

Hier wird eine nicht zitationsfähige Fassung ohne Bilder geboten. Die zitationsfähige Fassung findet sich in: Chr. Gnllka / St. Heid / R. Riesner, Blutzeuge. Tod und Grab des Petrus in Rom (Regensburg 2010) 109-196.

(Grundlage dieser Ausführungen sind meine Analysen zum Römerbrief des Ignatius: Die Anfänge der Verehrung der apostolischen Gräber in Rom, in St. Heid (Hg.), Petrus und Paulus in Rom. Eine interdisziplinäre Debatte (Freiburg 2011) 283-308)

ZWEITER TEIL: JUBEL AM GRAB

I. Jüdische Wurzeln christlicher Gräberehrung

1. Beginnt alles erst mit Polykarp von Smyrna?

In der oben vorgestellten Interpretation des um 110 verfassten Römerbriefs des Ignatius erschienen die ersten Umrisse einer Ehrung von Märtyrergräbern durch die Christengemeinde in Rom. Die bisherige Forschung hat sich hingegen dermaßen auf das Polykarpmartirium (um 155-156) als den Anfang einer förmlichen Märtyrerverehrung im kleinasiatischen Smyrna festgelegt, dass dabei das Zeugnis des Ignatius zu kurz gekommen ist (siehe Zweiter Teil I.1.). Tatsächlich ist der erste eindeutige Fall eines Märtyrers, dessen Reliquien und Grab verehrt wurden, Polykarp. Sein Schicksal kann helfen, rückblickend auch die Situation in Rom zur Zeit des Ignatius besser verstehen.

Polykarp war ebenfalls Bischof, und zwar im kleinasiatischen Smyrna (Izmir in der Westtürkei). Beide kannten sich. Polykarp, der noch die Apostel erlebt hatte, wurde hohe 86 Jahre alt und starb um 155-156 den Märtyrertod auf dem Scheiterhaufen¹. Es war eine spektakuläre Hinrichtung, in der sich die drei Religionsparteien der Stadt gegenüberstanden: Heiden, Juden und Christen. Während Heiden und Juden die Hinrichtung betrieben, konnten die Christen nur zuschauen. Sie schrieben einige Zeit später, aber noch vor dem ersten Jahresgedächtnis des Martyriums, einen Rundbrief an kleinasiatische Gemeinden, in dem sie aus ihrer Sicht die Dinge schilderten². Bezeichnend ist, dass sie sich zwar für ihren Bischof eingesetzt hatten, aber nur bis zum Zeitpunkt, an dem er sich für das Martyrium frei entschlossen hatte. Es galt eben die Regel, dass man einen Märtyrer, der bereit war zum Zeugnis (*martyr designatus*), nicht mehr davon abhielt und etwa zur Flucht verhalf.

Im Rundbrief ist unmissverständlich von der Verehrung der Knochenreste („Reliquien“) des hingerichteten Polykarp und der Feier des Jahrestages des Martyriums am Grab die Rede. Lange Zeit hatte man gerade diesen Abschnitt als Fälschung angesehen, um die Reliquienverehrung ins 3. Jahrhundert schieben zu können. Inzwischen herrscht Konsens, dass der Text abgesehen von den Schlussbemerkungen ursprünglich ist³. Der folgende Abschnitt ist für unseren Zusammenhang grundlegend:

„Als der Widersacher, Neidische und Böse (= Teufel), der gegen das Geschlecht der Gerechten ankämpft, die Größe seines Martyriums und seinen von Anfang an untadeligen Lebenswandel sah: wie er gekrönt ward mit dem Kranz der

¹ G. Buschmann, Das Martyrium des Polykarp, Göttingen 1998.

² Mart. Polyc. 18,3 (SC 10³, 268).

³ RAC 14, 1988, 112f.

Unvergänglichkeit und einen Siegeskranz davongetragen hatte, da suchte er wenigstens zu verhindern, dass wir seinen Leichnam an uns nähmen, was doch viele zu tun verlangten, um an seinem heiligen Leib Anteil zu erhalten. Also flüsterte er dem Niketes (...) ein, den Prokonsul zu bitten, ja nicht den Leichnam freizugeben, damit, so seine Worte, die Christen nicht womöglich vom Gekreuzigten ablassen und anfangen, Polykarp anzubeten (...). Christus aber beten wir als den Sohn Gottes an, während wir die Märtyrer als Schüler und Nachahmer des Herrn lieben, wie sie es verdienen wegen der unüberbietbaren Zuneigung zu ihrem König und Lehrer; wenn doch auch wir deren Teilhaber und Mitjünger würden! Als der Hauptmann des Hinrichtungskommandos den Neid der Juden einsah, ließ er den Leichnam wie üblich in die Mitte des Scheiterhaufens rücken und verbrennen. Auf diese Weise konnten wir später seine Überreste, die kostbarer sind als Edelsteine und wertvoller als Gold, sammeln und an passender Stätte beisetzen. Dort wird uns der Herr vergönnen, wenn möglich, uns in Jubel und Freude zu versammeln, um den Jahrestag (°: Xk" (g<Xh84@H) seines Martyriums zu begehen⁴.

Bemerkenswert ist zunächst die Absicht der Juden Smyrnas, die Christen daran zu hindern, den Leichnam Polykarps zu bestatten. Die Juden fürchteten innerhalb des Religionsgefüges der Stadt um ihren Einfluss. Deshalb wollten sie um jeden Preis eine Grablegung verhindern. Im Zeitraum von wenigen Wochen waren vor Polykarp bereits elf Christen aus Philadelphia in Smyrna im Rahmen von Tierhetzen öffentlich hingerichtet worden⁵. Bereits hier wird die Sorge der Gemeinde für die Bestattung der Märtyrer aufgefallen sein. Aber das reicht nicht, um die Reaktion der Juden zu erklären, denn ein notorischer Kult kann sich in dieser kurzen Zeit nicht entwickelt haben. Die Juden müssen von anderswoher gewusst haben, dass sich Märtyrergräber zu besonderen Anziehungspunkten entwickelten. Dies gilt es zu erklären.

Aus dem Polykarpmartyrium geht hervor, dass sich die Christen möglichst häufig am Märtyrergrab Polykarps versammeln, dass sie aber hoffen, auch das (erste) Jahresgedächtnis dort zu feiern. Interessant ist nun, dass eine solche durchaus markante und auffallende Praxis den Adressaten des Briefs nicht weiter erklärt wird. Es ist also über Smyrna hinaus weithin bekannt, dass man den Jahrestag der Märtyrer festlich am Grab begeht. Diese Praxis ist also deutlich älter (ca. erste Hälfte des 2. Jahrhunderts) und überall dort verbreitet, wo Märtyrergräber vorhanden sind. Dies gilt, auch wenn wir nicht im Einzelnen über die Identität solcher Gräber informiert sind. Es handelt sich jeweils um kultische Begehungen so wie in Smyrna, wahrscheinlich in Form eines Totenmahls; ein Zusammenhang zur Eucharistie ist nicht erkennbar, kann aber auch nicht ausgeschlossen werden⁶.

Über diese Märtyrerfeiern kann noch mehr gesagt werden. Die Gemeinde von Smyrna versammelt sich nämlich „in Jubel und Freude“ am Grab. Darin drückt sich das radikal neue Verständnis der Christen aus, die am Grab ein Auferstehungsfest feiern statt den Toten entsprechend den antiken Totenriten klagend und weinend zu betrauern. Wenn die Smyrnäer den Jahrestag Polykarps mit dem an sich neutralen Begriff °: Xk" (g<Xh84@H (= Jahrestag) bezeichnen, so ist damit durchaus der „Geburtstag“ mitgemeint im Sinne des Geborenwerdens für das ewige Leben. Deshalb Jubel und Freude! Deshalb auch feiern die Christen nicht wie die Heiden den Geburtstag ihrer Toten am Grab, sondern den Todestag. Das Jahresgedächtnis der Märtyrer wird umso mehr zum

⁴ Mart. Polyc. 17,1/3 (SC 10³, 266).

⁵ Mart. Polyc. 19,1 (SC 10³, 268).

⁶ P. Karpinski, *Annua dies dormitionis*, Frankfurt 1987, 61f.

Ausdruck der Freude, als sie durch ihr Martyrium sofort zu Gott eingehen. Insofern erfolgt hier sogleich eine „Geburt“. Schon Ignatius erhofft sich diese Geburt im Martertod⁷.

Man kann sich leicht denken, dass nicht die üblichen Begräbnisse der Christen, wohl aber ihre feierlichen Versammlungen an den Gräbern der Märtyrer auffielen, ja die anderen geradezu provozieren mussten. Das bei den Heiden übliche waren Trauerbesuche am Grab der verstorbenen Angehörigen und Jahresgedächtnisse an ihren Geburtstagen. Hier aber versammelte sich nicht die Familie, sondern die ganze Christengemeinde am Todestag der Märtyrer, um über die Hingerichteten zu jubeln. Der Kontrast könnte kaum größer und provozierender sein.

Eine solche Praxis muss auch andersorts bekannt und auffallend gewesen sein. So etwas entwickelt sich nicht in wenigen Wochen. Es dürfte vielmehr bereits in anderen Regionen auffallende Beispiele solcher Kultzentren gegeben haben, die die jüdische Gemeinde Smyrnas das Schlimmste befürchten ließen, so dass sie durch die Verbrennung der Gebeine Polykarps den Anfängen wehren wollte. Man könnte hier durchaus an die Apostelgräber in Rom denken, deren Ruhm bis nach Kleinasien gedrungen war. Denn nicht nur hielt man damals schon alle Apostel für Märtyrer⁸, sondern Polykarp selbst genoss offenbar als Apostelschüler besonderes Prestige⁹. So war zu befürchten, dass nach dessen Hinrichtung in Smyrna ein Grabkult wie in Rom und anderen Sädten (Ephesus: Johannes, Hierapolis: Philippus) entstünde. Möglicherweise ließen sich die Juden von der Meinung leiten, die Christen bräuchten einen intregren Leichnam wegen ihrer Auferstehungshoffnung. Wahrscheinlicher aber ist, dass sie schlicht jede Spur der Gebeine vernichten wollten. Der verantwortliche Hauptmann scheint nun aber gerade nicht ihrem Willen entsprochen zu haben. Denn er ließ die Leiche ordnungsgemäß wie zu einer üblichen Einäscherung verbrennen; die Christen konnten so die Reste einfangen und bestatten.

Noch deutlicher als im Römerbrief des Ignatius stoßen wir bei Polykarp auf die drei hagiographischen Koordinaten, die von jetzt an die Eckdaten der Märtyrerverehrung bezeichnen: nämlich der Name des Märtyrers (Polykarp), der Tag seines Martyriums bzw. Begräbnisses (sieben Tage vor den Iden des März = 23. Februar) und der Ort der Bestattung („an passender Stätte“). Diese drei elementaren Informationen genügten, um einen Grabkult über Jahrhunderte hinweg zu gewährleisten, weil sich die Gemeinde jährlich am Tag des Martyriums ebendort am Grab versammelte. Es bedurfte auf diese Weise keines organisatorischen Aufwands, weil allgemein bekannt war, an welchem Tag sich die Gemeinde (morgens) am Grab ihres Märtyrerbischofs zusammenfand.

Immer wieder wird gegen einen Märtyrerkult vor 150 geltend gemacht, dass das Polykarpmartyrium erstmals ausdrücklich vom „Martyrium“ im Sinne von Blutzugnis spreche. Dies ist zwar richtig, aber es wäre sehr oberflächlich, wollte man beide Tatsachen ursächlich miteinander verbinden, als ob es einen Märtyrerkult nur dort gegeben habe, wo man auch das Wort „Martyrium“ in diesem Sinne gebrauchte¹⁰. An der

⁷ Ign. Rom. 6,2 (SC 10³, 132).

⁸ Ign. Trall. 3,3 (SC 10³, 114); Rom. 4,3 (SC 10³, 130); Polyc. Phil. 9,1f. (SC 10³, 216); Iren. a. h. 3,12,13 (SC 211, 234). Vgl. Iren. a. h. 3,12,10 (SC 211, 224). Auch Tertullian subsumiert die Apostel unter die Märtyrer; SC 14, 1988, 116.

⁹ Iren. adv. haer. 3,3,4 (SC 211, 38); Mart. Polyc. 16,2 (SC 10³, 264). Es scheint eine Anspielung auf seine Apostolizität auch darin zu liegen, dass er als Zwölfter einer Reihe von Märtyrern starb u. nun mit den Aposteln und allen Gerechten jubelt (Mart. Polyc. 19,1f. [SC 10³, 268]).

¹⁰ Diesem Kurzschluss erliegt G. W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, Cambridge 1998, 1/21.

Terminologie kann die Sache selbst nicht hängen. Und in der Tat wusste man sehr wohl auch schon vor 150 von Martyrien, benutzte dafür aber andere Formulierungen: Man verwendete die agonistische Metaphorik, umschrieb das Martyrium also als „Wettlauf“ oder „Wettkampf“ bis zum endgültigen Sieg, womit der Tod gemeint war. Das findet sich so schon bei Ignatius und in anderen frühen martyrologischen Schriften. Ignatius¹¹, der Hirte des Hermas und der 1. Clemensbrief drücken dasselbe auch mit $\beta\omicron\upsilon\lambda\omicron\tau$ (starker Aorist im Sinne von: das Leiden im Tod vollendet haben) aus¹². Der 1. Clemensbrief und das Polykarp Martyrium verwenden beide Ausdrucksmöglichkeiten¹³. Bereits die Johannesapokalypse bezeichnet die Blutmartyrer als „treue Zeugen“ (Offb 1,5; 2,13; 3,14), und damit ist in Kleinasien um 100 eine Formulierung gefunden, die in wenigen Jahrzehnten zum technischen Märtyrerbegriff hinführt. Man verfügte also über eine Vielzahl sprachlicher Möglichkeiten und nutzte sie, um das spezifische Ereignis eines Martyriums zu beschreiben, während der prägnante Ausdruck „Martyrium“ und „das Martyrium erleiden“ erst seit der Mitte des 2. Jahrhunderts daneben trat¹⁴ und sich schließlich als Fachbegriff durchsetzte.

Zuweilen äußern Forscher die Meinung, am Anfang habe es allgemein nur eine Verehrung der Märtyrer gegeben ohne Bevorzugung bestimmter Personen. Diese allgemeine Verehrung sei in Kleinasien mit dem Polykarp Martyrium aufgekommen¹⁵. Erst als man danach zahlreiche Märtyrer und ihre Gräber verehrte, sei man auf die Idee gekommen, auch die Apostel und früheren Bischöfe zu verehren, indem man aus ihnen Märtyrer machte. Die Verehrung der Apostelgräber sei sozusagen unecht und später als die allgemeine Märtyrerverehrung¹⁶. Unsere spärlichen Informationen über die frühe Gräberverehrung erwecken tatsächlich einen solchen Eindruck. Aber wie die Ausführungen zu Ignatius gezeigt haben, darf man die wenigen, zufälligen Nachrichten, die wir über das 2. Jahrhundert haben, nicht zu schnell abschreiben. Wenn der Kult am Grab Polykarps einsetzte, weil man in ihm einen apostolischen Lehrer, der als Schüler der Apostel in ihrer Leidenschule sein Blutzeugnis gab, verehrte¹⁷, dann doch deshalb, weil auch in Rom und anderswo die Gräber der Apostel verehrt wurden, deren Martyrium Polykarp genauso selbstverständlich wie Ignatius annimmt¹⁸.

2. Anfragen an den bisherigen Forschungskonsens

Die bisherige Forschungsmeinung geht von einem Beginn der Märtyrerverehrung und ihres Grabkults frühestens in der Mitte des 2. Jahrhunderts in Kleinasien (Smyrna) aus¹⁹. Die bisherigen Überlegungen ergaben jedoch, dass dies weder vom Bericht des

¹¹ Ign. Rom. 4,3; 8,3 (SC 10³, 130. 136). Wenn Ignatius vom Fleisch Christi spricht, das gelitten hat und auferweckt wurde (Smyr. 7,1 [SC 10³, 160]), so wird unmittelbar klar, dass der starke Aorist von $\beta\omicron\upsilon\lambda\omicron\tau$ den Tod einschließt.

¹² G. Buschmann, Das Martyrium des Polykarp, Göttingen 1998, 100; 1 Clem. 6,1f. (SC 167, 108). Auch Mart. Polyc. 17,2 (SC 10³, 266) bezieht den starken Aorist von $\beta\omicron\upsilon\lambda\omicron\tau$ auf den Leidenstod Christi wie seines Nachahmers Polykarp.

¹³ 1 Clem. 6,1 (SC 167, 108); Polyc. Phil. 9,2 (SC 10³, 216).

¹⁴ Mart. Polyc. 18,3 (SC 10³, 268) spricht in einem Zuge vom „Martyrium“ und vom „Wettkämpfen“.

¹⁵ RAC 14, 1988, 106f.

¹⁶ E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, Tübingen 1904, 141.

¹⁷ Mart. Polyc. 16,2; 19,2 (SC 10³, 264. 268).

¹⁸ Ign. Trall. 4,2 (SC 10³, 114); Rom. 4,3 (SC 10³, 130); 8,3 (SC 10³, 136); Polyc. Phil. 9,1 (SC 10³, 216).

¹⁹ R. M. Price, Martyrdom and the Cult of the Saints, in: S. Ashbrook Harvey / D. G. Hunter (Hrsg.), Early Christian Studies, Oxford 2008, 810: „The earliest literary evidence for the cult of martyrs dates to the mid-second century, and relates to the place of burial of the martyred Polycarp of Smyrna“. Manche meinen, nach Rom sei der eigentliche Märtyrerkult erst ab der Mitte des 3. Jahrhunderts von Nordafrika

Polykarpmartyriums her gerechtfertigt ist noch dem Römerbrief des Ignatius gerecht wird. Der Römerbrief lässt im Meinungsstreit zwischen Ignatius und seinen Adressaten einen liturgisch-hagiographischen Zusammenhang erkennen, der zur Matrix der Märtyrerverehrung passt. Der zwar nur angedeutete, aber doch erkennbar grabgebundene Märtyrerkult in so früher Zeit, nämlich um 110 und somit nur ein halbes Jahrhundert nach dem Martyrium der Apostelfürsten, lässt annehmen, dass in Rom der Kult an den Gräbern der Märtyrer ohne zeitlichen Verzug ansetzte und keine spätere, aus irgendwelchen außerchristlichen Einflüssen gespeiste Entwicklung war. Demnach ist der Apostelkult gerade nicht etwas Spätes, sondern steht am Anfang christlichen Märtyrerkults, und zwar weil (zufällig) die beiden wichtigsten Märtyrer Roms Apostel waren. Dabei spielte in Rom der griechische Heroenkult gewiss keine Rolle, der somit als Ideengeber und Geburtshelfer des Märtyrerkults ausfällt.

Man ahnt, welcher Sprengsatz sich hinter solchen Behauptungen verbirgt, die dem bisherigen Konsens der Forschung entgegenstehen. Für gewöhnlich nimmt man den Beginn des Märtyrerkults in der Reichshauptstadt erst für die Mitte des 3. Jahrhunderts, bestenfalls für die Mitte des 2. Jahrhunderts an. Jedenfalls sei er Gewächs des Ostens und damit allem Anschein nach ein Ableger des Heroenkults. Die hier vorgeschlagene Deutung des Ignatius würde den Anfang nach Rom verlegen und den Märtyrerkult aus der Sphäre des griechischen Heroenkults herausholen. Das würde die Frage nach dem religionsgeschichtlichen Anknüpfungspunkt neu aufwerfen. Natürlich kann man nun auch so argumentieren: Wenn der Römerbrief Gemeindeversammlungen an den Apostelgräbern voraussetzt, dann müssen die Ignatiusbriefe erst recht gefälscht sein. Eine solche reflexartige Reaktion bringt dann wieder das Weltbild jener Kirchenhistoriker in Ordnung, die sich damit angefreundet haben, im Märtyrerkult schlecht versteckten Aberglauben zu sehen.

Aber wenn der Märtyrerkult seit etwa 150 bis heute bestand, warum sollte es ihn dann nicht schon im 1. Jahrhundert gegeben haben? Ein theologischer Bruch zwischen dem 1. und 2. Jahrhundert ist nicht ersichtlich. Es kommt einem schon merkwürdig vor, wie manche Gelehrte alle möglichen Texte des frühesten Christentums ins 2. Jahrhundert hineinstopfen, um einen solchen Bruch suggerieren oder gar postulieren zu können. Aber was macht das 2. Jahrhundert so viel wahrscheinlicher als das 1. Jahrhundert? Was berechtigt es, alle erdenklichen theologischen Entwicklungen dem 2. Jahrhundert zuzutrauen, aber für das 1. Jahrhundert für undenkbar zu halten? Die Entwicklung vollzog sich doch wohl undramatisch und organisch. Eine sich im Verlauf des 2. Jahrhunderts verändernde Terminologie hatte dabei keinerlei Auswirkung auf die Sache selbst, die es unter anderen Bezeichnungen schon im 1. Jahrhundert gab: das Leidenszeugnis bis zum (gewaltsamen) Tod und die Verehrung der Gebeine an den Gräbern. Schon allein aufgrund des Polykarpmartyriums muss man diese Kultpraxis in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts rücken. Es kann sich also nicht um eine Neuerung handeln, die überhaupt erst mit Polykarp begann.

aus importiert worden. So schließt V. Saxer, *Pères saints et culte chrétien dans l'Église des premiers siècles*, Aldershot 1994, XII, 9f. wegen Cypr. ep. 8,3,2 (CCL 3B, 42) bis in die Mitte des 3. Jh. auf einen nur kümmerlichen Märtyrerkult in Rom, da man keine Unterschiede in der Bestattung der Märtyrer und Gläubigen mache. Cyprian schreibt: *Et quod maximum est, corpora martyrum aut ceterorum si non sepeliantur, grandis periculus inminet eis quibus incumbit hoc opus*. Nach dem Handbuch Gottesdienst der Kirche 6,1, Regensburg 1994, 88 „entwickelte sich im 3./4. Jh. über den seit dem 2. Jh. greifbaren christlichen Totenkult langsam die kultische Verehrung der Märtyrer“.

Nichts spricht meines Erachtens gegen die Möglichkeit eines Märtyrerkults im 1. Jahrhundert außer die eingefahrene Forschermeinung. Die Ignatiusbriefe und der 1. Clemensbrief gehören aufgrund ihrer Martyriumsterminologie ins selbe zeitliche Umfeld um 90-120. Ich plädiere daher für eine Revision der traditionellen Darstellung der Geschichte der Märtyrerverehrung. Die aus dem Polykarpmartyrium bekannten Fakten sind nicht der Anfang, sondern die Fortsetzung einer ein halbes Jahrhundert älteren Märtyrerverehrung, die genauso in Antiochia wie in Rom (sogar bei den Heiden) bekannt war, die Ignatius für eine Selbstverständlichkeit hielt und die daher in Rom ohne weiteres ins 1. Jahrhundert zurückreichen dürfte.

3. Nur Neuauflage des griechischen Heroenkults?

Bevor dieser Weg weiterverfolgt wird, gehört an den Anfang gestellt die geradezu klassische Erklärung des frühchristlichen Märtyrerkults durch den Heroenkult. Demnach kopierte der Märtyrerkult schlicht und ergreifend den griechischen Götterhimmel, man könnte auch sagen: der heidnische Götterkult wurde umgetauft. Aus dem Gott Mithra wurde demnach der heilige Georg, aus Anubis der heilige Christophorus, aus Hor der heilige Menas, aus Merkur der Erzengel Michael (wegen der Flügel!), aus den Dioskuren die Ärzteheiligen Kosmas und Damian u.s.w. Man gab diesem Verschiebehof den schönen Namen Mythentheorie. Eine Variante davon war die Ableitung des Märtyrerkults aus dem griechischen Heroenkult²⁰.

Solche Gedankenspiele fanden im liberal-protestantischen Raum lebhaftes Echo, weil man so den Märtyrerkult als typische Ausgeburt katholischer Werkgerechtigkeit ablehnen konnte, die nicht genuin christlich sei, sondern erst in der Phase des Frühkatholizismus im 2./3. Jahrhundert allmählich in die Kirche eingedrungen sei. Die römische Papstkirche habe dann im 3. Jahrhundert ganz auf diese Neuerung gesetzt und den Gräberkult eifrig gefördert. Auf diese Weise sei das reine, von Christus und Paulus herkommende Christentum immer mehr unter hellenistischen Bräuchen und Vorstellungen verschüttet worden, bis es durch die Reformatoren zu seinem evangelischen Ursprung zurückgeführt wurde.

Inzwischen scheint niemand mehr solchen Theorien anzuhängen. Für die ersten drei Jahrhunderte sind sie untauglich. Denn damals grenzten sich die Christen entschieden gegen die Lebensgewohnheiten der Heiden ab, sofern sie nur irgendwie mit Götter- und Götzenkult zu tun hatten²¹. Es wäre undenkbar gewesen, dass man Heroenkulte weiter betrieb, und sei es auch in umgewandelter Form²². So dumm waren die Christen nicht, dass sie auf einen solchen Humbug hereinfallen konnten. Sie machten vielmehr einen weiten Bogen um alles, was auch nur entfernt mit Götterkult zu tun hatte. Hinzu kommt, dass der griechische Heroenkult nun ausgerechnet da, wo er auf den beginnenden christlichen Grabkult hätte Einfluss ausüben sollen, keine Rolle gespielt hat: in Palästina und in Rom (siehe nächstes Kapitel).

Auch wenn heute niemand mehr eine derart holzschnittartige Geschichtsdeutung vertritt, so geht das Gehumpele doch auch ohne die alten Krücken weiter. Man konstruiert folgende Entwicklung: Der Märtyrerkult sei überhaupt erstmals in Smyrna um 150 aufgekommen (Polykarp), von dort sei er hundert Jahre später nach Karthago gelangt (Cyprian) und von dort wegen der engen Beziehungen zwischen Rom und

²⁰ Vgl. Th. Baumeister, *Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum*, Freiburg 2009, 260f.

²¹ D. Zeller (Hrsg.), *Christentum 1*, Stuttgart 2002, 389/408.

²² D. Zeller (Hrsg.), *Christentum 1*, Stuttgart 2002, 441.

Nordafrika in die Reichshauptstadt am Tiber (Triklia von San Sebastiano)²³. Wenn man gegen alle Wahrscheinlichkeit eine Fälschung des Polykarpmartyriums an der entscheidenden Stelle der Grab- und Reliquienverehrung annimmt, dann kann man sogar noch eleganter die Märtyrerverehrung nach hinten schieben: Der Märtyrerkult fängt dann überhaupt erst in der Mitte des 3. Jahrhunderts an: in Smyrna, Karthago und Rom. So willkürlich solche Konstruktionen sind, so wenig sind sie doch überwunden. Dabei wurden längst neue, faszinierende Wege beschritten, um dem Ursprung des christlichen Märtyrerkults auf die Spur zu kommen.

4. Gräber der Gerechten und Propheten in Palästina

Die Verehrung der Märtyrer und ihrer Gräber hat jüdische Wurzeln²⁴. Seit der bahnbrechenden Studie des Neutestamentlers Joachim Jeremias über „Die Heiligengräber in Jesu Umwelt“ (1958) kann daran kein ernsthafter Zweifel mehr bestehen. Jeremias, der als Sohn eines lutherischen Pfarrers in Jerusalem aufgewachsen war, machte erstmals darauf aufmerksam, dass es zur Zeit des Neuen Testaments eine blühende Gräberverehrung unter den Juden gab, die ganz selbstverständlich die Gräber ihrer (ermordeten) Propheten und Gerechten aufsuchten.

