Bischöfe in Nordafrika und anderswo entschieden jedoch: Wenn die *lapsi* ihre Reue in einem langwierigen und demütigenden Bußverfahren unter Beweis stellten, sollten sie wieder zur vollen Kirchengemeinschaft gelangen. Denn, so Cyprian von Karthago, die Kirche ist nicht nur reine Jungfrau, sondern auch gnädige Mutter, die ihre reumütigen Kinder wieder in ihren Schoß aufnimmt.

Gegen den Anspruch der Donatisten, die wahre Kirche der Märtyrer zu repräsentieren, klärte Augustinus das Selbstverständnis der katholischen Kirche, wie es unter anderem aus der Erfahrung des Versagens in der Verfolgung erwachsen ist: Die sichtbare Kirche ist immer ein *corpus permixtum*, eine Gemeinschaft, in der Heiliges und Sündiges vermischt sind. Der Versuch, die Schwachen auszusondern, zeugt nur von Selbstgerechtigkeit und Scheinheiligkeit – und führt im schlimmsten Fall, wie bei den Donatisten, zu einer unseligen Verbindung von Martyriumsbereitschaft und Terrorismus.²²

Geschichte und Geschichten

Candida Moss spricht von Mythos und Erfindung. Der Talmudgelehrte Daniel Boyarin hat zum selben Thema den Begriff Diskurs vorgezogen. Zu Recht, denn wer von Diskurs spricht, gibt an, dass Geschichte zwar immer durch Diskurse vorgeprägt und vermittelt ist, sich aber nicht auf bloße Konstruktion oder Fiktion reduzieren lässt. In seinem sehr umstrittenen, aber doch vielfältig inspirierenden Buch *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism* schreibt er: «I propose that we think of martyrdom as a ‹discourse›, as a practice of dying for God and of talking about it.»²³

Die historische Erzählung (*talking*) deutet das historische Geschehen (*practice*). Sie überlagert es, erweitert es, ja bisweilen verformt und verfremdet sie es. Und letztlich gibt es das historische Geschehen als solches nur durch die Erzählung, die es historisch macht. Wo aber die kritische Analyse der Geschichten die Erfahrungen nicht ernst nimmt, aus denen sie entstanden sind, und mit einer (in Maßen durchaus angemessenen) Hermeneutik des Verdachts rein interessegeleitete Konstruktionen und Fiktionen unterstellt, geschieht den Menschen Unrecht, die tatsächlich Schlimmes erfahren haben, und auch denen, die sie der Vergessenheit entreißen möchten.

Candida Moss hat als Aufhänger für ihren historischen Demythifizierungsversuch ein aktuelles Beispiel gewählt: einen Bombenanschlag auf eine koptische Kirche. Dabei kritisiert sie die Rhetorik der koptischen Opfer (nicht aber die Tat der Dschihadisten!). Eine koptische Christin hat geantwortet:

I don't believe that it's fiction, these are real people who died horrible deaths, experienced awful violence because they would not stand down, there was something much bigger at stake, and that is their faith in Christ.²⁴

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Paul HOLLOWAY, *Coping with Prejudice: 1 Peter in Social-Psychological Perspective* (WUNT 244), Tübingen 2009, 36.

² William H. C. FRENCH, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965, 413.

³ Elizabeth A. CASTELLI, *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*, New York 2004.

⁴ Zu diesen Beispielen vgl. Andreas MERKT, *Die Stadt der Toten. Nekropolitik als Mittel religiöser Auseinandersetzung in urbanen und suburbanen Räumen der Spätantike*, in: Jörg OBERSTE (Hg.), *Pluralität – Konkurrenz – Konflikt. Religiöse Spannungen im städtischen Raum der Vormoderne* (Forum Mittelalter Studien 8), Regensburg 2013, 31–49, dort 41–43 mit weiterführender Literatur.

⁵ Vgl. Nicole HARTMANN, *Martyrium. Variationen und Potenziale eines Diskurses im Zweiten Jahrhundert* (Early Christianity in the Context of Antiquity 14), Frankfurt 2013.

