

Ein Märtyrer kennt keinen Schmerz

Alexander Wehrenbrecht

Wenn man sich mit dem Thema Schmerz in der Zeit des frühen Christentums befasst, kommt man nicht umhin, sich mit der Theologie des Martyriums auseinanderzusetzen. Ein $\mu\alpha\rho\tau\omega\zeta$ /Zeuge für den christlichen Glauben zu sein, bedeutete in den ersten drei Jahrhunderten nach Christus zu leiden und Gewalt zu erfahren.¹

Schmerz ist ein steter Begleiter in Märtyrererzählungen, da Gefangenschaft und Schmähungen als »Damoklesschwert« über den Christen schwebten. Das Motiv von Folter und körperlicher Qual kommt zwar in unterschiedlichen Formen in den meisten Martyrien vor, spielt jedoch meist keine hervorgehobene Rolle. In der

1 Baumeister, Theofried: Die Anfänge der Theologie des Martyriums (= MBT 45), Münster: 1980. Baumeister, Theofried: Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum (= RQ Supplementband 61), Rom u.a.: 2009. Barnes, Timothy D.: »Pre-Decian Acta Martyrum«, in: JThS Nr. 19, 2 (1968), S. 509–531. Boeft, Jan den und Bremmer, Jan: »Notiunculae Martyrologicae III. Some Observations on the Martyria of Polycarp and Pionius«, in: VigChr Nr. 39, 2 (1985), S. 110–130. Boyarin, Daniel: Dying for God. Martyrdom and the Making of Judaism and Christianity, Stanford: 1999. Bremmer, Jan N. (Hg.): Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the *Passio Perpetuae et Felicitati*, Oxford: 2012. Buschmann, Gerd: Das Martyrium des Polykarp. Übersetzt und erklärt, (= KAV 6), Göttingen: 1998. Freud, William Hugh Clifford: Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus, Oxford: 1965. Hartmann, Nicole: Martyrium. Variationen und Potenziale eines Diskurses im Zweiten Jahrhundert (= Early Christianity in the Context of Antiquity 14), Frankfurt a.M.: 2013. Henten, Jan Willem van: Art. »Martyrium II«, in: RAC 24 (2012), Sp. 300–325. Hilhorst, Anton: »Christian Martyrs Outside the Catholic Church«, in: Joseph Verheyden/Herman Teule (Hg.), *Heretics and Heresies in the Ancient Church and in Eastern Christianity* (= Studies in Honour of Adelbert Davids, Eastern Christian Studies 10), Löwen/Paris/Walpole: 2011, S. 23–36. Ameling, Walter (Hg.): Märtyrer und Märtyrerakten (= Altertumswissenschaftliches Kolloquium Bd. 6), Stuttgart: 2002. Merkt, Andreas: »Verfolgung und Martyrium im frühen Christentum. Mythos, Historie, Theologie«, in: IKZ »Communio« 43 (2014), S. 233–243. Middleton, Paul: Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity, London: 2006. Moss, Candida: The Myth of Persecution. How Early Christians Invented a Story of Martyrdom, New York: 2013. Leemans, Johann (Hg.): Persecution and Martyrdom in Late Ancient Christianity, Festschrift Boudewijn Dehandschutter (= BEThL 241), Leuven: 2011. Seeliger, Hans/Wischmeyer, Wolfgang: Märtyrerliteratur (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 172), Göttingen: 2015.

Martyriumserzählung von Polykarp begegnet uns die Folter lediglich in der Vorgeschichte zur eigentlichen Handlung.² In dem Märtyrerbericht der Perpetua stehen ihre Visionen und die Beziehung zum Vater im Mittelpunkt. Die Bedrängnis geht hier von der Gefangenschaft und den üblichen Martern eines solchen Aufenthaltes aus, die hier jedoch nur implizit mitgelesen werden. Eine Ausnahme bilden die Märtyrer von Lyon und Vienne. In diesem Martyrium kommt es zu einer signifikanten Häufung an Erwähnungen und expliziter Schilderung von Gewalt.³

Im vorliegenden Aufsatz wird untersucht, welche Funktion der Schmerz in Martyrien hat, im Folgenden soll dies aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet werden.

Stellvertretendes Leiden durch Gott

Es gibt zahlreiche Schilderungen, die uns von den Qualen der Märtyrer berichten. Den Auftakt bildet die Apostelgeschichte mit der Steinigung des Stephanus.⁴ Stephanus als Erzmärtyrer verkörpert nebst Bischof Polykarp das Idealbild des christlichen Märtyrers. Er steht in der Tradition von Jesus und folgt dessen Vorbild. In der Apostelgeschichte begegnen uns an mehreren Passagen Motive der *imitatio Christi*. Die Beschreibung von Stephanus als mit »Glaube und heiligem Geist«⁵ erfüllt, bildet die Analogie zu Jesus als Geistträger im Evangelium von Lukas⁶ ab. Auch der Vorwurf der Blasphemie eint beide miteinander.⁷ Zur Kulmination der *imitatio* kommt es in der Szene seiner Steinigung. Nicht nur, dass er ebenso wie Christus auf gewaltsame Ablehnung stößt, seine letzten Worte folgen auch dem Vorbild:

Apg 7,59: » [...] Herr Jesus, nimm meinen Geist auf! [60] Er fiel auf die Knie und schrie laut: Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an! Und als er das gesagt hatte, verschied er.«

Im Gegensatz zu Christus erleidet Stephanus den Tod nicht ohne Beistand oder allein, wie im Verhör und seiner Rede vor dem Synhedrion zuvor,⁸ ist er vom Geist Gottes erfüllt:

2 MartPol: 2,1-4, in: Peter Guyot/Richard Klein (Hg.), Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Die Christen im heidnischen Staat, Darmstadt: 2006, hier S. 50-51.