Nun hat man eingewendet, Jeremias habe sich für seine Thesen zu sehr auf die „Prophetenleben“ verlassen, eine Schrift, die er noch vor der Tempelzerstörung im Jahr 70 datierte. Es handelt sich um eine Sammlung von Kurzbiographien, die die Verehrung der Prophetengräber in Palästina erkennen lässt. Die Brauchbarkeit dieser Texte hängt an einer frühen Datierung, während sie aber manch Einer ins 4. Jahrhundert schieben möchte²⁵. Damit kämen sie hier nicht mehr in Betracht. Inzwischen hat aber W. Horbury den Nachweis erbracht, dass man für Jeremias' These gar nicht auf die „Prophetenleben“ angewiesen ist, weil alle entscheidenden Voraussetzungen eines Grabbkults bereits im Alten Testament zu finden sind²⁶. Näherhin geht es um folgende Vorstellungen:

a. Die Gerechten und Heiligen des Alten Bundes leben. Die Verehrung der alttestamentlichen Heiligen ist zwar älter als der eigentliche Auferstehungsglaube, aber der Auferstehungsglaube hat dann diese Verehrung stimuliert. Spätestens nach den Makkabäerkriegen war der Auferstehungsglaube allgemein verbreitet. Die Pharisäer waren davon überzeugt, die Sadduzäer, also die Tempelpriester, lehnten sie ab (Apg 23,6/8). Mit der Zerstörung des Tempels verlor auch die sadduzäische Priesterklasse ihre Bedeutung, und so stieß der Auferstehungsglaube innerhalb des Judentums auf keinen Widerstand mehr.

b. Der Heilige residiert am Grab. Die Juden waren von der Anwesenheit des Verstorbenen am Grab überzeugt, das sie wie in der Antike allgemein üblich als „Haus des Toten“ auffassten. In gewisser Weise überleben sie also ihren Tod, wie auch Jesus sagt, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs sei kein Gott der Toten. Die Anwesenheit der Toten im Grab erlaubt es auch, mit ihnen Kontakt aufzunehmen.

²³ W. M. Gessel, in: D. Zeller (Hrsg.), *Christentum* 1, Stuttgart 2002, 443 „Röm öffnete sich für den Märtyrerkult erst nach Nordafrika“.

²⁴ J. Wilkinson, *Visits to Jewish tombs by early Christians*, in: *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie*, Bonn 22.-28. Sept. 1991, 1, Münster 1995, 464.

²⁵ D. Satran, *Biblical prophets in Byzantine Palestine*, Leiden 1995.

²⁶ W. Horbury, *The cult of Christ and the cult of the saints*, in: *New Testament Studies* 44 (1998) 444/69.

c. Der Heilige tritt im Himmel zugunsten seines Volkes ein. Der Heilige kann durch seine Fürsprache den Zorn Gottes abwenden, da der Tod des Gerechten sühnende Wirkung hat.

Horbury weist auch darauf hin, dass es im Judentum durchaus einen geregelten Kult gab, also eine öffentliche Erinnerungskultur an den Gräbern, verbunden mit der Verlesung heiliger Schriften und mit Gebeten.

Auf den wichtigsten Beleg für einen blühenden jüdischen Grabkult zur Zeit Jesu hat allerdings bereits Jeremias hingewiesen. Ausgerechnet Jesus selbst ist hier der Gewährsmann, wenn er sagt: „Weh euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler! Ihr errichtet den Propheten haushohe Grabstätten (Mt 23,29) und schmückt die Denkmäler der Gerechten und sagt dabei: Wenn wir in den Tagen unserer Väter gelebt hätten, wären wir nicht wie sie am Tod der Propheten schuldig geworden. Damit bestätigt ihr selbst, dass ihr die Söhne der Prophetenmörder seid“ (Mt 23,29/31; vgl. Lk 11,47/51). Die Pharisäer verehrten also die Prophetengräber, gaben aber zugleich zu, dass es sich bei den Geehrten gewissermaßen um Märtyrer handelte, da sie „von den Vätern“ ermordet worden waren. Man könnte aus dem Wort Jesu eine ablehnende Haltung gegenüber dem Gräberkult herauslesen. Das wäre aber übertrieben: Er wendet sich lediglich gegen die Heuchelei der Pharisäer in dieser Sache.

Wenn Jesus von den Gräbern ermordeter Propheten spricht, dann bezieht er sich wohl auf die Gräber Jesajas und Sacharjas im Kidrontal²⁷. Ausdrücklich erwähnt er die Ermordung des Letzteren im Tempel (Mt 23,35; vgl. Offb 11,8). An solchen Gräbern muss man einen regelrechten Sühnekult annehmen, in dem die Pharisäer ihren Eifer und ihre Frömmigkeit gerade dadurch zum Ausdruck brachten, dass sie die Schuld ihrer Väter auf sich nahmen. Die Heiligtümer von damals stehen zum Teil heute noch in Blüte. Das gilt besonders für die Patriarchengräber in Hebron, in denen Abraham, Isaak und Jakob (samt ihrer Frauen Sara, Rebekka und Lea) ruhen. Nachweislich erfuhr dieses Heiligtum zur Zeit Jesu höchste Verehrung. Hier war zwar kein Sühnekult vonnöten, aber dennoch war auch dieses Heiligtum gerade den Pharisäern wichtig, denn sie glaubten im Gegensatz zu den Sadduzäern an die Auferstehung der Toten. Die Verehrung der Prophetengräber konnte genau diese Hoffnung zum Ausdruck bringen.

Dieser Zusammenhang von Hebron, Pharisäern und Auferstehungshoffnung ergibt sich aus dem Wort Jesu an die Pharisäer, in dem er seine Überzeugung über die Auferstehung zum Ausdruck bringt: „Habt ihr nicht gelesen, was Gott euch über die Auferstehung der Toten mit den Worten gesagt hat: ‚Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs‘? Er ist doch nicht der Gott der Toten, sondern der Gott der Lebenden“ (Mt 22,31f.). Gott ist doch nicht ein Gott von Leichen! Damit will Jesus sagen: Ihr Pharisäer verehrt die Gräber der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob in Hebron und bezeugt somit zurecht die Auferstehung der Toten. Es fällt auf, dass Herodes der Große zur Zeitenwende nicht nur den Jerusalemer Tempel in riesigen Dimensionen neu baute, sondern auch die Patriarchengräber in Hebron monumental aufwertete. Man wird kaum fehlgehen in der Annahme, dass er neben dem Kultzentrum der Sadduzäer in Jerusalem auch das wichtigste Heiligtum der Pharisäer in Hebron auszeichnen und so beide Religionsparteien auf seine Seite ziehen wollte.

Dies alles zusammen genommen macht deutlich: Gräberkult, Verehrung der Gerechten des Alten Bundes und gerade auch die Verehrung ermordeter Propheten

²⁷ J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt, Göttingen 1958, 61/72; J. Wilkinson, Christian Pilgrims in Jerusalem during the Byzantine period, in: Palestine Exploration Quarterly 108 (1976) 85.

waren in Palästina ein breites Phänomen und konnten direkt auf die früheste christliche Märtyrerverehrung einwirken²⁸.

5. Jüdische Strategien gegen kultische Verunreinigung

Gegen dieses Bild einer zumindest unter den Pharisäern und ihren Anhängern verbreiteten Grab- und Reliquienverehrung erhebt sich sofort ein gewichtiger Einwand: Waren im Judentum Totengebeine nicht kultisch unrein, so dass sich ein Grabkult von vornherein verbot? Dieser Einwand, der bisher in der Forschung jeden Gedanken an eine jüdische Gräberverehrung im Judentum im Keim erstickt und dazu geführt hatte, dass man Joachim Jeremias' Buch jahrzehntelang ignorierte, wurde von John Wilkinson brillant und überraschend widerlegt. Leider wurde sein Referat, vorgetragen auf dem Internationalen Kongress für Christliche Archäologie in Bonn, nicht rezipiert²⁹.

Allgemein muss vorausgeschickt werden, dass die Reinheitsvorschriften zunächst Regelungen für Priester waren, so dass die Pharisäer und Laien nicht notwendig in gleicher Weise davon betroffen waren. Außerdem waren Gebeine von Heiligen und Propheten anders zu beurteilen als sozusagen normale Leichen (Sir 46,12; 49,10; 2 Kö 13,21; Ez 13,19; Hebr 11,22). Vor allem aber hat Wilkinson nachgewiesen, dass die Pharisäer (Rabbinen), die wegen der Auferstehungshoffnung an der Propagierung des Gräberkults interessiert waren, Strategien entwickelt haben, um bei aller kultischen Vorsicht dennoch eine Verehrung des Grabes und damit eine Annäherung der Besucher an die Gebeine zu ermöglichen.

Zunächst einmal galt, dass man Leichen und Totengebeine nicht berühren durfte. Verunreinigende Riten an Leichen wurden daher von Frauen und Totengräbern vorgenommen (vgl. die Salbung des Leichnams Jesu). Aber abgesehen von der unmittelbaren Leichenberührung war zu klären, wie und wie weit man sich einem Grab annähern durfte, ohne sich zu verunreinigen. Hier nun trafen die Rabbinen zur Zeit Jesu folgende Regelung: Gebeine verunreinigen nur durch unmittelbare Berührung, Gräber bzw. Grabräume aber strahlen diese Unreinheit nicht horizontal, sondern ausschließlich vertikal ab (Abb. 2). Eine solche Regelung ist genauso selbstverständlich wie genial: Natürlich konnten Gräber nicht horizontal verunreinigen, sondern wäre ja praktisch alles unrein. Gräber kontaminierten also nicht den Raum daneben, sondern nur drinnen, darunter und darüber. Diese geniale Lösung ist im Neuen Testament selbst (Lk 11,44), aber auch aus der konkreten Grabgestaltung ablesbar. Es ergaben sich drei Möglichkeiten einer Grabgestaltung:

a. Man stellte ein Kenotaph über dem Grab auf, so dass man an die Gebeine nicht herankam (etwa heute das Davidsgrab und die Patriarchengräber).

b. Man errichtete ein Denkmal neben dem Grab, ebenfalls um einen Grabkontakt zu vermeiden (wohl zuweilen im Kidrontal).

c. Man „tünchte“ das Grab. Daher sagt Jesus den Pharisäern: „Ihr seid wie die Gräber, die außen weiß angestrichen sind und schön aussehen, innen aber sind sie voll Knochen, Schmutz und Verwesung“ (Mk 23,27). Die Tünche war kein Akt der Ästhetik, sondern ein Kult-Signal. Weiß bedeutete: Achtung, es droht kultische Verunreinigung durch Leichen! Dabei war es offenbar nicht wichtig, die Gräber an der Seite zu tünchen,

²⁸ Zustimmend zu Jeremias siehe W. Rordorf, Wie steht es um den jüdischen Einfluß auf den christlichen Märtyrerkult?, in: J. van Amersfoort / J. van Oort (Hrsg.), Juden und Christen in der Antike, Kampen 1990, 61/71.

²⁹ J. Wilkinson, Visits to Jewish tombs by early Christians, in: Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn 22.-28. Sept. 1991, 1, Münster 1995, 452/65.

sondern vor allem Bodengräber zu kennzeichnen, damit man nicht achtlos darüber lief; denn die Unreinheit traf jeden, der in, unter und über einem Grab herging, nicht wer daneben stand. Daher sagt Jesus den Pharisäern: „Weh euch, ihr seid wie Gräber, die man nicht sieht: Die Leute laufen darüber und merken es nicht“ (Lk 11,44). Das kann ein Doppeltes meinen: Die Leute versäumen es, das getünchte Grab zu verehren; zugleich verunreinigen sie sich, weil sie darüber laufen.

d. Die wichtigste Strategie aber war, Gräber so hoch zu bauen, dass niemand Gefahr lief, darüber zu laufen oder auch nur darüber zu greifen. So erklären sich etwa die aus dem Fels gehauenen Gräber des Kidrontals. Dadurch, dass man sie aus dem Fels schnitt, konnte man von allen Seiten an sie herantreten, ohne sich je kultisch zu verunreinigen. Jesus selbst sagt ja den Pharisäern ausdrücklich: „Ihr errichtet den Propheten haushohe Grabstätten“ (Mt 23,29).

Diese Ausführungen zeigen, dass die kultische Verunreinigung durch Totengebeine den Totenkult nicht verhindern musste. Die diffizilen Regelungen zur Grabanlage wurden geradezu für den Kult erfunden und belegen auf eindringliche Weise die Wichtigkeit dieses Kults und seine apologetische Bedeutung für die Selbstabgrenzung der Pharisäer von den Sadduzäern, denen Auferstehung und Grabkult egal war, weil ihr Kultzentrum allein der Tempel war. Die Pharisäer aber hatten gewiss nichts mit hellenistischem Heroenkult zu tun. Sie lebten ausschließlich in der Welt des Alten Testaments. Es wäre abwegig, in der Verehrung der Gräber der Patriarchen und Propheten auch nur den geringsten Zusammenhang zum griechischen Heroenkult zu sehen. Der christliche Kult der Märtyrergräber knüpft genausowenig an den Heroenkult, vielmehr an jüdische Bräuche an: Er ist Ausdruck nicht der Hellenisierung des Christentums, sondern des jüdischen Mutterbodens der christlichen Auferstehungsbotschaft³⁰.

³⁰ Richtig erkannt bereits von E. Bammel, Zum jüdischen Märtyrerkult, in: Theologische Literaturzeitung 78 (1953) 124f.

II. Von Palästina in die christliche Diaspora

1. Jerusalems Sensation eines leeren Grabes

Hans von Campenhausen hat den historischen Kern der Erzählungen vom leeren Grab nachgewiesen³¹. Jeremias hat im selben Jahr im Rahmen seiner bereits zitierten Studie über die Prophetengräber nebenbei bemerkt, dass auch das heute in der Grabeskirche in Jerusalem gezeigte Grab Christi durchaus authentisch sein könne, da es offenbar seit dem Auferstehungsmorgen ebenso in Ehren gehalten wurde wie die Gräber der anderen ermordeten Propheten³². Tatsächlich fragt man sich, wie denn die ersten Christen mit Tod und Begräbnis Jesu vor dem Hintergrund des jüdischen Gräberkults umgegangen sein mögen. Noch vor der Frage nach der Echtheit des Jesusgrabes bleibt zu klären, welche Bedeutung es für die Christen Jerusalems und darüber hinaus haben konnte. Eine Antwort hängt davon ab, wie Jesus selbst sich gesehen und in die biblischen Traditionen und Erfahrungen des Judentums eingefügt hat.

Hier fällt nun auf, in welcher enge Verbindung sich Jesus ausgerechnet mit den Propheten und ihren Gräbern brachte. Er stellte sein eigenes Todesschicksal in die Reihe der in Jerusalem ermordeten Propheten und deutete seinen Tod am Kreuz als Sühnetod für das Neue Israel (Mk 10,45; Lk 22,19; Mt 5,12). Ausdrücklich sagte er unter Hinweis auf die Prophetengräber seinen Tod als ein „Gerechter“ am Kreuz (Lk 23,47) als Prophetenschicksal voraus (Mt 23,29/37; vgl. Lk 6,22f.). Deswegen ging er nach Jerusalem, um in der Stadt der Prophetenmörder zu sterben (Lk 18,31/3), wo damals die Prophetengräber (Mt 23,29/37) eines Jesaja, Sacharja, David, Salomo und einer Hulda gezeigt wurden. Die Johannesapokalypse greift die Ermordung der Propheten und des Herrn in Jerusalem auf (Offb 11,3/8; 16,6). Jesus hat sich zudem über sein eigenes Begräbnis durchaus Gedanken gemacht. Im Zusammenhang der Fußsalbung in Bethanien weist er auf seine Leichensalbung hin (Mt 26,12). Ferner war die Ankündigung seiner Auferstehung (Mt 16,21; 17,23; 20,19) faktisch die Ankündigung des leeren Grabes, denn zu seiner Zeit erwartete man die Auferstehung der Leiber der Propheten und Gerechten in messianischer Zeit (vgl. Lk 9,7/9)³³.

Das Grab Jesu war keine bloße Felsenhöhle, es war vielmehr ein auffallendes, eigens geschaffenes Grabmonument mit einem Grabraum, der in den Felsen gehauen und wahrscheinlich mit einem Rollstein aufwendig verschlossen war (Mt 27,60). Insofern die Gräber der Propheten verehrt wurden, war die Verehrung des leeren Grabes die Folge dessen, was Christus selbst über sein Prophetenschicksal gesagt hatte. Dass man sein Grab tatsächlich verehrte, geht schon daraus hervor, welchen Wert die vier Evangelien auf die Auffindung des leeren Grabes legen. Pilger kamen dorthin aus Neugier, so wie man wenige Tage zuvor nach Bethanien gegangen war, um den auferweckten Lazarus und sein Grab zu sehen (Joh 12,9. 17). Nun aber wollten sie am

³¹ Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, Heidelberg 1958. Völlig unverständlich angesichts des Wortes Jesu über die Prophetengräber, angesichts des leeren Grabes und der Beerdigung des Stephanus ist die Behauptung von J. Helgeland, *Time and Space. Christian and Roman*, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2,23,2, Berlin / New York 1980, 1293: „If the New Testament is an accurate mirror of the earliest Christian communities there was no interest in burial whatsoever“.

³² J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen 1958, 144f.

³³ H. Zeller, „*Corpora Sanctorum*“. Eine Studie zu Mt. 27,52-53, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 71 (1949) 385/465. Vgl. Offb 11,11.

Grab Jesu erfahren, was sich dort ereignet hatte, so wie der Engel die Frauen aufgefordert hatte: „Nur zu! Seht euch die Stelle an, wo er lag!“ (Mt 28,6)³⁴.

Die Aufforderung zu kommen und zu sehen, bedeutete konkret die Aufforderung, die Scheu vor kultischer Verunreinigung zu überwinden und ins Grab hineinzugehen. Das begehbare Grab Jesu wurde so zu einer Attraktion mit der Botschaft: Das Grab ist leer, ihr könnt hinein: Es ist sogar rein, denn es hat keine Verwesung geschaut (Apg 2,32f.; 13,37)³⁵, und auch vor Jesu Bestattung hatte keine Leiche darin gelegen (Joh 19,41)! Als der Jünger, den Jesus liebte, und Petrus am Ostermorgen ans Grab kamen, da ging jener Jünger, der schneller gerannt und früher angekommen war, aus Angst vor kultischer Verunreinigung nicht hinein, sondern schaute vom Eingang aus ins Grabesinnere. Petrus aber schaute zunächst, dann ging er hinein (Joh 20,5/8). Das hatte zwei Gründe: Petrus sah, dass das Grab leer war, und er glaubte, dass Christus die Verwesung nicht geschaut hatte. Auf sein Wort hin ging auch der Jünger, den Jesus liebte, ins Grab.

Die Verehrung der Gerechten des Alten Bundes war ans Grab gebunden und konnte im Falle Jesu selbstverständlich am Grab haften bleiben, auch wenn und gerade weil es leer war. Die Christen haben neben dem Grab Christi auch weiterhin wie ihre jüdischen Zeitgenossen die Gräber der Propheten und Gerechten des Alten Bundes aufgesucht³⁶. Das war ihnen sogar apologetisch von Nutzen. Denn sie konnten nun wie Petrus in seiner Pfingstpredigt in Jerusalem sagen: Schaut euch das Grab Davids in Jerusalem an: David ist nicht zum Himmel aufgestiegen (Apg 2,32/4), er wurde ins Grab gelegt und verweste dort (Apg 2,27; 13,29/37): „Brüder, ich darf freimütig zu euch über den Patriarchen David reden: Er starb und wurde begraben, und sein Grabmal ist bei uns erhalten bis auf den heutigen Tag (...). Er sagte vorausschauend über die Auferstehung des Christus: Er gibt ihn nicht der Unterwelt preis, und sein Leib schaut die Verwesung nicht. Diesen Jesus hat Gott auferweckt, dafür sind wir alle Zeugen (...). David ist nicht zum Himmel aufgestiegen“ (Apg 2,29/34). Deshalb ist sein Grab unrein und ihr wagt nicht hineinzugehen. Jesu Grab aber ist leer, kultisch rein und daher frei zugänglich.

Die Schriften des Neuen Testaments schildern Christus als jüdischen Heiligen und Märtyrer³⁷. Die Apostel vergleichen sein Schicksal mit jenem der Propheten: „Welchen der Propheten haben eure Väter nicht verfolgt? Sie haben die getötet, die die Ankunft des Gerechten geweissagt haben, dessen Verräter und Mörder ihr jetzt geworden seid“ (Apg 7,52; vgl. Jak 5,6; 1 Petr 3,18)³⁸. Paulus sieht seine Misshandlungen und Leiden in Philippi (1 Thess 2,2) in direkter Nachfolge des Todesschicksals der jüdischen Propheten, Jesu selbst und der Christengemeinden Judäas (1 Thess 2,14f.). Petrus, der Erstzeuge der Auferstehung, weist letztlich auf das leere Grab des „Gerechten“ Jesus hin, wenn er den Juden Jerusalems sagt: „Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (...) hat seinen Knecht Jesus verherrlicht (...). Ihr aber habt den Heiligen und Gerechten

³⁴ Dass das Grab tatsächlich besucht wurde, geht allein schon daraus hervor, dass die Gegner der Christen behaupteten, der Leichnam sei gestohlen worden (Mt 27,64; 28,13).

³⁵ Deshalb ging der Jünger nicht ins Grab hinein, sondern beugte sich nur in den Vorraum (Joh 20,5), während Petrus wagt hineinzugehen (Joh 20,6). Wegen der Unreinheit der Leichen mußten Frauen die Waschung und Salbung vornehmen.

³⁶ J. Wilkinson, *Visits to Jewish tombs by early Christians*, in: Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn 22.-28. Sept. 1991, 1, Münster 1995, 464 betont die frühe christliche Pilgerschaft zu den Prophetengräbern, lange bevor Pilgerberichte (im 4. Jh.) davon schreiben.

³⁷ Ebd. 464.

³⁸ Ebd. 464.

verleugnet (...). Den Urheber des Lebens habt ihr getötet, aber Gott hat ihn von den Toten – d.h. aus dem Grab (vgl. Apg 13,29f.) – auferweckt. Dafür sind wir Zeugen“ (Apg 3,13/5; dieselbe Argumentation Apg 13,26/37).

Die erste Christengeneration hat also genau wie Jesus selbst die ermordeten Propheten zu ihren Vorbildern genommen und ihre Gräber verehrt und apologetisch genutzt, und in diesem Sinne war auch das leere Grab Christi für sie von Bedeutung: Das leere Grab war nichts Peinliches, nichts Mythologisches, nichts Unchristliches, vielmehr ehrte man das leere Grab, wie man auch die Gräber der anderen Propheten und Gerechten ehrte. Die Erinnerung an das leere Grab blieb selbst nach der Katastrophe des zweiten jüdischen Krieges (132-135) erhalten, weil genau darüber ein römischer Tempel errichtet wurde, an dem man sich orientieren konnte, bis das Grab unter Kaiser Konstantin (um 325) wieder freigelegt wurde³⁹. Wie sehr das Grab Christi als Märtyrergrab im Bewußtsein blieb, zeigt der Umstand, dass noch im 4. Jahrhundert Eusebius schreiben kann, Kaiser Konstantin habe die Grabeskirche – *Martyrion* genannt! – am Ort des Martyriums des Erlösers selbst errichten lassen⁴⁰.

2. Vom jüdischen zum christlichen Grabkult

Nach dem bisher Gesagten führt keine Brücke vom griechischen Heroenkult zum Christus- und Märtyrerkult, zumindest nicht in den ersten drei Jahrhunderten. Die Versuche der älteren Forschung, den Heroenkult für den Märtyrerkult namhaft zu machen und die jüdischen Wurzeln konsequent auszublenden, kann nur als eine Art akademischer Antijudaismus bezeichnet werden, der die Einsicht in historische Zusammenhänge in fataler Weise verbaut. Nach Jeremias hat 1965 W. H. C. Frend den endgültigen Durchbruch erreicht, indem er die im Neuen Testament und in den folgenden Martyriumsschilderungen zu greifenden jüdischen Einflüsse herausgearbeitet hat, die in großer Dichte vom 1. vorchristlichen bis zum 2. nachchristlichen Jahrhundert zu konstatieren sind⁴¹. Die weitere Forschung hat dann noch zurecht geltend gemacht, dass hier nicht einfach von jüdischen Einflüssen gesprochen werden sollte, vielmehr von Denkweisen, Idealen und Handlungsmustern, die ähnlich sowohl bei Christen als auch bei Juden begegnen. Diese Gemeinsamkeit rührt schlichtweg daher, dass sowohl die Urchristen Palästinas als auch die Christen der Diaspora noch lange engstens mit der jüdischen Erfahrungs- und Glaubenswelt verbunden waren⁴². Konflikte mit jüdischen Gruppen etwa in Smyrna sprechen nicht gegen, sondern eher für diesen Sachverhalt.

Über die Bedeutung der Martyriumserfahrung und Zeugnisparänese innerhalb der christlich-jüdischen Lebenswelt hat Frend das Material zusammengetragen. Hier soll nur der Weg abgesprochen werden, der vom jüdischen Gräberkult zur Verehrung des leeren Grabes Christi geführt und konkrete Märtyriumstraditionen beeinflusst haben dürfte. So wie den Juden der Diaspora die verfolgten Propheten, Gerechten und Zeugen der Tora tröstende Vorbilder blieben, so wirkten diese Ideale auch auf die Christen in der Zerstreung ein. An die Stelle palästinischer Heiligengräber mussten so in Afrika, Kleinasien und Rom wie von selbst die Gräber dortiger Märtyrer treten.

³⁹ St. Heid, Die gute Absicht im Schweigen Eusebs über die Kreuzauffindung, in: Römische Quartalschrift 96 (2001) 37/56.

⁴⁰ St. Heid, Der Ursprung der Helenalegende im Pilgerbetrieb Jerusalems, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 32 (1989) 58 Anm. 99 und 100.

⁴¹ W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965, 1/103.

⁴² D. Boyarin, *Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, in: *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998) 577/627.

Die erste Christengeneration in Palästina hat zunächst selbstverständlich am jüdischen Gräberkult partizipiert, wie bereits angedeutet wurde⁴³. Horbury konnte zeigen, dass sich dieselben Vorstellungen, die die Voraussetzungen für den jüdischen Gräberkult bildeten, im Neuen Testament wiederfinden. Auch die Christen teilten also die Überzeugung ihrer jüdischen Zeitgenossen, wonach die alttestamentlichen Gerechten

- a. leben (Mk 12,26f.; Mt 8,11; Lk 13,28; Hebr 12,23; Offb 20,4f.).
- b. in den Gräbern anwesend sind (Mt 27,52f.; Joh 5,28).
- c. Fürsprache einlegen (Lk 16,24; 2 Kor 6,42/7,1; Offb 20,6).

Diese Wertschätzung der Gerechten des Alten Bundes und ihrer Gräber bestätigt, dass man Jesu Wehe-Wort über die Pharisäer nicht als generelle Absage an den Gräberkult verstand, sondern als prophetische Kritik seitens Jesu, der selber auf dem Weg zum Martyrium war.

Eine Brücke von den palästinischen Prophetengräbern einschließlich des Grabes Jesu zu den christlichen Märtyrergäbern war dadurch gegeben, dass Jesus das Schicksal seiner Jünger ausdrücklich in die Reihe der Gerechten und ermordeten Propheten gestellt hatte (Mt 5,12). Apostelauftrag und Martyrium waren im Grunde genommen eins. Jesus sah das Martyrium der alttestamentlichen Propheten mit dem Martyrium der Apostel auf einer Linie, wenn er sagt: „Weh euch! Ihr errichtet Denkmäler für die Propheten, die von euren Vätern umgebracht wurden. Damit bestätigt und billigt ihr, was eure Väter getan haben. Sie haben die Propheten umgebracht, ihr errichtet ihnen Bauten. Deshalb hat auch die Weisheit Gottes gesagt: Ich werde Propheten und Apostel zu ihnen senden, und sie werden einige von ihnen töten und andere verfolgen, damit das Blut aller Propheten, das seit der Erschaffung der Welt vergossen worden ist, an dieser Generation gerächt wird, vom Blut Abels bis zum Blut des Zacharias, der im Vorhof zwischen Altar und Tempel umgebracht wurde“ (Lk 11,47/51)⁴⁴.

