

EARLY CHRISTIANITY IN THE CONTEXT OF ANTIQUITY

Edited by David Brakke, Anders-Christian Jacobsen, Jörg Ulrich

Nicole Hartmann

Martyrium

Variationen und Potenziale eines
Diskurses im Zweiten Jahrhundert

14

Martyrium

EARLY CHRISTIANITY IN THE CONTEXT OF ANTIQUITY

Edited by David Brakke,
Anders-Christian Jacobsen,
Jörg Ulrich

Advisory board:
Hanns Christof Brennecke, Ferdinand R. Prostmeier
Einar Thomassen, Nicole Kelley
Jakob Engberg, Carmen Cvetkovic
Ellen Muehlberger, Tobias Georges

Volume 14

*Zu Qualitätssicherung und Peer Review
der vorliegenden Publikation*

Die Qualität der in dieser Reihe
erscheinenden Arbeiten wird
vor der Publikation durch die
Herausgeber der Reihe sowie
durch Mitglieder des Wissenschaft-
lichen Beirates geprüft.

*Notes on the quality assurance and
peer review of this publication*

Prior to publication,
the quality of the work
published in this series is
reviewed by the editors of
the series and by members of
the academic advisory board.

Nicole Hartmann

Martyrium

Variationen und Potenziale eines
Diskurses im Zweiten Jahrhundert

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Zugl.: Erfurt, Univ., Diss., 2011

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung
für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein

547

ISSN 1862-197X

ISBN 978-3-631-62180-6 (Print)

E-ISBN 978-3-653-03849-1 (E-Book)

DOI 10.3726/978-3-653-03849-1

© Peter Lang GmbH
Internationaler Verlag der Wissenschaften
Frankfurt am Main 2013
Alle Rechte vorbehalten.

Peter Lang Edition ist ein Imprint der Peter Lang GmbH.
Peter Lang – Frankfurt am Main · Bern · Bruxelles · New York ·
Oxford · Warszawa · Wien

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Dieses Buch erscheint in der Peter Lang Edition
und wurde vor Erscheinen peer reviewed.

www.peterlang.com

DIS MANIBUS 2012

Danksagung

Diese leicht überarbeitete Fassung meiner im Frühling 2011 am Religionswissenschaftlichen Institut der Universität Erfurt eingereichten Dissertation möchte ich mit einigen Worten des Dankes übergeben. Seit der ersten Begegnung mit Prof. Jörg Rüpke und der Sondierung der Möglichkeit, eine religionswissenschaftliche Arbeit zum frühchristlichen Martyriumsdiskurs zu realisieren, war der Austausch mit ihm stets von inspirierenden Diskussionen, korrigierenden Einwänden und ermutigenden Gesprächen geprägt. Ebenso mit Prof. Katharina Waldner, die mir in diesen Jahren zu einer wichtigen wissenschaftlichen und persönlichen Förderin wurde. Von der Parallelität unserer Beschäftigung mit „Iggy, Poly & Co.“ konnte ich besonders profitieren. Beider Vertrauen in meine Fähigkeiten hat mir immer wieder entscheidende Impulse gegeben und war über meine Arbeit hinaus von unschätzbarem Wert.

Ein Stipendium der Thüringer Landesgraduiertenförderung hat mir eine Basis verschafft, die Arbeit zu beginnen. Für ihre Aufnahme in die Reihe *Early Christianity in the Context of Antiquity* möchte ich den Herausgebern Prof. Jörg Ulrich, Prof. David Brakke und Prof. Anders-Christian Jacobsen wie auch Richard Breitenbach vom Peter-Lang-Verlag besonders danken; für ihre geduldige und sorgfältige Bearbeitung des Manuskripts danke ich herzlich Frau Beate Gienke.

Großer Dank gilt meiner Liebe Helmuth F. Braun, der gleichzeitig mit dem Beginn dieses Projekts in mein Leben getreten und in Höhen und Tiefen eine wichtige Stütze geblieben ist.

Was ich meinen Eltern Resi und Hans Josef Hartmann zu verdanken habe, lässt sich nicht in Worte fassen. Auch wenn ihnen manchmal meine Lebens- und Denkwelt unverständlich blieb, haben sie nie ihr Vertrauen verloren, dass ich schon wisse, was ich kann und was ich möchte und haben mich darin nach allen Kräften unterstützt. Ihnen ist dieses Buch in Liebe gewidmet; meinem Vater, der die Drucklegung nicht mehr erleben kann, in dankbarer Erinnerung.

Leipzig, im Sommer 2013

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	1
1.1.	Vorbedingungen	2
1.1.1.	Die Ausdifferenzierung christlicher Gruppen	2
1.1.2.	Die Perspektive der Machthaber	5
1.1.3.	Die Öffentlichkeit der Hinrichtungen	8
1.1.4.	Der christliche Umdeutungsprozess im „Martyrium“	10
1.2.	Herangehensweisen und Fragestellungen	13
1.2.1.	Herangehensweise	13
1.2.2.	Fragestellungen	16
2.	Ignatius von Antiochia – <i>Der wahrhaftig verfolgt wurde?</i>	19
2.1.	Quellen und Forschung zu Ignatius	19
2.1.1.	Quellen und antike Rezeption	19
2.1.2.	Forschung	24
2.1.2.1.	Die Diskussion um die Authentizität	25
2.1.2.2.	Zum Anlass der Reise des Gefangenen Ignatius nach Rom	29
2.1.3.	Ignatius Theophoros, wahrhaftig verfolgt	35
2.2.	Vorgeschichte in Antiochia	35
2.2.1.	Jesus-Anhänger in Antiochia	37
2.2.1.1.	Wer speist mit wem? Die Tischgenossenschaft jüdischer und paganer Jesus-Anhänger	39
2.2.1.2.	Der Status der Jesus-Anhänger in Antiochia	47
2.2.2.	„Frieden“ in Antiochia	52
2.2.2.1.	Syrien vs. Antiochia – die Zerstreuung der antiochenischen Ignatius-Anhänger	54
2.2.3.	Zwischenergebnis	59
2.3.	Der Topos der „wilden Tiere“ als Mittel der Kontingenzbewältigung	60
2.3.1.	Bewusstheit des Urteils	60
2.3.2.	Die „wilden Tiere“ in Menschengestalt	63
2.3.2.1.	Ignatius' Bewacher als Leoparden	64
2.3.2.2.	Die christlichen Gegner als „wilde Tiere“	66
2.4.	Die entzogene Zeit des Ignatius	70
2.4.1.	„Zeit“ in den Ignatiusbriefen	71
2.4.2.	Das Prinzip von Zeit als ein ‚Schon und Noch nicht‘	75
2.4.3.	Das Paradox vom Leben als Tod	76
2.4.4.	Ignatius' doppelte Unsterblichkeit	78
2.5.	Ignatius' Autoritätsanspruch als „Märtyrer“ <i>in spe</i>	80
2.5.1.	Ignatius' Kommunikation seiner Autorität	82
2.5.2.	Die Autorität des „Auserwählten in Fesseln“	84
2.6.	Schluss	88

