

# Einleitung

## 1 Märtyrerakten und Gefängnis in der byzantinischen Hagiographie

„More than any other branch of literature in late antiquity, hagiography was the spiritual product of an empire dotted from East to West with holy sites“.<sup>1</sup> Mit diesen Worten weist Stephanos Efthymiadis in der Einleitung des von ihm herausgegebenen Sammelbandes zur byzantinischen Hagiographie auf die herausragende Stellung der besagten Gattung in der gesamten byzantinischen Literatur hin. Dafür spricht auch die ausgiebige handschriftliche Überlieferung der hagiographischen Werke.<sup>2</sup> Gerade wegen der zahlreichen hagiographischen Texte stellt dieses Genre ein Forschungsgebiet dar, das bisher noch nicht in jeder Hinsicht und aller Ausführlichkeit untersucht wurde: Die meisten Studien beschränken sich auf die Untersuchung der historischen Dimension der sogenannten „Heiligenviten“, wobei deren literarischer Charakter erst in den Studien der letzten beiden Jahrzehnte berücksichtigt wurde.<sup>3</sup> Die vorliegende Arbeit wird sich mit der verbreitetsten hagiographischen Untergattung, nämlich den Märtyrerakten befassen, um mit einem vorrangig literarischen Ansatz zum Gefängnisraum einen Beitrag zur Erforschung der „Literarität“ der hagiographischen Texte zu leisten.<sup>4</sup>

In der hagiographischen Überlieferung nehmen die Märtyrerakten eine bevorzugte Position ein, da „die Märtyrer den Hauptgegenstand des Heiligenkultes in der griechischen Kirche bildeten sowohl in der altchristlichen als [auch] in der byzantinischen Zeit“.<sup>5</sup> Die Wichtigkeit der Märtyrerakten bestätigt auch die Tatsache, dass im 10. Jahrhundert Symeon Metaphrastes, der bekannteste Verfasser hagiographischer Texte in Byzanz, in sein Korpus von 148 Texten vorwiegend Märtyrerakten (ca. 80 an der Zahl) einbezog.<sup>6</sup> Dazu ist festzuhalten, dass sich die allermeisten Kurzberichte des im 10. Jahrhundert entstandenen Synaxars von Konstantinopel mit den Leidensgeschichten von Märtyrern und Märtyrerinnen befassen: Beispielsweise finden sich unter den 556 Einträgen des Synaxars zu den Monaten September und Oktober 374 Märtyrerberichte.<sup>7</sup> Auch die große Mehrheit der Illustrationen in dem um 1000 ge-

---

1 EFTHYMIADIS, *Introduction*, 10.

2 Diesbezüglich s. EHRHARD, *Überlieferung*, I–III.

3 Vgl. HINTERBERGER, *Byzantine Hagiography and Its Literary Genres*, 26, mit Anm. 3. Hierbei ist festzuhalten, dass es sich beim oben erwähnten Sammelband von Efthymiadis um die ausführlichste Behandlung der Hagiographie als Literatur und nicht lediglich als historische Quelle handelt.

4 Für die Literarität (bzw. Literarizität) der hagiographischen Texte s. RYDÉN, *Literariness*, 49–58.

5 EHRHARD, *Überlieferung*, I, 19. Vgl. DETORAKI, *Greek Passions*, 61, mit Anm. 1.

6 Vgl. HØGEL, *Rewriting and Canonization*, 173–204; dazu vgl. auch die hier dargestellte Tabelle (s. Anhang).

7 WILSON, *Female Sanctity in the Greek Calendar*, bes. 234–235 (mit tabellarischer Darstellung der Statistik).

schaffenen Menologion des Kaisers Basileios II. (976–1025) ist verschiedenen Szenen aus den Märtyrerakten gewidmet (s. Codex Vat. gr. 1613).<sup>8</sup>

Das Konzept des Martyriums geht chronologisch auf die frühchristliche Zeit zurück: Vor dem historisch-politischen Hintergrund des Römischen Reiches fand die religiöse Auseinandersetzung zwischen Paganismus und Christentum in den Christenverfolgungen statt.<sup>9</sup> In diesem Kontext haben etliche Christen das Martyrium erlitten. Beim Martyrium handelt es sich genauer gesagt um das Verhör sowie die körperliche Bestrafung eines Märtyrers, die meistens im Gerichtssaal oder in der Arena vor einer Volksmenge durchgeführt wurden. Der Begriff „Martyrium“ bezeichnet nicht nur den ganzen Vorgang der Gerichtsverhandlung bis zum Tod des Märtyrers, sondern auch den schriftlichen Bericht darüber. Die Mehrheit der Märtyrerakten, also der schriftlichen Martyria, wurde lange nach dem eigentlichen Martyrium abgefasst. Dies hatte zur Folge, dass Byzantinisten und andere Wissenschaftler, beispielsweise Hippolyte Delehaye und Hans-Georg Beck,<sup>10</sup> für lange Zeit solche Texte missachteten, da sie hauptsächlich als historisch unglaubwürdige Quellen und deren Protagonisten als fiktive Figuren galten.<sup>11</sup> Darum beschränkte sich die Forschung zu den Märtyrerakten bis vor kurzem auf die bloße Einordnung des Materials, etwa durch eine Vergleichsanalyse oder durch eine Formanalyse. So hat zum Beispiel Delehaye anhand eines Vergleichsansatzes der Märtyrerakten miteinander und deren historischer oder fiktionaler Dimension die betroffenen Texte kategorisiert,<sup>12</sup> während Herbert Musurillo die am häufigsten auftretenden strukturellen Motive bzw. Szenen der Märtyrerakten identifizieren konnte.<sup>13</sup>

Die Märtyrerakten folgen normalerweise einem Spannungsbogen, beginnend mit dem Verhör, dann der Folterung und schließlich der Hinrichtung als narrativem Höhepunkt. So führt der Vorgang des Martyriums stets zur Hinrichtung, meist Enthauptung, des Märtyrers, welche die Erzählung vollendet und die Heiligkeit des jeweiligen Protagonisten besiegelt. Den literarischen bzw. literaturgeschichtlichen Aspekten der zwei Hauptphasen des Vorgangs des Martyriums, also der Interrogation

**8** PATTERSON ŠEVČENKO, *Menologion of Basil II*, 1341; PATTERSON ŠEVČENKO, *Synaxaria and Menologia*, 320, 326.

**9** Zum historischen Hintergrund der Christenverfolgungen s. bspw. MUSURILLO, *Christian Martyrs*, lvii–lxii; CHRISTOU, *Τὰ μαρτύρια τῶν ἀρχαίων χριστιανῶν*, 7–18; FOX, *Pagans and Christians*, 419–492; HOPKINS, *Christian Number and Its Implication*, bes. 197.

**10** DELEHAYE, *Les passions des martyrs*, 171–226; BECK, *Kirche und theologische Literatur*, 270.

**11** CONSTANTINOU, *Female Corporeal Performances*, 19–20. Es sei hier erwähnt, dass neben einigen wenigen Artikeln die erste Monographie mit Fokus auf literarische Facetten der byzantinischen Märtyrerakten erst im Jahr 2011 von Anne P. Alwis angefertigt wurde, s. ALWIS, *Celibate Marriages*. Nennenswert ist in diesem Zusammenhang auch die den Umfang eines Buchkapitels annehmende Untersuchung von Stavroula Constantinou, die bereits im Jahr 2005 publiziert wurde, s. CONSTANTINOU, *Female Corporeal Performances*, 19–58.

**12** DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, bes. 105–109; DELEHAYE, *Les passions des martyrs*, 15–131, 171–226; dazu vgl. auch MUSURILLO, *Christian Martyrs*, li–lii.

**13** MUSURILLO, *Christian Martyrs*, lii–lvii.

und der Folterung, hat sich die moderne Forschung zur Hagiographie bereits zugewandt.<sup>14</sup> Sie versäumte allerdings, auf die Gefängnisphase im Aufbauschema der griechischen bzw. westlichen Märtyrerakten besonderen Wert zu legen.

Ohne weitere Erläuterung bzw. Folgerung vermerkte Musurillo im Jahr 1972 bei seiner Formanalyse gewisser Märtyrerakten die Szenen, in denen geschildert wird, dass die christlichen Protagonisten der Erzählung, d. h. die Märtyrer, im Gefängnis eingesperrt sind.<sup>15</sup> In seinem Werk zum hagiographischen Topos (2005), das auf Heiligenviten (und nicht auf Märtyrerakten) basiert, ordnete Thomas Pratsch hagiographische Erwähnungen des Gefängnisses unter die Begriffe „Haft“ und „Verbanung“ ein.<sup>16</sup> Aus der Sicht der vorliegenden Arbeit ist aber seine Behandlung aus den folgenden drei Gründen nicht ausreichend: allzu kurze Beschäftigung mit dem Thema des Gefängnisses, bloße Erfassung einiger einschlägiger Textstellen und schließlich keine Klärung der genannten „Topoi“ mit Rücksicht auf deren literarische Funktion und soziohistorischen Kontext.<sup>17</sup>

Im Hinblick auf das Thema „Gefängnis“ bleibt bis heute das Werk von Jens-Uwe Krause *Gefängnisse im Römischen Reich* aus dem Jahr 1996 die umfassendste sozialhistorische Untersuchung des Gefängniswesens in der römischen und frühbyzantinischen Zeit. Eine besondere Erwähnung verdient hier zudem die Studie von Guy Geltner *The Medieval Prison: A Social History* (2008), die zum ersten Mal eine bibliographische Übersicht über die Frühgeschichte des Gefängnisses gab und auch hagiographischen Texten Rechnung trug.<sup>18</sup> In seiner Analyse hat jedoch Geltner zum einen ausschließlich Quellen der westlichen Hagiographie verwendet und zum anderen der literarischen Bearbeitung in seinem grundsätzlich historischen Werk nur einen sehr kurzen Teil gewidmet.<sup>19</sup> Ebenfalls von Bedeutung ist der Sammelband von Isabelle Heullant-Donat, Julie Claustre und Élisabeth Lusset (2011) mit dem Titel

---

**14** Für eine rein literarische Untersuchung dieser zwei Phasen des Martyriums auf Grundlage griechischer Märtyrerakten s. CONSTANTINO, *The Authoritative Voice*, 19–38; CONSTANTINO, *Female Corporeal Performances*, 19–58. Für weitere Studien, die anhand einer literaturgeschichtlichen oder narratologischen Auslegung westlicher Märtyrerakten auf die Interrogations- und Folterungsphasen des Martyriums fokussieren, s. RIEHL, *Kontinuität und Wandel*, bes. 31–67; KAY, *The Sublime Body of the Martyr*, 3–20; KAY, *Courtly Contradictions*, bes. 216–231, 255–258; GRIG, *Making Martyrs*, bes. 34–53, 59–78.

**15** MUSURILLO, *Christian Martyrs*, lii.

**16** Vgl. PRATSCH, *Der hagiographische Topos*, 312–315.

**17** Diesbezüglich weist Stephanos Efthymiadis in seiner Rezension zum Werk von Pratsch auf Folgendes hin: „The author’s priority is not to interpret *topoi* on the basis of historical change and a developing literary genre, but to trace samples of a recurrent literary typology“ (S. 250). Zur richtigen Interpretation des jeweiligen „Topos“ soll man laut Efthymiadis die soziohistorischen und geographischen Umstände berücksichtigen: „The use and function of a *topos* was contingent upon specific socio-historical and geographical considerations“ (S. 252); EFTHYMIADIS, *Rezension zu Pratsch, Topos*, 249–252. Die Richtlinien für die Untersuchung der literarischen Funktion eines Topos stellt Stavroula Constantinou vor, dazu s. CONSTANTINO, *Rezension zu Pratsch, Topos*, 476–481.

