

Ekklesiologisch-dogmatische
Überlegungen

Theofried Baumeister

Märtyrer und Verfolgte im
frühen Christentum

Die Selbstverständlichkeit, mit der in der Kirche und darüber hinaus vom Märtyrer gesprochen wird, kann gelegentlich vergessen lassen, daß die Gestalt des Blutzeugen, wie sie uns geläufig ist, ein geschichtliches Phänomen darstellt, dessen Werden man beobachten kann. Die entscheidenden Schritte zur Herausbildung des christlichen Märtyrerbildes wurden – sicherlich unter dem Eindruck von Martyrien – im 2. Jahrhundert getan. Vorher begegnet das Thema des gewaltsamen Todes um der christlichen Überzeugung willen innerhalb des größeren Komplexes der theologischen Bewältigung von Verfolgung allgemein. Im 2. Jahrhundert dann läßt sich feststellen, wie man den Fall des tödlichen Verfolgungsgeschicks von jeder anderen Form von Nachstellung abhebt und das Bild des Märtyrers klare Konturen erhält. Jetzt erreicht man in der Kirche den Punkt, den auf jüdischer Seite bereits die Martyriumsdarstellungen des 2. und 4. Makkabäerbuches (2 Makk 6,18 – 7,42; 4 Makk ganz) markieren, die nun auch die christliche Sicht beeinflussen.

*I. Die Theologie des Martyriums
im 2. Jahrhundert*

1. Ursprung und Bedeutung der Zeugnisterminologie – Märtyrer und Bekenner

Die Verselbständigung des Märtyrers und die Suche nach einer knappen Benennung läßt sich gut im Hirt des Hermas, dieser apokalyptischen Bußschrift wohl aus dem Jahrzehnt vor 150 n. Chr., beobachten. Hermas bezeichnet diejenigen, die um des Glaubens willen gestorben sind, meist als solche, «die des Namens wegen gelitten haben» (*paschein* im Partizip Aorist: *pathontes*), und unterscheidet sie von denen, die bedrängt wurden (*thlibentes*), jedoch nicht gelitten haben (Sim VIII,3,7). Die hohe Wertschätzung, die

ersteren entgegengebracht wird, zeigt sich darin, daß ihnen der Ehrenplatz vor dem Visionär und den Amtsträgern der Gemeinde zukommt (Vis III,1,8f).

Die uns geläufige Terminologie, eben die Bezeichnung des tödlich verfolgten Christen als des Zeugen (*martys*) und seines Sterbens als Zeugnis (*martyria, martyrion*) und Zeugnis ablegen (*martyrein*), begegnet innerhalb der erhaltenen Literatur zum ersten Mal im Brief der Gemeinde von Smyrna an die von Philomelion, in dem das Sterben des Bischofs Polykarp von Smyrna beschrieben und theologisch gedeutet wird. Die terminologische Fixierung wird nicht erklärt, sie muß also schon zur Zeit der Abfassung des Schreibens in Kleinasien allgemein bekannt gewesen sein. Über die Datierung des Todes des Bischofs Polykarp hat es in den letzten Jahrzehnten eine lebhafte Debatte gegeben. Die Schwierigkeit rührt daher, daß sich die Angaben des Martyriumsberichtes (c. 21) und bei Eusebius (Chronik und Kirchengeschichte) zu widersprechen scheinen. Nun hat Pierre Brind'Amour kürzlich wahrscheinlich gemacht, daß der «große Sabbat», von dem Mart. Pol. 21 spricht, in Wirklichkeit kein Samstag, sondern der Sonntag ist¹. Dann aber spricht nichts dagegen, den Angaben des Eusebius zu vertrauen und den 23. Februar 167 als Todestag anzunehmen, der tatsächlich ein Sonntag war. In den Jahrzehnten vor 160 muß also der martyrologische Gebrauch der Zeugnisterminologie in Kleinasien aufgekommen sein, der nach Ausweis des Hirten des Hermas zu dieser Zeit in Rom noch unbekannt war.