3 MartLugd: 1,7-12; 1,16; 1,18-21; 1,23-28; 1,38; 1,51; 1,59, in: Seeliger, Hans/Wischmeyer, Wolfgang: Märtyrerliteratur (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 172), Göttingen: 2015, hier S. 50-79.

4 Apg 7,54-60.

5 Apg 6,5.

6 Lk 4,1; 16-30.

7 Vgl. Apg 6,11.13f. und Mk 14,55-65.

8 Apg 6,5-15.

Apg 7,55: »Er aber, voll Heiligen Geistes, sah auf zum Himmel und sah die Herrlichkeit Gottes und Jesus stehen zur Rechten Gottes[.]«

Werfen wir zum Vergleich einen Blick in das eingangs erwähnte Martyrium von Lyon und Vienne. Hier begegnet dem Leser ein breites Spektrum an römischen Foltermethoden, die in Quantität und Intensität als unmenschlich zu ertragen geschildert werden. An dieser Stelle greift Gott in das Geschehen ein. Christus leidet stellvertretend für den Märtyrer und erlöst ihn von seinem Leid.⁹ Der Körper des Märtyrers wird so zum Schlachtfeld Gottes mit dem Teufel.¹⁰ Hierin folgt die Quelle dem klassischen Martyriumsaufbau und sieht den Teufel als Urheber der Verfolgung und des Leidens der Märtyrer.¹¹ Das stellvertretende Leiden Christi/Gottes ist der literarischen Gattung von Martyrien inhärent.

MartLugd 1,22-23: »[22] Zwar brannten diese, er [Sanctus] blieb aber unbeugsam und unnachgiebig und standhaft bei seinem Bekenntnis, denn er wurde von der himmlischen Quelle des Wassers des Lebens, das aus dem Leib Christi fließt, benetzt und gestärkt. [23] Die Leibesgestalt jedoch war Zeuge dessen, was geschehen war. Sie war eine einzige Verletzung und Wunde und ganz geschrumpft und hatte das äußere Ansehen einer Menschengestalt verloren. In ihr litt Christus und wirkte große Herrlichkeit, er vernichtete den Widersacher und er zeigte zum Vorbild für die übrigen, dass nichts zu fürchten sei, wo die Liebe des Vaters, und nichts schmerhaft, wo die Herrlichkeit Christi ist.«¹²

Berichtet wird auch von Märtyrerinnen, wie der folgende Quellenauszug veranschaulicht.

MartLugd 1,18-19: »[18] Während wir alle, auch ihre irdische Herrin, die auch selbst unter den Märtyrern eine Kämpferin war, fürchteten, dass das Bekenntnis der Kämpfenden aufgrund der Schwäche des Körpers nicht freimütig gesprochen werden könne, wurde Blandina von einer derartigen Kraft erfüllt, dass diejenigen, die sie von morgens bis abends der Reihe nach auf jegliche Weise folterten, entkräftet und ermüdet wurden und bekannten, dass sie besiegt seien, denn sie hatten nichts mehr, was sie ihr antun konnten, und wunderten sich, dass sie noch weiter atmete, obwohl ihr ganzer Körper zerrissen und aufgerissen war. Und sie bekannten, dass eigentlich eine einzige Art der Folterung ausreichend wäre,

9 Vgl. MartLugd 1,28: »28. Die anderen jedoch, die so hart gefoltert waren, dass es unmöglich schien, dass sie noch weiterleben könnten, auch wenn sie alle Pflege erhielten, mussten im Gefängnis bleiben. Zwar verlassen von aller Fürsorge durch Menschen, aber gestärkt und gekräftigt an Körper und Seele durch den Herrn, trösteten und ermutigten sie den Rest. [...]« Zitiert nach H. Seeliger/W. Wischmeyer: 2015, S. 61.

10 Vgl. N. Hartmann: 2013, S. 126.

11 Vgl. MartPol 3,1, in: P. Guyot/R. Klein: 2006, S. 51-53.

12 H. Seeliger/W. Wischmeyer: 2015, S. 59.

das Leben zu verlieren, ganz zu schweigen von derartigen und so vielen. [19] Aber die Selige wurde in ihrem Bekenntnis wieder jung wie ein edler Athlet, und ihre Genesung, ihr Friede und ihre Schmerzunempfindlichkeit dem Geschehen gegenüber beruhten darauf, dass sie sagte: »Ich bin eine Christin und bei uns geschieht nichts Böses.«¹³

Wie in den obigen Stellen finden sich zahlreiche Schilderungen von der Zufügung körperlicher Gewalt und Schmerzen an Christen im Gefängnis. Die Körper der so Zugerichteten, werden als nicht mehr menschlich geschildert. Der Schmerz müsste unerträglich sein, doch eine solche Erwähnung bleibt aus. Die schiere Zahl an Exempeln und die detaillierten Schilderungen sind dabei sehr überraschend. Bei dem Martyrium des Polykarp, welches den Redaktoren des Martyriums von Lyon mit großer Sicherheit vorlag,¹⁴ wird lediglich in der Vorgeschichte darauf eingegangen.