3.	Polykarp von Smyrna – vom jungen <i>episkopos</i> zum alten „Märtyrer“	91
3.1.	Wer war Polykarp von Smyrna? – Drei Antworten	91
3.1.1.	Polykarp in den Briefen des Ignatius	91
3.1.2.	Polykarp als Verfasser eines Briefes an die <i>ekklesia</i> von Philippi	91
3.1.3.	Polykarp im <i>Martyrium Polycarpi</i>	95
3.2.	Der Tod Polykarps und das „Evangelium“	101
3.2.1.	Von der frohen Botschaft zur Biographie des Jesus – „Evangelium“ im 2. Jahrhundert	102
3.2.2.	Das „Evangelium“ von Polykarp	105
3.3.	Ein multipler „Polykarp“ – mehr als drei Antworten	110
3.4.	Schluss	113
4.	Das Christenspektakel von Lyon – eine ‚Demokratisierung‘ des „Martyriums“	115
4.1.	Jesus-Anhänger in Gallien	115
4.2.	Die Situation der Verfolgung	117
4.3.	Die „Märtyrer“ und ihr „Martyrium“ im Brief der Gemeinden aus Lyon und Vienne	123
4.4.	Der „Kleros der Märtyrer“ in Lyon – ein ‚Autoritätsgremium‘ mit Verfallsdatum	130
4.4.1.	Der „Kleros der Märtyrer“	130
4.4.2.	Die Autorität der „Märtyrer“ in Lyon	133
4.5.	Schluss	134
5.	„Märtyrer“ als <i>Christianoi</i> – zur Frage der Identität von Jesus-Anhängern im Zweiten Jahrhundert	137
5.1.	Wer und wie ist ein <i>Christianos</i> ? Die Erfindung eines Namens	140
5.2.	<i>Christianoi</i> und <i>Christianismos</i> bei Ignatius	142
5.3.	<i>Christianoi</i> bei Justin	146
5.4.	<i>Christianoi</i> im <i>Martyrium Polycarpi</i>	151
5.5.	Wer ist kein <i>Christianos</i> ? – Die ‚Verdamnten‘ von Lyon	156
5.6.	Schluss	162
6.	„Märtyrer“ als „Opfer“ – ein Diskurs am Rande des Vorstellbaren	165
6.1.	Zivilisierte und barbarische „Opfer“ – die griechisch-römische Denkvoraussetzung	165
6.2.	Der Tod eines Gekreuzigten als „Opfer“ für alle?	170
6.2.1.	Die Deutung eines Todes als „Sterben für“	170
6.2.2.	Die Deutung eines „Märtyrers“ als „Opfer“	174
6.3.	Wer opfert Menschen? Die Umkehrung der Diskurse im <i>Martyrium Lugdunensium</i>	178
6.4.	Schluss	180

7.	Zusammenfassung	183
8.	Schlussbetrachtung	187
9.	Bibliographie	191
9.1.	Primärliteratur	191
9.1.1.	Apostolische Väter und Märtyrerakten	191
9.1.2.	Andere	191
9.2.	Sekundärliteratur	192
10.	Stellenregister	209

1. Einleitung

Mit der Exekution des Lehrers der Christianoi, des sehr alten Polykarp, gingen die öffentlichen Hinrichtungsspektakel im Stadion von Smyrna zu Ende. Er hatte sich – wie einige jüngere Anhänger des Jesus ein paar Wochen zuvor – geweigert, bei der Tyche des Kaisers zu schwören und zu opfern. Möglicherweise hatte er jene unterwiesen und dazu angestiftet. Nun baten einige Freunde Polykarps darum, dass ihnen sein Leichnam zur Bestattung ausgehändigt würde. Das schien dem Prokonsul ungewöhnlich, denn normalerweise interessierte sich niemand für die Leichname Hingerichteter, die in Massengräbern verscharrt wurden. Er beriet sich mit dem Vater des Irenarchen Smyrnas und verfügte, dieser Bitte nicht stattzugeben, sondern die Überreste Polykarps noch an Ort und Stelle verbrennen zu lassen. Denn sie hielten es für möglich, dass diejenigen, die den Gekreuzigten aus Jerusalem – Jesus Christus – wie einen Gott verehrten, nun auch das gleiche für Polykarp beginnen könnten; aufgrund dessen lokaler Bekanntheit in Smyrna und Umgebung wäre sogar eine noch größere Anhängerschaft an Polykarpianern denkbar als jene Christianoi selber. Um das darin angelegte Konfliktpotential von vornherein auszuschließen, entschieden sie die Vernichtung und meinten so auch verhindern zu können, dass sich das Totengedenken für Polykarp und damit die Versammlung seiner Anhänger an einem bestimmten Ort konzentriere.

Dies ist eine mögliche Lesart des Textes, der als *Martyrium Polycarpi* überliefert ist und über die Hinrichtung des christlichen Führers und Lehrers Polykarp aus Smyrna berichtet. Sie nimmt den Standpunkt eines neutralen Beobachters ein, der aus einigen Nachrichten über die Verbrennung eines alten Mannes ein Bild von dem Ereignis gewinnen möchte. In erster Linie handelt es sich um eine Hinrichtung, aus der Perspektive der Ordnungsmacht zur Bestrafung eines Verbrechens. Für das Publikum in der Arena ist die Zurschaustellung der Bestrafung ein Spektakel, für den betroffenen Polykarp – so kommt es im Bericht zum Ausdruck – war es ein „Opfer“, die Berichtersteller hingegen bezeichnen diesen Tod als „Martyrium“. Ein Ereignis und viele Deutungsmöglichkeiten.