Wie ist man dazu gekommen, die Zeugnisterminologie zur Bezeichnung des gewaltsamen Todes um des Glaubens willen zu verwenden? Zu dieser Frage gibt es inzwischen eine Fülle von Untersuchungen. Norbert Brox hat gezeigt, daß der genannte Wortgebrauch sich nicht allmählich aus der biblischen Zeugnisterminologie heraus entwickelt hat². M. E. muß an einen zentralen Gedankenkomplex in den Briefen des Ignatius von Antiochien gedacht werden, der zwar diese Terminologie noch nicht enthält, der aber gut als Vorstufe zu ihrer Ausbildung verstanden werden kann³. Ignatius schärft wiederholt ein, daß es nicht genüge, Christ zu heißen, sondern daß man das Christsein auch im Tun bewähren müsse (Magn 4 u.ö.). Ein solches Tun wiederum hat bekenneenden Wortcharakter. Die *Tat par excellence*, in der der dazu berufene Jünger in der

Nachahmung des Leidens Jesu seinen Glauben bekräftigt und im Tun wiederum zum aussagekräftigen Wort werden läßt, ist das Sterben aus Gründen des Christseins (vgl. bes. IgnRöm 2,1). Die Forderung, daß Wort und Tat übereinstimmen sollen, findet sich auch in der Stoa und in der Populärphilosophie. Ignatius hat sie mit dem Thema des Sterbens um des Glaubens willen verbunden. Zugleich erhält die Vorstellung eine soteriologische Komponente, insofern sich die Tat des Jüngers innerhalb der durch den Tod Christi konstituierten Heilswirklichkeit vollzieht und so ein Übergang vom Tod zum Leben bei Gott ist.

Der Gedankenkomplex Wort-Tat-Wort konnte, wie etwa Epiktet zeigt (Diss III,26,28), ohne Schwierigkeit mit dem Wort *martyrs* verbunden werden. Dieses Wort setzte sich als *terminus technicus* für die Bezeichnung des getöteten Christen zunächst in Kleinasien und dann darüber hinaus allgemein durch. Die Unterscheidung des Hermas blieb in anderer Terminologie erhalten. Vom Märtyrer unterschied man den *homologetes*, *confessor*, Bekenner. Doch lassen sich auch Unschärfen im Wortgebrauch erkennen, insofern daneben der Bekenner auch Märtyrer genannt werden konnte.

Hinweise auf den ursprünglichen Sinn der terminologischen Differenzierung zwischen dem Märtyrer und dem Bekenner lassen sich zwei Abschnitten aus dem Schluß des von Eusebius in seiner Kirchengeschichte breit zitierten Briefes der Christen von Vienne und Lyon über die dortige Verfolgung des Jahres 177 entnehmen (Eusebius, HE V,2,2–4.5). Die Eingekerkerten wehren sich dagegen, Märtyrer genannt zu werden. Der Titel wird in einer martyrologischen Interpretation von Offb 1,5 und 3,14 Christus und denen, die ihre *martyria* bereits durch den Tod besiegelt haben, reserviert. Die Bezeichnung des Stephanus als des vollkommenen Märtyrers könnte eine martyrologisch verstandene Anspielung auf die Stelle Apg 22,20 sein, die vorstellungsmäßig mit der Stephanusgeschichte Apg 6,8–7,60 zusammengewachsen war. Es könnte so sein, daß gerade die neutestamentliche Verwendung der Zeugnisternologie Grund dafür war, daß man sie in einem neuen Verständnis insbesondere auf die im höchsten Ansehen stehende Gruppe der Verfolgten bezog. Wichtig war dabei, daß das Zeugnis untadelig im Märtyrertod erbracht war. Man mußte ja immer damit rechnen, daß jemand in der Verfolgungssituation

vor dem Äußersten zurückschreckte. Die *martyria* – hier klingt noch das Wortzeugnis vor Gericht an – mußte also durch den Tod besiegelt sein; erst dadurch wurde jemand zum *martyrs* im Vollsinn. Die Bekenner hatten eine solche Bewährungsprobe noch vor sich oder brauchten sich ihr überhaupt nicht zu unterziehen. Der Terminus, mit dem sie benannt werden, meint vor allem das unter den Begleitumständen von Kerker und Leiden geäußerte Wortbekenntnis ihres Christseins.