**18** Vgl. GELTNER, *The Medieval Prison*, 6–10.

**19** Vgl. GELTNER, *The Medieval Prison*, 83–86.

*Enfermements: Le cloître et la prison (VIe-XVIIIe siècle)*, der sich hauptsächlich mit historischen Aspekten des Zusammenhangs zwischen Kloster und Gefängnis in der westlichen Literatur auseinandersetzt.<sup>20</sup> Auch die Arbeit von Julia Hillner *Prison, Punishment and Penance in Late Antiquity* (2015) untersucht das Gefängniswesen im Zusammenhang mit Klosterhaft („monastic confinement“), in diesem Fall mit Fokus auf Facetten der Rechtsgeschichte.<sup>21</sup> Hingegen ist eine Studie, die sich intensiv mit der literarischen Perspektive des Gefängnisses in Byzanz beschäftigt, bis heute nicht verfügbar.

Meiner Ansicht nach kann aber eine angemessene literaturgeschichtliche Auswertung der Gefängniszenen neue – bislang vernachlässigte – Aspekte der Erzählstruktur der Märtyrerakten aufdecken. Mit anderen Worten will meine Arbeit neben den zwei anderen Hauptphasen, d. h. der Interrogation und der Folterung, auch das Gefängnis als einen weiteren Teil des Martyriums betrachten. Gefängnis (gr. φυλακή, εἰρκτή, δεσμοκτήριον, φρουρά) wird nämlich hier als „Schwellenraum“ zwischen Interrogation, Folterung und Hinrichtung untersucht.<sup>22</sup> Gefängniszenen weisen eine Reihe von auktorialen Techniken, wie etwa interessante narrative Leitmotive und literarische Ausdrucksmittel, auf, deren Interpretation die byzantinische Ästhetik zum geschlossenen bzw. begrenzten Raum aufzeigen kann. Konkret lässt sich bezüglich des Gefängnisraumes der literarische Geschmack der Byzantiner erfassen. In diesem Zusammenhang werden zudem Gattungs- und Rezeptionsprinzipien in Betracht gezogen werden.

Meine Lektüre der Märtyrerakten ergibt ausreichendes Material zur Beleuchtung der Gefängniszenen, sodass die vorliegende Studie neue Erkenntnisse zu den byzantinischen hagiographischen Studien und der mittelalterlichen Literaturwissenschaft im Allgemeinen liefern kann. In der Untersuchung der Gefängnisgeschichte soll auch die literarische Dimension des Themas ihren gebührenden Platz finden. Daher möge mir zum Abschluss die Bekräftigung der Aussage von Krause in der Einleitung seines historischen Werkes erlaubt sein: „Das letzte Wort zum Thema ‚Gefängnis‘ ist also noch nicht gesagt“.<sup>23</sup>

---

**20** Vgl. HEULLANT-DONAT – CLAUSTRE – LUSSET, *Enfermements*. Erwähnenswert ist das von Megan Cassidy-Welch abgefasste Kapitel, das auf das Motiv des Gefängnisses in der westlichen Hagiographie des 12./13. Jahrhunderts eingeht, vgl. CASSIDY-WELCH, *Incarcération du corps et libération de l'esprit*, 57–70.

**21** Vgl. HILLNER, *Prison, Punishment and Penance*.

**22** Was unter dem Begriff „Schwellenraum“ zu verstehen ist, wird weiter unten im letzten Abschnitt der Einleitung erklärt.

**23** KRAUSE, *Gefängnisse*, 2.

## 2 Gefängnis und Gesellschaft

Den historischen Hintergrund der Märtyrerakten bilden hauptsächlich die Christenverfolgungen im Römischen Reich (41–313 n. Chr.). Bezüglich der hier aufgelisteten Märtyrer (s. Anhang) geht hervor, dass nur 13 von 82 Märtyrern in einem anderen historischen Rahmen das Martyrium erlitten haben, und zwar unter der Herrschaft des Monarchen Antiochos IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.) (Martyrium der Makkabäer), des persischen Großkönigs Schapur II. in Persien (309–379 n. Chr.) (Martyrium von Akindynos, Pegasios, Anempodistos, Aphthonios und Elpidophoros und Martyrium von Akepsimas, Joseph und Aeithalas), des Julian des Apostaten (361–363 n. Chr.) (Martyrium des Artemios von Antiochien und Martyrium von Manuel, Sabel und Izmael von Persien), des arianischen Kaisers Konstantios II. (337–361 n. Chr.) (Martyrium von Markianos und Martyrios), der persischen Großkönige Bahram V. (420–438 n. Chr.) (Martyrium des Jakob des Persers) und Chosrau II. (590–628 n. Chr.) (Martyrium des Anastasios des Persers), der ikonoklastischen byzantinischen Kaiser Konstantin V. (741–775 n. Chr.) (Martyrium des Andreas *in Krisei* und Vita des Stephanos des Jüngeren) und Theophilos (829–842 n. Chr.) (Vita des Theodoros Graptos) sowie vor dem Hintergrund des Konflikts zwischen Christen und Juden in Äthiopien (6. Jh.) (Martyrium des Arethas und seiner Gefährten) und der arabischen Angriffe gegen Amorion (838 n. Chr.) (Martyrium der zweiundvierzig Märtyrer von Amorion). Unabhängig davon, auf welche Zeitepoche sie sich beziehen, basieren die Märtyrerakten unterschiedlicher historischer Hintergründe aus narratologischer Perspektive auf den Märtyrerakten der ersten Christen der Römischen Zeit.<sup>24</sup> Deshalb weisen sie auch in

---

<sup>24</sup> Während verschiedener historischer Perioden wurden Christen gleich den ersten Märtyrern einer Reihe von Folterungen und Interrogationen bis zu ihrer Tötung unterzogen. Auf literarischer Ebene folgen im Prinzip die schriftlichen Berichte über das Leben und den Tod dieser Heiligen dem Handlungsgefüge der typischen Märtyrerakten, auch wenn sie nicht als „Martyria“, sondern Viten – wie im Fall des ikonophilen Theodoros Graptos – betitelt werden. Auch die Autoren solcher Heiligenviten fassen ihre Protagonisten als Märtyrer auf: Zum Beispiel zählt Symeon Metaphrastes den Heiligen Theodoros zu den Märtyrern (μάρτυς ἐν μάρτυσι, *Met-VTheodGr BHG* 1746, Kap.19). Stephanos der Diakon, der Autor der vormetaphrastischen Vita des ikonophilen Stephanos des Jüngeren (*BHG* 1666), fügt das Wort „Kampf/Martyrium“ (ἄθλησις) schon im Titel hinzu und bezeichnet den Protagonisten seiner Geschichte mehrmals als „heiligen Märtyrer“ (ὁσιομάρτυς, *VStephJun BHG* 1666, S.87.6, S.89.2, S.117.9, S.176.6). Die Viten von ikonophilen Heiligen stützen sich nachweislich auf die ersten Märtyrerakten, dazu s. ŠEVČENKO, *Hagiography of the Iconoclast Period*, bes. 129; HØGEL, *The Actual Words of Theodore Graptos*, 313; CONSTANTINOU, *Bloodthirsty Emperors*, 30–41. Allerdings sind auch einige literarische Unterschiede zwischen den Märtyrerakten der ersten Christen und den hagiographischen Texten (einschließlich der Märtyrerakten) der ikonoklastischen Zeit zu bemerken: Der Darstellung der Fähigkeiten sowie des Schmerzes der Protagonisten bei den Folterungen wird in den späteren Texten eine realistische Basis gegeben, vgl. BRUBAKER – HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era: The Sources*, 201–202; CONSTANTINOU, *Bloodthirsty Emperors*, 39–40. In diesem Zusammenhang beobachtet Stephanos Efthymiadis anhand der Märtyrerakten der zweiundvierzig Märtyrer von Amorion, welche der Tradition der Neumärtyrer angehören, dass die christlichen Protagonisten keinen übermenschlichen Mut vor dem grausamen Kaiser mehr zeigen, vgl. EFTHYMIADIS, *Οἱ σαρανταδύο μάρτυρες τοῦ Ἀμορίου*,

Hinsicht auf Gefängniszenen viele Ähnlichkeiten auf. Über die Gefängnisrealität gegenüber diesen Märtyrerakten sind wir dennoch ungenügend unterrichtet.

Wie bereits oben erwähnt, wurde der Großteil der Märtyrerakten nicht in der Zeit des Römischen Reiches verfasst, in der sich ihre Handlung abspielt, sondern erst Jahrhunderte danach. Infolgedessen ist bei der Darstellung der Gefängniszenen die Wahrnehmung des Gefängnisses durch die Byzantiner zu erkennen, welche in der vorliegenden Arbeit die zentrale Fragestellung einnimmt. Tatsache ist, dass die byzantinischen Autoren ihre narrativen Darstellungen anhand ihrer eigenen Vorstellung zur historischen Erinnerung herausarbeiteten.<sup>25</sup> Die historische Erinnerung wird aber unvermeidlich von Erfahrungen beeinflusst, die man in seiner eigenen Epoche und Gesellschaft macht. Aus diesem Grund soll hier der historische Kontext von Gefängnis und Inhaftierung in zwei Zeitebenen geklärt werden: im Römischen Reich, in dem sich die Handlung der Märtyrerakten abspielt, und in früh- und mittelbyzantinischer Zeit, in der die meisten Märtyrerakten abgefasst wurden. Wichtige Studien zur historischen Ausprägung des Gefängniswesens in der römischen und byzantinischen Zeit haben Phaidon Koukoules und Jens-Uwe Krause durchgeführt.<sup>26</sup> Die Studie von Krause (1996) fasst die bis dahin existierende Primär- und Sekundärliteratur zusammen und fokussiert zum ersten Mal auf das Gefängnis in der Spätantike. Es liegen zwischen der frühen römischen Kaiserzeit und der Spätantike viele Kontinuitäten, aber auch einige wesentliche Brüche vor. Diese Kontinuitäten und Brüche werde ich hier unter drei thematischen Einheiten zu resümieren versuchen: Gefängnis und Strafjustiz, Gefängnis und Lebensumstände und Gefängnis und Gender.

Sowohl im paganen Römischen Reich als auch im christlichen Byzanz muss die Gefängnishaft als Strafmaßnahme nur ausnahmsweise eingesetzt worden sein.<sup>27</sup> Gefängnis als Freiheitsstrafe, nämlich in der Bedeutung der strafrechtlichen Inhaftierung mit Freiheitsentzug, erscheint erst nach der Frührenaissance in Italien (15.–16. Jh.) infolge von Verständnis und Anerkennung der individuellen Freiheit.<sup>28</sup> Im hier behandelten Zeitraum erfolgte die Inhaftierung meistens entweder vor der Verurteilung eines Angeklagten im Sinne einer Untersuchungshaft oder nach dessen Verurteilung bis zur Vollstreckung des Urteils, z. B. des Todesurteils, im Sinne einer Exekutionshaft.<sup>29</sup> Strafen, wie etwa diejenigen der Verbannung und der „Verurteilung zu

---

15–16. Diese bodenständige Schilderung der späteren Märtyrer ist aber nicht immer der Fall. So unterscheidet sich zum Beispiel das Martyrium des ikonophilen Andreas *in Krisei* überhaupt nicht von den Martyrien der ersten Märtyrer.