Es war eine Frage biographischer Kontingenz, wer sich in der römischen Kaiserzeit der Aufmerksamkeit eines römischen Beamten ausgesetzt fand und mit seiner Antwort auf die Frage, ob er Anhänger des Christus sei, eine Entscheidung über sein weiteres Leben traf. Das *Martyrium Polycarpi* gilt als der Älteste in einer Reihe von Texten, die sich auf die Beschreibung von Hinrichtungen von Anhängern des Jesus von Nazareth als dem Christus konzentrieren und die ein (schriftliches) Diskursfeld unter der Bezeichnung „Martyrium“ bilden, in dem nicht nur dessen Tod, sondern auch das gewaltsame Sterben seiner Anhänger gedeutet wird. Es konnte bis heute historisch nicht für alle derartig überlieferten Situationen geklärt werden, weshalb diese *Christian(o)i* genannten Anhänger im Zuge von jeweils lokalen Ausschreitungen mit der Todesstrafe belegt wurden, aber ab einem gewissen Zeitpunkt scheint „der Name selbst“ dafür ausgereicht zu haben.

Meine Arbeit beschäftigt sich mit Texten – neben dem *Martyrium Polycarpi* hauptsächlich dem Briefcorpus des Ignatius und dem *Martyrium Lugdunensium* – aus dem zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, die derartige Ereignisse verhandeln und auf je spezifische Weise in einen Deutungszusammenhang stellen. Ihre Gemeinsamkeit besteht unter anderem in der Begründung, weshalb die Protagonisten den Tod in Kauf nehmen: zum einen geht es um die vorgestellte Notwendigkeit des Sterbens, mit der die Wahrheit der geglaubten Auferstehung Jesus' von den Toten bezeugt werden soll und zum anderen um die Zukunftserwartung, selbst nach diesem hingenommenen gewaltsamen Tod unmittelbar unsterblich zu sein. Im Folgenden möchte ich zunächst diejenigen Komponenten vorstellen, die innerchristlich wie gesamtgesellschaftlich die spezifische Situation, in der die Texte entstanden sind, geprägt haben.

1.1. Vorbedingungen

1.1.1. Die Ausdifferenzierung christlicher Gruppen

Vor der Mitte des 1. Jhd. u.Z. bildete sich ein erster, palästinensisch-jüdischer Kern von Anhängern des als Messias verehrten Jesus von Nazareth, der nach seiner Hinrichtung durch die römische Obrigkeit von ihnen als auferstandener Heilsbringer und Erlöser vom Tode bezeichnet wurde. Die Figur des Paulus von Tarsus spielte im Folgenden eine wichtige Rolle bei der Gewinnung nicht-jüdischer Anhänger unter anderem durch die Übersetzung der Heilsbotschaft in der griechischen Bezeichnung des Jesus als Christus. Im weiteren Verlauf des ersten und des zweiten Jahrhunderts bezeugen Nachrichten aus verschiedenen urbanen Zentren rund um das Mittelmeer – zuerst verstärkt an dessen östlichem, später auch am westlichen Rand und selbst nördlich der Alpen – die Ausdehnung der christlichen Bewegung. Wirft man einen unvoreingenommenen Blick auf die im *Neuen Testament* als der Hauptquelle für die Jesus-Bewegung versammelten Schriften, gewinnt man einen Eindruck von der Bandbreite nicht nur theologischer Entwürfe, sondern auch verschiedener lokaler, kultureller und zeitlich bedingter Hintergründe früher christlicher Gemeinschaften. Das Bild wird umso bunter, nimmt man auch die – zum großen Teil erst wieder in unserem Zeitalter zugänglichen – nicht kanonisierten Evangelien, Apokalypsen und Briefe hinzu.¹ Dementsprechend wäre es irreführend, im Hinblick auf die so disparate Jesus-Bewegung von einem (System implizie-

1 In ihrem Spektrum in aufschlussreichen Gegenüberstellungen anschaulich gemacht z.B. bei B.D. Ehrman, *Lost Scriptures. Books that Did Not Make It into the New Testament*, Oxford 2003 und id., *Lost Christianities. The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford 2003. Die neueste umfassende deutschsprachige Bearbeitung gibt es von C. Marksches / J. Schröter (eds.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 7. Aufl. der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 2012.

renden) frühen Christentum zu reden.² Aus diesem Grund übertrage ich auch nicht die abgeleitete Bezeichnung „Christen“ auf die Personen, die wir aus den Texten kennen lernen, sondern rede von ihnen als Jesus-Anhängern allgemein, und von *Christianoi* bzw. *Christiani* in griechischen und lateinischen Texten, in denen diese Eigenbezeichnung verwendet wird. Denn allein aus der Wahl der jeweiligen Selbstbenennung bzw. dem Fehlen einer solchen lässt sich das unterschiedliche Selbstverständnis der Gruppen ersehen.³ Frederic Bird schlägt vor, die Diversität der frühen Jesus-Bewegung in dem Begriff einer „ökumenischen Bewegung“ zu erfassen:

I use the term „ecumenical“ as a means of capturing with one word several salient features of this movement. First, it was constituted by varied and distinctly different kinds of associations, among which existed at times various disputes, disagreements and rivalries. Still, these felt connected with each other as part of a larger movement. Second, this movement from its early days sought adherents widely, from people shaped by multiple cultural and ethnic traditions. Third, I use the term „ecumenical“ as well to call attention to the several ways members of these groups sought to affirm their interrelatedness. This ecumenical movement remained unorganized without common authority or decision-making structures.⁴

Bird konzentriert seine Untersuchung auf das erste Jahrhundert, aber die vielen von ihm aufgezeigten Ebenen, auf denen die Diversität begründet liegt, lassen sich auch im zweiten Jahrhundert nachweisen. Ich möchte darunter den Aspekt herausgreifen, der in der Betrachtung meiner Arbeit eine wichtige Rolle spielt: neben den Gruppen, die ein besonderes Gewicht auf die Wirkung des Jesus während seiner Lebenszeit gelegt haben,⁵ verstanden ihn andere Gruppen vor allem von der Bedeutung seines Todes und

2 So ist in der jüngeren Forschung eine Tendenz feststellbar, die – um es mit C. Auffahrt, *Die frühen Christentümer als lokale Religion*, in: ZAC 7 (2003), 14–26 zu sagen – die „frühen (lokalen) Christentümer“ nach den gruppenspezifischen Hintergründen für die Entstehung einzelner Texte befragt: z.B. J. Adna (ed.), *Formation of the Early Church*, WUNT 183, Tübingen 2005; H. van de Sandt (ed.), *Matthew and the Didache. Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, Assen 2005; P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, WUNT 18, Tübingen 1987; P. Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, WUNT 166, Tübingen 2004; einen Überblick bieten die Beiträge in S.A. Harvey / D.C. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2008, oder die sozialwissenschaftlich angelegten Untersuchungen in A.J. Blasi / J. Duhaime / P.-A. Turcotte (eds.), *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, Walnut Creek 2002.