Die frühen Christen haben diese Lehre ihres Herrn in ihren Erfahrungen bestätigt gesehen. Denn ihre Führer erlitten tatsächlich in Palästina das Prophetenschicksal. Mit der Ausbreitung des Glaubens in der Diaspora nahmen die Christen diese Erfahrungen mit. Paulus schreibt an die Gemeinde in Thessaloniki: „Brüder, ihr seid den Gemeinden Gottes in Judäa gleich geworden, die sich zu Christus Jesus bekennen. Ihr habt von euren Mitbürgern gleiches erlitten wie jene von den Juden. Diese haben sogar Jesus, den Herrn, und die Propheten getötet; auch uns haben sie verfolgt“ (1 Thess 2,14f.). Paulus, der für Christus in Philippi verfolgt und misshandelt wurde (1 Thess 2,2), setzt somit seine Situation in eine Reihe mit dem Schicksal der Märtyrerpropheten, Christi und der christlichen Märtyrer in Palästina. Auch die Johannesapokalypse stellt die Propheten-Märtyrer und die Apostel-Märtyrer in eine Reihe (Offb 11,18; 16,6; 18,20). Der Seher Johannes, verbannt auf Patmos, ist Märtyrer-Prophet (Offb 1,2f. 9f.)⁴⁵. Sein Grab wird später in Ephesus verehrt, obwohl er nicht den Bluttod gestorben ist.

Spätestens seit der Zeit des Ignatius von Antiochia, also zu Beginn des 2. Jahrhunderts, galten alle Apostel als Märtyrer bzw. Bekenner des Evangeliums⁴⁶. Das

⁴³ Die liturgiegeschichtliche Forschung betont derzeit stark die fortdauernde Verankerung des frühesten Christentums in jüdischer Religionspraxis, etwa auch den Tempelkult betreffend; vgl. P. Fiedler, *Kultkritik im Neuen Testament?*, in: M. Klöckener / B. Kranemann (Hrsg.), *Liturgiereformen* 1, Münster 2002, 68/94.

⁴⁴ Falls „und Apostel“ von Lukas hinzugefügt wurde, könnte dies bereits auf die Apostelgräber in Rom deuten.

⁴⁵ E. Peterson, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, Würzburg o.J., 18. 146f.

⁴⁶ Siehe Zweiter Teil I.1 Anm. 8.

Grab Polykarps wurde in der Mitte des 2. Jahrhunderts in Smyrna verehrt, gerade weil er als apostolischer Lehrer galt und sich durch sein Martyrium in die Schar der verherrlichten Apostel eingereiht hatte⁴⁷. Aber die konkrete Grab- und Märtyrerverehrung ist nicht nur durch das Polykarp-Martyrium belegt, sondern rückt durch den Römerbrief des Ignatius ins 1. Jahrhundert hinein. Denn Ignatius setzt einen gemeindlichen Märtyrerkult an den Gräbern in Rom voraus, zweifellos an den dortigen Gräbern des Petrus und Paulus.

Konkrete Anknüpfungspunkte an jüdische Traditionen der Grabverehrung finden sich im Stephanus- und Jakobus-Martyrium. Jerusalem tötet die Propheten und steinigt die „Gesandten“ (Apostel), sagt Jesus (Mt 23,37), womit der gesteinigte Stephanus in die Reihe der Propheten- und Apostelmärtyrer gestellt wird (so auch Apg 7,52). „Fromme Männer (Pharisäer?) bestatteten Stephanus und hielten eine große Totenklage für ihn“ (Apg 8,2). Stephanus, der zweifellos über den engen christlichen Kreis hinaus unter den Juden angesehen war, war demnach gelyncht worden. Durch die große Totenklage versuchten fromme Juden diesen von Paulus provozierten Mord wiedergutzumachen. Schon allein der Hinweis auf die tagelange Totenklage lässt erkennen, dass es hier um Sühne ging, in der man die Schuld der Mörder beklagte. Die Stimmung der Trauer herrschte also vor. Das Stephanus-Martyrium steht auf der Schwelle vom jüdischen zum christlichen Empfinden. Denn sobald die Märtyrerverehrung bei Ignatius und Polykarp außerhalb Palästinas greifbar wird, trägt sie freudigen Charakter.

Der Klage- und Sühnegedanke ist wichtig, weil er in sich schon darauf hinweist, dass mit Ende der Totenklage das Grab des Stephanus nicht vergessen war, sondern seine Bedeutung behielt. Denn das Martyrium des Stephanus fiel genau unter die Voraussage Jesu, wonach die Propheten und Apostel von ihren eigenen Landsleuten ermordet werden würden. Und genau dies rufe den rächenden Zorn Gottes auf die Mörder („diese Generation“) herab. Das kollektive jüdische Denken musste dies als Ankündigung einer großen, allgemeinen Katastrophe verstehen, die in der Tat im Jahr 70 in der Zerstörung des jüdischen Tempels eintrat. Gerade der Tod des Stephanus wurde ganz offensichtlich mit dem drohenden Strafgericht verbunden, denn seine letzten Worte unmittelbar vor der Steinigung waren nicht zufällig ein Gebet um Vergebung für seine Mörder (Apg 7,60).

Lukas wollte in seiner Schilderung des Stephanus-Martyriums nicht einfach nur seine letzten Worte notieren. Sondern es kam auf diese besonders wirkmächtige, weil unmittelbar vor der Hinrichtung gesprochene Fürbitte an. Diese Fürbitte wird natürlich nicht erstickt im Tod, sondern dauert wie bei Jesus am Kreuz fort in der himmlischen Herrlichkeit (vgl. Hebr 7,25) und garantiert so einen dauernden Grabkult. Um die himmlische Fürbitte zum Ausdruck zu bringen, schildert Lukas die irdische. Es liegt aber in der Natur der Sache, dass man nicht nur die Klage und Sühne für einen Ermordeten, sondern auch die Bitte um himmlische Fürsprache am intensivsten beim Grab zum Ausdruck brachte.

Ein ähnlicher Übergang von jüdischer zu christlicher Mentalität in der Gräberverehrung findet sich beim Herrenbruder Jakobus, der nach dem Zeugnis Hegesipps um 62 von der Zinne des Jerusalemer Tempels gestürzt wurde: „Da nahm einer aus ihnen, ein Walker, das Holz, womit er die Kleider presste, und schlug es auf den Kopf des Gerechten. So starb er als Märtyrer. Man begrub ihn an Ort und Stelle beim Tempel. Noch jetzt befindet sich seine Stele beim Tempel“⁴⁸. Vermutlich zwischen 160

⁴⁷ Mart. Polyc. 16,2; 19,2 (SC 10³, 264. 268).

⁴⁸ Euseb. hist. eccl. 2,23,18 (GCS N.F. 6,1, 170). Von Stelen der Toten spricht Ign. Philad. 6,1 (SC 10³, 146).

und 180 besuchte Hegesipp Jerusalem und sah dort ein Grabdenkmal Jakobus' des Jüngeren, des Herrenbruders⁴⁹. Hegesipp beschreibt dessen Martyrium. Diesen Bericht kann er nur in Jerusalem selbst gehört haben, was dafür spricht, dass ein gewisser Grabkult noch lebendig war, zumal er ausdrücklich die (Grab-)Stele erwähnt. Hegesipp hat also nicht nur den Bericht gehört, sondern auch das Grab besucht. Wichtig daran ist, dass offensichtlich das Jakobusgrab wie schon das Stephanusgrab so verehrt wurde, wie die Juden die Gräber ihrer Propheten und Gerechten verehrt haben, indem sie sich von ihnen Fürsprache erhofften. Das auffallende Kennzeichen des Berichts ist nämlich, dass Jakobus als der Gerechte vorgestellt wird, der für sein Volk Gott um Verzeihung bittet. Das ist die typische Funktion eines alttestamentlichen Heiligen, der Fürsprecher für sein Volk ist. Das deutet nicht nur auf ein hohes Alter des hegesippischen Berichts, sondern legt auch nahe, dass die Christen Jerusalems das Grab aufsuchten, weil sie dort ihren ehemaligen Bischof als ihren mächtigen Fürsprecher verehrten.

Zuletzt seien noch einige Hinweise gegeben werden, wo eventuell auch eine Übergang von jüdischer zu christlicher Gräberehrung vorliegt. Ignatius von Antiochia könnte direkt durch jüdische Märtyrerfrömmigkeit beeinflusst sein. Denn es ist nicht auszuschließen, dass bereits damals in Antiochia im Schoß der jüdischen Gemeinde das Grab der Makkabäer verehrt wurde, die ja als die Prototypen jüdischen Martyriums galten und hohe Verehrung genossen. Für ein solches Grab könnte zumindest das 4. Makkabäerbuch sprechen, das um 90-100 in Antiochia verfasst worden sein und das Ignatius gekannt haben dürfte. Jedenfalls lassen sich in seinen Briefen deutliche Anklänge daran finden⁵⁰. Das 4. Makkabäerbuch ist nicht nur ein glühendes Bekenntnis zum Martyrium trotz brutalster Folterungen – auch Ignatius ist in dieser Hinsicht nicht zimperlich⁵¹ –, sondern spricht sogar von einer Grabinschrift zu Ehren der Gefolterten. Damit setzt es in jedem Fall für das jüdische Milieu Antiochias eine Verehrung der Märtyrergräber voraus⁵². Ein direkter Zusammenhang zwischen der christlichen und jüdischen Verehrung der Märtyrergräber in der Diaspora ist also nicht auszuschließen. Hinzu kommt Ignatius' Anspielung auf das leere Grab Jesu in Jerusalem. Dies könnte mit einem Besuch Jerusalems zusammenhängen. Denn an anderer Stelle weist er auch auf die verfolgten Propheten, die er als Jünger Jesu Christi und damit sachlich als Märtyrer vereinnahmt; sie wurden von Christus „von den Toten“ auferweckt⁵³, sind also aus ihren Gräbern auferstanden (vgl. Mt 27,52f.). Die Berufung der Märtyrer von Lyon im Jahr 177 auf ihre Vorbilder Sacharja und Stephanus dürfte ebenfalls auf palästinische Traditionen zurückgreifen⁵⁴. Und schließlich: Wenn Tertullian die Patriarchen, Propheten und Märtyrer ins Paradies versetzt⁵⁵, könnte dahinter eine Erinnerung an deren Gräber im Heiligen Land stehen.

3. Vom Bekenner Christi zum Märtyrer

⁴⁹ Euseb. hist. eccl. 2,23,4/19 (GCS N.F. 6,1, 166/72).

⁵⁰ O. Perler, Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte, in: RACr 25 (1949) 47/72.

⁵¹ Ign. Rom. 5,3 (SC 10³, 132): „Feuer und Kreuz, Rudel von wilden Tieren, Zerstreuungen von Knochen, Zerschlagen der Glieder, Zermalmungen des ganzen Körpers, üble Plagen des Teufels sollen über mich kommen“.

⁵² E. Bammel, Zum jüdischen Märtyrerkult, in: Theologische Literaturzeitung 78 (1953) 119/26.

⁵³ Ign. Magn. 8,2; 9,2 (SC 10³, 100/2. 104).

⁵⁴ Vgl. H. von Campenhausen, Das Martyrium des Zacharias. Seine früheste Bezeugung im zweiten Jahrhundert, in: Historisches Jahrbuch 77 (1957) 383/6.

⁵⁵ SC 14, 1988, 116.

Die große Skepsis, die in der Forschung einer frühen Verehrung der Märtyrergräber entgegengebracht wird, überzeugt noch weniger, wenn man bedenkt, dass den Bekennern und Leidenszeugen Christi bereits zu Lebzeiten lebhaft Aufmerksamkeit zuteil wurde. Paulus und die anderen Missionare, die um des Evangeliums willen verfolgt wurden, waren Wundertäter – selbst ihre Taschentücher besaßen Heilkäfte (Apg 19,12)! – und privilegierte Fürsprecher. Die waren Boten der Endzeit (Phil 4,3/5), aus ihnen sprach der Heilige Geist. Wer für das Evangelium litt, war Geiststräger (1 Petr 1,2; 4,14)⁵⁶. Darum waren die letzten Gebete der Bekenner so kostbar: Sie wurden von Gott sofort erhört⁵⁷. In dieser Hinsicht unterschied sich die Sorge der Gläubigen für die verurteilten und im Gefängnis sitzenden Apostel nach der Apostelgeschichte (Apg 12,5; 14,20; 20,37f.; 27,2f.; 28,14f. 30) in nichts von der Situation des Ignatius auf seinem Weg von Syrien nach Rom. Bereits die gefangenen, gefolterten und vor den Richter geschleppten Bekenner wurden von ihren Glaubensbrüdern begleitet und im Gefängnis aufgesucht, um ihre Ketten zu küssen (Apg 28,20; Phil 1,7; Eph 6,20; 2 Tim 1,16)⁵⁸. Es wäre absurd zu meinen, die leidenden Glaubenszeugen wären bis zu ihrem Tod von den Gläubigen umringt und umhegt worden, aber ausgerechnet nach ihrem Tod habe sich niemand mehr für sie und schon gar nicht für ihre Gräber interessiert; so seien denn auch die Apostel „ganz unspektakulär [...] aus dem Blickfeld ihrer Zeitgenossen“ entschwunden⁵⁹, und niemand wisse, so sie geblieben seien (siehe Erster Teil I.3.).

Der Enthusiasmus für die Leidenszeugen scheint besonders groß in Kleinasien gewesen zu sein. Dafür spricht auch die Johannesapokalypse. Sie nennt jene, die „Zeugnis“ abgelegt haben und geschlachtet wurden (Offb 6,9). Gemeint sind wohl die Blutzzeugen aus der Verfolgung unter Kaiser Domitian (81-96). Der Begriff „Zeugnis geben“ ist jedoch zunächst weit: Er meint allgemein das mündliche Glaubenszeugnis, das dann aber bis in den Tod (die „Schlachtung“) gehen kann. Der weiten Bedeutung von „Zeugnis“ entspricht es auch, dass man im 2. Jahrhundert sowohl die hingerichteten als auch die lediglich gefolterten und gefangenen und dabei standhaft gebliebenen Christen als „Zeugen“ (Märtyrer) bezeichnete. Seit der Mitte des 2. Jahrhunderts sprach man dann im engeren Sinne vom „Martyrium“ und „Zeugnis geben“ als dem Blutzzeugnis. Seither unterschied man deutlicher zwischen den eigentlichen „Märtyrern“ und den bloßen „Bekennern“. Die Bekenner waren nur gefoltert worden und ins Gefängnis gekommen, während die Märtyrer getötet wurden. Jetzt wurde der griechische Begriff *Vkjlh* als Lehnwort ins Lateinische übernommen (*martyr*)⁶⁰.

Noch bis Cyprian kannte man durchaus beide Sinngehalte⁶¹. Die zum Tod verurteilten Christen von Lyon im Jahr 177 lehnten es ab, als Märtyrer bezeichnet zu werden; sie wollten nur „Bekenner“ genannt werden, da sie noch nicht vollendet waren⁶². Um die Bekenner aber doch auch als Märtyrer bezeichnen zu können, unterschied man zwischen designierten Märtyrern (*martyres designati*), nämlich den Bekennern im Kerker, und den im Tod gekrönten Märtyrern (*martyres coronati* bzw.

⁵⁶ C. Noce, *Il Martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, Roma 1987, 57/60.

⁵⁷ E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, Tübingen 1904, 61. Vgl. Euseb. hist. eccl. 2,23,17 (GCS N.F. 6,1, 170).

⁵⁸ Von der Verehrung der lebenden Märtyrer handelt die an sie gerichtete Schrift: Tert. Mart. (CCL 1, 3/8). Vgl. Tert. Ieiun. 12,3 (CCL 2, 1271).

⁵⁹ Zwierlein 242.

⁶⁰ Gottesdienst der Kirche 6,1, Regensburg 1994, 89f.

⁶¹ Ep. 10,1 (CSEL 3,2, 490).

⁶² Euseb. hist. eccl. 5,2,2f. (GCS N.F. 6,1, 428).

consumati)⁶³. Wichtig ist hier aber nicht so sehr die Terminologie, sondern die Tatsache, dass anfangs gerade kein Unterschied zwischen lebenden und getöteten Märtyrern bestand. Der Gedanke, dass ein Märtyrer tot sein müsse, um verehrt werden zu können, ist der frühen Kirche völlig fremd. Es gab keine Grenze zwischen Leiden und Tod. Sobald ein Christ gefangen und gefoltert wurde und vor Gericht Zeugnis ablegte, war er Gegenstand einer besonderen Liebe und Verehrung durch seine Glaubensgenossen. Mochte ihnen die Hinrichtung erspart geblieben sein, sie waren dennoch hochselige Märtyrer, eine Wohnung des heiligen Geistes. Infolge dieser Einwohnung des Geistes wurde der Märtyrer zu einer geheiligten Person. Es war daher Pflicht, für den gefangenen Märtyrer zu sorgen, ihm beizustehen, selbst auf die Gefahr hin, dabei von der feindlichen Behörde ergriffen zu werden.

Die Christen drängten sich zum Gefängnis der Bekenner, um ihnen Trost zuzusprechen, ihre materielle Lage zu erleichtern, um sie zu verehren, ihre Ketten zu küssen oder mit ihnen eine zeitlang die Gefangenschaft zu teilen. Alles das geht schon aus den Paulusbriefen und der Apostelgeschichte, erst recht aus den Briefen des Ignatius hervor. Wurde der Bekenner verbannt oder zu Zwangsarbeit verurteilt, so fanden sich Brüder, die mit ihm zogen, um ihm auch dort zu helfen. Vor Gericht und während der Folter umstanden ihn die Seinen und ermunterten ihn. Scharenweise begleiteten sie ihn auf seinem letzten Gang. Das Entscheidende, was den Märtyrer so attraktiv für die Gläubigen macht, war seine Funktion als Fürsprecher, die er betend ausübte. Er galt als privilegierter Mittler zwischen Gott und Mensch, befähigt, Sünden zu vergeben.

Dies alles ist von Bedeutung für die Frage, wann die Verehrung der Märtyrer einsetzte. Man kann darauf antworten: die Verehrung der Märtyrer setzte bereits zu ihren Lebzeiten ein. Die gefolterten Bekenner, in den Augen der damaligen Menschen wirkliche Märtyrer, wurden regelrecht verehrt als mächtige Fürsprecher⁶⁴. Wenn aber bereits die gefangenen und gefolterten Bekenner verehrt wurden, dann fällt es schwer anzunehmen, ausgerechnet die vollendeten Märtyrer habe man nach ihrem glorreichen Tod nicht mehr geehrt und ihre Gräber nicht mehr aufgesucht. Es scheint mir schlechterdings unmöglich anzunehmen, die syrischen Christen hätten ihren hochverehrten Bischof Ignatius den ganzen Weg von Antiochia nach Rom zu seinem Martyrium begleitet, die dortige Christengemeinde aber hätte nicht einmal ihre eigenen Apostelgräber in Ehren gehalten.

Es ergibt sich daraus aber auch, dass neben den leidenden Bekennern auch die verherrlichten Märtyrer um ihre Fürsprache ersucht wurden. Von jenen erbat man das Gebet, von diesen erhoffte man sich die himmlische Fürbitte. Das ist keineswegs eine spätere Fehlentwicklung, sondern begleitet die Gräber der Märtyrer von Anfang an⁶⁵. Horbury hat dies schon für das Neue Testament aufgezeigt, umso mehr gilt es für die spätere Zeit. Es entspricht auch völlig dem religiösen Empfinden: Man geht zum Grab, weil man sich dort etwas von dem verehrten Verstorbenen erwartet. Jeder spricht doch ganz unwillkürlich am Grab mit seinem verstorbenen Angehörigen und bittet ihn um Rat in der Not. Um wieviel mehr wird dies in der christlichen Gemeinde bei den Märtyrergräbern der Fall gewesen sein, und damit ist praktisch schon der Schritt von der privaten zur liturgischen Fürbitte getan. Hierfür braucht man keinen Beleg aus

⁶³ Tert. Mart. 1,1 (CCL 1, 3).

⁶⁴ E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, Tübingen 1904, 61/8.

⁶⁵ Gegen Th. Baumeister, Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum, Freiburg 2009, 268.

irgendeiner frühchristlichen Schrift; hierfür genügt schlicht die Einsicht in die religiösen Kräfte des Menschen.

4. Intensivform des allgemeinen Totenkults

Bekanntlich gehörte in Rom der familiäre Totenkult zu den wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen überhaupt, die durch die vorstädtischen Friedhöfe und Grabanlagen das öffentliche Bild der Hauptstadt prägten⁶⁶. Der Totenehrung war in Rom und in den römisch geprägten Provinzen strikt an die Gräber gebunden. Für den Aufenthalt und den Vollzug der religiösen Riten im Rahmen kleinerer und größerer Gruppen wurden dort eigene Räume und Orte geschaffen. Der regelmäßige, ja häufige Besuch an den Gräbern der Väter und Vorfäter war zugleich familiäre wie religiöse Pflicht. Das alles ist von fundamentaler Bedeutung, um ermessen zu können, wo christliche Gräber- und Märtyrerehrung ihren Sitz im Leben hatte. Denn selbstverständlich folgten die Christen der römischen Tradition. Es wäre abwegig zu meinen, sie hätten die Totensorge – womöglich ausgerechnet für die Apostel und Märtyrer – erst einmal für ein Jahrhundert ausgesetzt, um dann umso eifriger zu deren Jahresfeiern zurückzukehren. Angesichts der Spärlichkeit der Zeugnisse für den frühen Totenkult unter den Christen erlaubt es uns der Römerbrief des Ignatius, ein wenig Normalität in unsere Vorstellung über die nachapostolische Zeit zu holen: Es gab selbstverständlich auch unter den Christen die Toten- und Grabsorge, und da bildeten die Gräber der Apostel und Glaubenszeugen nur insofern eine Ausnahme, als hier die Gemeinde, nicht die Familie die Verantwortung übernahm.

Die Scheu vieler Forscher vor einer frühen Verehrung der Märtyrergäber bereits im frühen 2. und 1. Jahrhundert ist daher unbegründet. Alle Schriften des Neuen Testaments und der apostolischen Väter zeigen lebhaftes Interesse an den Wortführern des Glaubens. Dieses Interesse ist nicht nach wenigen Jahrzehnten erloschen, sondern hat sich durchgetragen, so dass von vornherein mit der Sorge für ihre Grabstätten zu rechnen ist, die in der gesamten Antike die zentralen Orte familiärer Memorialkultur waren. Die Christen waren durch die Osterbotschaft ja geradezu fixiert auf Tod, Auferstehung und ewiges Leben. Wie schon in Palästina die Prophetengräber doch offensichtlich für die Pharisäer und ihre Anhänger Denkmäler der Auferstehungshoffnung waren, so kann und muss man annehmen, dass dies um so mehr für die Gräber der christlichen Glaubenshelden galt.

Die Verehrung der Märtyrergäber hätte dennoch außerhalb Palästinas nicht so unmittelbar Wurzeln geschlagen, wenn da nicht der allgemein-antike Totenkult gewesen wäre, als dessen Intensivform man die Märtyrerverehrung am Grab ansehen kann. Für die römische Gesellschaft war die Bestattung eine erstrangige Pflicht der Pietät. Da das Grab als Haus des Toten galt, mußten die Gräber immer gepflegt und „wohnlich“ gehalten werden. Die dauernde Grabpflege erfolgte in häufigen familiären Besuchen und Feiern am Grab. Der Tod wurde nicht verdrängt, sondern gerade umgekehrt: man baute hohe Grabhäuser und Denkmäler an die Ausfallstraßen der Städte, damit jeder daran vorbeikomme und der glorreichen Taten der Familie des Verstorbenen gedenke. An den Gräbern vollzog sich Erinnerungskultur im Rahmen des Familienverbandes, der viele Generationen überspannte. Man erzählte sich die Taten der Ahnen, die man in seiner Mitte wußte. Dies lässt sich gerade auch an der

⁶⁶ RAC 2, 1954, 194/219; E. Jastrzebowska, Untersuchungen zum christlichen Totenmahl aufgrund der Monumente des 3. und 4. Jh. unter der Basilika des Hl. Sebastian in Rom, Frankfurt 1981, 179/83. 195/200.

vatikanischen Nekropole zeigen, in der sich das Petrusgrab befindet. Immer war an den Gräbern auch Platz für die Versammlung der Familie, um die gebotenen Riten zu vollziehen und den Namen der Toten anzurufen. Dieser stets auch religiöse Kult, der immer ans Grab gebunden und eminenter Ort der Erinnerung war, nahm in der staatstragenden aristokratischen Elite pompöse Formen an.

Für das Christentum, in dem Tod und Auferstehung und das leere Grab Christi die zentralen Lehr- und Kultinhalte darstellten, musste die Totenehrung am Grab zweifellos ihre Bedeutung behalten, ja sich sogar in gewisser Weise steigern. Das gilt unabhängig von der Quantität der direkten literarischen und archäologischen Zeugnisse für die ersten beiden Jahrhunderte. Man kann davon ausgehen, dass sich das ureigene christliche Verständnis des Todes nicht mehr im familiären Treffen am Grab, sondern in der gemeindlichen Feier der Märtyrer herausbildete. In den Märtyrern mußte sich die christliche Botschaft bündeln und zuspitzen, denn ihr Leib und somit auch ihr Grab waren wertvoll gerade wegen der Auferstehung. Es widerspricht jedem menschlichen wie auch historischen Empfinden, auch nur die Möglichkeit zu erwägen, man habe dem Begräbnisort der Märtyrer nicht von vornherein höchste Aufmerksamkeit gewidmet. Der Römerbrief des Ignatius ist dafür jedenfalls ein deutlicher Beleg.

Grabkult setzt immer sofort ein, nie erst später. Wenn es Apostelgräber in Rom gab, wofür alles spricht, dann setzte natürlich sofort deren Verehrung ein. Auch bei Polykarp setzt der Kult direkt nach seinem Martyrium ein. Im Fall des Totengedenkens spielt es keine Rolle, ob man im 1. oder 2. Jahrhundert nach Christus lebt. Es ist gerade das Charakteristikum der römischen und allgemein-spätantiken Grabsitten, dass sofort mit dem Begräbnis in bestimmtem Rhythmus die Gedächtnisfeiern folgen, die sich dann jährlich wiederholen. Totenkult macht keine Sprünge, so dass man ihn nach der Beerdigung erst einmal aussetzt, um ihn später wieder aufzunehmen. Es ist sicher vorgekommen, dass man Gräber nach ein-zwei Generationen der Grabehrung verkommen ließ; aber es ist undenkbar, dass man jemanden beerdigte, um ihn sogleich zu vergessen. Wenn bereits im Römerbrief des Ignatius eine gemeindliche Sorge für Märtyrergräber vorausgesetzt wird und diese sich an den Apostelgräbern bewährte, dann hat diese Grabsorge von Anfang an bestanden. Das hat ja auch mit der eigenen Legitimierung zu tun. In Rom begann das Christentum schwerlich als homogene Gruppe. Eher ist anzunehmen, dass die apostolische Gründung mit anderen Gruppen konkurrierte⁶⁷. Unter solchen Umständen wäre es mehr als fahrlässig gewesen, die Apostelgräber nicht für sich zu besetzen und konkurrierenden Gruppen zu überlassen.