25 Vgl. BEIHAMMER, *Comparative Approaches*, 13, mit Anm. 43.

26 Vgl. KOUKOULES, *Βυζαντινῶν βίος*, III, 224–246; KRAUSE, *Gefängnisse*.

27 KRAUSE, *Gefängnisse*, 83–91. Sehr selten wird die Gefängnishaft auch in den hier behandelten Märtyrerakten als Freiheitsstrafe geschildert. Zum Beispiel verurteilte Kaiser Maximian die christlichen Märtyrer zu vier Jahren Haft (*Met-PClemAnc BHG* 353, Kap.72).

28 Vgl. BOHNE, *Die Freiheitsstrafe*, II, 1; GELTNER, *The Medieval Prison*, 7–8. Dazu s. auch FOUCAULT, *Überwachen und Strafen*, 295–301.

29 KRAUSE, *Gefängnisse*, 64–83; KRAUSE, *Kriminalgeschichte*, 75. Vgl. KOUKOULES – GUILLAND, *Voleurs et prisons*, 135; KOUKOULES, *Βυζαντινῶν βίος*, III, 244–245.

den wilden Tieren“,<sup>30</sup> wurden häufig mit großer zeitlicher Verzögerung oder sogar überhaupt nicht vollstreckt.<sup>31</sup> In solchen Fällen mussten die Verurteilten auf unbestimmte Zeit im Gefängnis festgehalten werden. Diese Form der Gefängnishaft galt als eine „langwährende Haft“, konnte aber auch lebenslänglich werden.<sup>32</sup> Der Aufenthalt der christlichen Märtyrer im Gefängnis lässt sich also als eine Untersuchungs- oder Exekutionshaft verstehen.

Die Strafe der Enthauptung, die über die Märtyrer am häufigsten verhängt wurde, zeigt, dass die Märtyrer vom Römischen Staat als Straftäter schwerer Verbrechen wahrgenommen wurden.<sup>33</sup> Im vormetaphrastischen Martyrium von Tarachos, Probos und Andronikos gibt zum Beispiel der letztere Märtyrer an, dass der Statthalter Maximus ihn wie einen Mörder foltere, obwohl er keine Ungerechtigkeit getan habe (οὐδὲν ἀδικήσαντα με βασανίζεις ὡς φονέα, *PTarPrAn BHG 1574*, Kap.9; vgl. auch Kap.38). Im Wesentlichen wurden die Märtyrer wegen Hochverrats bzw. Majestätsbeleidigung unter Todesstrafe gestellt,<sup>34</sup> da sie sich kategorisch weigerten, den paganen Göttern Opfer darzubringen und sich so auch am Kaiserkult zu beteiligen. Der Ungehorsam der Märtyrer gegen den Befehl des Kaisers wird häufig in den Märtyrerakten deutlich zum Ausdruck gebracht, wie zum Beispiel im Martyrium des Platon (*BHG 1549–1550*), und zwar bei der Befragung des christlichen Protagonisten durch den Vertreter des Kaisers Agrippinos:

Du kennst ja die Anordnungen des Kaisers, dass seine makellosen Gesetze allen Christen überall befehlen, entweder [den Göttern] zu opfern oder ihres Lebens beraubt zu werden. Wie wagst du es also, dich *durch deinen Ungehorsam* den Anordnungen des Kaisers zu widersetzen, und setzt die Gehorsamen in Unruhe?<sup>35</sup>

Ἔγνωσ τὰ προστάγματα τοῦ αὐτοκράτορος, ὡς κελεύουσιν οἱ ἄχραντοι αὐτοῦ νόμοι πανταχοῦ πάντας τοὺς Χριστιανοὺς ἢ θύειν ἢ τὸ ζῆν ἀπαλλάττεσθαι. Σὺ οὖν πῶς τολμᾷς ἀνατρέψαι τὰ

**30** Zur „Verurteilung zu den wilden Tieren“ (*damnatio ad bestias*) im Rahmen der öffentlichen Bestrafung im Römischen Reich s. auch POTTER, *Martyrdom as Spectacle*, 53–88.

**31** KRAUSE, *Gefängnisse*, 85, 310.

**32** Vgl. KRAUSE, *Gefängnisse*, 85.

**33** Anhand der *Sententiae Pauli* (3. Jh.) hat Krause die Strafen wie folgt eingestuft: für leichte Verbrechen: *relegatio* (Verbannungsform), Zwangsarbeit und Inhaftierung; für mittelschwere Verbrechen: Bergwerksarbeit, Gladiatorenschule und *deportatio* (Verbannungsform); für schwere Verbrechen: Kreuzigung, Feuertod und Enthauptung. Diesbezüglich s. KRAUSE, *Gefängnisse*, 87. Vgl. KOUKOULES, *Βυζαντινῶν βίος*, VI, 56–69. Zur alternativen Bestrafung durch Verbannung in der Spätantike s. die erhellende Studie von HILLNER, *Prison, Punishment and Penance*, bes. 194–278.

**34** Für das Verbrechen des Hochverrats dem römischen Kaiser gegenüber s. CDGRA, 734–735 (unter dem Lemma „Maiestas“). Vgl. MUSURILLO, *The Pagan Acts of the Martyrs*, 557; KRAUSE, *Kriminalgeschichte*, 80.

**35** Die deutschen Übersetzungen aus dem Griechischen sind meine eigenen, falls nicht anders angegeben. Zur einfacheren Lesbarkeit dieser Arbeit werden bei griechischen Passagen die üblichen Interpunktions- und Rechtschreibregeln angewandt und etwaige Abweichungen der hier benutzten Editionen diesen angeglichen. Außerdem wird Kursivdruck verwendet, um Worte im jeweils besprochenen Text besonders hervorzuheben.

προστάγματα τοῦ βασιλέως διὰ τῆς παρακοῆς καὶ τοὺς ὑπακούοντας ἀνατρέπεις; (PPlat Kap.3; vgl. auch Kap.15, 17)

Auch der byzantinische Kaiser Konstantin V. verurteilte während der ersten ikonoklastischen Phase (726–787), und zwar im Jahr 765, den ikonophilen Stephanos den Jüngeren zu Inhaftierung und Todesstrafe wegen seines Verstoßes gegen das kaiserliche Gesetz (VStephIun BHG 1666, S.157.9–13, S.165.14–18; Met-VStephIun BHG 1667, S.154.2148–2153, S.168.2486–2490).

In den kaiserzeitlichen und frühbyzantinischen Quellen werden die negativen Seiten des Gefängnisses betont, indem die Haft oft anderen menschlichen Unannehmlichkeiten, wie Krankheit, Angst und Hunger, gleichgestellt wird.<sup>36</sup> Die Lebensumstände im Gefängnis bedeuteten in Wirklichkeit einen Kampf ums Überleben: Überfüllung des Gefängnisses, Dunkelheit, Hunger, Fuß- und Handfesseln sowie Grausamkeit der Gefängniswächter waren nur einige der vielen Herausforderungen, die die Häftlinge bewältigen mussten.<sup>37</sup> Aus all diesen Gründen suchten sie häufig nach Gelegenheiten, aus dem Gefängnis auszubrechen.<sup>38</sup> Die christlichen Gefangenen befanden sich bei den Verfolgungen in eher benachteiligter Lage, zumal sie auch unter den Schikanen und Misshandlungen ihrer paganen Wärter leiden mussten.<sup>39</sup> Auf der einen Seite ergriffen meist die Gefängniswärter strenge Haftmaßnahmen, um Strafen wegen einer erfolgten Flucht der Häftlinge zu vermeiden; auf der anderen Seite ließen sie sich häufig bestechen, das Leben der Häftlinge und sogar deren Flucht zu erleichtern.<sup>40</sup> Während der Verfolgungen versuchten die Christen, den inhaftierten Glaubensgenossen vor dem Martyrium auf verschiedene Art und Weise beizustehen.<sup>41</sup> Das gilt sogar für die Zeit des Julian des Apostaten.<sup>42</sup> Ähnlich waren die Lebensumstände der christlichen Gefangenen, welche bei Angriffen gegen die byzantinischen Gebiete festgenommen wurden.<sup>43</sup> Auch die hier behandelten Märtyrerakten der früh- und mittelbyzantinischen Zeit berichten von den unmenschlichen Lebensbedingungen im Gefängnis bzw. in feindlicher Gefangenschaft, den regelmäßigen Besuchen der Christen aus der Umgebung bei den Märtyrern sowie der Grausamkeit und der Bestechlichkeit der Gefängniswächter.

<sup>36</sup> KRAUSE, *Gefängnisse*, 2–4.

<sup>37</sup> Zu den Lebensumständen im Gefängnis s. ausführlich KRAUSE, *Gefängnisse*, 271–304. Vgl. KOUKOULES – GUILLAND, *Voleurs et prisons*, 127–136; KOUKOULES, *Βυζαντινῶν βίος*, III, 226–236, 239–240.

<sup>38</sup> KOUKOULES – GUILLAND, *Voleurs et prisons*, 133–134; KOUKOULES, *Βυζαντινῶν βίος*, III, 241–242; KRAUSE, *Gefängnisse*, 308–315.

<sup>39</sup> KRAUSE, *Gefängnisse*, 305.

<sup>40</sup> KRAUSE, *Gefängnisse*, 305–315.

<sup>41</sup> KRAUSE, *Gefängnisse*, 317.

<sup>42</sup> RAPP, *Holy Bishops*, 226.

<sup>43</sup> Vgl. KOUKOULES, *Οἱ αἰχμάλωτοι*, bes. 34, 38–45; RAPP, *Holy Bishops*, 228–232.