3 Im Überblick bei H. Karpp, *Christennamen*, in: RAC 2 (1954), 1114–1138.

4 F. Bird, *Early Christianity as an Unorganized Ecumenical Religious Movement*, in: Blasi / Duhaime / Turcotte (eds.), *Handbook of Early Christianity*, 2002, 225–246.

5 F. Bird, 2002, 232: „the group associated with Thomas' gospel, viewed Jesus as a teacher of wisdom. [...] the Q-community depicted him simultaneously as scribe-like teacher and a prophet-like figure, many followers collected the miracle stories in John and Marc and viewed him as a wonder worker [...]“.

der geglaubten Auferstehung her. Sie haben dabei in einer einzigartigen Transferleistung geschafft, den erniedrigenden Kreuzigungstod des Jesus als Heilsgeschehen,⁶ durch das auch seinen Anhängern eine Erlösung in Aussicht gestellt wird, in den Vordergrund zu rücken, prominent formuliert vor allem von Paulus. Interessant ist hierbei die Beobachtung, dass sich in vielen Texten, in denen dieser Aspekt besondere Bedeutsamkeit hat, Verfolgungssituationen auch der Anhänger des Jesus spiegeln. Und wieder ist es besonders Paulus, der vom Verfolger zum prägenden Propagandisten der Botschaft des Christus wird und die gewaltsamen Übergriffe gegen Jesus-Anhänger in ein positives Bedeutungskonstrukt der Nachfolge des Jesus stellt.⁷ Auch die Verfasser der *Johannesapokalypse* wie des *1. Petrusbriefes* reflektieren zeitgenössische Ereignisse indem sie zur Erduldung gewaltsamer Übergriffe ermutigen und sie überhöhen.⁸

Im Grunde lässt sich in nahezu allen Schriften der mit Ehrman plausibel zu bezeichnenden „proto-orthodoxen“ Jesus-Anhänger⁹ ein Geflecht aus gewaltsamer Verfolgung und deren positiver Umdeutung aufdecken, das in der innerchristlichen Auseinandersetzung mit anderen Positionen prominent kommuniziert wird. Was sind die richtigen Voraussetzungen für die Zugehörigkeit zur Jesus-Bewegung und wer kann letztlich darüber entscheiden? Diese Frage wurde besonders auch an der Haltung zu Leid und gewaltsamen Tod und der Bereitschaft, darin ein Zeugnis für den Glauben an Jesus als Christus zu geben, entschieden. Die historische Voraussetzung für dieses als notwendig angesehene Glaubenszeugnis bildet die in ihrer ju-

6 Dies wird besonders im Spiegel der von M. Hengel zusammengetragenen antiken Textstellen deutlich: M. Hengel, *Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die ‚Torheit‘ des ‚Wortes vom Kreuz‘*, in: id., *Studien zum Urchristentum. Kleine Schriften* 6, WUNT 234, Tübingen 2008, 594–652.

7 Vgl. Paulus, Gal 1:13–14, dazu Apg 7:51–60; Phil 1:22; es wird auch in den pseudo-paulinischen Briefen rezipiert, z.B. 2Tim 2:9–13, Hebr 10:32; die Zusammenschau und Auswertung aller derartigen Stellen bei T. Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster 1980; id., *Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums*, Berlin 1991.

8 Apg 6:9–11; 20:1–6; 1Petr 4:12–19; traditionell werden diese Texte in die Zeit des Kaisers Domitian datiert, aber jüngst wird auch ein möglicher Zusammenhang zum Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan für möglich gehalten: A. Reichert, *Durchdachte Konfusion. Plinius, Trajan und das Christentum*, in: ZNW 93 (2002), 227–250.

9 Ehrmann, *Lost Christianities*, 2003, 7 versteht darunter „a form of Christianity that endorsed the beliefs and practices that eventually came to dominate the religion toward the middle of the third century. Since, from the distance of a later perspective, this group (or groups) may be considered the forebears of Christian orthodoxy, we will call them the ‚proto-orthodox‘“, siehe auch Ehrmann, *Lost Christianities*, 2003, 13. Ohne der ‚siegreichen‘ katholisch-orthodoxen Kirche das Zeug zu reden, ist „proto-orthodox“ als heuristischer Begriff geeignet, um diejenigen Gruppen von Jesus-Anhängern zu bezeichnen, die von der späteren ‚Vier-Evangelien-Kirche‘ anerkannt wurden. Vgl. auch B.L. Mack, der von zentristischem Christentum spricht: „over the course of the second and third centuries, centrist Christians were able to create the impression of a singular, monolinear history of the Christian church.“ B.L. Mack, *Who wrote the New Testament? The making of the Christian Myth*, San Francisco 1995, 7 (id., *Wer schrieb das Neue Testament? Die Erfindung des christlichen Mythos*, München 2000).

ristischen Begründung bis heute nicht ganz geklärte, aber doch relativ breit belegte Praxis der römischen Behörden, etwa seit dem Beginn des zweiten Jahrhunderts u.Z. *Christian(o)i* hinrichten zu lassen. Im Folgenden werden deshalb die Rekonstruktionsversuche dieser entscheidenden historischen Situation kurz zusammengefasst.

1.1.2. Die Perspektive der Machthaber

Der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan um 112 u.Z. ist die erste ausführliche Quelle, aus der sich eine Vorstellung von der möglichen Situation, in der ein Statthalter mit zur Anklage gebrachten *Christiani* konfrontiert war, gewinnen lässt.