Der Märtyrerkult begann jedenfalls nicht als Fremdkörper, sondern gehört in den allgemein üblichen Totenkult, der im römischen Kulturbereich stark ausgeprägt war. Die Christen konnten sich hier nicht pietätsloser benehmen als die Heiden! Das Wort Jesu: „Lasst die Toten die Toten begraben“ (Mt 8,22), war hier wenig hilfreich da eindeutig aus einer singulären Situation heraus zu verstehen. Die Christen mußten sich vielmehr auch hier als die Besseren erweisen, indem sie ihre Totensorge auf die Armen und Familienlosen ausdehnten. So entwickelte sich neben bzw. statt der familiären Totensorge jene solidarische Totensorge der Christengemeinde. Im Falle der Märtyrer trat die Gemeinde an die Stelle der Familie, wie der Römerbrief des Ignatius belegt. Wieso sollten also die Gedächtnisfeiern an den Apostelgräbern erst später eingesetzt haben? Die Toten würdig zu bestatten, galt auch den Christen als höchste Pflicht. Man

⁶⁷ Vgl. M. Bockmuehl, *Peter's Death in Rom?*, in: *Scottish Journal of Theology* 60 (2007) 9f.

wird dies nicht gerade bei den Aposteln vergessen haben. Der Totenkult begann dann sofort mit ihrer Bestattung.

Auch die Jahresfeiern erklären sich als intensivierter Totenkult in Fortführung allgemein-antiken Brauchtums. Dabei scheint nun gerade die Märtyrerverehrung zu einer bezeichnenden Veränderung der Grabbräuche geführt zu haben (siehe Zweiter Teil I.1.): Man begeht die Jahresgedächtnisse nicht mehr wie bei den Heiden am Geburtstag⁶⁸, sondern am Todes- bzw. Begräbnistag, dem gleichsam religiösen Geburtstag. Diese Änderung hängt möglicherweise damit zusammen, dass gerade Märtyrer ohne Familienbande waren, weil sie sich wegen ihres Glaubens der eigenen Familie entfremdet hatten oder weil ihre Familien in anderen Städten lebten⁶⁹. Bei Petrus, Paulus und Ignatius war das zumindest so der Fall. Nur die Familien aber kannten die Geburtstage ihrer Angehörigen. Bei den Märtyrern nun, deren Geburtstag den Gemeinden unbekannt war, bot sich die Möglichkeit, an den Gräbern den Todestag zu feiern, und zwar durchaus stellvertretend für die leiblichen Familien. So trat der Sterbetag an die Stelle des Geburtstags. Bereits seit der Mitte des 2. Jahrhunderts sprach man daher in offensichtlicher Doppeldeutigkeit vom Gedächtnis- und Geburtstag ((g<Xh84@H °: Xk") des Polykarp am 23. Februar.

5. Erwartung der Auferstehung aus den Gräbern

Man hat eine frühe Märtyrerverehrung auch unter Hinweis auf die Eschatologie ausgeschlossen, indem man sagte: Weil gerade die ersten Christengenerationen die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft des Herrn erwarteten, hätten sie keine Zeit und auch kein Interesse daran gehabt, die Gräber der Märtyrer aufzusuchen und zu verehren. Die ersten Christen hätten in einem Provisorium gelebt, seien so sehr auf das Jenseits fixiert gewesen, dass ihnen alles Irdische einschließlich der Gräber der Märtyrer belanglos erscheinen musste. Eine solche Sicht entbehrt jedoch jeder Plausibilität. Der erste Denkfehler besteht darin, die Naherwartung zu psychologisieren. Naherwartung heißt jedoch nicht, dass man vor innerer Ungeduld sämtliche geregelten Lebensvollzüge über Bord wirft und einfach nur noch auf die Wiederkunft Christi zustolpert, im Gegenteil: Wie die Jungfrauen des Gleichnisses gilt es, nüchtern zu sein, sich vorzubereiten und alles das wohl zu ordnen, was für die Wiederkunft Christi wichtig ist (Mt 25,1/13).

Zu dieser Vorbereitung gehörte nun gerade das Begräbnis. Denn mochte auch alles andere angesichts der baldigen Wiederkunft Christi unwichtig sein, die Gräber waren es sicher nicht! Die Gräber der vor der Wiederkunft Christi Verstorbenen warfen umso dringender die Frage nach dem Ende auf, als nun die Heimholung durch Christus aus den Gräbern erfolgen musste. Tatsächlich hat deshalb die christliche Naherwartung die Märtyrerverehrung sogar beflügelt. Verfolgungen und Martyrien galten stets schon als Vorboten des nahen Endes⁷⁰. Der Tod Jesu am Kreuz und die Martyrien seiner Apostel so wie schon das Martyrium des Stephanus waren unübersehbare Zeichen des baldigen Endes. Alle apokalyptischen Texte stellen diesen Zusammenhang her⁷¹. Als

⁶⁸ A. Stuiber, Heidnische und christliche Gedächtniskalender, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 3 (1960) 24/33; SC 9, 1976, 223.

⁶⁹ Syr. Didask. 19 (H. Achelis / J. Flemming, Die syr. Didaskalia, Leipzig 1904, 95).

⁷⁰ Mt 10,23; 2 Kor 6,2; 1 Thess 3,3/5,4; 2 Thess 1,4/10; 1 Tim 6,12/4; 2 Tim 4,6/8; 1 Petr 4,1/7; Jak 4,6/11; Hebr 10,32/7.

⁷¹ Man nehme die apokalyptischen Passagen der Evangelien, die gesamte Johannesoffenbarung und die apokryphen Apokalypsen. Als Beispiel hier nur: Offb 1,3; 22,10.

Beispiel sei nur die Johannesapokalypse genannt, die man geradezu als prophetische Ankündigung des Endes im Zeichen glorreicher Martyrien lesen muss⁷²: „Die Zeit ist nahe“ (Offb 1,3; vgl. 22,7. 10. 12. 20), denn das Blut der Märtyrer schreit nach Gerechtigkeit (Offb 6,10; vgl. Hebr 12,24).

Auch die konkrete Märtyrerverehrung selbst war Ausdruck der Naherwartung. Die Eucharistie als Gedächtnisfeier des Martyriums Christi wurde in Erwartung seiner Parusie gefeiert (Lk 22,19; Mt 26,29; 1 Kor 11,24/6; Offb 19,7/9 und 22,17). Schon die Gräber der alttestamentlichen Propheten und Gerechten spielten für die messianische Zeit eine besondere Rolle, denn die dort Begrabenen sollten nach jüdischer Auffassung als Erste an der allgemeinen Auferstehung teilnehmen, die mit der Wiederkunft des Messias verbunden war⁷³. Diese Hoffnung scheint an verschiedenen Stellen des Neuen Testaments durch⁷⁴ und war wohl besonders drängend für Jerusalem, da gerade hier auf dem Ölberg Christus wiederkommen sollte (Apg 1,11), also in unmittelbarer Nähe der Gräber der Propheten Jesaja und Sacharja im Kidrontal.

Wenn Jesus die leibliche Auferstehung damit begründete, dass der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ein Gott der Lebenden und nicht der Toten sei (Mt 22,32), setzte er voraus, dass Abraham, Isaak und Jakob als Erste in der messianischen Zeit aus ihren Gräbern auferstehen würden⁷⁵. Ihre Gräber waren also Zentren der Auferstehungshoffnung. Umso mehr musste das leere Grab des ersten Märtyrers Christus ein Ort der Auferstehungshoffnung sein. Entsprechend fragte der Grabesengel den Jüngern: „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten“ (Lk 24,5)?

In Kleinasien wurde diese Überzeugung auf die Märtyrergäber übertragen. Demnach war der Märtyrer Christus als erster von den Toten erstanden (Offb 1,5), weil ihm bei seiner Wiederkunft andere aus ihren Gräbern folgen würden. Und zwar würde Christus zunächst die Märtyrer vor Ort aus ihren Gräbern hervorrufen (vgl. Joh 5,28f.; 1 Thess 3,13; 4,16f.). In Kleinasien erwartete man dies konkret bei den Gräbern der Apostel Philippus (Hierapolis) und Johannes (Ephesus), des Apostelschülers Polykarp (Smyrna) und weiterer Märtyrer⁷⁶.

Die frühen Christen Palästinas und Kleinasiens haben die Gräber der Gerechten und Märtyrer also nicht trotz, sondern wegen ihrer Naherwartung verehrt. In diesem eschatologischen Sinn waren sie Siegesdenkmäler der Auferstehung⁷⁷. Die ganz konkrete Vorstellung, Christus werde die Märtyrer vor Ort auferwecken, bot den ersten Ansatz für das, was wir als Bestattungen *ad sanctos* bezeichnen: Bestattungen nahe bei den Heiligengräbern. Die Gläubigen suchten sich privilegierte Grabplätze in direkter Nähe eines Märtyrergabes. Denn wer schon als Lebender bei den Märtyrergäbern die Auferstehung erwartete, wollte dies doch erst recht als Toter! Auch wenn die erste

⁷² E. Peterson, Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte, Würzburg o.J., 147f. 200/2.

⁷³ Daher standen einige Gerechte aus ihren Gräbern auf, als Christus auferstand; vgl. H. Zeller, „Corpora Sanctorum“. Eine Studie zu Mt. 27,52-53, in: Zeitschrift für katholische Theologie 71 (1949) 386.

⁷⁴ In diesem Sinne ist wohl auch Mt 24,31, 1 Thess 4,16 u. Did. 9,4 (Fontes Christiani 1, 122) zu verstehen; vgl. J. Wilkinson, Visits to Jewish tombs by early Christians, in: Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn 22.-28. Sept. 1991, 1, Münster 1995, 458.

⁷⁵ Vgl. Test. Juda 24,1; 25,1; J. Wilkinson, Visits to Jewish tombs by early Christians, in: Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn 22.-28. Sept. 1991, 1, Münster 1995, 456; D. Zeller (Hrsg.), Christenum 1, Stuttgart 2002, 451.

⁷⁶ Euseb. hist. eccl. 3,31,3; 5,24,2/6 (GCS N.F. 6,1, 264. 490/2); vgl. J. Wilkinson, Visits to Jewish tombs by early Christians, in: Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn 22.-28. Sept. 1991, 1, Münster 1995, 458.

⁷⁷ Euseb. hist. eccl. 2,25,7 (GCS N.F. 6,1, 178).

literarische Bezeugung einer solchen *ad-sanctos*-Bestattung aus Nordafrika aus dem Jahr 295 stammt⁷⁸, so hindert nichts, die Sache selbst wesentlich älter anzusetzen. Als *ad-sanctos*-Bestattungen lassen sich jedenfalls die seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts um das Petrusgrab am Vatikan herum angelegten Bodengräber deuten. Darin liegt sogar ein wichtiger Hinweis auf die Echtheit des Petrusgrabes, auch wenn das Grab als solches nicht mehr archäologisch nachgewiesen werden kann.

⁷⁸ V. Saxer, *Pères saints et culte chrétien dans l'Église des premiers siècles*, Aldershot 1994, XII, 4f.; Y. Duval, *Auprès des saints corps et âme*, Paris 1988, 51/98.

III. Keine Tradition ohne Traditionsträger

1. Kollektive Erinnerungsräume: Eucharistie und Grab

Nicht wenige Darstellungen über das Leben der Christen in neutestamentlicher und nachneutestamentlicher Zeit zeigen einen gewissen methodischen Mangel, der im schlimmsten Falle wirkliche Einsicht in die geschichtlichen Verhältnisse verhindert. Ein anschauliches Beispiel hierfür liefert Zwierleins Petrusbuch. Für ihn gibt es ausschließlich Papier und das, was darauf steht. Wirklichkeit ist allein, was geschrieben steht, aber selbst das ist eher unwahr. Alle Texte des Neuen Testaments und der folgenden zwei Jahrhunderte sind zunächst einmal literarische Artefakte, in denen einer vom andern abschreibt, ohne je die Wirklichkeit zu berühren. „Petrus in Rom“ wird so zum papierenen Mythos. Zwierlein kann sich reale Menschen und deren Interaktion nicht vorstellen; dass Menschen den Fischermann Petrus gekannt haben und ihr Wissen über ein bis zwei Generationen durch direkte Überlieferung weitergaben, ist für ihn einfach deshalb undenkbar, weil niemand davon etwas aufgeschrieben hat.

Markus Bockmuehl macht hingegen zurecht darauf aufmerksam, dass die Menschen damals ihr Wissen selbstverständlich mündlich weitergegeben haben. Noch bis zum ausgehenden 2. Jahrhundert kann mit echtem Wissen über die Apostel gerechnet werden bei jenen, die die Apostel bzw. deren Schüler gekannt haben⁷⁹. Wenn man die damalige Lebenserwartung einrechnet, ist dem sicher zuzustimmen (siehe Erster Teil I.5. und II.8.). Andererseits wären Traditionsketten von Person zu Person recht fragil, wenn es nicht noch die andere, kollektive Überlieferungsspur gäbe: die zum Gottesdienst versammelten Ortskirchen. In ihnen wurden Überlieferungen stabiler tradiert. In besonderer Weise pflegten apostolische Gründungen die Erinnerungskultur. Hier wurden die Erinnerungen der Apostel in den neutestamentlichen Schriften memoriert und tradiert. Aber nicht als Bücher und Papier wurden sie weitergegeben, sondern als Tradition einer lebendigen Kommunikationsgemeinschaft, die durch Zeiten und Räume klar definiert war. Texte haben allenfalls zufällig als Datenträger Traditionen festgehalten, aber sie selber waren nie selber Tradition. So war auch das Neue Testament Teil einer Überlieferung, die durch die liturgische Verlesung vor der Gemeinde immer wieder lebendig wurde. Nur als Verkündigung im Gottesdienst nahmen die neutestamentlichen Schriften teil am lebendigen Traditionsprozess, der längst vor ihrer Abfassung eingesetzt hatte.

Damit ist schon gesagt, dass der erstrangige Traditionsträger der Kirche, ihr Ort der Erinnerung *par excellence*, die Gemeindeversammlung und mithin die Liturgie war. Die sonntägliche Eucharistiefeyer konnte diese Funktion übernehmen, weil sie die entscheidenden Garanten der Kontinuität lieferte und der Deuterraum aller Anliegen der Gemeinde war⁸⁰. Das wurde etwa beim Römerbrief des Ignatius deutlich, der in der eucharistischen Versammlung der römischen Gemeinde verlesen wurde (siehe Erster Teil III.3.)⁸¹. Die Einsicht in diese Zusammenhänge ist nicht nur fundamental für den Umgang mit den frühen Texten, sie hilft auch, die Anfänge des Märtyrerkults zu

⁷⁹ M. Bockmuehl, Peter's Death in Rom?, in: Scottish Journal of Theology 60 (2007) 1/23.

⁸⁰ Zum derzeitigen Bild der frühen Eucharistiefeyer siehe das Kapitel „Die Eucharistie als Paradebeispiel liturgiegeschichtlicher Dekonstruktion“ von R. Messner, Erforschung der Liturgiegeschichte in der frühen Kirche, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 50 (2008) 214/6 und R. Messner, Der Gottesdienst in der vornizänischen Kirche, in: Die Geschichte des Christentums 1, Freiburg u.a. 2003, 340/441.

⁸¹ E. A. Castelli, Martyrdom and Memory, Columbia 2004 bietet trotz des vielversprechenden Buchtitels nichts für diese Zusammenhänge Relevantes.

verstehen. Denn gerade weil der Märtyrerkult durch seine Bindung an die Gräber Orte der Erinnerung hatte, konnte er jahrhundertlang ohne schriftliche Fixierung bestehen. Umgekehrt: Sobald der Märtyrerkult greifbar wird, hat er mit der Existenz eines Märtyrergrabs und den Gedächtnistagen zu tun, die sich aus dem antiken Totenkult ergaben. Bereits beim Martyrium Polykarps wurde sein Grab nicht von der gemeindlichen Liturgie ausgeklammert, sondern stand in engem Zusammenhang zur eucharistischen Feier: „Dort (am Ort der Bestattung Polykarps) wird uns, die wir uns nach Möglichkeit in Jubel und Freude dort versammeln, der Herr die Feier des Jahrestags seines Martyriums ermöglichen“⁸². So konnte gerade der Märtyrerkult wegen seiner evidenten Struktur als Erinnerungsort der Gemeinde bereits im 1. Jahrhundert einsetzen.

Einen wichtigen Hinweis dazu gab Erik Peterson, wenn er die Leidensberichte Jesu als Märtyrerberichte las⁸³ und die Johannesapokalypse strikt als Schrift des Märtyrers Johannes auslegte, dem sich im Augenblick seines Martyriums Christus offenbarte (Offb 1,2. 9f.)⁸⁴. Diese Beobachtungen führten Peterson zunächst zum literarischen Aspekt des Märtyrerkults: Die Verehrung der Märtyrer war mit der Verlesung der biblischen und nachbiblischen Märtyrerschriften verbunden. Schon die Passionsgeschichten Christi waren Märtyrerberichte. Eine wichtige Rolle spielten darin sein Leiden, sein Bekenntnis vor Pilatus und seine letzten, geisterfüllten Worte, seine Fürsprache am Kreuz – alles Elemente, die in der eigentlichen Märtyrerverehrung fortwirkten. So ahmten die frühesten Märtyrerberichte (Stephanus-, Jakobus-, Polykarpmartyrium) die evangelischen Passionsberichte nach. Diese und die Akten der ersten Märtyrer waren für die Verlesung im Gottesdienst bestimmt.

Die Johannesapokalypse⁸⁵, die Briefe des Ignatius und der Brief der Gemeinde von Smyrna über das Martyrium Polykarps wurden wie schon die Bekennerbriefe des Paulus⁸⁶ und Petrus⁸⁷ im Gottesdienst verlesen. In den Martyriumspäresen der neutestamentlichen Briefe finden sich liturgische Formeln und Doxologien⁸⁸. Was für Kleinasien galt, galt auch für Nordafrika, wo man ebenso die Märtyrerakten im Gottesdienst verlas. Wenn Peterson auf das öffentliche Bekenntnis der Märtyrer hinwies, so findet dies seine Bestätigung in der frühchristlichen Liturgie: Das öffentliche Bekenntnis der Märtyrer wurde durch die Lesungen sozusagen liturgisch verlängert. Christlicher Gottesdienst war nie Winkelritus, sondern Bekenntnis auch gegenüber den Heiden: Verlesung der Schriften des „Zeugen der Wahrheit“ und seiner Apostel. Immer enthielten diese Schriften das Bekenntnis des Märtyrers vor der Öffentlichkeit, seine Rechtfertigung vor Gericht. Auf dieses Bekenntnis kam es gerade an. Lediglich in Rom sträubte man sich gegen die Verlesung der Märtyrerberichte im Gottesdienst. Das betraf allerdings nicht das Prinzip selbst, sondern nur die Auswahl der Schriften. Den römischen Christen genügten die Evangelien und Apostelbriefe als hinreichende

⁸² Mart. Polyc. 18,3 (SC 10³, 268); Es ist demnach falsch zu meinen, ausgerechnet die Märtyrergräber seien aus der kirchlichen Liturgie ausgespart worden (D. Zeller, Christentum 1, Stuttgart 2002, 442).

⁸³ E. Peterson, Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte, Würzburg o.J., 206f.

⁸⁴ Ebd. 186f.

⁸⁵ Ebd. 147/9; U. Vanni, L'Apocalisse. Ermeneutica – esegesi – teologia, Bologna 2005, 73/5. Die Johannesapokalypse war in den ersten Jahrhunderten in Ost und West als apostolische Schrift unangefochten, erst seit dem 3. Jh. geriet sie im Osten in die Kritik (RAC 18, 1998, 631/3).

⁸⁶ 2 Kor 4,7/18; 13,12f.; 1 Thess 2,2; 5,27; Phil 1,7; Eph 6,20; Kol. 4,10. 16. 18; 2 Tim 1,16; 2,9; Phlm 13.

⁸⁷ 1 Petr 5,1. 14; vgl. 1,2.

⁸⁸ 1 Tim 6,12/6; 2 Tim 4,16/8; 1 Petr 4,1/11.

Zeugnisse des apostolischen Bekenntnisses. Man verzichtete auf die Verlesung außerkanonischer Märtyrerakten.

Der Römerbrief des Ignatius bestätigt für Rom, was im 2. Jahrhundert auch für Kleinasien und wohl auch Syrien galt: Eine Märtyrerverehrung war ans Grab gebunden und vollzog sich in liturgischen Versammlungen der Ortsgemeinde. Diese kultisch-topographische Bindung erklärt die Zähigkeit, mit der der Märtyrerkult Jahrhunderte überdauern konnte. Dieser „Sitz im Leben“ bildete auch einen maximalen Schutz gegen Willkür und Anmaßung. Denn die liturgische Kommemoration garantierte die Kontrolle seitens des Klerus. Martyrium war zudem immer öffentlich; ein Märtyrergrab konnte man daher nicht einfach erfinden. Selbst wenn ein Schriftsteller ein Märtyrergrab erfunden hätte, würde es die Gemeinde, die dann dort den Kult verrichten müsste, nicht akzeptieren. Allein diese mehrfache Absicherung martyrialer Traditionen entzieht Zwierleins These jegliche Grundlage: Ein frei erfundenes Apostelmartyrium in Rom noch dazu ohne Gräber oder mit fiktiven Gräbern wäre damals genauso dreist gewesen wie heute und hätte mindestens einen Streit über die Zuverlässigkeit einer solchen Behauptung aufgeworfen. Das gilt erst recht, wenn man sogar zwei Apostel, und zwar die bedeutendsten, ohne historischen Anhaltspunkt für Rom beansprucht hätte. Das gesamte kirchliche Machtgefüge definierte sich über reale Traditionen, die man sehen und nachprüfen konnte. Die Bischöfe Kleinasiens und Syriens hätten sich totgelacht, wenn ein römischer Bischof vor ihren Augen zwei Apostelgräber aus dem Ärmel gezogen hätte. Die Gräber der Apostelfürsten gab es nur in Rom. Keine andere Stadt in Ost und West hat je behauptet, beide Apostelgräber oder auch nur eines von ihnen zu besitzen. Niemand hat je Rom den Anspruch, das Grab des Petrus und Paulus zu besitzen, streitig gemacht, nicht einmal die in der Märtyrerverehrung konkurrierenden Kirchen Kleinasiens und Syriens.

Martyriale Traditionen hatten einen liturgischen Sitz im Leben, der wiederum an die jeweiligen Märtyrergräber gebunden war. Grundsätzlich war die liturgische Praxis zweiseitig: Einerseits band sie Texte (vor allem die neutestamentlichen Schriften) an sich und führte somit zu einer dichten Dokumentation christlicher Lehr- und Geschichtsinhalte, andererseits konnte es nun gerade geschehen, dass die liturgische Praxis zu einem Ausfall an Informationen führte, weil die liturgische Praxis vor Ort selbst der Informationsträger war: *Festus seipsum clamat*. Man wusste um das Martyrium des Petrus, nicht weil man davon in irgendeiner Schrift las, sondern weil das Grab und die dort um ihren Bischof versammelte Gemeinde der Echtheitsbeweis waren. Deswegen ersparte man sich die Mühe, eine Dokumentation darüber anzulegen. Man begnügte sich mit den elementaren Informationen, die sich aus dem Namen des Märtyrers, dem Ort des Grabes und dem Festtag ergaben. Was darüber hinaus an schriftlichen Erinnerungen erhalten blieb, war eher zufällig. Es ist daher methodisch verfehlt zu meinen, das Petrusmartyrium in Rom müsse in der Zeit erfunden worden sein, in der es erstmals schriftlich erwähnt werde.

Die kontinuierliche Verehrung der römischen Apostelgräber war der Garant für alle Kirchen des Erdkreises, hier die wahren Gräber der Apostel zu finden. Vor dem Hintergrund der liturgischen Praxis ist es schwer vorstellbar, dass eine Verehrung der Apostelgräber erst spät eingesetzt habe. Die Gräber der Apostel und Märtyrer waren der Stolz ihrer Gemeinden (der Brief der Gemeinde Smyrna an die Gemeinde in Philomelium!). Es wäre wenig einsichtig zu meinen, man habe im Gottesdienst Roms die neutestamentlichen Briefe der Apostel Petrus und Paulus und in Ephesus die Schriften des Johannes in höchsten Ehren gehalten, die Gräber dieser Apostel und

Gründergestalten aber verkommen lassen⁸⁹. Es ist zwar richtig, dass etwa in Thessaloniki die Verehrung des Paulus nur schwach gewesen zu sein scheint, obwohl an sie ein Brief des Apostels gerichtet war, aber hier gab es auch kein Apostelgrab, an dem sich eine konkrete Verehrung festmachen konnte.

2. Das Vermächtnis: der Kelch des Blutes Christi

Mit großer Wahrscheinlichkeit verband man von Anfang an das Märtyrergedenken am Grab mit der vorausgehenden Feier der Eucharistie (nicht unbedingt am Grab selbst). Auch bei einer solchen Annahme sträuben sich viele Historiker, meines Erachtens zu Unrecht. Wenn man nur einmal den Zusammenhang von Eucharistie und Martyrium erkannt hat, erscheint es als das Normalste der Welt, den ursprünglichen Sitz des Märtyrergedenkens eben nicht nur am Grab, sondern in Verbindung mit der Eucharistie zu sehen. Für die Mitte des 3. Jahrhunderts besteht kein Zweifel an diesem Kultzusammenhang. Denn Cyprian von Karthago sagt ausdrücklich, dass man das eucharistische Opfer darbringe, sooft man die Leidensberichte der Märtyrer verlese und ihre Jahrgedächtnisse feiere⁹⁰. Dazu führte man einen offiziellen Kalender, aus dem die Jahrestage der einzelnen Märtyrer hervorgingen⁹¹. Diese Praxis war aber einige Jahrzehnte älter. Cyprian erwähnt nämlich die Verwandten seines Lektors Celerinus. Dessen Großmutter Celerina und die beiden Onkel Laurentinus und Egnatius erlitten vor vielen Jahren das Martyrium (vermutlich unter Septimius Severus [193-211]). Ihr Todestag werde jährlich gefeiert und bei dieser Gelegenheit das eucharistische Opfer dargebracht⁹². Man kann also solche Eucharistiefeiern seit 200 annehmen. Um diese Zeit spricht nämlich auch Tertullian von Opferfeiern für die Toten, was auch die Märtyrer einschloss⁹³. Man wird zeitlich noch weiter zurückgehen können. Denn wohl schon die Akten der Märtyrer von Scilli, die am 17. August 180 in Karthago hingerichtet wurden, wurden im Gottesdienst verlesen⁹⁴. Dem Römerbrief des Ignatius nach zu urteilen diente in Rom schon zu Beginn des 2. Jahrhunderts die Eucharistiefeyer dem Märtyrerlob (siehe Erster Teil III.3.). In diesem Fall wünschte Ignatius gerade ausschließlich dieses eucharistische Gedenken, nicht jedoch eine Versammlung an seinem Grab. Ein erstaunlicher Text nur eine Generation später (140-150), der vielleicht aus Syrien stammende „Apostelbrief“ (*Epistula Apostolorum*), zeigt, wie eng die Feier der Eucharistie mit der Erwartung der Wiederkunft Christi und seiner Märtyrer verbunden war. Es heißt dort, die Christen wiederholen die Pascha-Eucharistie Christi, bis er mit seinen Märtyrern am Ende der Zeiten wiederkommt⁹⁵.

Wie erklärt sich dieser enge Zusammenhang von Märtyrergedenken und Eucharistie? Ist dies eher zufällig, weil die Eucharistiefeyer der zentrale Erinnerungsort

⁸⁹ Vgl. RAC 12, 1983, 1148f.

⁹⁰ Ep. 12,2 (CSEL 3,2, 503): *Denique et dies eorum quibus excedunt adnotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum* (also gibt es einen nach Monaten geordneten Kalender) *celebrare possimus*.