Das Gefängnis muss grundsätzlich ein Männerraum gewesen sein, da Frauen seltener als Männer in Gefangenschaft gerieten.<sup>44</sup> Angesichts der Tatsache, dass die Märtyrerakten über mehr Gefängniszenen als alle anderen hagiographischen Untergattungen verfügen, wird das Gefängnis als ein besonders für Männer gedachter Raum auch anhand der Unverhältnismäßigkeit zwischen Männer- und Frauenmartyrerakten bestätigt. Im Korpus von Symeon Metaphrastes belaufen sich die Märtyrerakten mit einer Frau als Protagonistin auf insgesamt 12, wogegen die Zahl derjenigen mit einem Mann als Protagonisten 65 beträgt. Dazu gibt es noch fünf Märtyrerakten zweier Protagonisten unterschiedlichen Geschlechts. Ferner ist zu erwähnen, dass Frauen als Straftäterinnen in der Regel nicht in staatlichen Gefängnissen eingesperrt, sondern ihren Verwandten oder, in späteren historischen Epochen, einem Nonnenkloster zur Bewachung bzw. Bestrafung übergeben wurden.<sup>45</sup>

Ausnahmsweise wurden aber Frauen in der frühchristlichen Zeit aufgrund von Verfehlungen ihres Ehemannes inhaftiert.<sup>46</sup> Diese Maßnahme scheint auch in der mittelbyzantinischen Zeit in Kraft geblieben zu sein. Niketas Choniates, Historiograph des 12./13. Jahrhunderts, berichtet in seiner *Chronike diegesis*, dass die Ehefrau des späteren Kaisers Andronikos I. Komnenos (1183–1185) wegen der vermeintlichen Flucht ihres Mannes und unter dem Vorwand der Mittäterschaft bei dessen Flucht aufgegriffen und in denselben Kerker geworfen wurde, in dem Andronikos inhaftiert war (*ChonHist* I, S.107.16–32). Frauen wurden insbesondere während der Christenverfolgungen zusammen mit Männern im selben Kerker gefangen gehalten.<sup>47</sup> Beispiele dafür erbringen die Märtyrerakten der Perpetua und Felicitas (*PPerFel BHG* 1482, 3./4. Jh.) und die des Pionios (*PPion BHG* 1546, 3./4. Jh.), deren Abfassungszeit mit der Zeit des Geschehens ungefähr zusammenfällt.<sup>48</sup> Auch Vergewaltigung inhaftierter Frauen durch Gefängniswächter oder Mithäftlinge gehörte zur Realität des Gefängnisses.<sup>49</sup>

In der Spätantike sind einige Änderungen bzw. Neuanpassungen in puncto Gefängnis zu beobachten, die sich mit der Christianisierung und der allgemeinen Neu-

---

<sup>44</sup> Vgl. KOUKOULES – GUILLAND, *Voleurs et prisons*, 129–130; KOUKOULES, *Βυζαντινῶν βίος*, III, 238–239; KRAUSE, *Gefängnisse*, 170–179.

<sup>45</sup> KRAUSE, *Gefängnisse*, 171–172, 178–179.

<sup>46</sup> KRAUSE, *Gefängnisse*, 175.

<sup>47</sup> KRAUSE, *Gefängnisse*, 174, 178–179. Vgl. KOUKOULES, *Βυζαντινῶν βίος*, III, 238.

<sup>48</sup> Zur Abfassungszeit der genannten Märtyrerakten s. VAN BEEK, *Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis*, 84–96 [Perpetua]; MUSURILLO, *Christian Martyrs*, xxv–xxvii [Perpetua] und xxviii–xxx [Pionios]; CHRISTOU, *Τὰ μαρτύρια τῶν ἀρχαίων χριστιανῶν*, 43–47 [Pionios] und 67–75 [Perpetua]; HABERMEHL, *Perpetua und der Ägypter*, 3–4 [Perpetua]; WALDER, *Zur narrativen Technik der Körperdarstellung*, 45–46 [Perpetua] (mit weiteren Nachweisen); HEFFERNAN, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 60–78 [Perpetua]. Die Märtyrerakten von Perpetua und Felicitas wurden vermutlich zu Beginn des 3. Jahrhunderts zuerst in lateinischer Sprache abgefasst und zu einem späteren Zeitpunkt ins Griechische übersetzt. Tatsächlich kann die griechische Übersetzung der Märtyrerakten von Perpetua und Felicitas zwischen dem 4. und dem 9. Jahrhundert verfasst worden sein, dazu s. RIZOS, *The Greek Translation* (E01667).

<sup>49</sup> KRAUSE, *Gefängnisse*, 178.

gestaltung des Staates ergaben. Gefängnishaft diente jetzt in noch größerem Maße als früher der Klassenjustiz, die in der Willkür der Oberschicht zuungunsten der Unterschicht bestand, beispielsweise im Fall einer Inhaftierung nach einer Denunziation.<sup>50</sup> In diesem Zusammenhang wurde die Funktion des Gefängnisses als Untersuchungshaft gestärkt und die Zahl der Gefangenen stieg an.<sup>51</sup> Die Bürger der damaligen Zeit fassten das Gefängnis als ein „Repressionsinstrument des Staates und der Mächtigen“ auf.<sup>52</sup> Aber auch unter diesen Umständen haben die Christen nach erreichter Vorherrschaft des Christentums alle Gefängnisinsassen nicht nur durch Versuche, die Haftbedingungen zu erleichtern, sondern auch gelegentlich durch Ablehnung der staatlichen Justiz weiterhin unterstützt.<sup>53</sup> Die Wohltätigkeit der Christen den Gefangenen gegenüber lässt sich auf die Lehre Jesu Christi zurückführen: Am Tag des jüngsten Gerichts würden nur diejenigen ins Himmelreich eintreten, welche ihren Mitmenschen in Not, beispielsweise den Gefangenen, zur Seite gestanden sind, weil sie dadurch Christus selbst Beistand geleistet haben (Mt 25.35–46). Zum Beispiel ist in der Spätantike die Fürsorge für die Häftlinge eine Hauptaufgabe der Bischöfe.<sup>54</sup> In Bezug auf die Genderdimension des Gefängnisses ist hier zu bemerken, dass die spätantike Gesetzgebung im Jahr 340 neu angepasst wurde, um die Trennung der Häftlinge nach Geschlecht vorzunehmen.<sup>55</sup>

Hinsichtlich der physischen Gestalt eines Gefängnisses zeigt sich, dass sich die staatlichen Verwahrungsorte in der Spätantike mitten in der Stadt, z. B. am Forum in Rom, befanden, wobei für disziplinarische Verfehlungen der Mönche und Kleriker Kirchen- bzw. Klostergefängnisse verwendet wurden.<sup>56</sup> In späteren Jahrhunderten haben in Konstantinopel auch andere Gebäude, etwa das Chalke-Tor oder der Anemas-Turm, die Gefängnisfunktion übernommen.<sup>57</sup> Im Hinblick auf das Chalke-Tor bemerkt Cyril Mango Folgendes: „The Chalke is, in fact, often mentioned as a place of detention up to the twelfth century, which should probably be understood to mean that various dependencies and undergrounds of the monumental vestibule were used as prison cells“.<sup>58</sup>

Weitere Beispiele von Verliesen in der byzantinischen Hauptstadt bieten die Phiale des Großen Palastes und das unter der Leitung des Eparchen stehende

---

50 KRAUSE, *Gefängnisse*, 203–211, 316.

51 KRAUSE, *Gefängnisse*, 316, 340–344.

52 KRAUSE, *Gefängnisse*, 323.

53 KRAUSE, *Gefängnisse*, 316–330.

54 RAPP, *Holy Bishops*, 23, 222, 224, 226–228.

55 KRAUSE, *Gefängnisse*, 178–179. Vgl. KOUKOULES, *Bυζαντινών βίος*, III, 238–239.

56 KRAUSE, *Gefängnisse*, 48–59, 272–273; vgl. HILLNER, *Monastic Imprisonment*, 205–237; HILLNER, *L'enfermement monastique*, bes. 42–44, 50–51; HILLNER, *Prison, Punishment and Penance*, 281–353.

57 Diesbezüglich s. bspw. MEYER-PLATH – SCHNEIDER, *Die Landmauer von Konstantinopel*, 114–117 (mit Grundriss vom Anemas-Gefängnis) und Abb. 58; JANIN, *Constantinople byzantine*, 169–173; KOUKOULES – GUILLAND, *Voleurs et prisons*, 128; KOUKOULES, *Bυζαντινών βίος*, III, 228–229; KAZHDAN, *Prisons*, 1723.

58 MANGO, *The Brazen House*, bes. 34.

Staatsgefängnis des Praetoriums. Während der ikonoklastischen Zeit wurden in beiden Gefängnissen viele Ikonophile eingeschlossen, wie etwa Michael Synkellos und seine Schüler Job, Theodoros und Theophanes Graptos (*VMichSync BHG* 1296, S.68.1–4 [Phiale], S.72.26–30, S.86.2–5, S.88.27–31, S.90.1–2, S.92.2–3 [Praetorium]; *Met-VTheodGr* Kap.23 und Kap.26 [Praetorium]), Stephanos der Jüngere und seine Schülerin Anna (*VStephlun BHG* 1666, S.135.7–8, S.154.23–24 [Phiale], S.157.11–12, S.157.18–19, S.166.5, S.167.5–6, S.167.13–14, S.167.23–24, S.169.11, S.169.21 [Praetorium]; *Met-VStephlun BHG* 1667, S.120.1294–1295, S.121.1318–1319, S.149.2028–2031 [Phiale], S.154.2150–2151, S.156.2193, S.159.2265–2266, S.168.2481–2483, S.170.2518–2519, S.171.2547–2550, S.172.2562–2564, S.172.2577–2580, S.175.2648–2649, S.176.2661–2663 [Praetorium]) sowie auch andere Mönche (*VStephlun* S.157.25–28, S.158.1–4, S.160.4–5 [Praetorium]; *Met-VStephlun* S.155.2171–2181, S.156.2182–2183 [Praetorium]).<sup>59</sup> Michael Synkellos war konkret „in den Kellergewölben des ‚Praetorium‘ genannten Gefängnisses“ eingekerkert (ἐν τισι θόλοις τῆς εἰρκτῆς, τῆς οὐτω λεγομένης Πραιτώριον, *VMichSync* S.72.28–29). Im 10. Jahrhundert wurde das Staatsgefängnis im Praetorium, das im Umkreis des Kaiserpalastes lag, hauptsächlich für arabische Kriegsgefangene benutzt.<sup>60</sup>

Im Großen und Ganzen verleiht die spätantike Gesellschaft dem Gefängnis eine größere Bedeutung als zuvor und dies kann das zunehmende Interesse am Gefängnis in der damaligen Literatur erklären.<sup>61</sup> Mit anderen Worten stellt das Gefängnis in der Spätantike einen Bestandteil der Alltagswirklichkeit dar, zumal jetzt mehr Leute als früher im Gefängnis eingesperrt waren und deren unmittelbarer Umkreis die Auswirkungen der Gefängniserfahrung miterlebte. Infolgedessen ist davon auszugehen, dass den Byzantinern Gefängniszenen in der Literatur vertraut waren. Darauf beruht wahrscheinlich die häufige Erwähnung des Gefängnisses in den Märtyrerakten, die somit die spätantike Realität mit der historischen Erinnerung der kaiserzeitlichen Epoche in Einklang bringen wollten.

### 3 Der inhaftierte Märtyrer

Das μαρτύριον (Martyrium bzw. Märtyrerakten) erhielt seinen Namen von den Protagonisten dieser Berichte. Die Christen, die ihren Glauben bei den Verfolgungen durch

<sup>59</sup> Vgl. CUNNINGHAM, *The Life of Michael the Synkellos*, 69, mit Anm. 99, 73, mit Anm. 115, 99, mit Anm. 168; AUZÉPY, *La Vie d'Étienne le Jeune*, 230, mit Anm. 242, 255, mit Anm. 363 (mit weiteren Nachweisen); JANIN, *Constantinople byzantine*, 165–169, 171, 409. Eine der Miniaturen des *Skyllites Matritensis* im Codex Vitr. 26–2 (fol. 51v, unten), datiert ins 14. Jahrhundert, stellt eine Gruppe von ikonophilen Männern in einem kuppelgekrönten Gefängnis dar, vgl. TSAMAKDA, *The Illustrated Chronicle*, 96, Abb. 122.

<sup>60</sup> RAPP, *A Medieval Cosmopolis*, 160–163, bes. 162, mit Anm. 34. Für die Kriegsgefangenen nach Auffassung der Byzantiner s. ausführlich LETSIOS, *Die Kriegsgefangenschaft*, 213–227.