Während seiner Statthalterschaft für die Provinzen Pontus und Bithynien werden Plinius angeklagte *Christiani* vorgeführt. Er fragt sie, ob sie *Christiani* seien mit der Androhung, bei Bejahung würden sie hingerichtet werden. Einige Angezeigte streiten ab, *Christiani* zu sein, diese will er auf die Probe stellen, in dem er von ihnen die Anrufung der Götter und eine rituelle Spende von Weihrauch und Wein fordert. Wer dem nachkommt wird frei gelassen, aber diejenigen, die sich diesen Handlungen verweigern und ihrem Christ-Sein nicht abschwören wollen, werden zur Hinrichtung abgeführt. Die römischen Bürger unter ihnen kommen ins Gefängnis, um später nach Rom geschickt zu werden. In seinem Reskript auf die Anfrage Plinius' erkennt Trajan dessen Handeln als richtig an, hebt aber hervor, dass nicht aktiv nach *Christiani* gesucht und anonyme Denunziationen nicht berücksichtigt werden sollen.¹⁰

Weil Plinius keine klaren Vorstellungen von den Machenschaften dieser Leute und ihrer Strafwürdigkeit hatte, stellte er die bekannte Anfrage an den Kaiser.¹¹ Obwohl er in den ihm unter Folter geschilderten Bräuchen der *Christiani* nichts Anstößiges finden konnte, wollte er ob ihrer Starrsinnigkeit einen Präzedenzfall setzen, der durch die Hinrichtung der auf ihrem Namen Beharrenden abschrecken und das angeblich bereits in Mitleidenschaft gezogene Opfergeschäft wieder ankurbeln sollte.¹² Nach ihrer Veröffentlichung erlangten Plinius' Briefe unter der römischen Elite einen hohen Bekanntheitsgrad, was möglicherweise zur Beibehaltung dieser Praxis auch in anderen Provinzen beitrug, doch hatte sie keine grundsätzlich über die räumlichen (in Pontus und Bithynien) und zeitlichen (Trajans Herrschaft) Grenzen hinausreichende Gültigkeit.¹³ Das zeigt sich schon darin, dass der Prokonsul Asiens erneut eine Anfrage an Trajans Nachfolger Hadrian stellte und der Kaiser in seinem Reskript an Minicius Fundanus

10 Plin., ep. 10.96; 10.97; eine anschauliche (Re-)Konstruierung der möglichen Umstände dieses Briefwechsels findet sich bei R.L. Wilken, *Die frühen Christen. Wie die Römer sie sahen*, Graz 1986, 15–44.

11 Vgl. A. Wlosok, *Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen*, in: R. Klein (ed.), *Die Christen im römischen Staat*, Darmstadt 1982, 275–301.

12 Vgl. K. Thraede, *Noch einmal: Plinius der Jüngere und die Christen*, in: ZNW 95 (2004), 102–128.

13 E. de St. Croix, *Why were the Early Christians Persecuted?* in: PaP 26 (1963), 6–38 (14).

ca. 124/125 u.Z. festlegt, dass *Christiani* bei ausgewiesenen Gesetzesverstößen dem Vergehen entsprechend verurteilt, aber vor allem diejenigen, die in verleumderischer Absicht Anzeigen erheben, hart bestraft werden sollen.¹⁴ Er wollte wie Trajan vor allem anonyme Denunziationen unterbinden. Von einer weiteren Nachfrage beim Kaiser kurz vor 180 u.Z. erfahren wir aus dem *Martyrium Lugdunensium* 1.47: diesmal wollte sich der Statthalter Galliens Rechtssicherheit bezüglich seines Vorgehens gegen *Christiani* einholen. Antonie Wlosok geht davon aus, dass Plinius das Problem der *Christiani* in seiner religionspolitischen Bedeutung erkannt und eingeordnet hatte:

Die Auffassung des Christentums als *superstitio nova, prava* oder *exitiabilis*, mit der anderen Formulierung des Vorwurfs bei Tacitus als *odium humani generis*, verstanden als *odium populi Romani* oder antirömische Haltung, wurde die Grundlage für die spätere Beurteilung, wobei je nach Umstand, Zeit und Ort entweder mehr das politische oder das religiöse, immer aber moralische und praktisch gesehene Moment geltend gemacht wurde.¹⁵

Eine universal gültige Antwort auf die Fragen, die die frühen Prozesse gegen Jesus-Anhänger aufwerfen, gibt es somit nicht, die jeweiligen Gründe, die zum Prozess und zur Verurteilung geführt haben, sind je verschieden. Allen gemeinsam ist jedoch, dass die nachweisliche Anhängerschaft des Christus unter dem Namen *Christianus* als strafwürdig angesehen wurde.¹⁶ Eugene de St. Croix hat 1963 in seinem Aufsatz „Why were the early Christians persecuted?“ alle maßgeblichen Aspekte dieser Frage untersucht und im vollen Bewusstsein der Begrenztheit unseres Wissens die aus den Quellen zu gewinnenden Antworten gegeben, die bis heute noch nicht wesentlich ergänzt wurden.¹⁷ 1. Mindestens seit dem Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan war ausreichender Grund für eine Verurteilung, *Christianus* zu sein,¹⁸ d.h. sich im Moment der Befragung zum *nomen ipsum* zu

14 Der Text ist ins Griechische übersetzt überliefert bei Eus., h.e. 4.12–13 und Just., 1 apol. 68.5–10 (nach der Einteilung von D. Minns / P. Parvis, *Justin, Philosopher and Martyr. Apologies*, Oxford 2009); auf deutsch bei P. Guyot / R. Klein, *Das Frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgung. Eine Dokumentation, Band 1*, Darmstadt 1997, 45; zur Diskussion des Reskripts siehe D. Minns, *The rescript of Hadrian*, in: S. Parvis / P. Foster (eds.), *Justin Martyr and his Worlds*, Minneapolis 2007, 38–49.

15 Wlosok, 1982, 300.

16 A. Lund, *Zur Verbrennung der sogenannten Chrestiani (Tac. Ann. 15.44)*, in: ZRGG 60.3 (2008), 253–261 betont zu Recht, dass Plinius' Frage „*Christianus esne?*“, bei Bejahung nicht hieß, dass die Antwortenden sich als *Christiani* identifiziert hätten, sondern als Anhänger des Christus: „*Christiani* war für sie eine bloß sekundäre Identität, die sie lediglich in Kommunikation mit Römern benutzten“ (Lund, 2008, 255, n. 11).