MartPol 2,2: »[...] Sogar als sie derartig ausgepeitscht wurden, dass man bis zu den inneren Venen und Arterien hin den Aufbau ihres Körpers sehen konnte, erduldeten sie es, so dass sogar die Umstehenden Mitleid empfanden und weinten; die Märtyrer aber schwangen sich zu solch großem Edelmut auf, dass keiner von ihnen einen Laut von sich gab oder stöhnte, und zeigten uns allen damit, dass die Märtyrer Christi in der Stunde der Folterung außerhalb ihres eigenen Fleisches waren, oder besser gesagt, dass der Herr dabeistand und mit ihnen Zwiesprache hielt.«¹⁵

Im Martyrium der Perpetua wird von der mit ihr inhaftierten Felicitas auf die Hämme eines Gefängniswärters, wegen ihrer Entbindungsschmerzen, folgendes erwidert:

MartPerp 15,6: »Jetzt leide ich selbst, was ich leide; dort aber wird ein anderer in mir sein, der für mich leidet, weil auch ich für ihn leiden werde.«¹⁶

Das Leiden, welches uns in den Schilderungen von Folter und Gefangenschaft begegnet, ist so groß, dass es die Grenzen des menschlich ertragbaren sprengt. Es scheint den Autoren wichtig zu sein, dass sich dem designierten Märtyrer trotz dieser Qualen keine Gefühlsregung entlocken lässt. Dies könnte dadurch begründet werden, dass die Abwesenheit von jeglicher Reaktion das stellvertretende Leiden durch Gott bestätigen soll: »The pain is taken to a higher level of suffering. It is taken up into the suffering of Christ. Therefore pain may be a preparation for ex-

13 H. Seeliger/W. Wischmeyer: 2015, S. 57.

14 Vgl. N. Hartmann: 2013, S. 115-117.

15 P. Guyot/R. Klein: 2006, S. 51.

16 Ebd.: S. 109.

istential openness, for suspension of the boundaries of natural existence, even for entering into the absolute. The martyr's pain is not his: it is Christ's.«¹⁷

Der Schmerz und das Mitleid

Der in MartPol 2,2 oben geschilderte Gefühlszustand der Zuschauenden, ist nicht nur auf die im Martyrium Anwesenden beschränkt. Es war auch ein Ziel der Autoren, durch die Leidensschilderungen bei den Lesern und Zuhörern der Märtyertexte, Mitleid hervorzurufen.

Der ›Ausbruch‹ von Gefühlen scheint Außenstehenden vorbehalten zu sein, sofern es um physische Qualen geht, denn auf die Abkehr vom christlichen Glauben reagieren die designierten Märtyrer von Lyon durchaus emotional. Es kommt zum *lapsus* von ungefähr zehn Christen, die in ihrem Glauben als noch zu ungeübt und schwach bezeichnet werden, was bei den übrigen Christen zu großer Trauer und sinkendem Eifer geführt habe:

MartLugd 1,11: »Sie verursachten uns große Trauer und unermesslichen Schmerz und schwächen den Eifer der übrigen, [...].«¹⁸

Es geschieht, was in den Augen von Origenes und Tertullian unbedingt zu vermeiden galt: die Seele gerät in Aufruhr. Es ist nicht die Rede vom physischen Schmerz, sondern vom seelischen. In dem Lichte, dass sich der Text primär an einen christlichen Adressatenkreis gerichtet hat, könnte hier auf das Ideal der Ataraxie zugunsten der Mahnung verzichtet worden sein. Im Anschluss wird klargestellt, dass es nicht der Schmerz und die Folter seien, wovor man sich fürchte, sondern das Versagen im teleologischen Heilsplan Gottes.

Um zu verstehen, wie die Autoren der Antike versuchten das Empathieempfinden der Leser anzusprechen, lohnt es sich, das Blickfeld zu erweitern und nicht nur Martyrien, sondern auch Texte, die zum Martyrium aufrufen, in den Fokus zu stellen.

Tert. Mart. 4,2-3: » [4,2] Es möge der Geist zum Fleische reden über ihrer beider Heil, so zwar, dass er schon nicht sowohl an die Leiden des Gefängnisses, sondern an den Wettkampf und die Schlacht denkt. Vielleicht wird das Fleisch das wuchtige Schwert fürchten, das hohe Kreuz, die wütigen wilden Tiere, sowie die schreckliche Strafe des Feuers und den in allen Martern so erfunderischen Henker;

¹⁷ Bakker, Henk: »A Martyrs Pain is Not Pain. Mystagogical Directives in Tertullians *Ad martyras* and some other North African Martyr Texts«, in: Paul van Geest (Hg.), *Seeing through the eyes of faith. New approaches to the mystagogy of the Church Fathers (= Late antique history and religion 11)*, Leuven/Paris/Bristol: 2016, S. 629-647, hier S. 638.

¹⁸ H. Seeliger/W. Wischmeyer: 2015, S. 55.