<sup>61</sup> Vgl. KRAUSE, *Gefängnisse*, 4–7.

blutige Folter und Tod bezeugten, wurden als μάρτυρες (Märtyrer) bezeichnet.<sup>62</sup> Das Wort μάρτυς bedeutete ursprünglich „Zeuge“, doch erscheint es mit der speziellen christlichen Bedeutung seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, insbesondere im Martyrium des Polykarp (BHG 1556–1560).<sup>63</sup> Interessanterweise kommt das Wort μάρτυς auch in denselben Märtyrerakten mit beiden Bedeutungen, nämlich als Augenzeuge und Blutzeuge bzw. Märtyrer, vor.<sup>64</sup> Die Schilderung eines Martyriums beginnt in der Regel mit der Festnahme und endet mit der Hinrichtung des Protagonisten, wobei dazwischen der Märtyrer einer Reihe von Verhören, Folterungen, aber auch Inhaftierungen bzw. Gefängnisaufhalten unterzogen wird. Die früheren Lebensabschnitte eines Märtyrers sind dem Hagiographen entweder unbekannt oder zu wenig interessant; daher schwankt der Umfang der Märtyrerakten meistens zwischen 10 und 20 Seiten, im Gegensatz zu den Lebensbeschreibungen von Heiligen, die sich auch der Kindheit und anderen Lebensphasen eines heiligen Asketen widmen und deshalb häufig wesentlich länger sind.

Auf Grundlage der reichen handschriftlichen Überlieferung der Märtyrerakten kann man, wie oben erwähnt, die Popularität der Märtyrer unter den Christen feststellen. Nach Anschauung der spätantiken Christen befinden sich die Märtyrer an oberster Stelle der Heiligenhierarchie. Der Grund dafür liegt in ihrem gewaltsamen Tod, der mit dem Kreuzestod Christi und im weiteren Sinne mit dessen Erlösungsbedeutung verknüpft worden ist, sowie allgemein in deren Darstellung als wahrhaftige Nachfolger Christi, wie sie schon im Martyrium des Polykarp zu beobachten ist.<sup>65</sup> Hierbei ist festzuhalten, dass die Schilderung des Leidens Christi im Neuen Testament keine Gefangenschaft enthält. Es ist jedoch nicht auszuschließen, dass die Erwähnungen des gefesselten Christus (Mt 26.50, 26.57; Mk 14.46; Lk 22.54; Joh 18.12) auch auf

<sup>62</sup> MUSURILLO, *Pagan Martyrs*, 236, 243, mit Anm. 1; STRAW, *Settling Scores*, 21–40.

<sup>63</sup> BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, bes. 5, 13.

<sup>64</sup> Beispielsweise sind mit dem genannten griechischen Wort in den metaphrastischen Märtyrerakten von Menas, Hermogenes und Eugraphos (*Met-PMenHerEug* BHG 1271) einmal die Zuschauer bzw. Augenzeugen des Martyriums und einmal der Protagonist, nämlich der designierte Blutzeuge, gemeint: Καὶ μάρτυς [d. h. Augenzeuge] τῶν ἐμῶν λόγων ὁ δῆμος ἅπας, καὶ τὸ περιστώσας τοῦτο θέατρον. [...] τοῦ μάρτυρος [d. h. Märtyrer bzw. Blutzeuge] διατρανώσαντος τὴν ἀλήθειαν (*Met-PMenHerEug* Kap.10 und 11).

<sup>65</sup> Vgl. ausführlich TAVERNE, *Das Martyrium als imitatio Christi*, 167–203: Anhand mehrerer (vorwiegend lateinischer) Märtyrerakten vom 4. bis zum 6. Jahrhundert wird hier betont, dass die frühchristlichen Hagiographen, obwohl sie auf die Verbindung zwischen Märtyrern und Christus sowie deren Leidensgeschichte hinweisen, systematisch und bewusst vermeiden, die Märtyrer mit Christus völlig gleichzusetzen. Für die literarische Gestaltung des Martyriums als *imitatio Christi* s. auch DELÉANI-NIGOUL, *L'utilisation des modèles bibliques du martyre*, 330–336; SEELIGER – WISCHMEYER, *Märtyrerliteratur*, 26, mit Anm. 161. Auf der anderen Seite aber ist Robert Bartlett der Meinung, dass die frühchristlichen Asketen und Märtyrer als Musterbeispiele nicht Christus, sondern biblische Figuren, wie den hebräischen Propheten Elija und den Vorläufer Christi Johannes den Täufer, heranzogen. In dieser Weise versucht Bartlett, das Konzept der *imitatio Christi* zu widerlegen, vgl. BARTLETT, *Why Can the Dead Do Such Great Things?*, bes. 47, 196–197, 391. Dazu s. auch RAPP, *Saints and Hagiography*, 787–788. Allerdings sind die schriftlichen Belege in den lateinischen und griechischen Märtyrerakten, welche gegen Bartletts Meinung sprechen, meiner Lektüre nach ausreichend.

einen potenziellen Aufenthalt in einem geschlossenen Gefängnisraum hindeuten. In den Märtyrerakten stehen zum Beispiel die Fesseln mehrfach als *pars pro toto*, nämlich als ein Teil für das Ganze – das Gefängnis (vgl. hier Kapitel 1).

Interessanterweise kommen erstmals seit dem 9. Jahrhundert griechische Texte literarischen bzw. zeremoniellen-liturgischen Charakters auf die genaue Lage des Gefängnisses Christi in der Nähe (heutzutage innerhalb) der Grabeskirche in Jerusalem zu sprechen: In seiner Palästinabeschreibung (9. Jh.) nimmt der byzantinische Mönch Epiphanius Bezug auf „das Gefängnis, wo Christus eingeschlossen war, und [auch] Barabbas“, wobei im sogenannten Anastasis-Typikon (9./10. Jh.) das „Heilige Gefängnis“ (Ἁγία Φυλακή) fünfmal als „Station“ und Ort verschiedener kirchlicher Prozessionen angesprochen wird.<sup>66</sup> Bemerkenswert ist aber, dass es in der Altstadt von Jerusalem mehrere Orte gibt, die heute als Gefängnisse Christi bezeichnet und verehrt werden.<sup>67</sup> Nach einer ausführlichen Untersuchung des Gefängnisses Christi bei der Grabeskirche kommt Anthony Bale zu folgendem Schluss: „It is not surprising that Christ’s imprisonment should have been retrospectively inserted into his biography: it fulfilled a need and desire to ‚complete‘ the details of the Passion and provided an architectural setting and physical space in which the Passion narrative could develop.“<sup>68</sup> Es ist durchaus möglich, dass zur Entstehung des Verlangens nach diesen späteren Zusätzen zur Biographie Christi die Märtyrerliteratur beitrug, welche bereits in den ersten christlichen Jahrhunderten verbreitet und beliebt war.

Die Märtyrer waren ideales Vorbild zur Nachahmung sowohl für einfache Christen als auch für spätere heilige Asketen. In seiner Rede über die vierzig Märtyrer von Sebaste (*BHG* 1205; *CPG* 2863) regt Basileios der Große im Gottesdienst sein Publikum, bestehend wahrscheinlich aus Laien und Klerikern,<sup>69</sup> dazu an, durch Anerkennung und wahre Seligpreisung (μακαρισμός) der Märtyrer „Märtyrer in Bereitschaft“ (μάρτυς τῆ προαρέσει, d. h. jemand, der bereit ist, das Martyrium auf sich zu nehmen) zu werden, um ohne tatsächlich erlittenes Martyrium den gleichen Lohn zu erhalten (*BashHomMS* Sp.508). Gleichermassen wollten die Mönche laut der erbaulichen Erzählung von Barlaam und Josaphat (*BHG* 224) durch Askese „Märtyrer in Bereitschaft“

<sup>66</sup> Vgl. BALE, *God’s Cell*, bes. 8. In seinem Artikel erwähnt Anthony Bale nur eine einschlägige Stelle im Anastasis-Typikon. Ich bin Daniel Galadza sehr dankbar, dass er meine Aufmerksamkeit auf das genannte Typikon und alle dazugehörigen Erwähnungen des Gefängnisses Christi lenkte. Für die Edition des Anastasis-Typikon sowie die relevanten Textstellen s. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-ΚΕΡΑΜΕΥΣ, *Τυπικὸν τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας*, 1–254, bes. 146, 162, 184, 212, 220–221. Für den Reisebericht des Epiphanius s. DONNER, *Die Palästinabeschreibung des Epiphanius*, 42–91, bes. 67 und 82 (mit Textausgabe und deutscher Übersetzung).

<sup>67</sup> BALE, *God’s Cell*, bes. 3, 13–16. Über die potenziellen Verwahrungsorte Christi in Jerusalem hinaus greift der Verfasser des genannten Artikels auch das Thema der Inhaftierung der Apostel Petrus und Paulus und deren Gefängnisorte in Caesarea, Jerusalem und Rom auf, welche auch bis zur Gegenwart als Kultstätten dienen, s. BALE, *God’s Cell*, 27.

<sup>68</sup> BALE, *God’s Cell*, 27.

<sup>69</sup> Zum potenziellen Publikum der Homilien s. CUNNINGHAM, *Preaching and the Community*, bes. 31–33, 39–40.

(μάρτυρες τῆ προαιρέσει) werden (*VBarJoas* Prol.8).<sup>70</sup> Ein anderes einschlägiges Beispiel erbringt die *Vita* der Thomaïs von Lesbos (*BHG* 2454), die in der Mitte des 10. Jahrhunderts abgefasst wurde.<sup>71</sup> Dabei handelt es sich um eine christliche Frau, die wegen ihrer frommen Lebensführung sowie der Erduldung des grausamen Verhaltens ihres Ehemannes heilig wurde. Auffällig ist, dass der Hagiograph seine Protagonistin im Vergleich zu den Märtyrern auf die gleiche oder sogar höhere Stufe stellt, sodass sie letztlich den Aposteln ebenbürtig erscheint (*VThom* Kap. 8 und 9). In jedem Fall wurde das Märtyrerleben als Beispiel zur Nachahmung bzw. Vergleichsmaßstab für die Leistungen der späteren Asketen herangezogen.

Gefängniszenen stellen eine Besonderheit der Märtyrerakten und somit des Heiligentyps des Märtyrers dar. Drei der frühesten Gefängnisepisoden in der griechischen Märtyrerliteratur befinden sich in den Akten von Paulus und Thekla (spätes 2. Jh., *BHG* 1710–1713), den aus dem Lateinischen übersetzten Märtyrerakten von Perpetua und Felicitas (3./4. Jh., *BHG* 1482) und den Märtyrerakten des Pionios (3./4. Jh., *BHG* 1546). Die überwältigende Mehrheit der Märtyrerakten berichtet entweder in einer ausführlichen oder wenigstens in einer kurzgefassten Episode über die Gefangenschaft ihrer Protagonisten: Von den 80 hier untersuchten Märtyrergeschichten – sowohl in deren vormetaphrastischer als auch in deren metaphrastischer Fassung – fehlt nur in 19 eine Erwähnung des Gefängnisses. Im Unterschied zu den Märtyrerakten bauen die Heiligenviten nur selten eine Gefängnisepisode in ihre Erzählung ein: Anhand der Untersuchung von Thomas Pratsch sind nur 6 von den 100 behandelten Heiligenviten anzutreffen, in welchen das Gefängnismotiv entweder in der Form einer Inhaftierung oder einer Verbannung auftritt.<sup>72</sup> Es ist also kein Zufall, dass laut Tertullian, dem frühchristlichen Autor und Apologeten des Christentums, der Gefängnisraum vor allem zur spirituellen Vorbereitung der christlichen Soldaten bzw. der Märtyrer vor ihrer Hinrichtung diene (*TertMart*).