17 De St. Croix, 1963; neuere Arbeiten sind D. Flach, *Die römischen Christenverfolgungen. Gründe und Hintergründe*, in: *Historia* 48 (1999), 442–464; Reichert, 2002 und Thraede, 2004, die allerdings nur die von De St. Croix gesetzten Variablen anders durchdeklinieren.

18 De St. Croix, 1963, 9; vgl. Reichert, 2002, die in der Festlegung auf Strafbarkeit des Christseins an sich und einem Verzeihungsangebot für Apostaten Plinius' Neuanfang erkennt und es als „originelles Konzept“ bezeichnet (241) sie schlägt vor, die Datierung des

bekennen. Hingegen war es nicht strafbar, *Christianus gewesen zu sein*, wenn man den Vergangenheitsstatus mit der Loyalitätsgeste eines Opfers und einem Schwur bei der Tyche des Kaisers bekundete. Das Ziel von Plinius' Opfertest war „to make apostates, not martyrs.“¹⁹ 2. Das Vorgehen gegen *Christiani* unterlag wie in der Mehrheit der Kriminalprozesse der *cognitio extra ordinem*, was den Statthaltern einen großen Ermessensspielraum gab:

this discretion extended not only to fixing penalties, but even to deciding which cases the magistrate would recognize as criminal and which [...] he would refuse even to consider.²⁰

Vor allem in Tertullians *Ad Scapulam* werden Beispiele von ‚milden‘ Statthaltern aufgeführt, die aus unterschiedlichen Gründen von einer Strafverfolgung von *Christiani* absahen. Man kann davon ausgehen, dass auch vor Plinius und in der Zeit zwischen den Ereignissen in Antiochia, Smyrna und Lyon, die Beispiele für die entgegengesetzte Auslegung des Handlungsspielraums sind, Anklagen fallen gelassen wurden. Das Ermessen bezog sich vor allem auf die jeweils zu erwartenden Folgen: drohten Unruhen, wurde härter durchgegriffen, denn Frieden und Ordnung in seiner Provinz zu gewährleisten, war eine der wichtigsten Aufgaben eines Statthalters.²¹ 3. Für die Frage, warum so häufig von der Masse die Strafverfolgung der *Christiani* gefordert wurde, gibt es keine eindeutige Lösung, verschiedene Motive und

some minor factors may [...] have played an important and even a decisive part: the need to pacify public opinion; and suspicion of the Christians as a conspirational body, or at least as undesirables, *mali homines*.²²

Was De St. Croix ihren „Atheismus“ nennt, ist die monotheistische Exklusivität der Jesus-Anhänger:

their total refusal to worship any other god but their own [...] was believed to alienate the goodwill of the gods, to endanger what the Romans call *pax deorum*, and to be responsible for disasters which overtook the community.²³

1. Petrusbriefes und der Johannesapokalypse vor der durch Plinius und Trajan geschaffenen Situation neu zu befragen (Reichert, 2002, 245).

19 De St. Croix, 1963, 20.

20 De St. Croix, 1963, 11: er nennt hier das Beispiel Gallios, der auf einen Antrag von Juden in Korinth hin nicht gegen Paulus vorgeht.

21 De St. Croix, 1963, 16: „Probably the main reason why some martyrdoms – perhaps many martyrdoms – took place was that they were thought to be necessary if the province were to be kept ‚pacata atque quieta‘“.

22 De St. Croix, 1963, 27.

23 De St. Croix, 1963, 24.

Eine entscheidende Rolle spielte dabei auch, dass sie außerhalb der althergebrachten (und somit sanktionierten) monotheistischen Tradition des Judentums stehend wahrgenommen wurden. 4. Man muss davon ausgehen, dass jenseits von religiöser Befindlichkeit die ungehinderte „Anstiftung zum Atheismus“ Konsequenzen in vielen Bereichen des städtischen Lebens haben konnte. Von einem Nachlassen der (vor allem blutigen Tier-) Opfer wären zahlreiche Wirtschaftszweige bedroht, wie es in der Einschätzung des Plinius, ep. 10.96 und der Erzählung über die gegen Paulus aufgebrachten Silberschmiede aus Ephesus in Apg 19:23–40 zum Ausdruck kommt.²⁴ Darüber hinaus kommen einerseits Juden, die sich von der in ihren Kreisen ausbreitenden Anhängerschaft des Hingerichteten Jesus abgrenzen wollten,²⁵ und andererseits ehemalige Sympathisanten, die eine Zeit lang die Lehren der Jesus-Anhänger gehört, sich dann aber wieder abgewandt haben, als Ankläger in Frage.²⁶ Weiterhin macht De St. Croix auf die nicht zu unterschätzende Rolle der freiwilligen „Märtyrer“ aufmerksam, die „both contributed to the outbreak of persecution and tended to intensify it when already in being.“²⁷

Wenn in einer spezifischen personalen Konstellation ein Statthalter zur Verhängung der Todesstrafe bereit war, so lässt sich die frappierende Feststellung machen, dass aus christlicher Perspektive vor allem Nachrichten überliefert sind, die eine besonders erniedrigende öffentliche Hinrichtung eines Jesus-Anhängers verarbeiten. In allen Texten, die in dieser Arbeit untersucht werden, spielt, abgesehen vom Feuertod des Polykarp, die Verurteilung *ad bestias* eine Rolle.

1.1.3. Die Öffentlichkeit der Hinrichtungen

In der römischen Kaiserzeit gehörte die Verurteilung zum Tod durch wilde Tiere – vor allem Raubkatzen wie Leoparden, Löwen, Tiger, aber auch Bären, Stiere, Robben – ebenso wie die Kreuzigung und die Verbrennung

24 Vgl. De St. Croix, 1963, 19.

25 Stephanus in Apg 6:8–7; 2:51–60; Gallio-Episode in Apg 18:12.

26 Bei Plinius werden einige genannt, die vor wenigen oder vor zwanzig Jahren *Christiani* gewesen seien, nun aber bereitwillig seiner Aufforderung zum Opfer nachkommen; Wilken, 1986, 39 betont zu Recht, dass nicht alle Jesus-Anhänger *Christiani* auf Lebenszeit waren; auch das Beispiel des Kelsos kann hier herangezogen werden, der sich offenbar mit der christlichen Lehre und ihrer religiösen Praxis beschäftigt hatte, ihr daraufhin ein vernichtendes Urteil ausstellt und sie auf literarischem Weg mit Argumenten ausrotten will, nicht durch persönliche Anklage, siehe dazu H.E. Lona, *Die „wahre Lehre“ des Kelsos*, Freiburg 2005.