⁹¹ V. Saxer, *Pères saints et culte chrétien dans l'Église des premiers siècles*, Aldershot 1994, XII, 3.

⁹² Ep. 39,3 (CSEL 3,2, 583): *Sacrificia pro eis semper, ut meministis, offerimus, quotiens martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus*. P. Karpinski, *Annua dies dormitionis*. Untersuchungen zum christlichen Jahrgedächtnis der Toten auf dem Hintergrund antiken Brauchtums, Frankfurt 1987, 198.

⁹³ Ebd. 79/116.

⁹⁴ Das geht aus der liturgischen Schlussformulierung (*regnant cum Patre et Filio et Spiritu Sancto per omnia secula seculorum. Amen*) hervor u. aus der im Eingangskapitel der Akten der Perpetua u. Felicitas erwähnten Verlesung von Märtyrerberichten hervor, die ausdrücklich neben die biblischen Schriften gestellt werden.

⁹⁵ Ep. apost. 15,8/16,5 (J. V. Hills, *Tradition and Composition in the Epistula Apostolorum*, Cambridge/Mass. 2008, 96/115).

des Gemeindegottesdienstes ist und sich somit notgedrungen auch das Märtyrergedenken an die Eucharistie anhängt? Eine solche Sicht wäre sehr oberflächlich. Vielmehr sind Märtyrergedenken und Eucharistiefeyer zuinnerst aufeinander verwiesen. Indem Christus selber der erste Märtyrer ist, der am Kreuz sein Leben hingegeben hat, vollzieht sich das Gedenken seines Blutzeugnisses in der Eucharistie. Die Eucharistie ist nichts anderes als der Märtyrerkult Jesu Christi: Im Kelch ist Blut. Nichts konnte so drastisch das Eigentümliche der Eucharistie zum Ausdruck bringen wie im Abendmahlsaal die Deuteworte über Brot und Wein am Vorabend des Leidens⁹⁶. Die Eucharistie bzw. das Herrenmahl wurde so zur eindringlichen Erinnerungsfeier des Martyriums Christi: das Brot zerbrochen und im Kelch Blut! Das Trinken aus dem Kelch war nicht nur Erinnerung, sondern Gegenwart des Martyriums, öffentliches Bekenntnis, Verkündigung des Todes Christi, bis er wiederkommt (1 Kor 11,26). In anderen Worten: die Eucharistiefeyer war schlechterdings Märtyrerkult. Wenn aber die Märtyrer Nachahmer Jesu Christi im Leiden sind, haben sie Teil an seinem eucharistischen Todesgeheimnis. Der genuine Ort ihres Gedächtnisses ist mithin die Eucharistiefeyer. Das Märtyrergedenken war keine Überfremdung der Eucharistie, keine Verdunkelung des „Herrentags“. Denn der Herrentag war ja Gedenktag des Märtyrers Christus.

Erik Peterson hat in seinem Büchlein „Zeuge der Wahrheit“ darauf hingewiesen, dass Christus selbst „Märtyrer“ ist, das heißt Zeuge der Wahrheit. Christus ist der „treue Zeuge“ (Offb 1,5; 3,14). Höchst bemerkenswert ist nun, dass nicht nur Christus, sondern auch Antipas als „treuer Zeuge“ bezeichnet wird, der ermordet wurde (Offb 2,13). Damit haben wir es also mit einem echten Blutzeugen zu tun, der gerade deshalb als „treuer“ Zeuge bezeichnet wird, weil er sein Zeugnis bis zum Blut ablegte. Genau dies aber trifft auch auf Jesus zu, der somit terminologisch genau auf derselben Stufe steht wie alle anderen Blutzeugen. Christus ist freilich der Erstzeuge, die Wahrheit selbst, das Urbild und Modell aller weiteren Zeugen und Märtyrer⁹⁷, der zum Wegweiser des wahren Sterbens wird: „Ihr werdet um meinetwillen vor Statthalter und Könige geführt, damit ihr vor ihnen und den Heiden Zeugnis ablegt (...). Der Jünger muss sich damit begnügen, dass es ihm geht wie seinem Meister“ (Mt 10,18. 25). Deshalb stirbt Stephanus wie Jesus, indem er seufzend zum Himmel blickt und für seine Verfolger betet (Apg 7, 55. 60). Deshalb mahnt Paulus den Timotheus, so wie Christus vor Pontius Pilatus das Zeugnis abzulegen (1 Tim 6,12f.). Die christliche Martyriumsidee ist mithin im Zentrum des christlichen Offenbarungsgeschehens verankert. Christus selbst wurde zum Urbild des Martyriums, als er im Angesicht des Todes vor Pilatus das Zeugnis der Wahrheit ablegte: „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit Zeugnis ablege“ (Joh 18,37). Martyrologie ist Christologie, und Christologie ist ohne Martyrologie nicht zu haben⁹⁸.

Jesus selbst ruft im Vorauswissen seiner eigenen Kreuzigung (Mk 8,31) seinen engsten Jüngerkreis in den Ernst der Nachfolge. Er weckt seine Jünger mit dem Wort zur Kreuzesnachfolge aus ihren selbstverliebten Herrschaftsträumen auf (Mk 9,34; 10,37). In seiner Aussendungsrede verkündet er die Verfolgung als ein mit der Mission

⁹⁶ Vgl. E. Peterson, Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte, Würzburg o.J., 180f.

⁹⁷ Die Märtyrer von Lyon 177 wollen nicht als solche bezeichnet werden, da nur Christus wahrer Märtyrer sei; Euseb. hist. eccl. 5,2,3 (GCS N.F. 6,1, 428). H. von Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche, Göttingen² 1964, 44.

⁹⁸ Natürlich bleibt die grundlegende Differenz zwischen dem Opfertod Christi und dem Opfer der Märtyrer bestehen; E. Zocca, Sacrificio e martirio nella letteratura agiografica del II e III secolo, in: Annali di Storia dell'Essegesi 18 (2001) 281/306.

notwendig verbundenes Geschehen (Mt 9,35/11,1). Unter den Plagen der Endzeit erscheint neben den falschen Messiasen, neben Krieg, Erdbeben und Hungersnot die Verfolgung der Gläubigen um des Namens Jesu willen (Mk 13,8/13). So werden in der Apostelgeschichte und in den apostolischen Briefen die feindlichen Maßnahmen der Juden und der Heiden als religiöse Verfolgungen verstanden. Verfolgungen sind kein blindes Schicksal, sondern der Weg, den Jesus selbst der Kirche zeigt. Bereits in der Johannesapokalypse werden die Heiligen, die Leidenskämpfer bis zum Tod, in großartigen Bildern verherrlicht. Es kann also kein Zweifel darüber bestehen, dass die Kirche die Verfolgungen als entscheidende Herausforderung angenommen hat. Im Einzelnen hat dies gewiss auch zu Zerreißproben und traumatischen Erfahrungen geführt. Es war ernüchternd festzustellen, dass schon der Name Christ genügte, um des Todes würdig zu sein. Der bloße Name, *nomen ipsum*, war bereits kriminell, so geht es aus dem Brief des kleinasiatischen Statthalters Plinius des Jüngeren an Kaiser Trajan hervor. Das ist um das Jahr 112. Christsein bedeutete somit höchstes Risiko für Leib und Leben.

Im Martyrium kommen Nachfolge und Nachahmung voll zur Deckung. In den Märtyrern erneuert Christus das Märtyrertum seines Leidens⁹⁹. Es gibt eine Reihe sehr eindringlicher Belege, die zeigen, wie sehr in der frühen Christengemeinde zutiefst überzeugte und fromme Christen sich nach dem Martyrium gesehnt und diesen Weg als Nachahmung des Kreuzestodes Christi bejaht haben. Den Anfang macht Paulus, der in seinen Briefen geradezu eine Kreuzesmystik entfaltet: „Ich bin mit Christus gekreuzigt worden“ (Gal 2,19). „Ich aber will mich allein des Kreuzes Jesu Christi, unseres Herrn, rühmen, durch das mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt“ (Gal 6,14). In der Tradition solcher Kreuzesmystik will Ignatius von Antiochia wie sein großes Vorbild Paulus in Rom das Martyrium erleiden und sein Blut als Trankspende vergießen. Sein Weg dorthin wird zum Triumphzug eines Helden, der für Christus zu sterben bereit ist, um im Martyrium wahrer Jünger Christi zu werden¹⁰⁰. Im selben Sinne schreibt Polykarp über die Märtyrer seiner Zeit: „Seid überzeugt, dass diese alle nicht vergeblich, sondern in Glauben und Gerechtigkeit gelaufen und an dem ihnen zukommenden Platz beim Herrn sind, mit dem zusammen sie auch gelitten haben. Denn sie haben nicht die jetzige Weltzeit geliebt, sondern den, der für uns gestorben ist und um unseretwillen von Gott her auferstand“¹⁰¹.

Ein interessanter Aspekt der frühchristlichen Auffassung des Martyriums ist, dass es mehr und mehr verstanden wird als erneute Passion Christi, als eine Nachahmung (*imitatio / mimesis*) seiner Passion. Dies wird deutlich im Bericht der Gemeinde von Smyrna über das Martyrium und den Tod ihres Bischofs Polykarp. Da heißt es, dass dieses stattfand, um der Gemeinde noch einmal deutlich die Vorgänge der Passion Christi vor Augen zu führen. Im Einzelnen werden dann viele Parallelen zwischen beiden Ereignissen aufgezeigt. Polykarp hat zum Beispiel das Martyrium nicht leichtfertig gewollt und herausgefordert, sondern er nimmt es „für seine Brüder“ auf sich. Des Weiteren werden seine Auslieferung, die Hingebung in Gottes Willen, die Gerichtsszene und seine Hinrichtung getreu dem Vorbild der Passion Christi nachgezeichnet. Diese Nachzeichnung der Herrenpassion ist keine Erfindung des Verfassers des Polykarpmartyriums, sondern sie klingt schon in der Apostelgeschichte bei der Steinigung des Stephanus an (Apg 7,54/60).

⁹⁹ Syr. Didask. 19 (H. Achelis / J. Flemming, Die syr. Didaskalia, Leipzig 1904, 92).

¹⁰⁰ Ign. Rom. 4,3 (SC 10³, 130).

¹⁰¹ Polyc. Phil. 9,2 (SC 10³, 216).

Somit kann es auch nicht wundern, dass praktisch in allen frühen Märtyrerberichten die eucharistische Symbolik begegnet. Das gilt schon für Petrus: Er ist „Zeuge der Leiden Christi“ (1 Petr 5,1), weil er das Leiden Christi gesehen hat (vgl. 1 Petr 2,22/4, die Adressaten haben hingegen Christi Leiden nicht gesehen: 1 Petr 1,8. 11), aber auch weil er jetzt selber leidet (vgl. 1 Petr 4,13; 5,9f.). Der Bekenner ist also im echten Sinne „Märtyrer“ der Leiden Christi, er wird in der Leidensnachfolge Christi mit seinem Blut besprengt (1 Petr 1,2). Paulus schreibt aus der Gefangenschaft an die Philipper: „Haltet fest am Wort des Lebens, mir zum Ruhm für den Tag Christi, damit ich nicht vergeblich gelaufen bin oder mich umsonst abgemüht habe. Aber wenn ich mich auch beim Opfer und der Liturgie eures Glaubens hinopfere (= mein Blut als Opfergabe vergieße), freue ich mich und teile meine Freude mit euch allen“ (Phil 2,16f.)¹⁰². Dem Bekenner Johannes auf Patmos wurde am Herrentag, dem Tag der Eucharistiefeyer, die Offenbarung des treuen Zeugen Christus zuteil (Offb 1,10)¹⁰³, so dass die starken eucharistischen Elemente in seiner Offenbarung nicht überraschen¹⁰⁴. Die eucharistischen Motive bei Ignatius von Antiochia wurden bereits ausführlich behandelt (siehe Erster Teil III.3.). Eine Generation später betet Polykarp im Angesicht des Todes: „Ich preise dich, weil du mich dieses Tages und dieser Stunde gewürdigt hast, Teil zu haben in der Zahl der Märtyrer am Kelch¹⁰⁵ deines Christus zur Auferstehung des ewigen Lebens von Seele und Leib in der Unvergänglichkeit des heiligen Geistes. Unter ihnen möchte ich heute vor dir angenommen werden in einem fetten und wohlgefälligen Opfer, wie du es zuvor bereitet und offenbart und jetzt erfüllt hast, untrüglicher und wahrer Gott“¹⁰⁶.

3. „Ich kann die Siegesdenkmäler der Apostel zeigen“

In Verbindung mit der Eucharistiefeyer wird auch das Grab der Märtyrer zum Erinnerungsort der Kirche, sogar in noch stärkerem Sinne als „unverrückbarer“ Ort der Erinnerung. In Rom sind zwei Apostelgedenkstätten aus frühester Zeit archäologisch erhalten und können noch heute besucht werden. Es handelt sich um das Petrusgrab am Vatikan und die Apostelstätte an der Via Appia. Das Paulusgrab hingegen ist archäologisch erst seit dem 4. Jahrhundert greifbar, so dass es für die Betrachtungen hier ausscheidet. Die Denkmäler am Vatikan und an der Via Appia weisen an ihren Wänden zahlreiche Kritzeleien (Graffiti) und Inschriften auf, die die Nutzung dieser Stätten erkennen lassen und daher von höchster Bedeutung für die damalige Erinnerungskultur sind. Bevor dies im Einzelnen besprochen wird, sollen die archäologischen Fakten des Petrusgrabes vorgestellt werden.

Archäologisch wurde einige Meter unter dem Bernini-Baldachin des Petersdoms eine kleine Baustruktur entdeckt, die meist als eine Säulenarchitektur („*Aedicula*“) im Grabhof P rekonstruiert wird (Abb. 3). Die Petrusverehrung an dieser Stelle ergibt sich nicht nur aus den zahlreichen Graffiti, die allerdings undatiert sind, sondern vor allem aus dem berühmten Zeugnis des römischen Kirchenmannes Gaius. Er schrieb um 200 an

¹⁰² J. Gnilka, Der Philipperbrief, Freiburg 1968, 154f.

¹⁰³ U. Vanni, L'Apocalisse. Ermeneutica – esegesi – teologia, Bologna 2005, 87/98.

¹⁰⁴ Offb 5,6; 5,14; 6,9; 7,15; 14,19f. E. Peterson, Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte, Würzburg o.J., 24. 159f. 185. 193f. (Gedanke der Priester-Märtyrer, Lamm Gottes).

¹⁰⁵ Vgl. P. Karpinski, *Annua dies dormitionis*, Frankfurt 1987, 54/62; G. Buschmann, Das Martyrium des Polykarp, Göttingen 1998, 226/57: Mart. Polyc. 14 als eucharistisches Märtyrergedächtnisgebet der frühchristlichen kleinasiatischen Gemeinde. Ferner Buschmann 223. 270f. Zum Kelch des Martyriums siehe auch E. Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis, Darmstadt 1982, 89.

¹⁰⁶ Mart. Polyc. 14,2 (SC 10³, 262).

den Wortführer der Montanisten in Kleinasien: „Ich kann dir die Siegesdenkmäler (Jk`B"4") der Apostel zeigen. Denn wenn du zum Vatikan gehen willst oder zur Straße nach Ostia, so wirst du die Siegesdenkmäler jener finden, die diese Kirche (in Rom) gegründet haben“¹⁰⁷. Es kann kaum bezweifelt werden, dass Gaius mit dem *Trópaion* des Petrus jene *Aedicula* bezeichnete, die unter dem Petersdom zu sehen ist. Diese lässt sich archäologisch bis maximal zum Jahr 160 zurückführen. Spätestens jetzt muss aller Wahrscheinlichkeit nach die Petrusverehrung hier eingesetzt haben¹⁰⁸. Das schließt ein höheres Alter der Verehrungspraxis nicht aus, im Gegenteil: Wie bereits gesehen, lässt der Römerbrief des Ignatius einen Beginn der Petrusverehrung mit der Grablegung selbst annehmen; davon haben sich allerdings keine archäologischen Spuren erhalten¹⁰⁹.

Gaius meinte mit den „Siegesdenkmälern“ (*Trópaia*) der Apostel eindeutig ihre Gräber. Das ergibt sich aus dem Kontext. Denn die Montanisten brüsteten sich mit den Gräbern des Philippus und seiner prophetischen Töchter in Kleinasien¹¹⁰. Diese Gräber waren für sie die Garanten ihrer Sonderlehre. Dagegen setzte Gaius nun die Autoritäten der Kirche Roms, konkret die Gräber der Apostelfürsten. Gaius setzt den Gräbern der Montanisten aber nicht einfach nur die Gräber der Apostel in Rom entgegen, sondern spitzt dies auf ihr Martyrium zu, indem er vom Grab als *Trópaion*, das heißt Siegesdenkmal, spricht. Da man zu dieser Zeit auch in Kleinasien vom Märtyrertod aller Apostel ausging, galt das Philippusgrab gewiss als Märtyrergrab. Dagegen standen in Rom die Gräber *zweier* Apostelmärtyrer. Die Gräber, nämlich die darin liegenden Märtyrergebeine, sind für Gaius „Siegesdenkmäler“, insofern die Apostel in ihrem Leib den Tod besiegt haben; Beweis hierfür wird die Auferstehung ihrer Leiber sein¹¹¹. Es geht also um den Sieg des Märtyrers, für den sein bestatteter Leib das bleibende Zeichen ist. Es wäre zu wenig anzunehmen, das *Trópaion* des Petrus markiere bloß den Ort seines Martyriums; manche Forscher behaupten dies, um nur nicht von einem Petrusgrab sprechen zu müssen. Ein *Trópaion* war jedoch ein Siegesdenkmal, das die Römer auf dem Schlachtfeld mit den erbeuteten Waffen aufrichteten. Das waren keine symbolischen Waffen, sondern real erbeutete und auf Stangen zur Schau gestellte Waffen. Genauso liegt der Leib im Grab als reales Denkmal des besiegteten Todes. Sichtbar ist dieser in der Erde ruhende Leib, weil er ein Grab besitzt, das direkt auf den Leichnam hinweist. Zudem spricht Gaius sowohl vom *Trópaion* des Petrus als auch des Paulus; es wäre schon merkwürdig, wenn ausgerechnet von diesen beiden Aposteln nur der Ort ihres Martyriums, nicht jedoch ihr Grab bekannt gewesen sein sollte.

Es wäre zudem merkwürdig, wenn man um 160 ein bescheidenes *Trópaion*, wenn es denn nur ans Martyrium des Petrus erinnern sollte, nicht im neronischen Zirkus selbst errichtete, wo Petrus doch wohl hingerichtet wurde, sondern außerhalb auf einem Gräberfeld, wo es eingezwängt und ungünstig stand. Eine solche Lage erklärt sich eigentlich nur, weil dort der Leichnam des Petrus bestattet worden war, und zwar zu einer Zeit, als es dort noch relativ frei lag und nicht wie seit etwa 160 eingezwängt war. Nun fand man aber unterhalb des *Trópaion* kein Grab, wohl aber diverse Gräber im gesamten Hof P. Das veranlasste manchen zur Annahme, das *Trópaion* habe somit

¹⁰⁷ Euseb. hist. eccl. 2,25,7 (GCS N.F. 6,1, 178,3/6).

¹⁰⁸ H. Brandenburg, Petrusgrab, in: Lexikon für Theologie und Kirche³ 8, 1999, 149/53.

¹⁰⁹ Viele Archäologen (auch Brandenburg 152) interpretieren die *Aedicula* unter dem Petersdom unter der Prämisse, die Märtyrerverehrung am Grab setze in Rom erst im 3. Jh. ein. Dies ist jedoch eine abwegige Annahme, die meist unhinterfragt aus der Literatur übernommen wird.

¹¹⁰ Euseb. hist. eccl. 3,31,4 (GCS N.F. 6,1, 266,3/5).

¹¹¹ Vgl. St. Heid, Eusebius von Cäsarea über die Jerusalemer Grabeskirche, in: Römische Quartalschrift 87 (1992) 25f.: Zusammenhang von *trópaion* und Auferstehungsleib.

gerade kein Grab besessen und sei bloß ein Denkmal für das Martyrium des Petrus gewesen. Das entbehrt jeder Logik: In einem Hof voller Gräber gab es eine einzige Stelle, die durch eine *Aedicula* ausgezeichnet wurde, und ausgerechnet hier war bloß Erde? Eher muss man doch annehmen, dass sich auch hier ein Grab befand, dieses aber gerade wegen seines besonderen Wertes irgendwann ausgeräumt wurde, so dass die archäologischen Spuren des Erdgrabes verloren gingen¹¹². Die Tatsache, dass die aus dem 2. Jahrhundert stammenden Gräber im Grabhof P um dieses *Trópaion* herum gruppiert sind, lässt auf Bestattungen *ad sanctos* schließen¹¹³: Christen wollten in unmittelbarer Nähe des Petrusgrabes selber bestattet sein wegen der Hoffnung auf die Auferstehung.

Es gibt noch ein Indiz für ein Grab am *Trópaion*. Zunächst baute man nämlich dort um 160 eine rote Mauer, die eine Nische besaß; an diese Nische wurde das Säulenmonument angebaut. Die Wandnische reichte bis zum Boden, war also nicht für eine Statue oder Ähnliches bestimmt, sondern markierte einen vor der Nische liegenden Bodenbereich. Hierbei kann es sich nur um ein Grab gehandelt haben. Eine andere Lösung ist kaum denkbar auf einem Gelände, auf dem sich zeitgleich oder wenige Jahre später weitere Gräber befanden. Ob die Nische sofort oder etwas später durch ein durchaus repräsentatives Säulenmonument ausgezeichnet wurde¹¹⁴, ändert nichts an der Tatsache, dass seit etwa 160 das markierte Grab eine hervorgehobene Rolle spielte und spätestens um 200 als Petrusgrab verehrt wurde.

Zurück zu Gaius: Wenn die Montanisten in Kleinasien stolz auf die Gräber ihres Apostels Philippus und seiner Töchter waren, während man am Vatikan und an der Via Ostiense nur Erinnerungsstätten an ihr Martyrium besessen hätte, hätten die Römer ja geradezu ihre Unterlegenheit zugegeben und durch die *Trópaia* selber bestätigt, die dann eben nur Denkmäler für ihr Martyrium und nichts anderes waren. Wieso sollten die Kleinasiaten Gaius' Aufruf, sich die *Trópaia* in Rom anzusehen, folgen und sich nach Rom begeben, wenn es dort nur ein Gedenkmäuerchen des Petrus gab? Die Hypothese von Märtyrergedenkstätten ohne Gräber passt nicht zur spätantiken Mentalität, die ohne greifbare Wirklichkeiten nicht auskommt. Beweis für das Martyrium war keine Gedenktafel¹¹⁵, sondern das Grab selbst, wo sich die Gemeinde und jeder, der wollte, einfand, so wie die Montanisten ihre apostolischen Gräber selbstverständlich verehrten. Über die Konfessionsgrenzen zwischen Katholiken und Montanisten hinweg fanden die Gräber der Apostel in Rom und Kleinasien wechselseitige Anerkennung.

Das „Zeigen“ der *Trópaia*, von dem Gaius spricht, meint die Beglaubigung eines historischen Ortes¹¹⁶. Jedermann kann also diesen Ort am Vatikan und an der Via Ostiense selber anschauen oder auch anderen zeigen. Die Römer, ob Heiden oder Christen, legen die Friedhöfe nicht etwa deshalb außerhalb der Städte an, weil sie den

¹¹² Zu den Erklärungen, weshalb sich unter dem *Trópaion* kein Erdgrab nachweisen ließ, siehe P. Liverani, in: Petros Eni – Pietro è qui, Roma 2006, 180f.

¹¹³ V. Saxer, Früher Märtyrerkult in Rom, in: W. Ameling (Hrsg.), Märtyrer und Märtyrerakten, Stuttgart 2002, 48.

¹¹⁴ P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, Tübingen² 1989, 85 resümiert die Diskussion, wonach an der Gleichzeitigkeit von roter Mauer und *Aedicula* um 160 festzuhalten sei. Hingegen schließt H. G. Thümmel, Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom, Berlin / New York 1999, 50/2 eine Gleichzeitigkeit von roter Mauer und *Aedicula* aus. Im 3. Jh. wird die verehrte Stätte teilweise mit Marmor ausgekleidet u. der Boden des Platzes P mit Mosaik geschmückt (Lampe 86).

¹¹⁵ Erst seit dem 3. Jh. schrieb man den Titel „Märtyrer“ auf die Gräber.

¹¹⁶ So gerade auch für Gräber häufig verwendet in Eusebs Onomastikon, das in großen Teilen auf Origenes (um 230) zurückgehen dürfte.

Tod verdrängen, sondern im Gegenteil: Sie platzieren die Gräber an den Ausfallstraßen, damit jeder sie sehe. Genau diese Öffentlichkeit schwebt Gaius vor. Er sagt nicht: „Ich könnte dir zeigen“ im Sinne eines: Ja, es gäbe da wohl noch die Gräber der Apostel; wenn man wollte, würde man die Gräber noch ermitteln können. Vielmehr kann er sie zeigen, weil sie aufgrund ihrer Öffentlichkeit und aufgrund der gemeindlichen Memorialfeiern bekannt sind. Es bestätigt sich hier, dass man in der Antike Gräber nicht einfach als Grablegen, sondern als Denkmäler auffasst, die so gestaltet werden, dass sie der mündlichen Memorialkultur dienen¹¹⁷. Denn die Gemeinde samt Klerus feiert an ihren Gräbern jene, „die diese Kirche (Roms) gegründet haben“. Antike Memorialkultur funktioniert durch regelmäßige Feiern an den Gedächtnisorten. Gaius belegt die Gräber der Apostel sogar mit einer doppelten Gedächtniskultur: Es handelt sich nämlich um „Siegesdenkmäler“, insofern die Apostel im Martyrium den Tod besiegt haben. Zudem wird aber auch der Gründung der römischen Gemeinde durch die Apostel gedacht. Diese doppelte Gedächtniskultur findet sich auch bei Dionysius von Korinth, wenn er sagt: Petrus und Paulus haben in Rom die Pflanzung eingesenkt und dort das Martyrium erlitten. Es ist schlechterdings undenkbar, dass die römische Gemeinde zwei falsche Gräber mit zwei falschen Behauptungen (Martyrium und Gemeindegründung) in die Welt gesetzt habe.

Zwierlein, der all diese Zusammenhänge nicht sieht oder abstreitet, scheidet schon am archäologischen Befund des Petrus-*Trópaions*. Er behauptet, dies sei zunächst eine bloße Gedenkstätte für einen Sieg gewesen, den Petrus außerhalb Roms errungen habe. Aber warum sollte ausgerechnet die römische Gemeinde ein Siegesdenkmal für einen Apostel errichten, der nie in Rom war? Wären nicht andere Städte dazu eher berechtigt gewesen? An welche Art von Sieg sollten sie überhaupt erinnern? Außerdem weiß Zwierlein von den „Siegesdenkmälern“ doch nur durch Gaius, und der sieht darin, wie er selber zugibt¹¹⁸, Gräber. Um 160 galten längst alle Apostel als Märtyrer¹¹⁹. Wenn man nun beide Siegesdenkmäler, sowohl jenes des Petrus als auch das des Paulus, ausgerechnet in zwei Nekropolen aufbaute, wie sollte man dort nicht ihre Gräber erwarten? Das lässt nur den Schluss zu, dass schon bei der Errichtung der *Trópaia* diese als Grabmäler verstanden wurden.