Die Apostolische Kirchenordnung des Hippolyt vom Anfang des 3. Jahrhunderts enthält einen Abschnitt über die Bekenner⁴. Ihnen soll man nicht die Hand zum Diakonat oder Presbyterat auflegen, da sie die Würde des Presbyterats bereits aufgrund ihres Bekenntnisses haben. Zu denken ist, daß sie als Charismatiker galten, da ja der Heilige Geist vor Gericht aus ihnen gesprochen hatte (Mk 13,11 und Parallelen). Im weiteren wird dann klar, wer als Bekenner im eigentlichen Sinn zu gelten hat: nicht jemand, der bei Gelegenheit verachtet worden oder, wohl als Sklave, *castigatione domestica* gezüchtigt worden ist, sondern derjenige, der vor Gericht gestellt, eingekerkert und zu einer Strafe verurteilt wurde. Es ist klar, daß man aus der Rückschau Gefangene als Märtyrer bezeichnet, wenn man eben weiß, daß sie auch den Märtyrertod gestorben sind.

2. Das Bild des Märtyrers

a. Polykarpmartyrium

Es empfiehlt sich, noch einmal zum Polykarpmartyrium zurückzukehren, um über die terminologische Frage hinaus das Märtyrerbild dieses Briefes in den Blick zu nehmen. Das Schreiben der Gemeinde von Smyrna ist die erste christliche Schrift, die ausschließlich das Martyrium zum Thema hat. Aus einem Vergleich des Textes, wie er auf uns gekommen ist, mit den Zitaten und dem Referat des Eusebius in der Kirchengeschichte IV,15 hat Hans von Campenhausen geschlossen, ein ursprünglich einfacher Bericht sei später sukzessive überarbeitet worden⁵. Doch hat die Auseinandersetzung mit dieser Hypothese eine Bestätigung der Beobachtung Guiseppo Lazzatis gebracht, der konstatiert, daß im eusebianischen Text der paränetische Teil fortgelassen worden ist⁶. Eusebius hat also den Bericht gestrafft; er ist nicht Zeuge eines anderen als des

uns vorliegenden Schreibens, das, bis auf die Schlußbemerkungen, kurz nach dem Tod des Polykarp verfaßt worden ist. Die Parallelisierung des Martyriums mit der Passion Jesu gehört demnach zum ursprünglichen Bestand und ist nicht Werk eines sog. Evangelion-Redaktors.

Wir stoßen hier auf eine Weiterführung des synoptischen Nachfolgethemas. Die Entsprechung der Situationen soll die Schicksalsgemeinschaft deutlich machen, in der sich Polykarp als wahrer Jünger zeigt, der sich nach seinem Meister richtet. Es geht also um das doppelte Thema der Parallelität der Situationen und der Nachahmung als einer griechischen Vorstellungen entsprechenden Umprägung des Nachfolgedenkens. Die ganze Tonart des Berichtes trägt johanneische Züge. Im irdischen Geschehen vollzieht sich in der Entschlüsselung des Autors bereits die Vollendung. Die Märtyrer leben inmitten des Leidens schon in der himmlischen Welt. Polykarp bringt sich im eucharistisch klingenden Gebet vor seinem Tod selbst zum Opfer dar, dankt dabei für die Gnade des Martyriums und verherrlicht Gott (vgl. Mart. Pol. 14,3 mit Joh 21,19). Die gelegentlichen Andeutungen des Wunderbaren zeigen, daß die griechische Gestalt des *theios aner*, des göttlichen Menschen, das Bild des Märtyrers beeinflusst. Die Verehrung, die Polykarp zu Lebzeiten dargebracht wird, setzt sich nach seinem Tode fort. Die Gemeinde will sich an seinem Todestag am Grab versammeln (c. 18). Hier wird deutlich, wie die Theologie des Martyriums zum Wurzelgrund des nun entstehenden Märtyrerkultes wird, dessen frühestes Zeugnis diese Stelle des Polykarpmartyriums ist.