27 De St. Croix, 1963, 21; vgl. MartPol 4; sowie die Episode des Statthalters Arrius Antoninus aus Tertullians *Ad Scapulam* 5, die ich hier aufgrund ihres shakespearesken Charakters in der Übersetzung von Glen W. Bowersock wiedergeben möchte: „You wretches, if you want to die, you have cliffs to leap from and ropes to hang by“ (G.W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, Cambridge 1995, 1). Wenn einmal die Vorstellung vom „Martyrium“ als ein *short cut*, einen sicheren Weg, direkt zu Gott zu kommen, etabliert war, ist es nicht unwahrscheinlich, dass es Menschen gab, die diesen Weg auf eigene Initiative hin begehen wollten.

bei lebendigem Leib zu den *summa supplicia* und war eine maximale Bestrafung, die für die Verurteilten keine schnelle Hinrichtung bedeutete, sondern einen langsamen Todeskampf: die Agonie des leidenden Körpers als Spektakel.²⁸ Mit dem Repräsentationsanspruch der römischen Eliten, ihre Macht unter anderem mit einer Gewährleistung öffentlicher Unterhaltung zu demonstrieren, sanktionierte sie mehr und mehr die spektakuläre Zurschaustellung Verurteilter in den Arenen und Amphitheatern des Reiches. In ihrem bahnbrechenden Artikel über die begrifflich von ihr geprägten *fatal charades* untersucht Kathleen Coleman die spektakulären, als mythologische Geschichten präsentierten Hinrichtungen, bei denen Erzählungen vom Tod mythischer Figuren bis hin zu berühmten Schlachten aus der Geschichtsschreibung von Verurteilten oder Kriegsgefangenen als Mimen in einem Rollenspiel mit tödlichem Ausgang zur Anschauung gebracht wurden.²⁹ Bereits aus der frühen Kaiserzeit gibt es Zeugnisse für diese sich zu einem regelrechten Überbietungsdrang entwickelnde Praxis. So beschreibt auch der 1. *Clemensbrief* als einer der frühesten christlichen Texte aus dem 1. Jahrhundert, wie Frauen aus seiner Gemeinde als „Danaiden und Dirken“ misshandelt wurden (1 Clem 6.2). Die hauptsächlichlichen Subjekte der öffentlich präsentierten Todesstrafen waren zunächst Kriegsgefangene und Sklaven, aber auch zunehmend Menschen niedrigen gesellschaftlichen Standes.³⁰ Die Strafe wurde nicht nur nach dem Stand des zu Verurteilenden, sondern auch nach seinem Verbrechen ausgerichtet: z.B. wurden die von Nero für den Brand Roms verantwortlich gemachten *Christiani* verbrannt, angeklagt als Brandstifter.³¹ Thomas Wiedemann hat maßgeblich den Repräsentationscharakter der Spiele im Zusammenhang mit den „römischen Vorstellungen von Gesellschaft, Moral und Sterblichkeit“ aufgezeigt. Dazu gehörte auch die demonstrierte Beherrschung aller Bedrohungen der Zivilisation: die Vernichtung wilder Tiere als Sinnbilder für das Chaos der Natur sowie von Verbrechern, die sich außerhalb der Gemeinschaft gestellt haben.³² Wie Barbara Feichtinger-Zimmermann festhält, sind dabei vor allem zwei Merkmale der Repräsentation für die Martyriumliteratur relevant:

28 Die Todesstrafen bei D. Grudzynski, *Tortures Mortelles Et Categories Sociales. Les summa supplicia dans le droit romain aux IIIe et IVe siècles*, in: Table Ronde organisée par l'Ecole française de Rome, *Du Chatiment dans la cité. Supplices corporel et peine de mort dans le monde antique*, Rom 1982, 396–403.

29 K.M. Coleman, *Fatal Charades. Roman Executions Staged as Mythological Enactments*, in: JRS 80 (1990), 44–73.

30 Siehe D.G. Kyle, dessen Arbeit einen umfangreichen Überblick über die technischen Bedingungen und logistischen Anstrengungen bietet: D.G. Kyle, *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London 1998, 100–102, vom reichsweiten Transport exotischer Tiere bis zur Beseitigung der Leichen.

31 Tac., Ann. 15.44; vgl. Wlosok, 1982, 285.

32 T. Wiedemann, *Kaiser und Gladiatoren die Macht der Spiele im antiken Rom*, Darmstadt 2001.

1. Die Repräsentation von Macht(verhältnissen) und 2. die symbolische Konstruktion und Affirmation von kollektiver Identität und herrschender Ordnung und damit integrativ verknüpft die Auseinandersetzung mit dem Tod sowie die Inszenierung normativer Werte.³³

In der Arena als *dem* Kommunikationsschauplatz dieser zivilisatorischen Werte, an dem Tiere und Menschen vernichtet wurden, konnte in allen Regionen des Reiches einer großen Zahl von Personen demonstriert werden, wie Rom mit seinen inneren und äußeren Feinden umgeht – zur Abschreckung einerseits, zum Beweis einer Gewährleistung von Sicherheit und Ordnung andererseits. Dieses Repräsentationsgefüge beruhte wiederum auf einer ausdifferenzierten Reziprozität, denn auch die Besucher der Spiele affirmierten durch ihre Anwesenheit im Amphitheater die öffentliche Ritualisierung von Mord und nutzten den ihnen gebotenen Spielraum, um ihre populäre ‚Macht‘ zu demonstrieren – Daumen hoch oder runter³⁴ – und ihre Position auf der ‚richtigen‘ Seite.³⁵ Demgegenüber wählt die frühchristliche Martyriumliteratur den Blickwinkel der anderen Seite, aus der Mitte der Arena heraus, und bestätigt einerseits, dass die Verurteilten außerhalb der Gesellschaft und Welt stehen und begründet andererseits – zunächst für ein vorwiegend christliches Publikum – weshalb diese Position akzeptabel ist.