[4,3] jedoch der Geist wird dem gegenüberstellen, dass diese Dinge zwar für ihn selbst und das Fleisch sehr herbe sind, aber dennoch schon von vielen mit Gleichmut über sich genommen, ja sogar der Ehre und des Ruhmes halber von freien Stücken begehrt wurden, und zwar nicht bloß von Männern, sondern auch von Weibern, so dass auch Ihr, gebenedete Blutzeuginnen, Eurem Geschlechte entsprechet.«¹⁹

Tertullian verwendet metaphorische Epitheta²⁰, um ein detailreiches Bild für den Leser zu zeichnen. Dabei versucht er durch Adjektive, welche sich den Oberbegriffen Schmerz, Leid und Gewalt zuordnen lassen, eine Versinnlichung und damit die lebendige Vereindringlichung seiner Aussage zu bewirken.²¹ Als Kunstgriff um eine Augenzeugenschaft beim Leser zu suggerieren, bedient sich Tertullian des rhetorischen Stilmittels der *evidentia*²². Der Leser soll durch die lebhaft-detaillierte Beschreibung eines Zustandes und die Verwendung des Präsens (*translatio temporum*), für nicht in der Gegenwart liegende Ereignisse, den Eindruck gewinnen, selbst anwesend zu sein.²³ Durch diese Vorgehensweise wird beabsichtigt Mitleid für das »Fleisch« der Märtyrer zu wecken. Aus dem Mitleid soll eine Motivation zum Erleiden des Martyriums geweckt werden.²⁴ Tertullian arbeitet hier rhetorisch geschickt, indem er von der Bereitschaft der Frauen spricht sich dem Martyrium zu stellen und somit das Pathos der Männer anspricht und sie implizit auffordert es den Frauen gleichzutun. »Wenn selbst Frauen sich der Marter und dem Leid stellen, was ist dann mit euch?« Dieser Unterton ist bei Tertullian deutlich zu hören. Um das ganze Bild noch zu stärken und auch die christlichen Frauen stärker zu animieren, nennt er eine Reihe paganer Frauen und Männer, die ebenso für Ihre Überzeugungen in den Tod gingen.²⁵ Insgesamt nennt er uns zehn Personen, je fünf Männer (Mucius, Heraclitus, Empedocles, Peregrinus und Regulus) und Frauen (Lucretia, Dido, die Gemahlin Hasdrubal's, Kleopatra und einer athenischen Kurtisane), nebst der spartanischen Jugend.²⁶ Dabei gewährt Tertullian den Frauen eine größere Aufmerksamkeit, indem er sich mit ihnen länger und eingehen-

19 Tertullian: *Ad Martyras*, in: Tertullian. private und katechetische Schriften. Aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. K. A. Heinrich Kellner (= Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 7), München: 1912, S. 215-223, hier S. 220.

20 Als Attribut gebrauchte Adjektive.

21 Vgl. Lausberg, Heinrich: Handbuch der literarischen Rhetorik, Stuttgart: 1990, hier S. 287.

22 Vgl. ebd., S. 399-401.

23 Vgl. ebd., S. 402-404.

24 Wie anziehend das Martyrium auf viele Christen gewirkt haben muss, erfahren wir im Martyrium des Polykarp. In Kapitel vier (MartPol 4) werden die Christen zur Zurückhaltung ermahnt, sich nicht freiwillig dem Martyrium auszuliefern. In ähnlicher Weise berichtet uns Cyprian in seiner Schrift *De lapsis*. Er sieht sich in Kapitel drei (Cyprian: *De lapsis* 3) genötigt ein Entziehen vor dem allgemeinen Opferedikt als privates Bekenntnis zu legitimieren.

25 Vgl. H. Bakker: 2016, S. 640.

26 Vgl. Tertullian: *Ad Martyras* 4, in: H. Kellner: 1912, S. 220-222.

der auseinandersetzt als den Männern. Die paganen Beispiele erlitten auch den Tod, oder Folter, aber sie taten dies ohne den Beistand Gottes und ohne das Versprechen auf das jenseitige Heil. Für Tertullian steht fest, dass in Anbetracht des ewigen Preises, sich Christen viel willentlicher dem Leid hingeben sollten als Heiden.²⁷ Im Martyrium von Lyon und Vienne lässt sich bei der Rolle der Blandina eine ähnliche Funktion erkennen. Blandina »[...] die Kleine, Schwache und Verachtete, [...]«²⁸ spendete ihren christlichen Brüdern Ermunterung, indem sie in allen »Wettbewerben« siegte. Der Schmerz wirkte konträr zu den römischen Bestrebungen gerade nicht die gewünschte Umkehr der Christen, sondern stärkte ihren Glauben.²⁹ Für Tertullian werden die hingerichteten Christen somit zum Nährboden für neue Märtyrer:

Tert. Apol. 50,15: »[...] Wer [...] sehnt sich nicht danach zu leiden, sobald er sich angeschlossen hat, um die volle Gnade Gottes zu erwerben, um von ihm im Austausch für sein Blut die vollständige Vergebung zu erlangen?«³⁰

Tertullian differenziert zwischen dem körperlichen Schmerz und dem der Seele. Die Empathie soll gezielt für das Leiden des Leibes gefördert werden, denn die Seele verharre mit Blick auf den zu erlangenden Ruhm in Gleichmut. In analoger Form beschreibt auch Origenes sein Verständnis zum Umgang mit Schmerz.