b. Justin der Märtyrer

Kurz vor der Abfassung des Polykarpmartyriums ist der Apologet Justin, der selbst als Märtyrer gestorben ist, auf das Thema des Martyriums eingegangen, ohne jedoch die martyrologische Zeugnisterminologie zu kennen. Er greift auf das unter Stoikern, Kynikern und Platonikern geläufige Bild des mutigen Philosophen vor dem Machthaber zurück, um für den Märtyrer die Würde des verfolgten Wahrheitsfreundes zu reklamieren, der, selbst wenn er dem Anschein nach unterliegt, doch in seinem Freimut (*parrhesia*) der wahre Sieger ist. In Philosophenkreisen erzählte man kleine Geschichten mit einem treffenden Wort der Unerschrockenheit.

In diesem Zusammenhang stilisierte man auch den Abschnitt Apologie des Sokrates 30c/d zu dem formelhaften Satz: «Anytos und Meletos (die beiden Ankläger) können mich zwar töten, schaden jedoch können sie mir nicht.» Justin bezieht sich in der 1. Apologie auf diesen Satz (Apol I 2,4); ja er sieht in Sokrates einen Vorläufer der christlichen Märtyrer. Im Dialog mit Tryphon 9,1 erklärt er, daß die Christen ihrer Überzeugung nicht untreu werden, auch wenn sie die Schmähungen der Menschen treffen und der schlimmste Tyrann sie zum Widerruf zu zwingen versuchen sollte. Er selbst fürchtet niemanden, selbst wenn er auf der Stelle von den Anwesenden zerstückelt werden sollte (Dial 120,6). Im Kontext eines solchen Martyriumsverständnisses konnte man die ganze Bildwelt der *militia* und all die Themen rhetorischer Bewunderung der Charakterstärke, wie sie im nichtkanonischen 4. Makkabäerbuch enthalten sind, auf den Märtyrer übertragen. Damit ist die Grundlage für die Märtyrerlegende und die seit dem 4. Jahrhundert feststellbare Verehrung des Märtyrers als des christlichen Heroen gelegt.

Mag man auch manchen der so entstandenen Formen mit Skepsis gegenüberstehen, so darf doch nicht der ursprüngliche Sinn eines solchen Märtyrerbildes übersehen werden. Indem man das Martyrium als moralischen Sieg verstand, vertauschte man die Vorzeichen und ergriff Partei für die Schwachen und gegen menschliche Willkür. Wenn die Apokalyptik für die Zukunft die Umkehrung der Unrechtssituation erwartet, so findet eine solche Veränderung entsprechend diesem Denken jeweils schon im Moment des Leidens, das zum Sieg wird, statt.

II. Die neutestamentliche Verfolgungsthematik

Bisher wurde der Weg verfolgt, auf dem der Märtyrer zu einer klar umrissenen und herausgehobenen Gestalt der Kirche wurde. Diese Entwicklung hatte auch zur Folge, daß frühere Formen der theologischen Bewältigung der Verfolgungssituation nicht oder nur stark verändert weitergeführt wurden. Gerade wenn man sich heute darum bemüht, den Martyriumsbegriff neu zu fassen, ist es angebracht, diese frühen Bemühungen in den Blick zu nehmen, in denen das Thema des gewaltsamen Todes noch nicht isoliert ist, sondern in größeren Zusammenhängen als Extremfall von Abweisung und Verfolgung erscheint. Natürlich kann hier nur auf

einige Grundlinien aufmerksam gemacht werden⁷.