Zwierlein meint, es handele sich hier um einen Betrug der römischen Gemeinde. Man hätte einfach Apostelgräber erfunden und einen Maurer damit beauftragt, am Vatikan und an der Via Ostiense entsprechende Pseudo-Gräber zu errichten. Nicht zufällig sei Gaius, der als erster von den *Trópaia* der Apostel spreche, ein Kirchenmann gewesen, so dass also offenbar die päpstliche Kurie lügnerisch die Behauptung in die Welt gesetzt habe, man besäße nun die Apostelgräber und könne sie sogar zeigen. Aber wer hat die Römer auf diese Idee gebracht? Zwierlein findet den Schuldigen im Verfasser der legendarischen Petrusakten (170-190), die vom Martyrium des Petrus in Rom und seiner Bestattung sprechen. Das habe die Römer auf die Idee gebracht. Eine solche Rekonstruktion ist historisch abwegig. Waren die Römer so begriffsstutzig, dass sie eine kleinasiatische Legende brauchten, um auf die Idee der Apostelgräber zu

¹¹⁷ Das Wort für Grab ist *monumentum* von *monere* = erinnern, aufmerksam machen.

¹¹⁸ Zwierlein 119 Anm. 239.

¹¹⁹ Nicht nur konnte man später aus 1 Clem. aufgrund der : "KJLkgÄ<-Terminologie das Martyrium der Apostelfürsten herauslesen, sondern überhaupt galten damals alle Apostel bereits als privilegierte Zeugen: Ign. Trall. 3,3 (SC 10³, 114); Rom. 4,3 (SC 10³, 130); Polyc. Phil. 9,1f. (SC 10³, 216); Iren. adv. haer. 3,12,13 (SC 211, 234). Vgl. Iren. adv. haer. 3,12,10 (SC 211, 224).

kommen? Hätte ihnen nicht ihr eigener Brief, der 1. Clemensbrief, genügen müssen, der doch schon vom Martyrium der Apostel spricht?

4. „Petrus und Paulus, schützt eure Diener!“

Trotz aller Rätsel, die die Märtyrerverehrung in Rom für die ersten drei Jahrhunderte aufgibt, gehört die Petrus- und Paulusverehrung mit dem dazugehörigen Grabkult zu den herausragenden und vielleicht lange Zeit einzigen Höhepunkten des Kirchenjahres neben den Sonntagen. Die ungewöhnliche Lage der Gräber, noch dazu an zwei entgegengesetzten Ausfallstraßen Roms am Vatikan und der Via Ostiense, sprechen für ihre Authentizität. Darauf weisen auch die literarischen Quellen, nicht zuletzt die Graffiti¹²⁰.

Die Mauer g direkt rechts neben dem *Trópaion* wurde mutmaßlich erst errichtet, als die römische Kirchengemeinde den Hof P, in dem das *Trópaion* stand, in ein überdachtes Mausoleum und so zu einem regelrechten Versammlungsraum umgestaltete¹²¹. Ein griechischer Graffito, der noch vor dieser Mauer g datiert, kann als Petrus-Anrufung gelesen werden. Es handelt sich um den berühmten *PET[ROS] ENI-*Schriftzug. Auf der Mauer g selbst dürften mehrere weitere Inschriften auf Petrus deuten (*A PET, APE, XPA PET, 2 x PE, NIBE APE VIVE, PET XP*). Bei den Graffiti handelt es sich überwiegend um kurze Anrufungen und Exklamationen. Sie wenden sich häufig an Christus und sprechen Glückwünsche über Lebende und Tote aus (*NIKA, PAX, VITA, VIVAS* u.a.). Das Mausoleum stand also noch ganz in seinem sepulkralen Kontext, wie diese für das Totengedenken typischen Formulierungen zeigen. Der Ort hatte sich aber doch auch zu einem Pilgerort entwickelt, von dessen Besuch man sich schlicht Glück und Segen erhoffte. Diese eigentümliche Physiognomie der Graffiti tritt noch deutlicher im Vergleich mit der anderen archäologisch erhaltenen Apostelstätte Roms hervor, der *Triclia* von San Sebastiano, die weiter unten behandelt wird. Es fällt jedenfalls auf, dass die Inschriften am Petrusgrab durchweg sehr knapp sind und auf einen nur kurzen Aufenthalt schließen lassen. Von Gelübden ist nicht die Rede. Man möchte also meinen, dass die Inschriften lediglich jene Glückwünsche festhielten, die man ansonsten ausstieß, wenn man eine Trankspende gab¹²². Man kann sich den konkreten Ablauf so vorstellen: Jene, die eine Trankspende mitgebracht hatten, gossen diese über dem Grab des Petrus aus, während sie einen Glückwunsch aussprachen, andere ritzten einen bleibenden Glückwunsch in die rote Mauer¹²³.

Seit der Mitte des 3. Jahrhunderts ist die gemeinsame Feier des Petrus und Paulus am 29. Juni belegt. Wahrscheinlich feierte man morgens die Eucharistie im Gedenken beider Apostel, um dann noch am selben Tag ihre Grabstätten aufzusuchen. Man hat die Tatsache eines gemeinsamen Festtages als Beweis dafür gewertet, dass man die wirklichen Todestage beider Apostel nicht mehr wusste, als in späterer Zeit deren Verehrung einsetzte. Aus solchen Überlegungen leitete man dann die Ungeschichtlichkeit der römischen Petrusüberlieferung überhaupt ab. Ich halte dies für voreilig. Nach allem, was wir wissen, war der Todes- bzw. Begräbnistag ausschlaggebend für die kultische Verehrung. Natürlich können Petrus und Paulus am selben Tag – in unterschiedlichen Jahren? – hingerichtet worden sein. Zumindest bleibt

¹²⁰ A. Binsfeld, *Vivas in Deo. Die Graffiti der frühchristlichen Kirchenanlage in Trier*, Trier 2006, 43/54.

¹²¹ Diesen Hinweis verdanke ich Winfried Weber, Trier.

¹²² F. J. Dölger, *ICHTHYS 5*, Münster 1943, 70/6.

¹²³ Vgl. V. Saxer, *Früher Märtyrerkult in Rom*, in: W. Ameling (Hrsg.), *Märtyrer und Märtyrerakten*, Stuttgart 2002, 49.

festzuhalten, dass ihre gemeinsame Feier eine ausgesprochen unbequeme Sache war. Denn nun mussten am selben Tag beide etwa fünf Kilometer auseinanderliegenden Gräber aufgesucht werden. Tatsächlich wurde dies später als so lästig empfunden, dass man die Feier des Paulus einen Tag vorverlegte.

Darüber hinaus kann nicht ausgeschlossen werden, dass Petrus und Paulus zumindest im selben Verfolgungszusammenhang oder kurz hintereinander gestorben sind. Das Privileg, zwei Apostel zu Märtyrern der eigenen Kirche zählen zu können, musste wie von selbst zur Zusammenlegung beider Gedenktage (auf dem Todestag des Paulus oder des Petrus) führen, um so das Doppelmartyrium in herausragender Weise würdigen zu können. Der Todestag musste hinter dem liturgisch-kerygmatischen Anliegen zurückstehen. Es gab sehr wohl die Praxis, Märtyrertage, die nahe beieinander lagen, zusammenzufassen. So hat in Smyrna das Fest des Polykarp die Feier der elf vor ihm hingerichteten Märtyrer an sich gezogen¹²⁴. Genau dasselbe ist auch für Rom anzunehmen, wenn der 1. Clemensbrief sagt, Petrus und Paulus sei eine große Menge von Auserwählten hinzugesellt worden¹²⁵. Meines Erachtens liegt diesem Text bereits der kultische Vollzug zugrunde, und zwar genau in dem Sinne, dass alle diese Märtyrer – Petrus, Paulus und die ihnen hinzugesellte Schar – am selben Tag verehrt wurden.

In diese Richtung weist auch ein wichtiges, bei Eusebius überliefertes Fragment des Dionysius von Korinth aus seinem Brief an die Römer (um 170) über die Apostelfürsten, das ich hier in der Übersetzung von Gnilka biete (siehe Erster Teil II.6.):

„So habt auch ihr (Römer) durch eure eindringliche Ermahnung die von Petrus und Paulus angelegte Pflanzung der Römer und der Korinther miteinander verbunden. Denn beide (Apostel) haben sowohl in unserem Korinth uns gepflanzt und in der gleichen Lehre unterwiesen als auch in Italien am gleichen Ort gelehrt und zu gleicher Zeit das Martyrium erlitten“¹²⁶.

Eusebius leitet das Zitat mit den Worten ein: „Dass beide Apostel (Petrus und Paulus) zum selben Zeitpunkt (in Rom) den Märtyrertod erlitten haben, behauptet Dionysius, Bischof von Korinth“. Damit ist klar, wie der antike Leser um 300 den Text verstand.

Dionysius will die enge Verbundenheit zwischen den apostolischen Gemeindepflanzungen in Korinth und Rom herausstellen, die in einer gemeinsamen Geschichte mit Petrus und Paulus begründet liegt. Diese gemeinsame Geschichte war durch Unruhen in Korinth gefährdet, aber die römische Gemeinde hatte durch den 1. Clemensbrief das Band wiederhergestellt¹²⁷, indem sie die Korinther durch den Brief „belehrt“ hat¹²⁸. Das anschließende „Denn“ will begründen, weshalb die Römer die Initiative zur „Belehrung“ der Korinther ergriffen haben. Dionysius sieht offenbar in den im 1. Clemensbrief erzählten Apostelmartyrien eines der Motive, weshalb sich die Römer verpflichtet fühlten, gewissermaßen im Auftrag der Apostel durch ihren Brief die Streitigkeiten in Korinth zu schlichten. Dieses Martyrium erlitten sie sogar „zu gleicher

¹²⁴ Mart. Polyc. 18,3 (SC 10³, 268).

¹²⁵ 1 Clem. 6,1 (SC 167, 198).

¹²⁶ Euseb. hist. eccl. 2,25,8 (GCS N.F. 6,1, 178,10/4): J"ØJ" 6" Å ß: gÅH *4• J-H J@F" bJOH <@LhgF\ "H J-< •BĪ AXJk@L 6" Å A" b8@L nLJg\ " < (g<OhgÅF" < {CT: "\T< Jg 6" Å 5@k4<h\T< FL<g6gkVF" Jg. 6" Å (•k - : nT 6" Å gÅH J-< °: gJXk" < 5`k4<h@< nLJgbF" <JgH °: •H Ò: @\TH | *"*" >g<, Ò: @\TH *¥ 6" Å gÅH J-< z3J" 8\ " < Ò: `Fg *4*V>" <JgH | : "kJbkO" < 6" J• JĪ < "ÜJĪ < 6" 4k` <.

¹²⁷ Vgl. Euseb. hist. eccl. 4,23,11 (GCS N.F. 6,1, 378,7/10).

¹²⁸ Zur „Belehrung“ siehe 1 Clem. 56,2 (SC 167, 188), wichtiger aber direkt nach der Martyriumspañese 7,1 (SC 167, 110). Von der Belehrung durch 1 Clem spricht auch Ign. Rom. 3,1 (SC 10³, 128).

Zeit“: Zum gleichen Zeitpunkt starben die Apostel als Märtyrer, nachdem sie in Rom gelehrt hatten. Diese gemeinsame Tätigkeit der Apostel bis zum gleichzeitigen Zeugentod in Rom ist die „so klare Belehrung“, die die Römer veranlassen musste, die apostolische Einheit zwischen Rom und Korinth durch den 1. Clemensbrief zu bestärken.

Das gleichzeitige Martyrium der Apostel ist die Sinnspitze des Romlobs, insofern eine so enge Gemeinschaft der Apostel die Römer motivieren musste, durch ihren Brief die beiden apostolischen Pflanzungen in Rom und Korinth regelrecht zusammenzubinden. Man wird schwerlich fehlgehen in der Annahme, dass Dionysius zunächst einfach die liturgische Praxis in Rom zur Kenntnis nimmt, wonach man Petrus und Paulus am selben Tag feiert. Hier ist erneut der liturgische Sitz im Leben innerkirchlicher Briefkommunikation in Rechnung zu stellen. Zwar begegnet der erste Hinweis auf ein gemeinsames Fest der Apostelfürsten erst im römischen Märtyrerkalender von 336 (*Depositio martyrum*), der allerdings an dieser Stelle in die Mitte des 3. Jahrhunderts zurückreichen dürfte. Aber Dionysius musste sich ja, wenn er die Römer nicht mit vagen Behauptungen irritieren wollte, an das Offensichtliche halten, und das war nun einmal die Liturgie. Ein gemeinsamer Festtag der Apostelmärtyrer bedeutete notgedrungen, dass sie am selben Tag das Martyrium erlitten hatten. Es kann kein vernünftiger Zweifel daran bestehen, dass Dionysius schon das Apostelfest des 29. Juni kannte, das somit in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts zurückreicht.

Liturgisches Wissen ist nicht schon historisches Wissen. Das gemeinsame Apostelfest kann, wie gesagt, rein liturgisch bedingt gewesen sein, insofern man die beiden eigentlich auseinander liegenden Begräbnistage in einer gemeinsamen Festfeier beging. Dahinter könnte nun gerade der Gedanke der Doppelapostolizität Roms zum Ausdruck kommen, vielleicht auch eine bewusste Vereinigung petrinischer und paulinischer Kirchengründungen im Rom des 1. Jahrhunderts. Obwohl also Dionysius zunächst nur an die liturgische Praxis in Rom anknüpfen konnte, bleibt er dabei nicht stehen. Denn aus der Liturgie konnte er streng genommen nur schließen, dass Petrus und Paulus „am selben Tag“ gestorben waren, nicht jedoch, wie er sich ausdrückte, „zum selben Zeitpunkt“. Denn die Feier der Liturgie kennt immer nur den Jahrestag der Feier, nicht aber das historische Jahr des Ereignisses. Und doch muss jeder eigentlich davon ausgehen, dass ein Martyrium beider Apostel am selben Tag ein Martyrium „zum selben Zeitpunkt“ (besser: „unter denselben Zeitumständen“) nahelegte.

Dionysius ging also offensichtlich vom Martyrium der Apostel im selben Jahr aus, und gerade so hat ihn Eusebius in seiner einleitenden Bemerkung verstanden. Am besten erklärt sich dies, wenn man hier echte römische Tradition erkennt, wonach man den gemeinsamen Festtag im Sinne eines zeitgleichen Martyriums der Apostelfürsten historisiert hatte. Man fragt sich allerdings, weshalb Eusebius überhaupt so viel Aufhebens davon macht. Gerade ihm musste doch die jahrhundertelange liturgische Praxis der gemeinsamen Apostelfeier am 29. Juni bare Selbstverständlichkeit sein, die nun einmal ein zeitlich zusammenfallendes Martyrium der Apostel nahelegte. Eusebius hielt dies wohl nur deshalb für erläuterungsbedürftig, weil darüber im Osten Zweifel geäußert wurde, den er nicht teilte. Jedenfalls entschuldigt er sich geradezu mit der Bemerkung, dass er durch das Dionysius-Zitat die geschichtlichen Ereignisse nur noch glaubwürdiger machen wolle. Rufin, der sich in Rom auskannte, fügte in seiner lateinischen Übersetzung des eusebischen Geschichtswerks bezeichnenderweise hinzu, dass doch alle Welt von der Richtigkeit der geschichtlichen Ereignisse überzeugt sei. Für ihn hätte man einen korinthischen Bischof nicht als Kronzeugen für die römische Aposteltradition bemühen müssen.

Es gab zweifellos um 170 eine liturgische Verehrung der Apostelgräber in Rom. Wenn Petrus und Paulus nicht nur in der gleichen Stadt und am gleichen Tag, sondern sogar am gleichen Ort gestorben wären, dann hätte dies Dionysius zweifellos aufgegriffen, da er dadurch seine Aussage noch einmal hätte zuspitzen können. Er hätte nur ein Wörtchen hinzufügen brauchen: „zum selben Zeitpunkt *am selben Ort*“. Da dies nicht der Fall ist, hat Dionysius wohl gewusst, dass beide Apostel nicht am selben Ort bestatten waren. Mithin wusste er um die beiden Grabstätten der Apostel am Vatikan und an der Via Ostiense.

Die Lebendigkeit der Petrus- und Paulusverehrung in Rom erhellt aus der sogenannten *Triclia* von San Sebastiano, einer Verehrungsstätte an der Via Appia, deren Rätsel bis heute nicht gelöst werden konnte. Am 16. März 1915 machte der Schweizer Paul Styger, Mitglied des Priesterkollegs am Campo Santo Teutonico in Rom, unter dem Fußboden der Basilika einen Fund, der zu den spektakulärsten der Christlichen Archäologie zählt (Abb. 4). Aus Textquellen war immer schon das Fest der beiden Apostelfürsten an der Via Appia bekannt. Nun war der archäologische Erweis erbracht. Zum Vorschein kamen nämlich die beträchtlichen Reste einer Art Laube, die man bald *Triclia* taufte, mit einem an den Bänken umlaufenden roten Wandverputz, der übersät war mit eingeritzten Inschriften (Graffiti). Es handelte sich um einen offiziellen Gedächtnisort der Kirche Roms, denn er wird im päpstlichen Festkalender (*Depositio martyrum*) erwähnt.

Der Festtag dieser Stätte wurde seit etwa der Mitte des 2. Jahrhunderts am 29. Juni begangen; er fiel auf denselben Tag wie das Begräbnis der Apostelfürsten. Nun waren also drei Orte Roms am selben Tag aufzusuchen: das Petrusgrab am Vatikan, das Paulusgrab an der Via Ostiense und die gemeinsame Gedenkstätte an der Via Appia. Allerdings lassen die Inschriften der *Triclia* keine Konzentrierung auf den 29. Juni erkennen. Man muss also annehmen, dass es sich um einen durchgängig besuchten Kultort handelte.

Die gemeinsame Gedenkstätte der beiden Apostel an der Via Appia wurde erst in der Mitte des 3. Jahrhunderts über älteren, zugeschütteten Mausoleen eingerichtet, möglicherweise weil man hier den zeitweiligen Aufenthalt der Apostel annahm (Graffito „*Domus Petri*“ = Haus des Petrus). Wichtiger ist, was die Gedenkstätte von San Sebastiano über die konkreten Formen der Apostelverehrung verrät. Die rote Graffiti-Mauer enthält bemerkenswerte lateinische sowie griechische Inschriften¹²⁹. Gegenüber der Mauer g des Petrusgrabes fällt nicht nur die häufige Nennung der beiden Apostel mit vollem Namenszug auf, sondern auch die Ausführlichkeit der Inschriften, die auf ein schriftkundiges Publikum schließen lässt. Einige wenige Beispiele: „Paulus und Petrus, bittet für Viktor!“ – „Paulus, Petrus, bittet für Rogatus!“ – „Petrus und Paulus, schützt eure Diener! Heilige Seelen, schützt den Lektor!“. Das sind Interzessionen, in denen die Apostel als himmlische Fürsprecher angefleht werden. Daneben gibt es folgende Inschriften: „Ich, Tomius Celius, habe ein Refrigerium für Petrus und Paulus veranstaltet“ – „Ich, Parthenius, habe am 18. April das Refrigerium gehalten in Gott und wir alle in Gott“ – „Ich habe ein Refrigerium gehalten bei Petrus und Paulus“ – „Eulogius hat ein Gelübde abgelegt“.

Die Inschriften sind schon aufgrund ihrer Länge und ihres Inhalts keine flüchtigen Kritzeleien, sondern verbindliche Dokumente, was zuweilen dadurch hervorgehoben wird, dass sie von einer Kartusche (*tabula ansata*) umrahmt sind. Die

¹²⁹ A. Binsfeld, *Vivas in Deo. Die Graffiti der frühchristlichen Kirchenanlage in Trier*, Trier 2006, 54/67.

Inschriften dokumentieren einen religiösen Kontrakt: Jemand bittet die Apostel um eine bestimmte Gunst, indem er die Bitte in die Wand ritzt. Zuweilen handelt es sich um Pilger oder Reisende, die sich mit der Inschrift gleichsam von Rom verabschieden, in anderen Fällen muss man mit einem zweimaligen Besuch der Stätte rechnen. Denn nach Erfüllung ihrer Bitte lösen zahlreiche Besucher ihre Gelübde (*vota*) ein, indem sie das versprochene *Refrigerium* abhalten¹³⁰. Die Formulierung „Das Refrigerium für Petrus und Paulus abhalten“ klingt archaisch und stereotyp. Möglicherweise ist der eigentliche Anknüpfungspunkt dieser Praxis die Erfahrung, dass man Bekenner und Märtyrer im Gefängnis aufsuchte und „erquickte“¹³¹. Das *Refrigerium* an San Sebastiano meint jedenfalls kein bloßes Totenmahl zum Privatvergnügen. Insofern es ein Gelübde einlöst, ist es vielmehr verbindlich und kostspielig. Der sühnende Charakter besteht darin, andere Personen auf seine Kosten einzuladen.

An der *Triclia* von San Sebastiano wurden diese Armenmähler zu Ehren der Apostel gegeben und standen nur selten in funeralem Zusammenhang. Es waren also überwiegend Gemeinschaftsmähler, nicht Totenmähler. Auf die tatsächliche Praxis von Mählern deutet auch die Tatsache, dass die Inschriften häufig mehrere Personen nennen, so dass man den Eindruck eines Gemeinschaftsgelübdes gewinnt. Am vatikanischen Petrusgrab war offenbar weder der Platz noch überhaupt der rechte Ort, um solche Mähler durchzuführen; hier mussten rasche Glückwünsche genügen. Die aufwändigeren Verpflichtungen waren hingegen der *Triclia* vorbehalten. Man hat gemeint, die dortige Verehrungsstätte erkläre sich als Versammlungsort einer häretischen Gruppe, der der Zugang zu den Apostelgräbern verwehrt war. Dafür gibt es keinerlei Anhaltspunkte, im Gegenteil: Die mehrfache Nennung von Klerikern bestätigt, dass es sich hier um eine offizielle kirchliche Einrichtung handelte. Gerade die unterschiedliche Frömmigkeitspraxis am Petrusgrab und an der Via Appia deutet auf eine kirchlich gewollte Trennung der Funktionen (hier Glückwünsche, dort Gelübde) und demnach auch auf eine einheitliche kirchliche Aufsicht über die apostolischen Gedenkstätten.

Eine solche Aufsicht über die *Triclia* kann nicht überraschen. Wir wissen um die Verärgerung mancher Bischöfe über zügellose Totenmähler. Vermutlich haben also die Bischöfe Roms die Praxis der Gemeinschaftsmähler bewußt an die Via Appia verlegt, wo sich nach der Zuschüttung der älteren Mausoleen kein Friedhofsgelände befand. Außerdem gewährleistete die klerikale Regie, dass solche Mähler tatsächlich zu Ehren der Apostel abgehalten wurden und mit entsprechenden Armenspeisungen verbunden waren. Die Kirche Roms unterhielt in der Mitte des 3. Jahrhunderts über 1.500 Witwen und Hilfsbedürftige, was nur durch eine gut organisierte Caritas zu leisten war. Einen Hinweis auf private Initiativen der Armenfürsorge geben die Totenmahlbilder in reichen Grabkammern der Katakomben oder auf Sarkophagreliefs, bei denen große Brotkörbe auffallen (Abb. 5). Die beste Erklärung ist doch wohl, dass diese von christlichen Familien ausgerichteten Totenmähler mit Armenspeisungen verbunden waren. Die

¹³⁰ Ch. Pietri, Graffito I, in: RAC 12, 1983, 659.

¹³¹ Ign. Rom. 10,2 (SC 10³, 138): Die Römer sollen die antiochenischen Ankömmlinge „erquickten“. Wenn es sich bei dieser Gruppe ebenso um Verurteilte handelte, wäre hier zumindest ein vager Anhaltspunkt für eine Refrigeriumspraxis. Laut Lucian. mort. Peregr. 13 (M. D. MacLeod, Luciani opera 3, Oxford 1980, 192) kamen die kleinasiatischen Anhänger des wegen seines Glaubens gefangenen Peregrinus nach Syrien und brachten ihm Geld. Zu ähnlicher Fürsorge fordert die Syr. Didask. 19 (H. Achelis / J. Flemming, Die syrische Didaskalia, Leipzig 1904, 92/7) auf.

Körbe signalisieren also – in Anspielung an die biblische Brotvermehrung¹³² – die christliche Großherzigkeit der Familie.

Das Beispiel von San Sebastiano mahnt jeden Historiker zur Vorsicht, denn allein durch das Finderglück der Archäologen wurde diese Praxis der Mähler zu Ehren der Apostel bekannt. Keine einzige schriftliche Quelle erwähnt je diesen Brauch, der an San Sebastiano so blühte, dass zu Beginn des 4. Jahrhunderts darüber eine große Basilika errichtet werden musste, um alle Pilger fassen zu können.

Trotz solcher überraschender Einsichten liegt die römische Märtyrerverehrung der ersten Jahrhunderte weithin im Dunkeln. Da ist der Fall des Märtyrers Justin, der um 165 starb und laut seinen griechischen Akten „an einem geziemenden Ort“ bestattet wurde¹³³. Im späteren Märtyrerkalender Roms taucht er nicht auf, so dass man annehmen könnte, er wäre dort nicht verehrt worden. Wenn er aber ein Grab besaß, wäre dann nicht unbedingt eine Verehrung zu erwarten gewesen? Spricht dieser Ausfall nicht doch dafür, dass in Rom eine Märtyrer- und Apostelverehrung erst zwischen 160 und 200 einsetzte? Ist der Römerbrief des Ignatius also doch erst in dieses Zeitfenster zu setzen? Die Einwände sind genauso berechtigt wie schwach. Die Frage ist schon, ob Justin überhaupt in näherem Kontakt zur römischen Gemeinde stand. Außerdem wurde der älteste römische Märtyrerkalender im Jahr 336 geschrieben; Justins Gedenken könnte inzwischen durch andere Martyrien am selben Tag verdrängt worden sein¹³⁴. Oder man hat ihn von vornherein mit anderen Martyrien zusammengefeiert. In Smyrna hatte man nach 155 eine Serie von elf Martyrien – darunter offenbar auch den namentlich bekannten Germanikus¹³⁵ – nicht einzeln gefeiert, sondern mit dem Jahrestag des Polykarp-Martyriums am 23. Februar zusammengelegt, so dass nur noch Polykarp in Erinnerung blieb¹³⁶. Außerdem gibt es noch mehr römische Märtyrer der Frühzeit, die nicht verehrt worden zu sein scheinen¹³⁷: Nimmt man die zweifelhaften Fälle beiseite (Titus Flavius Clemens, Flavia Domitilla, Marcus Acilius Glabrius, Apollonius), so sind zumindest noch die von Justin erwähnten Ptolemäus und Lucius und der von Irenäus erwähnte Papst Telesphoros zu nennen. Die näheren Umstände sind hier aber genauso wenig bekannt wie bei Justin.

5. Aufschwung des Märtyrerkults unter Konstantin

Trotz aller Unsicherheiten besteht kein Zweifel, dass im Verlauf des 3. Jahrhunderts neben Petrus und Paulus eine Reihe weiterer römischer Märtyrer gefeiert wurde. Da nach römischem Recht nur außerhalb der Stadt bestattet werden durfte, lagen auch die Gräber der Märtyrer auf den Friedhöfen vor den Toren der Stadt. An ihren Todes- bzw. Beerdigungstagen wurden sie von den Gläubigen aufgesucht. Trotz mehrerer schwerer Verfolgungswellen seit der Mitte des 3. Jahrhunderts gehörte der Grabbesuch notwendig zur Märtyrerverehrung hinzu. Dafür spricht neben dem bereits

¹³² Vgl. für die spätere Zeit E. Jastrzebowska, Untersuchungen zum christlichen Totenmahl aufgrund der Monumente des 3. und 4. Jh. unter der Basilika des Hl. Sebastian in Rom, Frankfurt 1981, 199. Jastrzebowska 201 macht auch auf die außerchristliche Tradition der Verteilung von „Körbchen“ (*sportulae*) bei Totenmählern aufmerksam.