Orig. Mart. 4: »[...]. Wenn ihr einmal in eurer Seele Kummer und Sorge bemerkst, dann soll die in uns anwesende Denkweise Christi zu ihr – falls sie auch sie, soweit es ihr möglich ist, verwirren will – sprechen: ›Warum bist du betrübt, Seele? Warum verwirrst du mich? Hoffe auf Gott, denn ich werde ihn preisen‹ und so weiter. Möge die Seele nie in Verwirrung geraten, sondern selbst vor den Gerichten und angesichts der blanken Schwerter, die gegen den Hals gerichtet sind, in dem alle Vernunft übersteigenden Frieden Gottes bewahrt bleiben; möge sie Ruhe finden bei dem Gedanken, dass die, die aus dem Körper ausziehen, beim Herrn des Alls selbst eine Wohnung finden. [...]«³¹

27 Vgl. Tertullian: Ad Martyras. 5,2, in: H. Kellner: 1912, S. 222.

28 MartLugd: 1,42, in: H. Seeliger/W. Wischmeyer: 2015, S. 67.

29 Vgl. Just. Dial. 110,4, in: Justinus. Dialog mit dem Juden Trypho, aus dem Griechischen übersetzt von Philipp Hauser (= Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 33) Kempten/München: 1917 S. 178; Orig. Cels. 1,27, in: Origines. Contra Celsum, aus dem Griechischen übersetzt von Claudia Barthold (= FC Bd. 50/1), S. 246-249.

30 Georges, Tobias: Tertullian. Apologeticum (= FC Bd. 62), Freiburg/Basel/Wien: 2015, S. 297.

31 Stritzky, Maria-Barbara von: Origenes. Aufforderung zum Martyrium, Berlin u.a.: 2010, S. 35.

Apologetischer Gebrauch von Schmerz

Wieso ist es den beiden Kirchenvätern so wichtig, die körperlichen Schmerzen von jenen der Seele zu differenzieren? Der Gleichmut und die unerschütterliche Ruhe, die uns bei Tertullian und Origenes für die Seele begegnen, dürften den Leser der Antike stark an das Ideal der Affektlosigkeit erinnert haben. Die Kontrolle über seine Leidenschaften zu erlangen ist ein Grundprinzip, dass uns in allen griechischen Ethiken begegnet.³² Zu den ersten und dominanten Affekten zählen Begierde, Furcht, Traurigkeit und Lust.³³ In vergleichbarer Weise nennt Cicero die vier Hauptaffekte Freude (*laetitia*), Furcht (*metus*), Kummer (*aegritudo*) und Lust (*libido*).³⁴ Die Tyrannie dieser Leidenschaften herrscht in der Vorstellung der griechischen Philosophen über die Person und daher lässt sich nur durch die Abwesenheit dieser Triebe der innere Frieden und die Gelassenheit der Seele herbeiführen. Das Freisein von diesen Affekten wird in der Philosophie als Apatheia bezeichnet und bildete die Grundlage des individuellen Glücks.³⁵ Der Affekt, der uns in den Martyrien begegnet, ist der des Schmerzes. Er gehört nicht zu den vier dominanten Affekten, sondern ist der Traurigkeit untergeordnet, ebenso wie die Motive Neid, Missgunst, Eifersucht, Mitleid, Trauer, Kummer, Ärger, Plagen und Ekel.³⁶ »Schmerz war, wenngleich gelegentlich unvermeidlich, für den wirklichen Weisen ein zu bekämpfender, ein zu vermeidender Aspekt.«³⁷

Das biblische Zeugnis zeichnet uns beim Thema Schmerz ein anderes Bild.³⁸ In den Evangelien begegnet uns ein leidender und Schmerzen empfindender Jesus. Bei Lukas ruft Christi vom Kreuz: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?«³⁹ Kurze Zeit darauf schreit Jesus auf und scheidet dahin. Das Rufen nach dem Vater und der Schrei sind dabei klare Indizien für das Leid und den Schmerz, welchen er am Kreuz empfindet, auch wenn dies lediglich implizit anklingt. Lukas lässt Jesus schließlich in Gethsemane sprichwörtlich Blut und Wasser schwitzen,⁴⁰ eine Aussage, die scheinbar so pikant war, dass sie in vielen

32 Long, Anthony/Sedley, David: Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare, übersetzt von Karlheinz Hüller, Stuttgart/Weimar: 2006, hier S. 501.

33 Vgl. Stobaeus 2.88,8-90,6, in: A. Long/D. Sedley: 2006, S. 490.

34 Vgl. Cicero: *Tusculanae disputationes* IV, 14, in: Marcus Tullius Cicero. Gespräche in Tusculum, aus dem lateinischen übersetzt von Olof Gigon, Düsseldorf/Zürich: 1998, hier S. 256-257.

35 Vgl. Marksches, Christoph: »Schmerz und Christentum«, in: Schmerz 21 (2007), S. 374-352, hier S. 347.

36 Vgl. Stobaeus 2.90,19-91,9, A. Long/D. Sedley: 2006, S. 491f. und Cicero: *Tusculanae disputationes* IV, 15-16, in: O. Gigon: 1998, S. 256-259.

37 C. Marksches: 2007, S. 348.

38 Vgl. zum Thema den Beitrag von Reinhard von Bendemann in diesem Band: »*Passio sine dolobribus* – Leiden ohne Schmerzen. Beobachtungen zum ältesten Bericht des Martyriums Jesu«.