1. *Jesus und die Jünger*

Das originär Neue der christlichen Verfolgungsthematik ist begründet in der historischen Situation Jesu, des Jüngerkreises und der frühen Gemeinden. In der Erfahrung von Abweisung hat Jesus von seinen Jüngern verlangt, daß sie im bedingungslosen Anschluß an ihn und in der Teilnahme an seinem Dienst an der Gottesherrschaft der Ablehnung, auf die er stößt, nicht ausweichen. Der Treue zu Jesus und dem sich so zeigenden Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes darf nichts, auch nicht die Rettung des eigenen Lebens, vorgezogen werden. In der nachösterlichen Rückschau auf den Tod Jesu konnte diese Forderung zum Thema der Nachfolge des Gekreuzigten schärfer akzentuiert werden. Die wohl früheste Form, sich die Abweisung verständlich zu machen, war der Bezug zum Prophetengeschick. Zur Zeit Jesu gab es die Vorstellung, nicht nur der eine oder andere, sondern alle Propheten seien in der Konsequenz ihres Wirkens eines gewaltsamen Todes gestorben. Eine solche Aussage war ursprünglich ein Motiv im Dienst der Bußpredigt, konnte aber dort, wo es von Betroffenen auf ihre eigene Erfahrung bezogen wurde, diesen ihr Geschick erklären.

2. *Apokalyptische Aussagen*

Ein anderes jüdisches Thema, das in den frühen christlichen Kreisen neu interpretiert wurde, war das apokalyptische Argument. Das Buch Daniel zeigt, daß die Apokalyptik gerade auch die Aufgabe hatte, in einer Situation der Bedrängnis Hilfe zu bieten. In der Zeit der religiösen Wirren während der Herrschaft des syrischen Königs Antiochus IV. Epiphanes (175–163 v. Chr.) schaut der Verfasser nach vorn. Wenn der Gipfel menschlicher Bosheit im Handeln dieses Königs in naher Zukunft erreicht ist, bewirkt Gott den großen Umschwung, in dem die Gerechtigkeit wiederhergestellt wird (vgl. bes. Dan 11,21–12,4). Dem Geschick der bis dahin Getöteten gewinnt der Autor einen Sinn ab; es dient der Prüfung und Läuterung (Dan 11,35). Im apokalyptischen Schrifttum entwickelt man Bilder der Auferweckung und des Endgerichts mit der Belohnung der Verfolgten und der Bestra-

fung der Verfolger, an der die Unterdrückten auch aktiv beteiligt sein können, und eines unterschiedlichen Zwischenzustands.

Berechtigtes Grundanliegen all dieser Versuche ist es, sich nicht einfach mit dem Unrecht in der Welt abzufinden. Im Glauben an die Gerechtigkeit Gottes weiß man, daß die Bedrängnis nicht das letzte Wort sein kann. Auf christlicher Seite übernimmt man dieses Denken mit der entscheidenden Modifikation, daß der Menschensohn Jesus eine zentrale Stellung erhält. Das Verhalten zu Jesus und seinen Boten entscheidet über das Geschick beim Gericht des Menschensohnes. Dem Ende geht eine Zeit der Wirren und der Verfolgung voraus, in der es darauf ankommt, dem Glauben an Jesus treu zu bleiben.

3. *Verkündigung und Mission*

Im Unterschied zur jüdischen Verfolgungsthematik begegnen die entsprechenden christlichen Aussagen oft im Zusammenhang mit der Verkündigung und Mission. Die Verbindung zwischen beidem kann so weit gehen, daß die Gerichtsszene selbst Verkündigungscharakter erhält (Mk 13,9–11 und Parallelen, die Gerichtsszenen der Apg). Die Boten der aus Mt und Lk erschlossenen Logienquelle, die die Reich-Gottes-Predigt Jesu (s. Lk 10,9b) fortsetzen, werden mit Schafen verglichen, die mitten unter die Wölfe geschickt werden (Lk 10,3). Wer ihren Gruß abweist, schließt sich selbst vom endzeitlichen Frieden aus (Lk 10,5f). Ihre Ablehnung wird durch die endzeitliche Verwerfung bestraft (Lk 10,10–12). Einen besonderen Raum nimmt die mit der Verkündigungssituation verbundene Leidensthematik in den paulinischen Briefen ein⁸. Die Leiden, die Paulus im apostolischen Dienst zu ertragen hat, versteht er von seiner Kreuzespredigt her als Schicksalsgemeinschaft mit dem Gekreuzigten mit dem Ziel, dabei auch Anteil am Auferstehungsleben Jesu zu gewinnen. In der menschlichen Schwachheit wirkt die Kraft Gottes (2 Kor 12,9), die sich anfanghaft in Rettungserfahrungen zeigt (2 Kor 4,7–11). Unter den Bedingungen der apokalyptisch gedeuteten Endzeit, zu der das Leiden gehört, ist in Kreuz und Auferweckung Jesu das Heil gestiftet worden, das in der Gegenwart bereits als göttliches Leben im Leiden anwesend ist, um einmal voll und ganz offenbar zu werden. Paulus kann