Die Gefangenenidentität erweist sich als die Haupteigenschaft des Märtyrers im gesamten Vorgang des Martyriums, unabhängig davon, ob der christliche Protagonist eingesperrt oder lediglich gefesselt ist.<sup>73</sup> Auch in das Verhör und die Folter wird der Märtyrer meist gefesselt geführt. Gefängnis bildet anders gesagt im Fall der Märtyrer eine wesentliche Phase zur Erlangung der Heiligkeit und signalisiert einen spezifi-

<sup>70</sup> Für den Einfluss des Martyriumskonzeptes auf das frühchristliche Asketentum bzw. Mönchtum s. MALONE, *The Monk and the Martyr*; MUSURILLO, *Pagan Martyrs*, 236, mit Anm. 1 (mit weiteren Nachweisen).

<sup>71</sup> HALSALL, *Life of St. Thomaïs of Lesbos*, 291–295.

<sup>72</sup> Vgl. PRATSCH, *Der hagiographische Topos*, 9–11, 312–315. Pratsch versucht, „ausreichend viele Belege“ für die jeweilige Toposkategorie heranzuziehen, „um einen Topos als solchen zu erweisen“: PRATSCH, *Der hagiographische Topos*, 16. Das bedeutet, dass, auch wenn Pratsch nicht alle einschlägigen Fälle identifiziert hat, diese innerhalb seines Textkorpus nicht viel mehr als sechs ausmachen würden.

<sup>73</sup> Es sei hier erwähnt, dass häufig das Wort δεσμώτης („Gefangener“ bzw. „Gefesselter“) sowohl den im Gefängnis eingeschlossenen als auch den zur Gerichtsverhandlung übergebenen Märtyrer bezeichnet (s. z. B. *Met-PSerBac* *BHG* 1625, Kap.17; *Met-PAnth* *BHG* 135, Kap.5).

schen Unterschied zwischen den Lebensabschnitten der Märtyrer und denjenigen der heiligen Asketen. Es zeigt sich allerdings, dass zwecks Nachahmung des Märtyrerlebens die heiligen Asketen für ihren seelischen Fortschritt dem Gefängnis entsprechende Orte suchten, oder anderenfalls die späteren Hagiographen auf literarischer Ebene einen umschlossenen Raum für die Asketen erfanden, um dadurch den Zusammenhang zwischen ihnen und den Märtyrern anzudeuten. Asketen und Asketinnen wurden also entsprechend den Heiligenviten aus eigenem Willen lange Zeit in ein Grab (z. B. *VAnt BHG* 140, Kap.8.1–25, Kap.9.1–43, Kap.10.1–18; *VSync BHG* 1694, S.190.88–92), in eine verlassene Festung (z. B. *VAnt* Kap.12.1–23, Kap.13.1–31, Kap.14.1–3), in eine Höhle in der Wüste bzw. an einer entlegenen Stelle (z. B. *VPaulTheb BHG* 1466, Kap.5; *VEuphrIun BHG* 627, Kap.10–15; *NeophInclTest BHG* 1325m, S.32.18–25, S.33.1–29, S.34.1–18) oder in eine Klosterzelle (z. B. *VGeorChoz BHG* 669, S.107.2–19, S.108.1–16, S.109.1–20; *VPel BHG* 1478, Kap.44.304–309, Kap.45.310–318, Kap.46.319–324; *VMel BHG* 1241, Kap.32 und Kap.40–41; *VTaes BHG* 1695, S.98.16–20, S.100.1–20, S.102.1–14, S.106.3–17) eingesperrt, während fromme Frauen entweder aus eigenem Antrieb (z. B. *VMacr BHG* 1012, Kap.5.16–50, Kap.7.1–11) oder wegen ihrer grausamen Ehegatten (z. B. *VMarlun BHG* 1164, Kap.8–10) ans Haus gefesselt waren und eine asketische Lebensweise führten.

Insgesamt stellt das Gefängnis auf der einen Seite eine *aufgelegte Einsperrung* dar, die den Märtyrern von den Paganen zwecks Demoralisierung aufgezwungen wurde. Auf der anderen Seite lassen sich die oben erwähnten Ersatzorte des Gefängnisses als eine alternative *freiwillige Einsperrung* für die Asketen betrachten, welche auf diese Weise die menschlichen Leidenschaften bekämpfen wollten. Auch Tertullians Gesichtspunkt für das Gefängnis als „Ort der Zurückgezogenheit“ bringt durchaus diese zwei Einsperrungsformen in Verbindung: „Auferamus carceris nomen, secessum vocemus“ (*TertMart* Kap.2.37–38; Übers.: „Schaffen wir den Namen Kerker ganz ab, nennen wir ihn Ort der Zurückgezogenheit“).<sup>74</sup> In beiden Fällen diente der umschlossene Raum sowohl zur harten körperlichen Übung, aber sicher nicht im Sinne einer üblichen Folterung,<sup>75</sup> als auch zur spirituellen Entfaltung der hagiographischen Protagonisten. Schließlich kann man hier in puncto Gefängnis eine intertextuelle Beziehung zwischen den zwei Hauptuntergattungen der Hagiographie, nämlich den Heiligenviten und den Märtyrerakten, beobachten.

Die Verbindung der Heiligkeit zu Gefängnisraum und anderen asketischen Orten kann anhand der spätantiken Auffassung über das Verhältnis zwischen Ort und Art der körperlichen und spirituellen Übung weiter verdeutlicht werden. In seinem Prolog in *Historia Lausiaca* um 420 (*BHG* 1435–1438, insb. 1437; *CPG* 6036) betont Palladius, dass die frühen Asketen sowohl in einer Stadt bzw. einem Dorf als auch in der Wüste Heiligkeit erlangen konnten, denn das Wesentliche bestand in erster Linie nicht im „Ort“ (τόπος), sondern in der von ihnen erwählten „Lebensweise“ (τρόπος τῆς προ-

<sup>74</sup> Übers. KELLNER, *Tertullians private und katechetische Schriften*, 218.

<sup>75</sup> Diesbezüglich s. GELTNER, *The Medieval Prison*, 93.

αῤέσεως) (*HistLaus* Prol.164–167). Diese Auffassung über den Zusammenhang zwischen τόπος und τρόπος ist bei mehreren byzantinischen Autoren wiederzufinden, wie etwa bei Johannes Chrysostomos (4./5. Jh., Homilien über die Bildsäulen, *CPG* 4330), Kyrillos von Skythopolis (6. Jh., Vita des heiligen Euthymios, *BHG* 647–648b; *CPG* 7535) und im Testament des Neophytos Enkleistos (12./13. Jh., *BHG* 1325m).<sup>76</sup> Die häufige Erscheinung der genannten Ansicht offenbart eine Ideologie in Bezug auf Lebensort und -weise im hagiographischen Rahmen und erklärt, warum die Hagiographen bei der Schilderung der verschiedenen Lebensabschnitte von heiligen Personen auf das Gefängnis, die Höhle, die Wüste und jeden anderen unwirtlichen Ort fokussieren. Sie wollen nämlich zeigen, dass man auch an einem solchen Ort durch fromme Handlungen und asketische Tugenden erhöhte Spiritualität erreichen kann. Im Kontext betrachtet, bedeutet das eigentlich, dass genau die Rauheit des jeweiligen Ortes den Protagonisten dazu führen könnte, diverse körperliche und spirituelle Herausforderungen und Bewährungsproben zu bewältigen, um der Heiligkeit näher zu kommen. Solche Beschreibungen in der Hagiographie dienten nicht nur zur Unterhaltung, sondern auch und insbesondere zur Unterweisung des Rezipienten. In jedem Fall findet sich die besagte Ideologie auch hinter den in der Spätantike verfassten Märtyrerakten, welche wohl im ideellen Austausch mit anderen zeitgenössischen (Unter-)Gattungen hagiographischen Charakters (Sammelbiographien, Heiligenviten, Festreden, usw.) standen. Dieser ideologische Hintergrund ist auch bei der Produktion späterer Märtyrerakten vorherrschend.

Wenngleich das Gefängnismotiv in den christlichen Märtyrerakten mit hoher Frequenz auftritt, ist es in der entsprechenden vorherigen Texttradition, nämlich den sogenannten „heidnischen Märtyrerakten“, nie anzutreffen. Als „heidnische Märtyrerakten“ bzw. *Acta Alexandrinorum* wird von der modernen Forschung eine Gruppe von zum Teil literarischen Texten bezeichnet, welche in vom 1. bis zum 3. Jahrhundert n. Chr. datierbaren Papyrusfragmenten erhalten sind.<sup>77</sup> Dabei handelt es sich um die Gerichtsverhandlung alexandrinischer Griechen, die – wie auch die christlichen Märtyrer – in Opposition zu den römischen Behörden standen. Sowohl die heidnischen als auch die christlichen Märtyrerakten basieren im Hinblick auf ihre Form auf den offiziellen römischen Gerichtsprotokollen (d. h. den *protocolla* bzw. *commentarii*), weswegen diese beiden Texttraditionen von Märtyrerakten immer die Dialogform sowie häufig auch die Folterungs- und die Hinrichtungsdarstellung des jeweiligen Protagonisten beinhalten.<sup>78</sup> Keine direkte Beziehung ist aber zwischen den heidni-

<sup>76</sup> Die genauen Stellen der oben erwähnten Werke sowie weitere einschlägige Textbeispiele kann man mithilfe des *TLG: Thesaurus Linguae Graeca* (<http://stephanus.tlg.uci.edu/>) auffinden.

<sup>77</sup> MUSURILLO, *The Pagan Acts of the Martyrs*, 555–564 (mit weiteren Nachweisen); MUSURILLO, *Pagan Martyrs*; MUSURILLO, *Acta Alexandrinorum*.

<sup>78</sup> Für das Verhältnis der Märtyrerakten zu den offiziellen Gerichtsprotokollen s. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, bes. 106–107; DELEHAYE, *Les passions des martyrs*, 117–231; MUSURILLO, *The Pagan Acts of the Martyrs*, bes. 556; MUSURILLO, *Pagan Martyrs*, 249–252; BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, 23–39.



schen und christlichen Märtyrerakten zu konstatieren; anders gesagt scheinen die heidnischen Märtyrerakten keinen Einfluss auf die christlichen ausgeübt zu haben.<sup>79</sup> Die Inhaftierung des Angeklagten zwischen den verschiedenen Stadien der Gerichtsverhandlung dürfte in der Realität eine praktische und effektive Lösung gewesen sein; darauf gibt es jedoch keinen Hinweis in den heidnischen Märtyrerakten und den *acta proconsularia*, nämlich den christlichen Märtyrerakten (wie etwa den lateinischen *Acta Cypriani* und den *Acta Martyrum Scillitanorum*), die in großem Maße auf den offiziellen Gerichtsprotokollen beruhen und daher keinen literarischen Charakter haben.<sup>80</sup> Die christlichen Märtyrerakten dagegen, welche die Gerichtsverhandlungen der Märtyrer auf literarische Art und Weise und in größerer Ausführlichkeit bearbeiten, legen meist großen Wert auf die Gefängniszenen der christlichen Protagonisten. Der Grund dafür liegt meines Erachtens in der Bedeutung, die die Hagiographen der Identität des christlichen Märtyrers als Gefangener verleihen wollten.