39 Mk 15,34.

40 Lk 22,44.

Bibelhandschriften nicht vorkommt.⁴¹ Die Zurückhaltung in den Leidensschilderungen im Kontrast zu dem späteren Ausmaß in der Passionsfrömmigkeit, zeigt sich erst in Vergleichen mit der Passionsliteratur aus dem Spätmittelalter.⁴² Dieses Vorgehen der christlichen Autoren ist auf den Einfluss ihrer Umwelt zurückzuführen, die stark von der griechischen Philosophie geprägt wurde. Die Christen standen in dem Ruf, einem maßlosen Aberglauben anzugehören.⁴³ In der heidnischen Vorstellung war das Leiden dem Wesen einer Gottheit nicht angemessen. Unter Schmerzen zu leiden war eine menschliche Eigenschaft und keine göttliche. In der griechischen Philosophie steht die Leidensunfähigkeit der Gottheit einer leidenden Welt gegenüber.⁴⁴ Folgt man dieser Maxime, müssen Gott die Affekte, denen die Menschen unterworfen sind, fremd sein. Die Vorstellung vom leidenden Christi am Kreuz impliziert damit ein »Menschsein« Christi, dass den Vorwurf der *superstitio* stützt.⁴⁵ Die christliche Verehrung des gekreuzigten Logos provozierte und führte zu dem Vorwurf, dass die Christen einem Menschen kultische Ehren zuteilwerden lassen und als Gottheit anbeten würden, weshalb römische Amtspersonen die Christen als Atheisten wahrnahmen.⁴⁶ Solche Vorwürfe waren keine Seltenheit wie das Spottkruzifix vom Palatin veranschaulicht (Abbildung).

Aus römischer Sicht ist die Kreuzigung als Form der Hinrichtung bereits herabwürdigend, da sie Sklaven und Aufständischen vorbehalten war. Die schmachvolle Bedeutung dieser Todesart machen die Worte Ciceros deutlich: »Was Kreuz heißt, soll nicht nur vom Leib der Bürger Roms fernbleiben, sondern auch schon von ihrer Wahrnehmung, ihren Augen und Ohren.«⁴⁷ Da Jesus der Protomärtyrer für die Christen war, dem man gemäß der *imitatio Christi* nacheferte, ergibt sich für die apologetische Argumentation ein Problem. Der Kreuzestod war schon schmachvoll genug und musste nicht noch durch das »Apathie-Axiom« verstärkt werden.⁴⁸

Die Christen versuchten diesem negativen Bild die Überzeugung entgegen zu stellen, dass die christliche *religio* die einzig wahre sei.⁴⁹ Die Märtyrerberichte werden auf diese Weise auch zu Apologien für das Christentums.

41 Vgl. Köpf, Ulrich: Art. »Passionsfrömmigkeit«, in TRE 26, S. 722–764, hier S. 723. Vgl. C. Marksches: 2007, S. 348.

42 Vgl. zum Thema den Beitrag von Katharina Greschat in diesem Band: »Trost durch Schmerzen? Schmerz, Leiden und Mitleiden bei Bernhard von Clairvaux«.

43 Vgl. Plinius: X Ep. 96 in: Gaius Plinius Caecilius Secundus. Briefe, aus dem Lateinischen übersetzt von Helmut Kasten, Düsseldorf/Zürich: 2011, hier S. 640–645.

44 Vgl. Moltmann, Jürgen: Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, Gütersloh: 1994, hier S. 36.

45 Vgl. C. Marksches: 2007, S. 349.

46 Vgl. Fiedrowicz, Michael: Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten, Paderborn u.a.: 2000, hier S. 261.

47 Zitiert nach Moltmann, Jürgen: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, Gütersloh: 1976, hier S. 36.

48 Vgl. C. Marksches: 2007, S. 348.

49 Vgl. Dehandschutter, Boudewijn: »Leben und/oder Sterben für Gott bei Ignatius und Polycarp«, in: Sebastian Fuhrmann/Regina Grundmann (Hg.), Martyriumsvorstellungen in Antike

Spottkruzifix vom Palatin

C. M. Kaufmann: Handbuch der altchristlichen Epigraphik, Freiburg: 1917, S. 302.

Orig. Cels. 2,56: »Meines Erachtens ist das Verhalten der Jünger ein klarer Beweis. Unter Lebensgefahr haben sie sich für eine Lehre eingesetzt, die sie nicht so entschieden verkündet hätten, wenn sie die Auferweckung Jesu von den Toten erfunden hätten. Außerdem haben sie dementsprechend nicht nur andere vorbereitet, den Tod gering zu achten, sondern sind selbst mit ihrem Beispiel vorangegangen.«⁵⁰

Eine »Sache«, für die man bereit ist in den Tod zu gehen muss lohnenswert sein.⁵¹ Es ist gerade die Martyriumsbereitschaft, die in der paganen Umwelt, den Wahrheitsanspruch der christlichen Glaubensinhalte unterstreicht. In Kontrast zu paganen Philosophen, welche die Todesbereitschaft lehrten, fänden diese nicht so viele Schüler wie Christus.

Tertullian: Apol. 50,14: »Viele auf eurer Seite fordern zum standhaften Ertragen von Schmerz und Tod auf, wie Cicero in den Tusculanen, wie Seneca in der Schrift über die Zufälle, wie Diogenes, wie Pyrrho, wie Callinicus; und doch finden ihre Worte nicht so viele Schüler wie die Christen, die mit Taten lehren.«⁵²

und Mittelalter. Leben oder sterben für Gott? (= Ancient Judaism and Early Christianity Bd. 80), Leiden: 2012, S. 191-202, hier S. 192.

50 Barthold, Claudio: Origenes. Contra Celsum (= FC 50/2), Freiburg/Basel: 2011, S. 476.

51 Vgl. B. Dehandschutter: 2012, S. 193. Vgl. auch Just. apol. 12,1-2.

52 T. Georges: 2015, S. 295-297.

Die nahe Verwandtschaft der Martyriumstexte zu apologetischen Schriften zeigt sich auch darin, dass Tertullian die Argumente der paganen Vorbilder für das Martyrium auch in seiner Apologetik (Kap. 50) wiederverwendet.