¹³³ Act. Iustin. 6 (G. Krüger / G. Ruhbach, Ausgewählte Märtyrerakten, Tübingen⁴ 1965, 17)

¹³⁴ Tertullian von Karthago erwähnt ihn zwar um 200, aber möglicherweise weiß er lediglich aus den Akten von ihm, die wiederum in Rom vielleicht nie rezipiert wurden.

¹³⁵ Mart. Polyc. 3,1 (SC 10³, 246).

¹³⁶ Mart. Polyc. 18,3/19,1 (SC 10³, 268).

¹³⁷ P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, Tübingen² 1989, 166/72. 270/7.

erwähnten römischen Kalender (*Depositio martyrum*) eine zufällige geschichtliche Notiz: Papst Sixtus II. wurde zusammen mit vier Diakonen im Jahr 258 an einer Katakombe (*in cimiterio*) festgenommen und hingerichtet; dort hielt er sich doch offenbar wegen einer Märtyrerfeier auf. Die Feier war den Behörden bekannt, so dass sie den Zugriff ohne größeres Aufsehen außerhalb der Stadt durchführen konnten.

Die Märtyrer hatten ihre Gräber wie die anderen Gläubigen in den Katakomben oder auf den oberirdischen Anlagen. Außerdem ging man spätestens in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts dazu über, auch nicht-römische Märtyrer zu verehren. Nunmehr war also auch eine Märtyrerverehrung ohne Grab möglich; bezeichnenderweise traf man sich aber trotzdem auf einem Friedhof. Belegt ist dies für den nordafrikanischen Bischof Cyprian, der am 14. September 258 in Karthago hingerichtet worden war. In Rom beging man sein Gedächtnis an seinem Todestag an der Kallixtkatakombe. Erst recht wurden die eigenen Märtyrer, deren Gräber man besaß, an den betreffenden Grabstätten vor den Toren Roms verehrt.

Der Durchbruch der Märtyrerverehrung in Rom kam aber erst mit Kaiser Konstantin († 337), als das Christentum endlich toleriert, ja vom Kaiser gezielt gefördert wurde. Erstmals kann man sich nun ein konkretes Bild vom Ausmaß und den Formen des Märtyrerkults machen¹³⁸. Als Konstantin am 28. Oktober 312 über seinen Rivalen Maxentius vor den Toren Roms unerwartet und vernichtend siegte und so die bislang uneinnehmbare Stadt im Handstreich besetzen konnte, führte er dies auf die Hilfe des Christengottes zurück. Er ließ umgehend imponierende Kirchengebäude in Auftrag geben und mit reichen Stiftungen dotieren: innerstädtisch bereits 312-313 die Erlöserkirche am Lateran (später trat Santa Croce in Gerusalemme hinzu), auf den suburbanen Friedhöfen – soweit nachweisbar jeweils in enger Beziehung zu Märtyrerstätten – St. Peter (Vatikan), St. Paul (Via Ostiense), St. Laurentius (Via Tiburtina), St. Marcellinus und Petrus (Via Labicana), wahrscheinlich die anonyme Basilika an der Via Praenestina und wohl als eine der ersten Bauten die Apostelbasilika *ad catacumbas* (Via Appia), die später St. Sebastianus genannt wurde.

Konstantin errichtete diese Kirchen zum Teil auf kaiserlichen Domänen bei den Katakomben. Als *Pontifex Maximus* konnte er das Sakralrecht, das Friedhöfe schützte, aber auch Möglichkeiten ihrer Stilllegung und Profanierung vorsah, zugunsten der Christen anwenden, um den vatikanischen Friedhof und die Gräber an der Via Appia für die Errichtung großer Basiliken aufschütten zu lassen. Er wollte vor allem die Märtyrer ehren, nicht nur durch die Petrus- und Paulusbasilika, sondern auch durch die anderen soeben genannten Basiliken an den anderen Ausfallstraßen Roms, die man wegen ihres eigentümlichen Grundrisses als zirkusförmige Basiliken bezeichnet. Alle diese Kirchen waren wirkliche Märtyrerkirchen und dienten den Gedächtnisfeiern der römischen Blutzugeen. Man feierte zu ihren Ehren die Eucharistie und gab Armenspeisungen. Da die Kirchen auf Friedhöfen lagen, schuf man in ihnen zugleich Platz für Beerdigungen und Totenmäher. Es handelte sich also gewiss um vielfältig genutzte Räume, deren Pracht und Ausstattung sich heute kaum erahnen lässt. Denn keine dieser Kirchen ist in ihrem ursprünglichen Zustand erhalten. Es waren gewaltige Kirchenräume, die schon durch ihre Größe die Bedeutung des Märtyrerkults anzeigten. Für größere Versammlungen waren die Katakomben nie geeignet gewesen; es genügte den Gläubigen zu wissen, auf dem Gebiet der Katakombe den heiligen Gräbern nahe zu sein.

¹³⁸ St. Heid, *The Romaness of Roman Christianity*, in: J. Rüpke (Hrsg.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford 2007, 412/26.

Konstantin stand mit seinen Kirchen in der Tradition kaiserlicher Baupolitik. Jeder Kaiser musste durch repräsentative Projekte seine Ziele und Absichten darstellen und verewigen. Dabei spielte die religiöse Botschaft eine herausragende Rolle. Konstantin verfolgte das Ziel, seine auf den Christengott gestützte Machtfülle zu zeigen und zu sichern. Es ging ihm bei seinen Kirchenbauten zweifellos zunächst um die Religionspolitik, erst in zweiter Linie um das eigene Totengedächtnis. Mehrere der Basiliken standen zwar mit Mausoleen der Kaiserfamilie in Verbindung. Die Mitglieder der konstantinischen Familie wollten sich also ins kirchliche Totengedächtnis an den Stätten der Märtyrer einzubeziehen wissen¹³⁹. Aber das ist bereits die dynastische Fortschreibung eines Herrschaftsanspruchs, der zunächst viel unmittelbarer zementiert werden musste. Denn das kaiserliche Totengedenken in den vorstädtischen Basiliken funktionierte nur, wenn die christliche Religion den gesellschaftlichen Durchbruch schaffte und dieses Totengedenken auf Dauer garantieren konnte.

In anderen Worten: Konstantin musste nach seinem Sieg über Maxentius erst einmal die Sympathie Roms gewinnen. Rom, das auf seiten des Maxentius gestanden hatte, lag ihm keineswegs ergeben zu Füßen. In den Augen der Römer war Konstantin zunächst Angreifer in einem Bürgerkrieg und musste sich rechtfertigen. Sein Machtanspruch war also alles andere als sicher. Er musste nach seinem militärischen Sieg die Hauptstadt rasch auch geistig-politisch einnehmen. Dafür deutete er seinen Sieg nicht als Sieg *über* Rom, sondern als Sieg über Maxentius *für* Rom: Er unterwarf nicht Rom, sondern er befreite es¹⁴⁰. Er verhängte die *damnatio memoriae* über Maxentius und seinen Anhang, schonte aber die Stadt selbst¹⁴¹. Seinen Sieg für Rom zu propagieren war der Sinn der Ehrenmonumente und Großbauten in den Jahren nach 312: Durch solche Siegesdenkmäler versuchte er die Römer insgesamt, Heiden wie Christen, auf sich einzuschwören.

Ein Schlüsseldokument hierzu ist jene programmatische Ansprache, die Konstantin zu einem Osterfest an die kirchlichen Würdenträger und Freunde in Rom „schrieb“¹⁴², was jedoch nicht heißen muss, dass er bei der Verlesung abwesend war. In dieser Ansprache wendet er sich im Rückblick auf seine Bekehrung seiner neuen Aufgabe zu, den christlichen Glauben im Reich zu verbreiten¹⁴³, und rechnet politisch wie religiös mit Maxentius ab. Er thematisiert seinen Sieg und die politischen wie religiösen Konsequenzen für Rom. Die Rede reicht gleichsam die Antwort nach auf die Frage des heidnischen Lobredners von 313, welcher Gott es denn sei, dem Rom seine Befreiung aus aussichtsloser Lage zu verdanken habe¹⁴⁴. Die Schlacht an der Milvischen Brücke ist noch in frischer Erinnerung, was neben anderen Erwägungen für eine frühe Datierung der Rede spricht, wohl Ostern 315 oder 316¹⁴⁵.

Konstantins Ansprache gehört in den Kontext der Monumentalisierung seines Sieges. Die „göttliche Inspiration“ (*instinctus divinitatis*), von welcher der ihm 315

¹³⁹ H. Brandenburg, Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jh., Regensburg 2004, 18. 89/91.

¹⁴⁰ Corpus Inscriptionum Latinarum 6,1, 1139; vgl. Paneg. 12[9],2,4 (E. Galletier, Panegyriques latins 2, Paris 1952, 124); Euseb. hist. eccl. 9,9,2 (GCS N.F. 6,2, 828).

¹⁴¹ Paneg. 12[9],20,3f. (E. Galletier, Panegyriques latins 2, Paris 1952, 139f.).

¹⁴² Or. sanct. (GCS 7,1, 154).

¹⁴³ Or. sanct. 11,1 (GCS 7,1, 165).

¹⁴⁴ Paneg. 12[9],2,4f.; 26,1 (E. Galletier, Panegyriques latins 2, Paris 1952, 124. 144).

¹⁴⁵ M. Edwards, Constantine and Christendom. The Oration to the Saints, Liverpool 2003, xvii/xxxiii; M. J. Edwards, Notes on the date and venue of the oratio to the saints (CPG 3497), in: Byzantion 77 (2007) 149/69: Datierung um 313, aber nicht notwendig in Rom.

errichtete Ehrenbogen (Konstantinsbogen) in Rom spricht¹⁴⁶, konkretisiert er vor dem römischen Publikum eindeutig auf Christus hin¹⁴⁷. Das kann nach dem Mailänder Toleranzedikt von 313 nicht überraschen. Das eigentlich Bemerkenswerte und nur für Rom Erklärliche der Rede ist aber Konstantins Absicht, die Apostel und Märtyrer zu ehren und ihnen offenbar „Tempel“ zu bauen¹⁴⁸. Denn den christlichen Helden zu Ehren werde das Opfer der Eucharistie dargebracht, erklingen Hymnen, Psalmen, Akklamationen und Gotteslob¹⁴⁹. Tatsächlich schenkt Konstantin Rom glänzende Kirchenräume auf den Friedhöfen der Stadt. Diese Kirchen werden rasch zu Magneten der christlichen Römer und auswärtigen Besucher¹⁵⁰.

Noch einmal: Konstantin buhlte förmlich um die Gunst der Römer. Er musste Zweifel ausräumen: Die patriotisch gesonnenen Römer fragen, ob er mit seinem Sieg über Maxentius dessen Option für Rom als Residenzstadt rückgängig machen werde. Maxentius hatte die alte Reichsmetropole durch eine geradezu augusteische Bautätigkeit aufgewertet¹⁵¹. Die Christen waren jedoch nach Jahren der religiösen Verunsicherung¹⁵² von der echten Bekehrung Konstantins erst noch zu überzeugen. Konstantin trug durch seine Siegesdenkmäler beiden Anliegen Rechnung. Dies gilt es näher zu erläutern.

Im Jahre 315 widmeten ihm der römische Senat und das Volk von Rom an prominenter Stelle am flavischen Amphitheater („Kolosseum“) an der Wegstrecke der Triumphzüge einen Ehrenbogen (Konstantinsbogen), der nun gerade Konstantins Einnahme Roms und die Befreiung der Stadt würdigte. Der Senat übergab Konstantin auch die nahe Basilika des Maxentius, nunmehr „Konstantinsbasilika“ (*basilica Constantini*), in der seine thronende Kolossalfigur mit einem kreuzartigen Panier in der Hand zum Zeichen seines Sieges über seinen Widersacher am „belebtesten Platz in Rom“ aufgestellt wurde (Abb. 6)¹⁵³.

Galten Konstantins Ehrenbogen und Kolossalstatue der allgemeinen städtischen Öffentlichkeit, so sollten die Kirchenbauten speziell die Christen ansprechen. Konstantin wählte dafür Standorte, die seine Siegerbotschaft wirkungsvoll unterstrichen. Bereits 312-313 zerstörte er die Kaserne der Leibgarde des Maxentius und überließ das Gelände der Kirche. Darüber ließ er nun die Lateranbasilika bauen, mit der er sich letztlich selbst ein Siegesdenkmal setzte. Nicht zufällig ging diese von ihm gestiftete Kirche als „konstantinische Basilika“ (*basilica constantiniana*) in die Erinnerung ein.

Indem er ferner auf den Friedhöfen vor den Toren Roms die *Trópaia* der Märtyrer, ihre Gräber, durch die darüber oder in ihrer Nähe errichteten Basiliken auszeichnete (Abb. 7), schuf er sich weitere Trophäen seines Sieges über Maxentius¹⁵⁴. Konstantin sah den Sieg der römischen Märtyrer in engem Zusammenhang mit der Niederlage des „Tyrannen“ Maxentius, der die „Leiber der Heiligen“ foltern ließ¹⁵⁵.

¹⁴⁶ Corpus Inscriptionum Latinarum 6,1, 1139; vgl. Paneg. 12[9],11,4 (E. Galletier, Panegyriques latins 2, Paris 1952, 132).

¹⁴⁷ Or. sanct. 26,1 (GCS 7,1, 192).

¹⁴⁸ Or. sanct. 19,9; vgl. Inscriptiones Christianae Urbis Romae N.S. 8, 20752

¹⁴⁹ Or. sanct. 12,4f. (GCS 7,1, 171).

¹⁵⁰ Euseb. Theoph. syr. 4,7; 5,49 (GCS Euseb. 3,2², 175. 255).

¹⁵¹ Aur. Vict. 41,17 (R. Gründel, Sexti Aurelii Victoris liber de Caesaribus, Leipzig 1966, 126).

¹⁵² Euseb. hist. eccl. 8,14 (GCS N.F. 6,2, 778/86).

¹⁵³ Paneg. 12[9],25,4 (E. Galletier, Panegyriques latins 2, Paris 1952, 143); Aur. Vict. 40,28 (R. Gründel, Sexti Aurelii Victoris liber de Caesaribus, Leipzig 1966, 124); Euseb. hist. eccl. 9,9,10 (GCS N.F. 6,2, 832); laud. Const. 9,8 (GCS 7,1, 219).

¹⁵⁴ Const. Imp. or. sanct. 22,1 (GCS 7,1, 187); Euseb. hist. eccl. 2,25,7 (GCS N.F. 6,1, 178); 10,4,20 (GCS N.F. 6,1, 868f.); theoph. syr. 4,7 (GCS Euseb. 3,2², 175).

¹⁵⁵ Or. sanct. 22,2f. (GCS 7,1, 188).

Gerade die „Leiber“ der Märtyrer waren ihm wichtig, denn ihnen wohnte eine besondere Kraft inne¹⁵⁶. Indem Konstantin in den Märtyrern die verfolgte Kirche Roms ehrte, vernichtete er einmal mehr den Verfolger Maxentius.

Besonders veranschaulicht dies die „Apostelbasilika“, die sich an der Via Appia über der sogenannten *Triclia* erhob, wo seit der Mitte des 3. Jahrhunderts Petrus und Paulus verehrt wurden (siehe Zweiter Teil III.3.). Weil gerade hier eine Stätte der verfolgten Kirche war, die ihren Trost bei den Apostelmärtyrern gesucht hatte¹⁵⁷, war es Konstantin ein Anliegen, sie monumental zu überhöhen. Indem er vermutlich die Bauhütte, die noch an der Villa des Maxentius auf der gegenüberliegenden Straßenseite arbeitete, abzog, um die Apostelbasilika über der *Triclia* zu errichten¹⁵⁸, vernichtete er einmal mehr das Andenken und den Herrschaftsanspruch des verhassten Gegners.

Auch die an der *Via Triumphalis* gelegene Petersbasilika¹⁵⁹ gab durch ihre Inschrift unmissverständlich dem Siegesgedanken Ausdruck: „Weil sich unter deiner Führung die Welt triumphierend zu den Sternen erhob, stiftete der Sieger Konstantin dir (Christus/Petrus) diese Halle“¹⁶⁰.

Konstantin und seine Nachfolger stifteten an den wichtigsten Ausfallstraßen Roms mehrere solcher Siegeshallen der Märtyrer, die sie mit ausgedehnten Landgütern reich dotierten, so dass durch die Wirtschaftserträge der Unterhalt der Basiliken dauerhaft gesichert war. Dazu gehörten gewiss nicht nur die Instandhaltung der Gebäude, die Finanzierung des Kults und des dort tätigen Klerus. Auch wenn wir sehr wenig davon wissen, kann man sicher davon ausgehen, dass auch die außerordentlichen Auslagen der Märtyrerfeste davon bestritten wurden. Kirchenstiftungen waren kaum denkbar ohne Einbeziehung der Aufwendungen für die Caritas. Bereits an der *Triclia* von San Sebastiano bestand allem Anschein nach eine eingespielte Versorgung der Bedürftigen durch die Refrigeria. An den neuen Märtyrerkirchen fanden zweifellos wesentlich reicher ausgestattete Armenspeisungen an den Gedächtnistagen statt¹⁶¹. Schon der Konstantinsbogen propagierte in einem Relief die Großzügigkeit des Kaisers, der Geldgeschenke ans römische Volk verteilte. Während das römische Volk unter Maxentius angeblich Hunger litt¹⁶², führte die Kirche nun an den Siegesstätten Massenspeisungen durch zum Ruhm des kaiserlichen Stifters.

Hinzu kam die Rompropaganda, die nun durchaus eine christliche Einfärbung erhielt. Die Christenverfolger verloren den Kampf und brachten Rom Schande¹⁶³. Maxentius wurde auf dem Konstantinsbogen zum illegitimen Herrscher erklärt, der Rom mutwillig an sich gerissen und dort sittenlos gewütet hatte¹⁶⁴. Konstantin hingegen befreite kraft des heilbringenden Zeichens (des Kreuzes) Rom vom Tyrannen und

¹⁵⁶ Or. sanct. 17,4 (GCS 7,1, 178); Euseb. vit. Const. 2,40 (GCS 7,1, 58).

¹⁵⁷ Ch. Pietri, *Roma Christiana* 1, Rome 1976, 376/80.

¹⁵⁸ H. Brandenburg, *Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert*, Regensburg 2004, 63f. 68f.

¹⁵⁹ Hieron. vir. ill. 1,6 (A. Ceresa-Gastaldo, Gerolamo. *Gli uomini illustri*, Firenze 1988, 74).

¹⁶⁰ *Inscriptiones Christianae Urbis Romae* N.S. 2, 4092/5; vgl. Const. Imp. or. sanct. 25,5 (GCS 7,1, 191). Wichtig der Beitrag von P. Liverani, *Saint Peter's, Leo the Great and the Leprosy of Constantine*, in: *Papers of the British School at Rome* 76 (2008) 155/72.

¹⁶¹ Const. Imp. or. sanct. 12,5 (GCS 7,1, 171).

¹⁶² Paneg. 12[9].4,4; 16,1 (E. Galletier, *Panegyriques latins* 2, Paris 1952, 126. 136); *Chronographus* a. 354 (*Monumenta Germaniae Historica, Auct. Ant.* 9,1, 148); Euseb. hist. eccl. 8,14,6 (GCS N.F. 6,2, 780).

¹⁶³ Const. Imp. or. sanct. 24 (GCS 7,1, 190).

¹⁶⁴ Euseb. hist. eccl. 8,14 (GCS N.F. 6,2, 778/86); vit. Const. 1.33/6 (GCS 7,1, 23f.); Aur. Vict. 40,23/5 (R. Gründel, *Sexti Aurelii Victoris liber de Caesaribus*, Leipzig 1966, 123f.).

„restaurierte“ Stadt, Römer und Senat in ihrem alten Glanz und Adel¹⁶⁵. Konstantin schlug sich auf die Seite der Hüter Roms nicht ohne moralisch-religiösen Anspruch. Er präsentierte sich als Wahrer altrömischer Tugend und Frömmigkeit und übertrug alles dies auf die Kirche und ihre Märtyrer. Denn die Märtyrer Roms waren der Ruhm der Stadt¹⁶⁶. Die neuen Kirchenbauten waren umso mehr Siegesdenkmäler, als sie wie ein Schutzwall vor den Toren Roms standen¹⁶⁷, wo Maxentius im Kampf gescheitert war¹⁶⁸. Ähnlich schwärmte Eusebius vom „königlichen Rom“, in dessen Märtyrerstätten sich die Stadt auf dem Berge wie ein einziges Siegesdenkmal inmitten des Erdkreises erhob¹⁶⁹.

Monumentale Trophäen waren der Stolz einer Stadt und Ziel einer jeden Besichtigung auswärtiger Besucher. Die Siegesdenkmäler Konstantins standen für den Anspruch Roms, die Kaiserstadt schlechthin zu sein und zu bleiben. Für Konstantin wurde nun die Kirche Trägerin eben dieser Restauration. Indem sie den göttlichen Kampfgenossen und die Märtyrer ehrte, brachte sie Rom Glück und Sieg¹⁷⁰. Während die Kirche bislang in einer abwartenden Haltung zum römischen Staat verharrt hatte, wurde sie durch Konstantins Intervention zur Trägerin des Romgedankens. Durch den Märtyrerkult trat die Kirche am sichtbarsten und wirkungsvollsten in diese neue Aufgabe ein.

Die von konservativen Wertvorstellungen getragene Kirche konnte sich der Idee eines christlichen Roms nicht entziehen, und genau dies ebnete auch der römischen Aristokratie den Weg zum Glauben. Der Märtyrerkult war dafür kein Hindernis, sondern im Gegenteil ein ganz wesentlicher Aspekt der frühchristlichen Mission und vielleicht sogar das wesentliche Geheimnis ihres Erfolges. Höchste römische Ideale fanden sich in der Märtyrerverehrung wieder. Märtyrer waren von edler Geburt und zählten so zum neuen Adel der Stadt¹⁷¹. Sie nahmen in der Gewissheit des Sieges Mühen und Leiden auf sich und achteten nicht auf Verwundungen und Rückschläge¹⁷². Sittsamkeit und Besonnenheit verliehen ihnen Kraft¹⁷³. Das waren Töne, die jeden alteingesessenen Römer zutiefst ansprechen mussten. Ein eklatantes Beispiel für den Übergang römischer Sittenstrenge in die christliche Märtyreridee ist die Lobrede Eusebs auf jene Frau des römischen Stadtpräfekten, Sophronia, die Selbstmord verübte, um den unsittlichen Nachstellungen des Maxentius zu entgehen¹⁷⁴.

Kaiserliche Siegesdarstellung brauchte neben monumentalen Blickfängen auch die öffentliche Darstellung des Sieges, und zwar möglichst oft und regelmäßig. Dazu dienten in erster Linie Zirkusspiele auf Kosten und in Anwesenheit des Kaisers. Ein großer Teil der erwachsenen Stadtbevölkerung wurde durch solche Spiele in den verschiedenen Arenen der Stadt erreicht. Der zivile Festkalender Roms zählte weit über hundert Spieltage. Nichts diente so erfolgreich der Inszenierung des im Krieg unbezwingbaren Kaisers wie solche Schauspiele, die im Zyklus der jährlichen Feste

¹⁶⁵ Euseb. hist. eccl. 9,9,11 (GCS N.F. 6,2, 832); vit. Const. 1,40,2 (GCS 7,1, 26); vgl. Paneg. 12[9],1,1 (E. Galletier, Panegyriques latins 2, Paris 1952, 123).

¹⁶⁶ Const. Imp. or. sanct. 22,2 (GCS 7,1, 188).

¹⁶⁷ Ein späteres Zeugnis Inscriptiones Christianae Urbis Romae N.S. 2, 4107.

¹⁶⁸ Or. sanct. 22,2 (GCS 7,1, 188); Euseb. praep. ev. 13,11,1f. (GCS Euseb. 8,2², 189f.); hist. eccl. 9,9,4 (GCS N.F. 6,2, 828); vgl. Paneg. 12[9],15,1 (E. Galletier, Panegyriques latins 2, Paris 1952, 135).

¹⁶⁹ Euseb. theoph. syr. 4,7 (GCS 3,2², 175).

¹⁷⁰ Const. Imp. or. sanct. 26 (GCS 7,1, 192).

¹⁷¹ Or. sanct. 12,4 (GCS 7,1, 171).

¹⁷² H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, Göttingen 1954, 134f.

¹⁷³ Or. sanct. 17,3f. (GCS 7,1, 177f.).

¹⁷⁴ Euseb. hist. eccl. 8,14,16f. (GCS N.F. 6,2, 784/6); vit. Const. 1,34 (GCS 7,1, 23).

permanentes Gedenken sicherten¹⁷⁵. Hier konnte der Kaiser beliebig neue Feste und Spiele stiften, um seine Siegeraura am Leben zu halten. Die Athleten siegten durch seine Gunst. Sein Sieg war wiederum der Sieg Roms. Konstantin nutzte dieses Instrument. Er erneuerte den Zirkus Maximus, vielleicht auch deshalb, weil am Vortag der Entscheidungsschlacht während der für Maxentius veranstalteten Spiele das Publikum skandiert hatte „*Constantinus invictus*“¹⁷⁶. Mit Spielen im Zirkus Maximus feierte Konstantin dann auch seinen Sieg nach seinem triumphalen Einzug in der Stadt.

Mit Spielen erreichte Konstantin aber nur die Altgläubigen. Christen waren solche Veranstaltungen seit jeher verpönt, erst recht, seit sie auch der Hinrichtung von Glaubensbrüdern dienten. Um die Christen dauerhaft an seine Person und seine Familie zu binden, benötigte Konstantin eine andere Form von Festen und Großveranstaltungen. Hier boten sich die Märtyrerfeiern auf den Friedhöfen in geradezu idealer Weise an. Wir wissen nicht, wer ihn auf diese Idee gebracht hat. Aber zweifellos besaß Konstantin theologische Berater, die ihn auf die Notwendigkeit größerer Räumlichkeiten für solche Versammlungen hinwiesen und zugleich das propagandistische Potenzial richtig einschätzen. Dass diese Kirchen am Vatikan, an der Via Ostiense und über den Katakomben vorrangig dem Kult der Märtyrer dienten, steht aufgrund der Lage und Disposition der Gebäude außer Frage. Man hätte die Notwendigkeit solcher Investitionen nicht damit rechtfertigen können, dass man gern größere Beerdigungshallen hätte oder man mit gelegentlich größeren Versammlungen rechnen musste. Zweckbestimmung der Basiliken war vielmehr der Märtyrerkult. So hatte jeder seinen Vorteil: Die Kirche durch erhebliche Bauförderungen, der Kaiser durch glänzende Möglichkeiten, den Christen seine Wohltätigkeit (Evergismus) zu erweisen und damit zugleich dem eigenen Ruhm zu dienen.

Mit dem Bau der Märtyrerkirchen beabsichtigte Konstantin, die Christen Roms durch populäre Siegesfeiern zu erreichen, indem dort die jährlichen Versammlungen zu Ehren der Märtyrer begangen wurden, die sowohl Eucharistiefiern als auch Armenspeisungen einschlossen¹⁷⁷. Die „Basiliken“ (kaiserlichen Hallen) standen im Range öffentlicher Amtsgebäude und dienten dem Gottesdienst zu Ehren des vom Kaiser nunmehr anerkannten Christengottes. In allen Gottesdiensten wurde für das sein Wohl gebetet und für seine Großherzigkeit gedankt. Man konnte es als Nachteil empfinden, dass die Kirchen etwas abgelegen waren; aber es kam auf die unvergleichliche Bedeutung der dort begrabenen Märtyrer an, die als die Siegerhelden des Glaubens gefeiert wurden¹⁷⁸. Nichts konnte Konstantin mehr erheben und den Christen näherbringen als sein Andenken während der Liturgie solcher Festtage. Märtyrerfeste waren Siegesfeiern, an denen man in den hellen Gewändern der Freude teilnahm: für den Kaiser der passende Rahmen, um die Christen an den eigenen Herrschaftsanspruch zu binden.