Neben den heidnischen Märtyrerakten lassen sich die jüdischen als eigenständiges Vorstadium des Konzepts des christlichen Martyriums betrachten.<sup>81</sup> Die jüdischen Märtyrerakten weisen nämlich bereits einige Charakteristika der christlichen Märtyrerakten auf. Zunächst sind die gleichen Hauptstufen im Handlungsgefüge dieser Geschichten zu erkennen: die Weigerung der jüdischen Märtyrer, den paganen Göttern zu opfern und vom Opferfleisch zu essen, ebenso das Verhör und die Folter bis zum Tod. Als Paradebeispiel gelten hier die jüdischen Erzählungen der Makkabäer (*Macc II* 6.18–34, 7.1–43 und *Macc IV* 5.1–39, 6.1–37, 7.1–24, 8.1–31, 9.1–33, 10.1–22, 11.1–28, 12.1–20, 13.1–31, 14.1–21, 15.1–35, 16.1–27, 17.1–25, 18.1–24), deren Protagonisten, der ältere Eleazar und eine Mutter mit sieben Söhnen, im 2. Jahrhundert v. Chr. durch den Monarchen Antiochos IV. das Martyrium erlitten haben.<sup>82</sup> Eleazar erwartet

---

**79** MUSURILLO, *The Pagan Acts of the Martyrs*, bes. 556–557, 563. MUSURILLO, *Pagan Martyrs*, v, 244. Obgleich auch Lucy Grig zugibt, dass eine unmittelbare Beziehung bzw. Auseinandersetzung zwischen diesen zwei Texttraditionen nicht zu beweisen ist, schließt sie diese Möglichkeit nicht aus: „While Christian texts construct themselves as oppositional to ‚pagan‘ culture, they were parasitic upon this very culture“: GRIG, *Making Martyrs*, 61.

**80** Es lohnt sich hier zu erwähnen, dass laut dem ältesten auf Koptisch geschriebenen Märtyrerbericht, der von der Gerichtsverhandlung eines christlichen Priesters namens Stephanos in aller Kürze erzählt, der christliche Märtyrer bis zum Beginn des Prozesses im Gefängnis war. Dieser Text, der in einem Papyrusfragment aus Ägypten erhalten ist und wohl schon auf die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts zurückgeht, dürfte auf einem verloren gegangenen griechischsprachigen Gerichtsprotokoll basieren. In jedem Fall kann dieser kurze koptische Märtyrerbericht in die *acta proconsularia* eingeordnet werden. Diesbezüglich s. VAN MINNEN, *The Earliest Account of a Martyrdom in Coptic*, 13–38.

**81** Vgl. DETORAKI, *Greek Passions*, 65. Die jüdischen Märtyrerakten waren in der christlichen Welt weit verbreitet und bekannt; dies ist auch durch die Existenz verschiedener Homilien von Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos (*BHG* 1007–1007a und *BHG* 1008–1010a) erwiesen, welche das Martyrium der jüdischen Märtyrer (Makkabäer) verherrlichen. Zu einer ausführlichen Untersuchung dieser Homilien s. ZIADÉ, *Les martyrs Maccabées*.

**82** Über die Abfassungszeit dieser beiden jüdischen Erzählungen gibt es eine lange Diskussion, die Glen W. Bowersock zusammenfasst. Er kommt zum Schluss, dass die genannten Erzählungen wohl erst

von den jungen Leuten, dass sie ihn als Beispiel zur Nachahmung betrachten: „Der Jugend aber hinterlasse ich ein leuchtendes Beispiel, wie man mutig und mit Haltung für die ehrwürdigen und heiligen Gesetze eines schönen Todes stirbt“ (τοῖς δὲ νέοις ὑπόδειγμα γενναῖον καταλελοιπῶς εἰς τὸ προθύμως καὶ γενναίως ὑπὲρ τῶν σεμνῶν καὶ ἀγίων νόμων ἀπευθανατίζειν. *Macc II* 6.28; vgl. *Macc IV* 6.16–22).<sup>83</sup> Die Darstellung des Märtyrers als Vorbild zur Nachahmung ist in den heidnischen Märtyrerakten nicht vorhanden, aber vorherrschend in den christlichen (s. z. B. *PacepsJosAeith BHG* 19, S.541.10–13, S.544.2–4). Hierbei ist festzuhalten, dass wie im Fall von heidnischen Märtyrerakten auch in den oben erwähnten jüdischen Erzählungen der Makkabäer (II. und IV. Buch) keine Gefängnisepisode geschildert wird. Laut dem dritten Buch der Makkabäer aber werden die Juden durch den Pharaon von Ägypten Ptolemaios IV. Philopator (3. Jh. v. Chr.) im Hippodrom von Alexandrien (*Macc III* 4.11, 5.1–51, 6.1–21) eingeschlossen, um sie dort von Elefanten zu Tode trampeln zu lassen. Vor dieser Strafe werden sie jedoch durch göttliche Intervention gerettet.<sup>84</sup> Obwohl ohne klare Erwähnung eines Gefängnisses, entspricht diese Episode den Gefängniszenen in den christlichen Märtyrerakten.

In dieser Einheit wurde bezüglich der Gefängniszene eine vergleichende Gegenüberstellung der auf Griechisch abgefassten literarischen christlichen Märtyrerakten mit den vorherigen (heidnischen, jüdischen und christlich-lateinischen) Texttraditionen von Märtyrerberichten sowie mit den asketischen Heiligenviten vorgenommen. Aus diesem Vergleich ergibt sich Folgendes: Das Konzept des christlichen Martyriums sowie des Heiligentyps des christlichen Märtyrers wurde im Laufe der Zeit geändert und nahm zusätzlich die Gefängnisphase auf. Dies kann natürlich darauf hindeuten, dass die christlichen Autoren ein rein christliches Modell des Martyriums zu erfinden versuchten, dessen Neuerung vorwiegend in der Gefängniszene bzw. Gefangenenidentität des Märtyrers bestand.

#### 4 Vorgeschichte und Kontext des Gefängnismotivs

An dieser Stelle sind ausgewählte Schlüsselphasen der Vorgeschichte des Gefängnismotivs zu besprechen. Wie oben dargelegt, wird keine Gefängniszene in den heidnischen Märtyrerberichten (1.–3. Jh. n. Chr.) angetroffen, welche ansonsten viele Ähnlichkeiten mit den christlichen Märtyrerakten aufweisen. Allerdings erbringt bereits die pagane bzw. griechische Antike in diesem Kontext ein gut bekanntes Beispiel, und zwar die Inhaftierung von Sokrates, dem griechischen Philosophen (470/469–399

---

im 1. Jh. n. Chr. geschrieben worden seien und somit das Konzept des Martyriums in jeder Hinsicht rein christlich sei, vgl. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, 1–21.

<sup>83</sup> Übers. *Bibel*, 567. Zu Eleazar als Beispiel zur Nachahmung s. auch den einschlägigen Kommentar von MUSURILLO, *Pagan Martyrs*, 238–239.

<sup>84</sup> Für eine ausführliche Interpretation dieser Episode s. WEAVER, *Plots of Epiphany*, 78–91, bes. 84–87.

v. Chr.), der der Gottlosigkeit und des verderblichen Einflusses auf die Jugend angeklagt und unter Todesstrafe gestellt wurde. Hauptsächlich um seinen Prozess, Gefängnisaufenthalt und Tod geht es in Platons Dialogen *Kriton* und *Phaidon*. Während in *Kriton* (*PlatCrit*) Sokrates die von seinen Freunden angebotene Fluchtmöglichkeit ablehnte, um sich nicht seinerseits den Göttern und dem Staat gegenüber ins Unrecht zu setzen, äußerte er in *Phaidon* (*PlatPh*) seine Überlegungen zum zukünftigen Leben, d. h. dem Jenseits, sowie seine Überzeugung, dass die Seele auch nach dem Tod des Körpers weiterhin existieren werde.

Klare Ähnlichkeiten sind zwischen dem Gefängnisaufenthalt des Sokrates und demjenigen der christlichen Märtyrer zu erkennen: Auch die christlichen Märtyrer vermeiden, wie weiter unten ausgeführt, den Ausbruch aus dem Gefängnis, um sich durch die Erduldung des Martyriums in den Willen Gottes zu fügen. Außerdem erwarten die gefangen gehaltenen Märtyrer, nach dem irdischen Tod die Vereinigung der Seele mit Gott im Himmel zu erlangen. Hinzuzufügen ist, dass Gregor von Nazianz in seiner Rede gegen Julian den Apostaten (*CPG* 3010) den paganen Kaiser ablehnt, weil dieser anstatt der Apostel und Märtyrer Sokrates und andere pagane Helden verehrt (*GrHomJul* Kap.69.1–5, Kap.70.1–19). Dies kann als ein satirisch übersteigertes Beispiel für pagane Verehrung des Sokrates als Märtyrer gesehen werden. Jedenfalls haben sich die byzantinischen und lateinischen Kirchenväter von den Lehren Platons beeinflussen lassen.<sup>85</sup> Überdies erlaubt uns die handschriftliche Überlieferung der zuvor erwähnten platonischen Werke die Vermutung, dass Platon eine große Wirkung auf die byzantinischen Autoren im Allgemeinen ausübte.<sup>86</sup> Unter diesem Gesichtspunkt fungiert das Gefängnis in den byzantinischen Märtyrerakten als ein literarischer Raum, in dem die altgriechische Vergangenheit und die Gegenwart der christlichen Märtyrer koexistieren können.<sup>87</sup>

Das Gefängnis als Handlungsort ist auch in der Bibel zu untersuchen: Wie gesehen, landeten die im Alten Testament dargestellten Märtyrer der jüdischen Tradition nicht im Gefängnis. Und das gilt nicht nur für die oben behandelten Makkabäer,

---

<sup>85</sup> Vgl. MUSURILLO, *Pagan Martyrs*, 236–237; DUFFY – KAZHDAN, *Plato*, 1684; DROGE – TABOR, *A Noble Death*, 5, 20–22, 29–30, 124–126, 176.

<sup>86</sup> Anhand der von Nigel G. Wilson erstellten Liste von platonischen Manuskripten, deren beträchtliche Anzahl auch die betroffenen Texte enthält, wird nicht nur die Beliebtheit (*Kriton* ist in 56 Codices und *Phaidon* in 64 Codices, datierend aus dem 10. bis zum 16. Jh., erhalten), sondern auch die häufige Koexistenz dieser beiden Werke im selben Codex bezeugt, dazu s. WILSON, *A List of Plato Manuscripts*, 386–395. Dies ergibt auch eine Recherche in den *Pinakes: Textes et manuscrits grecs* (<http://pinakes.irht.cnrs.fr/>) zu den relevanten Dialogen Platons: *Kriton* ist in 50 vom 9. bis zum 19. Jh. zu datierenden Codices und *Phaidon* in 67 vom 9. bis zum 18. Jh. zu datierenden Handschriften erhalten (abgerufen am 22. November 2019). Zur reichen handschriftlichen Überlieferung und der byzantinischen Rezeption der platonischen Schriften allgemein s. DUFFY – KAZHDAN, *Plato*, 1683–1684.