⁶ Vgl. Michael W. HOLMES, *The Martyrium of Polycarp and the New Testament Passion Narratives*, in: Andrew GREGORY – Christopher M. TUCKETT (Hg.), *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford 2005, 407–432. Zum Begriff vgl. zuletzt Martina HARTL, *Zeuge/Zeugnis*, in: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*: Permanenter Link: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/56010/> (erstellt Oktober 2013).

⁷ Vgl. Lucy GRIG, *Torture and Truth in Late Antique Martyrology*, in: *Early Medieval Europe* 11 (2002) 321–326, dort 323.

⁸ Katharina WALDNER, «Was wir also gehört und berührt haben, verkünden wir auch euch...» Zur narrativen Technik der Körperdarstellung im Martyrium Polycarpi und der Passio Sanctorum Perpetuae et Felicitatis, in: Barbara FEICHTINGER – Helmut SENG (Hg.), *Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike* (Beiträge zur Altertumskunde 184), München – Leipzig 2004, 29–74, dort 50.

⁹ Vgl. z. B. Elizabeth DePalma DIGESER, *A Threat to Public Piety: Christians, Platonists, and the Great Persecution, Ithaca*, NY/London 2012; William H. C. FRENK, *Prelude to the Great Persecution. The Propaganda War*, in: *JEH* 38 (1987) 1–19.

¹⁰ Vgl. Michael FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum*, Paderborn u.a. 2000, bes. 312–315 das Resümee zur geistes- und theologiegeschichtlichen Bedeutung der frühchristlichen Apologetik; Andreas MERKT, *Die Profilierung des antiken Christentums angesichts von Polemik und Verfolgung*, in: Dieter ZELLER (Hg.), *Christentum I. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende* (Die Religionen der Menschheit 28), Stuttgart/Berlin/Köln 2002, 409–433, dort 420–430.

¹¹ PLATO, *Rep. II* 361e–362a.

¹² Vgl. bes. Rodney STARK, *Der Aufstieg des Christentums. Neue Erkenntnisse aus soziologischer Sicht*, Weinheim 1997, 191–221

¹³ ORIGENES, *Rom* 2,13 (FC 2/1,294).

¹⁴ TERTULLIAN, *Apologeticum* 50,13. Vgl. auch Justin, dial. 110,4: «je mehr solches [Folter und Tötung von Christen] geschieht, desto mehr werden andere in großer Zahl Gläubige».

¹⁵ Vgl. Elaine H. PAGELS, *Gnostic and Orthodox Views of Christ's Passion: Paradigms for the Christian's Response to Persecution?*, in: Bentley LAYTON (Hg.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978, Volume 1: The School of Valentinus*, Leiden 1980, 262–288.

¹⁶ HIPPOLYT, *haer.* 10,33,18.

¹⁷ Für Ausnahmen und Spezifikationen dieser Aussage vgl. jedoch demnächst Christoph MARKSCHIES, *Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike*, München 2015.

¹⁸ Judith B. PERKINS, *The Suffering Self. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, London 1995, 2.

¹⁹ Vgl. Tobias NICKLAS, *Die Leiblichkeit der Gepeinigten. Das Evangelium nach Petrus und frühchristliche Märtyrerakten*, in: Johan LEEMANS (Hg.), *Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity*. FS Boudewijn Dehandschutter (BETL 241), Leuven/Paris/Walpole, MA 2010, 195–219.

²⁰ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* 22,8 (CCL 48,815–827 Dombart/Kalb) in Verbindung mit 22,4 (809,1–810,38).

²¹ Turid K. SEIM – Jorunn OKLAND, *Metamorphoses – Resurrection, Body, and Transformative Practices in Early Christianity* (Ekstasis. Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages 1), Berlin – New York 2009; Richard SORABJI, *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Chicago 2006; Raymond MARTIN – John BARRESI, *The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity*. New York 2006.

²² Für die ekklesiologische Wende vgl. Andreas MERKT, *Theologie und religiöse Volkskultur. Patristische Streiflichter auf eine schwierige Beziehung*, in: Heike GRIESER – Andreas MERKT (Hg.), *Volks Glaube im antiken Christentum*, Darmstadt 2009, 472–489, dort 473–477.

²³ Daniel BOYARIN, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999, 94.

²⁴ <http://www.patheos.com/blogs/euangelion/2013/12/a-coptic-christian-reads-candida-moss-myth-of-martyrdom/> (Blog vom 4. Dezember 2013).