Das grundlegende Dokument römischer Märtyrerverehrung zur Zeit Konstantins ist der kirchliche Festkalender des Jahres 336, die sogenannte *Depositio martyrum*, die hier in freier Übertragung geboten wird¹⁷⁹:

¹⁷⁵ J. Curran, *Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century*, Oxford 2000, 223.

¹⁷⁶ Lact. Mort. pers. 44,7 (SC 39, 127); vgl. Paneg. 12[9],15,4; 26,5 (E. Galletier, *Panegyriques latins 2*, Paris 1952, 136. 144).

¹⁷⁷ Vgl. das Bankett des Pammachius: E. Jastrzebowska, *Untersuchungen zum christlichen Totenmahl aufgrund der Monumente des 3. und 4. Jh. unter der Basilika des Hl. Sebastian in Rom*, Frankfurt 1981, 199. 201.

¹⁷⁸ Const. Imp. or. sanct. 12,3 (GCS 7,1, 171).

¹⁷⁹ Chronographus a. 354 (*Monumenta Germaniae Historica, Auct. Ant.* 9,1, 71f.).

Grablege der Märtyrer:

25. Dezember	Christi Geburt in Betlehem in Judäa
20. Januar	Fabianus an der Kallixtkatakombe Sebastianus in Catacumbas (Sebastianuskatakombe)
21. Januar	Agnes an der via Nomentanan
22. Februar	Gedenktag des Petrus de Cathedra
7. März	Perpetua u. Felicitas, in Afrika
19. Mai	Parthenus u. Calocerus an der Kallixtkatakombe
29. Juni	Petrus und Paulus in Catacumbas Petrus am Vatikan Paulus an der via Ostiense
10. Juli	Felix und Philippus an der Priscillakatakombe Martialis, Vitalis, Alexander an der Jordanierkatakombe Silanus an der Maximuskatakombe Januarius an der Prätexitatkatakombe
20. Juli	Abdon u. Sennen an der Pontianuskatakombe
6. August	Sixtus an der Kallixtkatakombe Agapet u. Felicissimus an der Prätexitatkatakombe
8. August	Secundus, Carpophorus, Victorinus u. Severianus in Albano Cyriacus, Largus, Crescentianus, Memmia, Juliana u. Smaragdus am 7. Meilenstein der via Ostiense
10. August	Laurentius an der via Tiburtina
13. August	Hippolyt an der via Tiburtina Pontianus an der Kallixtkatakombe
22. August	Timotheus an der via Ostiense
28. August	Hermes an der Basillakatakombe
5. September	Acontius in Porto Nonnus u. Herculanus u. Taurinus
9. September	Gorgonus an der via Labicana
11. September	Protus u. Hyazinth an der Basillakatakombe
14. September	Cyprianus in Afrika, in Rom an der Kallixtkatakombe gefeiert
22. September	Basilla an der via Salaria vetus
14. Oktober	Kallixt am 3. Meilenstein der via Aurelia
9. November	Clemens, Sempronianus, Clavus, Nicostratus in Comitatum
29. November	Saturninus an der Trasonkatakombe
13. Dezember	Ariston in Pontus

Genannt wird jeweils der Tag und Ort der „Grablege“ bzw. „Grablegung“ (*depositio*) eines Märtyrers. Es sind dies die bereits erwähnten drei hagiographischen Koordinaten: Name des Märtyrers, sein Beerdigungstag und der Friedhof, auf dem sich sein Grab befindet. In der Regel wird kein Todesjahr hinzugesetzt. Denn es handelt sich um einen liturgischen Kalender, keine Chronik, die an historischen Informationen interessiert wäre. Der Kalender will die Festtage der Märtyrer und ihre Graborte nicht zu Dokumentationszwecken aufzeichnen, sondern einen Jahresübersicht der liturgischen Feiern bieten. Da auf manche Tage bis zu vier Märtyrer an verschiedenen Friedhöfen fielen, was die liturgische Organisation erheblich erschweren musste, wird man die Historizität der betreffenden Martyrien annehmen müssen. Jede Feier nahm sicher mindestens den halben Tag vom Morgengrauen bis zum Mittag in

Anspruch¹⁸⁰, denn man musste zur Katakombe hinlaufen, die Eucharistiefeier besuchen, anschließend an der allgemeinen Speisung und anderen Festlichkeiten teilnehmen.

Zweifellos handelt es sich bei der *Depositio martyrum* um einen päpstlichen Kalender¹⁸¹. Die Anwesenheit des Papstes bei den Märtyrerfeiern war unerlässlich und nunmehr aufgrund des kaiserlichen Prestiges der Märtyrerbasiliken unvermeidlich. Seine Anwesenheit war keine bloß zeremonielle, sondern verbürgte die Authentizität der zu feiernden Märtyrer. Dies war umso wichtiger, als in Rom nicht wie in den meisten anderen Kirchenregionen Märtyrerakten während der Liturgie verlesen wurden. Die Römer waren offensichtlich an historischen Informationen über ihre Helden nicht interessiert. Folglich wurden in Rom auch keine solchen Akten verfasst; historisches Wissen über die Umstände oder auch nur das Jahr der Martyrien ging verloren. Man begnügte sich damit, die Athleten Christi in allgemeinen Formulierungen zu rühmen. Rom hatte einfach zu viele Märtyrer, um sich um die Geschichte eines jeden Einzelnen zu kümmern. Es imponierte die schiere Zahl der Zeugen, man brauchte keine wortreichen Heldenepen. Wichtig war die Liturgie als solche mit den anschließenden Speisungen. Der fatale Mangel an historischem Wissen wurde erst von Papst Damasus am Ende des 4. Jahrhunderts schmerzlich empfunden und dann seit dem 5. Jahrhundert mit Legenden aufgefüllt.

Die Tatsache, dass sich Rom wenig für die Geschichte seiner Märtyrer interessierte, so dass später die Legenden ins Kraut schossen, bedeutet keinesfalls, es habe überhaupt keine solchen Märtyrer gegeben. Man muss vielmehr von der Echtheit der in der *Depositio martyrum* genannten Namen ausgehen. Diese Frauen und Männer sind wirklich für ihren Glauben hingerichtet worden. Ihre Martyrien lagen nur ein bis zwei Generationen zurück. Die decische (249-251), valerianische (257-258) und diokletianische (303-311) Christenverfolgung führte in Rom zu einer hohen Zahl an Martyrien. Rom besaß innerhalb weniger Jahrzehnte mehr Märtyrer als alle anderen Städte. Die *Depositio martyrum* weist etwa 35 Namen aus, die an ihren Jahrestagen an den jeweiligen Katakomben an fast 20 Tagen im Jahr verehrt wurden, wobei der Kalender nicht einmal vollständig zu sein scheint. An solchen Tagen fand sich der Bischof Roms mit seinem Klerus und der Stadtgemeinde alljährlich auf dem Friedhof des jeweiligen Märtyrers ein (an Tagen mit mehreren Märtyrern war eine Auswahl zu treffen). Die *Depositio martyrum* knüpft an eine spätestens seit dem 3. Jahrhundert bestehende Praxis der Katakombenbesuche an, ist aber in der vorliegenden Form womöglich erst unter Bischof Miltiades (311-314) oder Silvester (314-335) zusammengestellt worden, als in konstantinischer Zeit feierliche und grundsätzlich allen zugängliche Gottesdienste auf den Friedhöfen möglich waren. Es bildete sich eine Art suburbaner Stationsliturgie aus, deren Prachtentfaltung und Attraktivität beträchtlich gewesen sein müssen.

6. Christi ewiger Sieg im Triumph der Märtyrer

Der Märtyrerkalender (*Depositio martyrum*) befindet sich in einer Sammelhandschrift, dem Chronographen des Jahres 354. Es fällt auf, dass die Ostertabelle des Chronographen mit dem Jahr 312 einsetzt, also dem Jahr des Sieges Konstantins über Maxentius. Konstantin, der in Christus die „hellere Sonne“ und den wahrhaft unbesiegbaren Gott erkannte¹⁸² und heidnische Feste ablehnte¹⁸³, hatte mit

¹⁸⁰ An einer Stelle spricht die *Depositio* ausdrücklich von der „Feier“ des Märtyrers (*celebratur*).

¹⁸¹ Darauf deutet allein schon die Verbindung der *Depositio martyrum* mit der *Depositio episcoporum*.

¹⁸² Or. sanct. 1,1; 15,4 (GCS 7,1, 154. 175).

dem Märtyrerkalender vielleicht mehr zu tun, als heute zu erkennen ist¹⁸⁴. Es fällt nämlich auf, dass er mit dem Weihnachtsfest am 25. Dezember beginnt. Dies ist überhaupt die erste Erwähnung des Geburtsfestes Christi. Der christliche Festkalender beginnt also nicht mit dem bürgerlichen Jahr (am 1. Januar oder 1. März) sondern folgt einer eigenen Logik. Nun war ausgerechnet der 25. Dezember das Fest des unbesiegtten Sonnengottes. Noch dazu feierte man Weihnachten wohl in der Petersbasilika¹⁸⁵, also in der größten und wichtigsten Märtyrerkirche Roms. Das alles kann kein Zufall sein.

Die *Depositio martyrium* feiert die Triumphe der Märtyrer Roms; am Anfang steht daher in der Petersbasilika die Geburtsfeier des „treuen Zeugen“ und Anführers der Märtyrer: Am 25. Dezember wurde Christus geboren, der unbesiegtbar wie die Sonne aus dem Dunkel des Todes auferstand und dessen Geburt zum irdischen Leben (*dies natalis*) auf die Geburtstage der Märtyrer zum ewigen Leben verweist. Christus hat durch seinen Tod den Tod besiegt und somit die Siege der Märtyrer ermöglicht. So sah es schon die Johannesapokalypse: Sie zeichnete die mit dem Messias schwangere Frau als die verfolgte Kirche selbst (Offb 12) und ließ auf die Geburt Christi das Martyrium „ihrer übrigen Nachkommen“ folgen (Offb 12,17)¹⁸⁶. Da man das wechselnde Osterfest als eigentlichen Martyriumstag Christi nicht in einen starren Kalender einfügen konnte, wählte man stattdessen sein Geburtsfest und setzte es an die Spitze. Der Sinn blieb derselbe: Anführer aller Märtyrer ist der Erzmärtyrer Christus.

Die *Depositio martyrum* folgt also einer einheitlichen Thematik und bildet das römische Kirchenjahr ab. Dieses ist untrennbar Christus- und Märtyrergedenken. Es gibt neben der *Depositio* keinen anderen Festkalender in Rom. Es gibt mithin keinen Gegensatz zwischen Herrenfesten und Heiligenfesten. Denn die Märtyrerfeste sind nichts anderes als die Fortdauer des größten Sieges, der am Anfang steht und den Christus errungen hat: sein Sieg über den Tod, für den seine Geburt im Fleisch steht. Heutige Liturgiker haben sich daran gewöhnt, die Herrenfeste (Sonntage, Weihnachten, Himmelfahrt u.a.) gegen die Märtyrerfeste auszuspielen und so zu tun, als ob das eine dem anderen wesensfremd sei. So begründet man dann, dass Märtyrerfeste an Sonntagen ausfallen. Die frühe Kirche dachte ganz anders. Für sie war die sonntägliche Feier der Eucharistie die Feier des Martyriums Christi (siehe Zweiter Teil III.2.). Dieser ewige Sieg Christi am Kreuz lebte im Sieg der Märtyrer fort. Nie hören wir in der frühen Kirche davon, dass ein Märtyrerfest ausgesetzt wurde, wenn es auf den Herrentag (Sonntag) fiel, denn der Sieg Christi über den Tod und der Sieg der Märtyrer waren ein- und dasselbe. Im Gegenteil: Märtyrerfeste, die in die Fastenzeit fielen, wurden auf fastenfreie Samstage und Sonntage verlegt¹⁸⁷. Die westsyrische Tradition feierte zudem Allerheiligen am Sonntag nach Pfingsten¹⁸⁸.

Die in den Kirchenbauten unübersehbare Parteinahme Konstantins für das Christentum hat in Rom offenbar eine Welle der Christianisierung ausgelöst, wie die rasche Vermehrung und Erweiterung der Katakomben zeigen. Auch Teile der vermögenden Oberschicht wandten sich dem neuen Glauben zu, worauf sich die wachsende Zahl repräsentativer Sarkophage mit christlichem Bildschmuck

¹⁸³ Or. sanct. 11,7 (GCS 7,1, 167).

¹⁸⁴ Euseb. Vit. Const. 4,23 (GCS 7,1, 125f.).

¹⁸⁵ Zumindest spätestens seit Papst Liberius (352-366); Ambr. Virg. 3,1 (PL 16, 219C).

¹⁸⁶ E. Peterson, Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte, Würzburg o.J., 113/8.

¹⁸⁷ P. Karpinski, *Annua dies dormitionis*, Frankfurt 1987, 210.

¹⁸⁸ In Nisibis feierte man Allerheiligen am Freitag nach Ostern, auch das theologisch verständlich: Freitag als Tag des Martyriums Christi.

zurückführt¹⁸⁹. Man darf annehmen, dass ein Teil dieser Sarkophage in den neuen Märtyrerkirchen aufgestellt wurde, die als privilegierte Begräbnisorte dienten¹⁹⁰. Damit wurde dem Repräsentationsbedürfnis der aristokratischen Familien, deren Häuser und Villen nicht weit entfernt im Grüngürtel Roms und in der Campagna lagen, Genüge getan.

Die martyrologische Aussage dieser Sarkophage, zumal wenn sie in den Kirchen und auf den Friedhöfen der Märtyrer standen, scheint zuweilen unterschätzt zu werden. In konstantinische Zeit fallen jene Säulensarkophage, die die Passion Christi sowie Petri und Pauli im Zeichen des konstantinischen *Tropaion* bzw. *Labarum* als Sieg feiern¹⁹¹. Gemeint ist hiermit das Kreuz in der Mitte, vor dem Soldaten hocken und auf dem ein Kranz mit dem Christuszeichen aufgesteckt ist. Diese zentrale Standarte verweist auf den Sieg des Erzmärtyrers Christus¹⁹² über den Tod, in dessen Nachfolge die Apostelfürsten ihren Leidensweg gegangen sind (Abb. 8)¹⁹³. Schon Origenes versteht das Wort Jesu von der Kreuzesnachfolge als Aufruf an die Soldaten Christi, sich zum blutigen Kampf zu bereiten und die Feldzeichen des Kreuzes zu schultern¹⁹⁴. In den Märtyrerakten kann es heißen: „Auch getötet zu werden, bekümmert die Knechte Gottes nicht: Der Tod gilt ihnen nichts, denn (...) der Herr hat durch die Trophäe des Kreuzes triumphiert“¹⁹⁵.

Bis ins 2. Jahrhundert war in Rom Brandbestattung üblich. Dazu baute man zuweilen mehrstöckige Holzgerüste, wie es die Münze Kaiser Mark Aurels zeigt (Abb. 9). Solche Holzgerüste wurden von antiken Sarkophagen durch Säulengliederung und Mehrstöckigkeit imitiert¹⁹⁶. Die Scheiterhaufen bestanden aus mehreren Etagen: Im obersten Fach lag der Leichnam, direkt darüber stand die Quadriga als Zeichen des Sieges. Damit wurde der ganze Scheiterhaufen zu einem Siegesdenkmal stilisiert. Die beiden mittleren Register der Mark Aurel-Münze sind jeweils durch Säulen in fünf Felder geteilt, in denen Heroen (Herkules) stehen, die die Siegesaura des Kaisers ausstrahlen. Im zweiten Register von unten ist im Mittelfeld eine (angelehnte) Tür zu sehen. Diese war auch auf Sarkophagen eine übliche Metapher für das Tor des Todes.

Die Christen scheinen im 4. Jahrhundert durch ihre Sarkophage diese Inszenierung aufzugreifen. Längst war man zur Körperbestattung übergegangen, aber in den Sarkophagen lebte der alte Pomp gleichsam versteinert fort, freilich mit

¹⁸⁹ J. Dresken-Weiland, Ricerche sui committenti e destinatari die sarcofagi paleocristiani a Roma, in: F. Bisconti / H. Brandenburg (Hrsg.), *Sarcofagi tardoantichi, paleocristiani e altomedievali*, Città del Vaticano 2004, 149/53.

¹⁹⁰ H. Brandenburg, Osservazioni sulla fine della produzione e dell'uso dei sarcofagi a rilievo nella tarda antichità nonché sulla loro decorazione, in: F. Bisconti / H. Brandenburg (Hrsg.), *Sarcofagi tardoantichi, paleocristiani e altomedievali*, Città del Vaticano 2004, 15.

¹⁹¹ Vgl. *Const. Imp. or. sanct.* 1,1; 11,4/6 (GCS 7,1, 154. 166f.).

¹⁹² Christus selbst ist unter Pilatus den Bekenntertod am Kreuz gestorben (1 Tim 6,13; Iustin. dial. 89,2; Orig. in Ps. frg. 99-100 [Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes* 56]; Hieron. ep. 46,8,1). Er ist der einzig wahre u. erste Märtyrer (Euseb. hist. eccl. 5,2,3 [GCS N.F. 6,1, 428]; mart. s. Macar. [H. Hyvernat, *Les actes des martyrs de l'Égypte* 1, Paris 1886, 55]; Mart. s. Pisour. [ebd. 114]; Greg. Naz. or. 24,4; Passio Milis et al. [Assemanus, *Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium* 1, 68]).

¹⁹³ Ein von den Bilderstürmern der französischen Revolution verstümmelter Sarkophag aus Saint Maximin (um 360-370) zeigt ebenso das Labarum in der Mitte, links die Enthauptung Pauli (das Schiffchen im Hintergrund deutet den Ort des Martyriums an der Via Ostiense an) und Gefangennahme Petri (der linke Soldat trägt das [weggebrochene] Kreuz), rechts die Abführung Jesu zu Pilatus (A. Saggiorato, *I sarcofagi paleocristiani con scene di passione*, Bologna 1968, 44 Fig. 14). Vgl. Deichmann Nr. 215 und 667.

¹⁹⁴ Orig. Hom. in Jud. 9,1 (GCS 7, 519).

¹⁹⁵ Act. Mont. et Luc. 4,5 (G. Krüger / G. Ruhbach, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen⁴ 1965, 75).

¹⁹⁶ So entspricht etwa das girlandengeschmückte untere Register einem Girlandensarkophag im Louvre (H. Körner, *Grabmonumente des Mittelalters*, Darmstadt 1997, 14, Abb. 5).

entscheidenden Änderungen. Denn nun wurden die Heroen durch die Märtyrer-Apostel ersetzt. Sie sind die eigentlichen Helden und Athleten, deren Bilder ihre Siegeskraft beschwören. Die Märtyrer-Apostel sind Sieger über den Tod und halten die Siegeskränze in ihren Händen. Die scheinbar endlose Reihe der glorreichen Helden steht für den ewigen Sieg Christi, der sich in den Siegen der Märtyrer fortsetzt. In der Mitte die Standarte Christi ist – angedeutet durch die Grabwächter – ein Auferstehungszeichen. Somit wird die nur halb geöffnete Tür paganer Todessymbolik durch das offene Grab Christi ersetzt, das seinen Sieg über den Tod verkündet (Abb. 10). Der verstorbene Christ, der sich in einen solchen Sarkophag bettet, will umgeben sein von den Siegesgaranten des Glaubens, will gleichsam alle Kräfte Christi und der Märtyrer in sich sammeln und teilhaben an dieser göttlichen Gewalt, die in den Bildern greifbare Gegenwart wird. In einer Gesellschaft, die nicht wie heute professionalisiert und bürokratisiert war, in der vielmehr alles von guten Beziehungen und Patronage abhing, will der Verstorbene sich der Freunde Gottes versichern, die kraft ihres Martyriums Einfluss am himmlischen Thron hatten.

Die Apostel sind in der frühkirchlichen Verkündigung und Kunst die Märtyrer schlechthin. Sie haben sich zwar immer wieder als schwache, versagende Menschen gezeigt. Aber weil sie die Siegeszeichen über den Tod sahen, nämlich Kreuz und Grab Christi, verachteten sie den Tod¹⁹⁷. Eusebius von Cremona verfasste ein Buch über das Geheimnis des Kreuzes, in dem er die Standhaftigkeit des Petrus und der Apostel nachgezeichnet hat¹⁹⁸. Weil der Märtyrer in seinem Leiden das Todesschicksal Christi erkennt und verkündet¹⁹⁹, deshalb gilt die Gleichförmigkeit mit Einzelheiten der Passion Christi oder gar mit seinem Tod am Kreuz als besonderes Privileg. Das trifft in besonderem Maße für die Apostel zu. Die apokryphen Apostelakten und Apostellisten wissen von der Kreuzigung des Philippus und Bartholomäus, des Andreas, Simons des Zeloten, des Simon, genannt Judas, des Matthias, des Herrenbruders Jakobus und natürlich des Petrus, aber auch der Evangelisten Markus und Lukas. Sie alle finden in ihrem eigenen Kreuz das Kreuz Christi wieder.

Dahinter steht eine Art Gnadenlehre des Kreuzes, die sich auf die Formel bringen läßt: Im Sieg der Märtyrer siegt das Kreuz Christi²⁰⁰. In der Mitte des oben gezeigten Sarkophags (Abb. 10) sieht man einen Kranz mit eingeschriebenem Christusmonogramm auf langschäftigem Gemmenkreuz. Darunter steht die Ehrenwache. Ursprünglich haben auf jeder Seite sechs Apostel (in Tunika und Pallium) in ihren Händen Kränze bzw. Kronen zur Kreuzstandarte getragen. Die Apostel sind hier nicht mehr in ihrer irdischen Passion gezeichnet, sondern haben ihr Martyrium schon hinter sich. Die Kränze bzw. Kronen erinnern an das Kranzgold, das unterworfenen Barbarenvölker dem Kaiser als eine Art Tribut opfern mussten. In den Kränzen der Apostel kommt also so etwas wie die Unterwerfung der Erdvölker unter das Siegeszeichen des Kreuzes zum Ausdruck. Aber es sind nun zugleich jene Kränze, die sich die Apostel selbst durch ihr Martyrium verdient haben: Ihre Kränze sind der Lohn für ihr Martyrium. Freilich wissen und bekennen die Apostel, dass sie den Tod nur in der Kraft dessen besiegt haben, der zuvor durch seinen Tod und seine Auferstehung das *Trópaion* des Kreuzes aufgerichtet und mit dem Siegeskranz geschmückt hat²⁰¹. Daher

¹⁹⁷ Euseb. Theoph. syr. 3,62 (GCS Euseb. 3,2², 159).

¹⁹⁸ Franc. Ferr. vit. Euseb. Crem. 3,12 (ActaSS März 1, 372C).

¹⁹⁹ Passio Mammet. 14 (AnBoll 58, 1940, 136)

²⁰⁰ Joh. Chrys. Hom. in 1 Cor. 4,4f. (PG 61, 35/7)

²⁰¹ Theod. Stud. Or. 2 (PG 99, 700B): „Kreuz Christi – das königliche Diadem der Märtyrer“.

weihen nun ihrerseits die Apostel ihre Kränze stolz und zugleich demütig dem Urheber des Lebens.

Dass wir es hier mit einer Prozession der bereits verherrlichten Märtyrer zu tun haben, wird zur Gewissheit durch eine Reihe von sogenannten Sternkranzsarkophagen, die ebenfalls in Rom hergestellt wurden (Ende 4. Jh.) (Abb. 11). Die Apostelprozession schreitet in der überweltlichen Sphäre der Gestirne einher, angedeutet durch den Sternenhimmel über ihren Häuptern. Die Hand Gottes reicht jedem der Apostel seinen Kranz bzw. seine edelsteingeschmückte Krone auf den Kopf, während die Apostel dem Kreuz mit erhobener Rechten akklamieren. Jeder der Kränze ist gedacht als Lohn für das Martyrium. Die seligen Apostel, in denen sich die Kirche der Märtyrer wiedererkennt, kommen also nicht mit leeren Händen zum Kreuz, sondern schenken ihm den Kranz ihres Blutzeugnisses, weil sie wissen, dass sie ihren Sieg nur durch die göttliche Kraft des Kreuzes errungen haben.

In den Märtyrern wirkt die Kraft des Kreuzes²⁰² oder in der Formulierung des Ambrosius: „Zuerst hat Christus selbst das Siegeszeichen (über den Tod) aufgerichtet und dann erst es aufzurichten den Märtyrern aufgetragen“²⁰³. Dasselbe sagt auch Papst Damasus: die Bekenner freuen sich, die Triumphzeichen Christi zu tragen (*Confessi gaudent Christi portare triumphos*). Ein besonders deutliches Beispiel für diesen Zusammenhang ist ein fragmentarischer Säulensarkophag im vatikanischen Museo Pio Cristiano (Abb. 12). Christus steht in der Mittelnische mit Gemmenkreuz, links und rechts von ihm stehen in kleinerem Format Petrus und Paulus (sein Kopf ist ergänzt, irrtümlich mit Stirnhaar). Es scheint so, als wende sich Christus zu Petrus hin, um ihm sein Kreuz zu überreichen. Die rechte Hand des Petrus ist zwar ergänzt, aber auch im Originalzustand wird sie auf das Kreuz gezeigt oder dieses angefasst haben. Entsprechend sehen wir in den Nebennischen rechts, wie Christus zu Pilatus (hier fehlend) abgeführt wird, und links, wie ein Apostel von zwei Soldaten gefangengenommen wird. Interessant ist, dass der rechte der beiden Soldaten wiederum auf Christus und sein Kreuz hinweist, als ob er dem Apostel sagen wolle: Jetzt wirst du dasselbe erleiden wie dein Meister. Deshalb ist anzunehmen, dass der gefangengenommene Apostel Petrus sein soll, dem Jesus sein Martyrium am Kreuz angekündigt hat (Joh 21,18f.).

Petrus wurde also durch sein Martyrium gewürdigt, wirklich das Kreuz Christi zu tragen. In diesem Sinne dürfen wir auch einen Säulensarkophag aus Arles, der in einer stadtrömischen Werkstatt gefertigt wurde, deuten (Abb. 13): Christus im Zentrum auf dem Vierströmeberg stehend, übergibt dem kreuztragenden Petrus die Gesetzesrolle (*traditio legis*). Im Hintergrund ragen Dattelpalmen auf. Zu Füßen Christi und der neben ihm stehenden Apostel tummeln sich Schafe. Mit der Gesetzesübergabe ist die Sendung aller Apostel zur Kreuzesnachfolge verbunden. Konkret wird aber Petrus in Pflicht genommen. Er allein schultert das Kreuz, so dass seine Kreuzigung in Rom vorweggenommen wird (Joh 21,18f.). Und unmittelbar bevor Jesus im Evangelium diesem Petrus sein Martyrium am Kreuz ankündigt, gibt er ihm den dreifach wiederholten Auftrag: „Weide meine Schafe“ (Joh 21,15/7). So wird das Kreuz nicht nur zum Martyriumsauftrag, sondern auch zum Missions- und Weideauftrag. Mission und Martyrium gehören zusammen, wenn die Apostel in der Kunst als Kreuzträger auftreten²⁰⁴.

²⁰² Passio Mâr Simon 3 (BKV², persische Märtyrer 7f.).

²⁰³ Ambr. Luc. 10,107 (CSEL 32,4, 495,20f.).

²⁰⁴ St. Heid, Vexillum Crucis, in: RACr 78 (2002) 198/209.