Für Plinius⁵³ ist der Tod der Christen eine Nachwirkung ihrer Halsstarrigkeit und ihres religiösen Fanatismus.⁵⁴ Trotzdem wollte man den Märtyrertod als eine Form des »edlen Todes« verstanden wissen. Im antiken Denken gab es drei Vorstellungen, wie man diesen Status erlangen konnte. Es gab »den ›heroischen‹ Tod (des gefallenen Helden), den ›tragischen‹ Tod in Folge eines Versprechens oder Eides (Iphigenie) und den ›Philosophen-‹ Tod des Philosophen, der seinem ›Tyrannen‹ gegenüber standhaft bleibt, auch wenn dies den Tod zur Folge hat.«⁵⁵ Als besonders anschlussfähig erachteten die Christen dabei den Tod des Philosophen, da man begann sich nicht nur als »wahre« *religio*, sondern auch als Philosophie zu verstehen. Die Bereitschaft für den Glauben bereitwillig in den Tod zu gehen, wurde von den Christen als ein Argument für dessen Wahrheit angesehen und auch nach außen als solches vertreten.

Aufgrund dieser Doppelrolle im kultischen und philosophischen Kontext spielt die *apatheia* für die Christen eine wichtige Rolle. »Je stärker das Apathie-Axiom in der Gotteslehre beachtet wird, desto schwächer wird die Fähigkeit, Gott mit der Passion Christi zu identifizieren. Ist Gott leidensunfähig, dann kann konsequenterweise die Passion Christi als eine nur menschliche Tragödie angesehen werden.«⁵⁶ Moltmann bringt hier aus systematischer Perspektive die Problematik der *apatheia* für die Christologie auf den Punkt. Ein Problem, dessen sich die christlichen Autoren der Antike bewusst waren und das sie argumentativ zu negieren suchten. So stimmte der Bischof Gregor der Wundertäter zwar dem Theorem zu, dass Gott kein Leid und keine Schmerzen empfinden könne, allerdings stehe es ihm durch seine Allmacht frei sich die Fähigkeit des Leidens anzueignen.⁵⁷

Das Leid das Trost spendet

Eine weitere Möglichkeit die Darstellung von Schmerzen in Martyrien zu deuten, ist die Möglichkeit sie als Form der Trost- und Erbauungsliteratur aufzufassen. Schmerz als Trost? Diese Sichtweise erscheint paradox, im Folgenden wird jedoch gezeigt, welcher Gedanke dahintersteckt.

53 Plinius war ein römischer Anwalt und Senator. Während der Herrschaft Kaiser Trajans war er Statthalter der Provinz Bithynien und Pontus.

54 Vgl. Plinius: X Ep. 96,3 und 7, in: H. Kasten: 2011, S. 641-643.

55 B. Dehandschutter: 2012, S. 193.

56 J. Moltmann: 1994, S. 37.

57 Vgl. C. Marksches: 2007, S. 349.

Origenes ist sich des Ausmaßes an physischen Qualen bewusst, welche die Christen zu ertragen haben, wenn es zu einer Inhaftierung und Folter kommt. Die Schmerzen tituliert er dabei als Prüfungen, welche die Echtheit ihres Glaubens erweisen würden.⁵⁸ Er differenziert zwischen dem Zustand des Geistes und dem des Körpers: »Aber versteht den Ausdruck ›Schmerzen ertragen‹ im Sinne von ›Mühen erdulden‹, wie aus der Stelle hervorgeht: ›In Schmerzen sollst du Kinder gebären‹, denn nicht völlig im Schmerz als Leidenszustand gebiert die Frau, sondern in Mühe.«⁵⁹

Die Geburtsmetaphorik spielt gezielt auf den martyrologischen Kontext an und bereitet den Leser auf den Gedanken vor, dass man selbst auch für ein höheres Ziel die Mühen/Martern des Martyriums auf sich nimmt. Der Schmerz begegnet uns hier als unvermeidbar, die Forderung die Seele von diesem nicht beeinflussen zu lassen, bleibt jedoch bestehen. Gibt es für die Leidenden eine Bewältigungsstrategie, um sich diesem zu entziehen?

Die amerikanische Hochschuldozentin Nicole Kelley unternimmt den Versuch, die Märtyertexte als eine Form von Erbauungsliteratur zu lesen, welche den christlichen Leser zu einem »spiritual exercise«⁶⁰ anregen soll. Durch das Lesen der Texte soll eine universelle Sichtweise erlangt werden, die es dem Einzelnen ermögliche, seine Affekte zu kontrollieren. Den »view from above«⁶¹ könnten wir leicht mit der Einsicht in den teleologischen Heilsplans Gottes identifizieren, welcher im Martyrium von Lyon und Vienne stark gemacht wird. »Seen in this light, apatheia in its Christian incarnation, created by the spiritual exercise of these textual practices, involves an awareness that Christian Suffering is not controlled by individuals but instead in the hands of the Lord.«⁶² Gestützt wird diese Sichtweise auf ein Martyrium insofern, dass die *larsi* in MartLugd 1,11 als noch ungeübt und schwach bezeichnet werden. So interessant dieser Ansatz auch sein mag, hat er doch ein Manko. Aus philosophischer Sicht können wir nicht von echter Apathie sprechen, da die Furcht vor Schmerz und Folter lediglich durch die Furcht vor Gott substituiert wird. In Märtyrererzählungen der Antike war es gebräuchlich, mit der Gefahr der Höllenqual zu »drohen«.