sich in der Verfolgungssituation freuen (Phil 2,18). Der Tod hat seinen Schrecken verloren; er ist ein Aufbruch, um bei Christus zu sein (Phil 1,23). Paulus wendet sich gegen ein enthusiastisches Überspielen des Leidens. Sein Leidensverständnis unterscheidet sich von einer stoischen Unerschütterlichkeit und einem apokalyptischen Lohndenken und bloßen Vertrösten. Das Leiden ist bedrückende Tatsache, doch in ihm ist Gottes Kraft spürbar als Anfang zukünftiger Herrlichkeit. Der Apostel spricht gelegentlich pointiert vom apostolischen Leiden. Doch gilt seine Deutung auch für die Leidenserfahrungen der Gemeinden. Im Rahmen eines solchen Denkens

kann Verfolgung als gutes Geschick gepriesen werden (vgl. 1 Petr 1,6–9; 4,12–19).

Hier kann nicht auf alle Aspekte der Verfolgungs- und Leidensthematik in den neutestamentlichen Schriften eingegangen werden. Es sollte nur deutlich werden, welch reiche Welt an Gedanken hier vorliegt, aus der der Strang der Martyriumstheologie im engeren Sinn hervorgegangen ist. Die Hervorhebung des Märtyrers braucht man nicht rückgängig zu machen. Doch sollte man neben den Märtyrern nicht andere Leidende übersehen, über die man heute sicher auch anders theologisch sprechen muß als im Urchristentum.

THEOFRIED BAUMEISTER

1941 in Recklinghausen geboren. 1960 Eintritt in den Franziskanerorden, 1967 Priesterweihe. Danach Fortsetzung der Studien an der Universität Münster, dort theologische Promotion (1971) und Habilitation für Kirchengeschichte des Altertums, Patrologie und Christliche Archäologie (1976). Studienaufenthalte in Rom und Ägypten. Seit 1976 Professor für das genannte Fach an der Universität Mainz, gleichzeitig Gastdozent am Ordensstudium der Franziskaner und Kapuziner in Münster. Veröffentlichungen zum Thema: *Martyr invictus. Der Märtyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche* (Münster 1972); *Die Anfänge der Theologie des Martyriums* (Münster 1980). Weitere Studien vor allem zur Frömmigkeitsgeschichte der Alten Kirche. Anschrift: Fachbereich 01 Katholische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz, Saarstraße 21, D-6500 Mainz.

¹ P. Brind'Amour, *La date du martyre de Saint Polycarpe* (Le 23 février 167): *Analecta Bollandiana* 98 (1980) 456–462.

² N. Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie* (München 1961) (Lit.).

³ Th. Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums* (Münster 1980) 257–270.

⁴ Rekonstruktion von B. Botte, *La tradition apostolique de saint Hippolyte* (Münster ³1966) 28.

⁵ H. von Campenhausen, *Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarp Martyriums: Sitzungsberichte Akademie Heidelberg. Phil.-hist. Kl.* 1957, 5–48; bzw. ders., *Aus der Frühzeit des Christentums* (Tübingen 1963) 253–301.

⁶ G. Lazzati, *Nota su Eusebio epitomatore di atti dei martiri: Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni* 1 (Milano 1956) 377–384, hier 380. Siehe auch L.W. Barnard, *In defence of Pseudo-Pionius' account of Saint Polycarp's martyrdom: Kyriakon. Festschrift J. Quasten* 1 (Münster 1970) 193–204; B. Dehandschutter, *Martyrium Polycarpi. Een literair-kritische studie* (Löwen 1979) 131–155.

⁷ Zum folgenden vgl. das Anm. 3 genannte Buch.

⁸ AaO. bes. 187–191.