1.1.4. Der christliche Umdeutungsprozess im „Martyrium“

In den meisten christlichen literarischen Erzeugnissen des zweiten Jahrhunderts wird das Thema von Verfolgung und Bekenntnis verhandelt. Zwei nebeneinander verlaufende Hauptstränge können in diesem Leidensdiskurs ausgemacht werden: den der Apologie einerseits und den Diskurs einer affirmierenden Akzeptanz von Verfolgungsereignissen, der unter dem Namen „Martyrium“ allmählich immer dominanter wird, andererseits. Die apologetischen Schriften beziehen sich auf lokale Situationen von Verfolgung und Hinrichtung, suchen aber Argumente, um die Verantwortlichen davon abzubringen bzw. von der Widersinnigkeit und Ungerechtigkeit ihres Handelns zu überzeugen und sind auf die Beendigung und Unterbindung von gewalttätigen Ausschreitungen gerichtet. In ihnen wird den Gewaltakten und den

33 B. Feichtinger-Zimmermann, *Hinrichtung und Martyrium. Zur Umdeutung symbolischer Handlungen*, in: R. Schlögl / B. Giesen / J. Osterhammel (eds.), *Die Wirklichkeit der Symbole. Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften*, Konstanz 2004, 281–301 (284).

34 Vgl. Feichtinger-Zimmermann, 2004, 299; siehe auch Wiedemann, 2001, 101 und natürlich P. Veyne, *Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike*, München 1994.

35 Dazu S. Diefenbach, *Jenseits der „Sorge um sich“. Zur Folter von Philosophen und Martyrern in der römischen Kaiserzeit*, in: P. Burschel / G. Distelrath / S. Lembke (eds.), *Das Quälen des Körpers. Eine historische Anthropologie der Folter*, Köln 2000, 99–131: „Schon für den frühen Prinzipat lässt sich daher die ludische Kultur als ständige Aktualisierung eines Normenkonsens zwischen Herrschern und Beherrschten begreifen, die herrschaftssichernde Bedeutung hatte“, (117); siehe auch E. Flaig, *Den Kaiser herausfordern. Die Usurpation im römischen Reich*, Frankfurt 1992, 38–93.

Toden Einzelner keine herausragende Bedeutung zugeschrieben, sondern die Verfasser versuchen, ihre Empörung und Auflehnung in eine völlig andere Richtung zu kanalisieren. Sie nehmen keine theologische Überzeichnung der Tode hingerichteter *Christiani*, z.B. durch deren Bezeichnung als „Märtyrer“, vor.³⁶ An der Wende zum dritten Jahrhundert hat der Diskurs des „Martyriums“ allerdings die apologetische Kommunikationsstrategie überholt.³⁷ Hans Freiherr von Campenhausen hat in seinem grundlegenden Buch *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* den Bedeutungswandel nachvollzogen, dem das griechische Wort *martys*, Zeuge, in den ersten beiden christlichen Jahrhunderten unterlag, bis es zur unmissverständlichen Bezeichnung eines hingerichteten Jesus-Anhängers für sein Bekenntnis *Christianos eimi* wurde.³⁸ Innerhalb des Leidensdiskurses ist der Brief des Ignatius an die Gemeinde von Rom im Grunde das erste Dokument, das sich ausschließlich dieser Thematik widmet, allerdings noch ohne die entsprechende Terminologie. Das Wort „Märtyrer“ in seiner technischen Bedeutung des „für seine Überzeugung Gestorbenen“ steht erst seit dem als *Martyrium Polycarpi* bekannten Text neben dem ursprünglichen, einfachen Sinn eines Zeugen. Gleichzeitig wird in diesem Text auch das „Glaubenszeugnis“ mit der technischen Bezeichnung *martyrion* versehen.³⁹

36 Mindestens vier apologetische Schriften wurden in seinen letzten Regierungsjahren an Marc Aurel gerichtet, drei davon nehmen Bezug auf Ausschreitungen in Kleinasien: die des Melito von Sardis, des Miltiades und des Apollinaris, die vierte stammt von Athenagoras aus Athen, man kann also einen vermutlich gleichen Entstehungszeitraum wie den der Briefberichte über die „Martyrien“ in Smyrna und Lyon annehmen. Zu den Schriften der „Apologeten“ siehe M. Fiedrowicz, *Apologetie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn 2001; die Forschung tendiert mehr und mehr dazu, Texte über die reinen „Apologeten“ hinaus als *Apologetics* zu untersuchen, in denen eine verteidigende Haltung gegenüber äußerer wie innerer Kritik eingenommen wird: siehe M. Edwards / M. Goodman / S. Price (eds.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, Oxford 1999; J. Ulrich / A.-C. Jacobsen / M. Kahlos (eds.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*, ECCA 5, Frankfurt 2009, darin besonders A.-C. Jacobsen, *Apologetics and Apologies – Some Definitions*, 5–21.

37 Tertullian kann als der letzte Vertreter der „Apologetie“ angesehen werden, in dessen um 197 u.Z. entstandenem *Apologeticum* die Verteidigung der christlichen Religion mit „Martyrium“ konvergiert: er bringt eine unmissverständliche Verknüpfung des Lobes heldenhafter „Märtyrer“ mit einer Argumentation gegen Verfolgung von *Christiani* unter selbstverständlicher Verwendung beider Bezeichnungen.

38 H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen 1964; N. Brox begründet in seiner Darstellung die Unterscheidung des neutestamentlichen Wortzeugnis des Jesus Christus und der Apostel von dem Tatzeugnis der „Märtyrer“: N. Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, München 1961; Baumeister, 1980 hat sich strukturell mit der Entwicklung der Martyriumsvorstellungen beschäftigt, überträgt hierbei den Begriff auf die oben schon erwähnten neutestamentlichen Verfolgungsereignisse, endet allerdings beim ersten wirklichen Martyriumstext über Polykarp.

39 Für einen kurzen Überblick zur Terminologie siehe G. Buschmann, *Das Martyrium des Polykarp*, Göttingen 1998, 98–107. Vgl. auch K. Waldner, *Für die Wahrheit sterben. Antike Martyriumserzählungen zwischen Religion, Recht und Philosophie*, 2008, 115 (Habilitationsschrift