MartLugd 1,26: »Sie kam aber unter Streckfolter wieder zur Besinnung und erwachte, wie man sagt, aus einem tiefen Schlaf, denn sie wurde durch die zeitliche Strafe an die ewige Qual in der Hölle erinnert.«⁶³

58 Vgl. Origenes: Martyrium 39, in: M-B. von Stritzky: 2010, S. 90-93.

59 Origenes: Martyrium 39, 16-18, in: M-B. von Stritzky: 2010, S. 91.

60 Vgl. Kelley, Nicole: »Philosophy as training for death. Reading the ancient Christian Martyr Acts as spiritual exercises«, in: Church History Bd 75 (2006), S. 723-747, S. 733.

61 Vgl. N. Kelley: 2006, S. 739-742.

62 Ebd.: S. 737.

63 H. Seeliger/W. Wischmeyer: 2015, S. 59.

MartPol 2,3: »Und da sie ihren Geist auf die Gnade Christi richteten, verachteten sie die irdischen Foltern, und mit einer einzigen Stunde der Qual haben sie die ewige Strafe abgegolten. Und das Feuer der unmenschlichen Folterer war für sie erfrischend kühl; denn sie hatten immer das Ziel vor Augen, dem ewigen und niemals verlöschenden Feuer zu entkommen, [...].«⁶⁴

Wie die beiden Beispiele verdeutlichen kann also keineswegs die Rede von Ataraxie sein. Die Wahrnehmung und Einordnung des Leids in den teleologischen Plan Gottes könnte eine trostpendende Funktion gehabt haben, eignet sich jedoch nicht um das Ideal der Affektlosigkeit im Märtyrer zu fördern. Das wir uns trotzdem auf der Ebene der Trostworte befinden veranschaulicht die biblische Grundlage.

Joh. 16,1-3: » [1] Das habe ich zu euch geredet, damit ihr nicht abfällt. [2] Sie werden euch aus der Synagoge ausstoßen. Es kommt aber die Zeit, dass, wer euch tötet, meinen wird, er tue Gott einen Dienst damit. [3] Und das werden sie darum tun, weil sie weder meinen Vater noch mich erkennen.«

Mk 5,11-12: » [11] Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen und reden allerlei Übles gegen euch, wenn sie damit lügen. [12] Seid fröhlich und getrost; es wird euch im Himmel reichlich belohnt werden. Denn ebenso haben sie verfolgt die Propheten, die vor euch gewesen sind.«

Wie stark der biblische Einfluss auf die Christen war, erkennt man in den Martyrien leicht an der teleologischen Verortung der Geschehnisse. So begegnet uns der Teufel als eigentlicher Widersacher in nahezu allen Märtyertexten. Es ist somit nicht der römische Staat, der primär als Gegner in Erscheinung tritt. Exemplarisch wird dies besonders im Martyrium von Lyon und Vienne deutlich. Schon zu Beginn wird uns in der Einleitung eine Verortung der Handlung in den Heilsplan Gottes geliefert. Dazu beginnen die Autoren/Redaktoren mit einer Einordnung der Verfolgung als Akt des Teufels, der hier schon einen Vorgeschmack auf die nahende Apokalypse geben soll. Die designierten Märtyrer werden bereits vorab als die von Gott erwählten Säulen bezeichnet, die sich gegen den Widersacher und seine paganen Diener stellen.⁶⁵

Fazit

Insgesamt gibt es vier verschiedene Blickwinkel, aus denen wir die Darstellung von Schmerz in Martyrien betrachten können. Alle diese Faktoren greifen zusammen und gehen nahtlos ineinander über, aber im Kern bleibt allen Märtyertexten die

64 P. Guyot/R. Klein: 2006, S. 51.

65 Vgl. MartLugd 1,5-6, in: H. Seeliger/W. Wischmeyer: 2015, S. 51.

Erfahrung inhärent, dass der Mensch den Schmerz des Martyriums nicht aushalten kann und es Gott ist, der einschreitet. Sei es, dass Christus während der Folter und des ›Schauspiels‹ stellvertretend für die Bekenner leidet, oder den Leib und die Seele der Gefolterten stärkt. Die emphatische Wahrnehmung von Schmerz in Form des Mitleidens, soll zum Martyrium auffordern und veranschaulicht durch die bildreichen Schilderungen des Leids und der Folter die Herrlichkeit und ›Macht‹ Gottes, der diese erduldet. Dies ist wiederum für die Apologetik von großer Bedeutung, denn durch das Erleiden des menschlich unertragbaren beweist der christliche Gott seine Fähigkeit zur Ataraxie und somit seine Stellung als legitime und ›wahre‹ Gottheit. Wenn dies dem antiken Christen noch nicht zum Bekenntnis reichte, gab es die erbauliche Subsumierung des Schmerzes in den teleologischen Heilsplan Gottes. Schließlich sagte der fleischgewordene Logos seinen Anhängern schon voraus: Joh 16,2: »Es kommt aber die Zeit, dass, wer euch tötet, meinen wird, er tue Gott einen Dienst damit.«

Festzuhalten bleibt, ein Märtyrer kennt keinen Schmerz, aber Gott schon.