<sup>87</sup> In der byzantinischen Literatur werden auch weitere Räume als Treffpunkt der paganen Vergangenheit und der christlichen Gegenwart dargestellt. Die Unterwelt (bzw. Hades) im anonymen Dialog *Timarion* des 12. Jahrhunderts erfüllt ebenfalls diese Funktion, dazu s. NILSSON, *Poets and Teachers in the Underworld*, 180–204, bes. 192.

sondern auch für die drei jungen Männer im Feuerofen (Dan 3.1–99). Ein auffallendes Beispiel einer Inhaftierung im Alten Testament liefert jedoch die Josephserzählung (Gen 37.1–37, 38.1–32, 39.1–26, 40.1–24). Joseph, der zweitjüngste Sohn Jakobs, eines der Stammväter Israels, wird ins Gefängnis geworfen, weil er angeblich die Frau seines ägyptischen Herrn Potiphar zu verführen versuchte. Tatsächlich aber war es umgekehrt. Während seines Kerkeraufenthalts gewinnt Joseph die Sympathie seines Aufsehers und deutet die Träume seiner Mithäftlinge als Zeichen für deren Zukunft. Die genannte Gefängniszene muss unter den Byzantinern sehr beliebt gewesen sein, da sie auch in einer bedeutsamen Handschrift des 6. Jahrhunderts, nämlich der sogenannten *Wiener Genesis* im Codex theol. gr. 31 (fol. 17r, pict. 33 [Abb. 33]), illustriert wurde.<sup>88</sup>

Es ist interessant zu bemerken, dass Joseph in der byzantinischen Hymnographie, wie etwa in den Hymnen von Romanos Melodos (5./6. Jh.), als Märtyrer aufgefasst wird. Im sechsten Kontakion des Romanos Melodos (d. h. Hymnus auf die Versuchung des Joseph, *CPG* 7570) werden Joseph verschiedene Bezeichnungen zugeschrieben, welche in der Regel zur Beschreibung eines christlichen Märtyrers verwendet werden, wie zum Beispiel: „der große Kämpfer“ (ὁ μέγας ἀθλητής, *RomMelJos* Kon.6, Str.11), „Als Sieger wird er ja vom Kampfrichter [d. h. Gott] das Gewand der Unvergänglichkeit empfangen!“ (λήψεται γὰρ παρὰ τοῦ ἀθλοθέτου, ὡς νικητής, ἔνδυμα ἀφθαρσίας, *RomMelJos* Kon.6, Str.18), „der Kronenträger“ (στεφανίτης, *RomMelJos* Kon.6, Str.19), „der tapfere Kämpfer“ (ὁ γενναῖος ἀθλητής, *RomMelJos* Kon.6, Str.20), usw.<sup>89</sup> Bei näherer Betrachtung des genannten Hymnus ist zudem festzuhalten, dass die an die ägyptische Verführerin gerichteten Worte Josephs mit dem verbalen Widerstand der christlichen Märtyrer bei Gericht zu vergleichen sind (s. *RomMelJos* Kon.6, Str.12, 14, 16).<sup>90</sup> Die Inhaftierung des frommen Joseph sowie die Erhaltung seiner Keuschheit sind die wichtigsten Punkte in seinem Leben, durch die er in der Wahrnehmung der Byzantiner zum Märtyrer wurde.

Im Neuen Testament gibt es zahlreiche Erwähnungen des Gefängnisses, die meisten davon finden Anklänge in den Märtyrerakten. Die Heilige Schrift gilt ja als eine der Hauptquellen der Märtyrerakten.<sup>91</sup> Im Folgenden sind die signifikantesten der mit dem Gefängnis verbundenen Passagen des Neuen Testaments aufzuzeigen: Der Einzelfall der Enthauptung Johannes des Täufers in seinem Kerker demonstriert eine auch in den Märtyrerakten sehr selten angetroffene Funktion des Gefängnisses als

<sup>88</sup> Zur Beschreibung der besagten Miniatur s. MAZAL, *Kommentar zur Wiener Genesis*, 73, 92, 153–154; ZIMMERMANN, *Die Wiener Genesis*, 162–164. Diese Abbildung ist unter folgendem Link einzusehen: [http://www.bildarchivaustria.at/Pages/ImageDetail.aspx?p\\_iBildID=11470313](http://www.bildarchivaustria.at/Pages/ImageDetail.aspx?p_iBildID=11470313) (abgerufen am 22. November 2019).

<sup>89</sup> Für die deutsche Übersetzung der angeführten Passagen sowie des gesamten Hymnus s. KODER, *Romanos Melodos*, II, 463–477.

<sup>90</sup> Für den Einfluss der Hagiographie auf die Hymnographie allgemein s. GIANNOULI, *Byzantine Hagiography and Hymnography*, bes. 287–307.

<sup>91</sup> Vgl. DETORAKI, *Greek Passions*, 65–66.

Hinrichtungsort (Mt 14.10; Mk 6.27–28). An anderer Stelle teilt Christus seinen Jüngern mit, dass sie ihm zuliebe einer Reihe von misslichen Umständen, unter anderem einer Einkerkering, unterworfen werden müssen (Lk 21.12–15, vgl. 2Kor 6.4–5, 11.23). Das Gefängnis wird zudem in der Offenbarung des Johannes als eine vom Teufel erfundene Prüfung für die Menschen dargestellt (Offb 2.10). Der Ankündigung Jesu, dass der Glaube des Petrus bald auf die Probe gestellt werden würde, setzt Petrus seine Bereitwilligkeit entgegen, ihm auch ins Gefängnis oder in den Tod zu folgen (κύριε, μετὰ σοῦ ἔτοιμός εἰμι καὶ εἰς φυλακὴν καὶ εἰς θάνατον πορεύεσθαι. Lk 22.33). An dieser Stelle ist bemerkenswert, dass das Gefängnis mit dem irdischen Tod gekoppelt ist. Das Gefängnis steht aber auch mit dem Jüngsten Gericht, und zwar mit der Hölle, in Zusammenhang: Ein illustriertes Evangeliar aus dem 11. Jahrhundert enthält zwei Miniaturen zum Jüngsten Gericht, in denen die Darstellung der nackten, zitternden Verdammten in engen Gewölbekammern auf wahre Gefängnisinsassen im Kerker verweist (s. Paris. Bibl. Nat. gr. 74, fol. 51v und 93v).<sup>92</sup> All dies zeigt die christliche Wahrnehmung des Gefängnisses als einen unangenehmen Zustand.

Der Apostelgeschichte gemäß lässt ein Engel die gefangen gehaltenen Apostel frei und erteilt ihnen den Auftrag, das Christentum weiter zu verkünden (Apg 5.17–25; vgl. Apg 12.3–11 [Befreiungsszene des Petrus]).<sup>93</sup> Während die Apostel die Gelegenheit zum Ausbruch aus dem Gefängnis wahrnehmen, um ihre Missionsarbeit auszuführen, lehnen die Märtyrer meistens die Fluchtmöglichkeit ab, um durch ihren Aufenthalt im Gefängnis den vorherbestimmten Weg des Martyriums bis zum Ende zu gehen. In beiden Fällen wird die Handlung der Protagonisten von ihrem Wunsch bestimmt, dem Willen Gottes zu gehorchen. Bei seiner Gefangennahme gemeinsam mit Silas zieht der Apostel Paulus, nachdem ein schweres Erdbeben die Gefängnistore geöffnet und die Ketten der Gefangenen losgerissen hat, trotzdem den Aufenthalt im Kerker der Flucht vor (Apg 16.16–40). Als jedoch ihr paganer Aufseher aus dem Schlaf auffährt und die Gefängnistore offen sieht, will er sich das Leben nehmen, denn er würde für die vermeintliche Flucht der Gefangenen verantwortlich gemacht werden. Stattdessen aber tritt er vom freiwilligen Verweilen der Gefangenen zutiefst beeindruckt zum Christentum über. Sobald die beiden Männer aus dem staatlichen Gefängnis entlassen werden, setzen sie ihre Predigtstätigkeit unverdrossen fort (Apg 17.1–4). Dem apokryphen Nikodemusevangelium zufolge ist Joseph von Arimathäa beschuldigt worden, den Leichnam Christi gestohlen zu haben, weshalb man ihn in einen fensterlosen und sicheren Kerker geworfen habe (vgl. *EvNic* Kap.12–16). Dort sei ihm Christus in einer Vision erschienen und habe ihm Befreiung geschenkt. Göttliches Eingreifen – meist im Sinne der Anwesenheit Christi oder von Engeln – dient allgemein nicht nur zur Unterstützung der eingesperrten Apostel bzw. Jünger Jesu, sondern auch der inhaftierten Märtyrer.

<sup>92</sup> PATTERSON ŠEVČENKO, *Images of the Second Coming*, 261–263, mit Abb. 14.3 und 14.4.

<sup>93</sup> Die neutestamentliche Darstellung der durch Gottes Einwirken geschehenen Gefängnisfluchten der Apostel untersucht John B. Weaver im Vergleich zu deren mythischen griechischen Vorbildern, dazu s. WEAVER, *Plots of Epiphany*, bes. 11–27 (mit Nachweisen für vorherige ähnliche Studien).

Die lateinischen und byzantinischen Kirchenväter haben sich von all diesen Bibelgeschichten inspirieren lassen. Das Beispiel des lateinischen Kirchenautors Tertullian wurde bereits genannt. Unter den byzantinischen Kirchenvätern verdient Johannes Chrysostomos besondere Erwähnung. Einige Hinweise auf „das neutestamentliche Gefängnismotiv“ in seinem Œuvre sind die folgenden: Johannes Chrysostomos wertet die Inhaftierung der Apostel als heftige Bewährungsprobe, da sie im Gefängnis in Lebensgefahr schweben würden, aus der sie aber am Ende durch göttliche Intervention errettet worden seien (*JohHomActAp* CPG 4426, XIII, Sp.105; vgl. *JohHomActAp* XXVI, Sp.197–204). Trotz der strengen Überwachung der in Haft sitzenden Apostel sei ihnen der Fluchtversuch mithilfe des gottgesandten Engels gelungen. In diesem Kontext versucht Chrysostomos durch Fragestellungen zu zeigen, wie sich ein anfänglich unbedeutend scheinendes Unglück in etwas Nützliches umwandeln kann, und das ist beim gesamten Martyrium oder speziell dem Gefängnis auch der Fall: „Hast du denn bemerkt, wie groß der Gewinn von der Tötung des [Protomärtyrers] Stephanos ist? Hast du denn bemerkt, wie groß der Nutzen dieser Inhaftierung ist?“ (Εἶδες τοῦ φόνου Στεφάνου ὅσον τὸ κέρδος; εἶδες τοῦ δεσμωτηρίου τούτου ὅση ἡ ὠφέλεια; *JohHomActAp* XXVI, Sp.201).

An anderer Stelle erscheint der gottgesandte Engel im Kerker, um dem Apostel Petrus zur Flucht zu verhelfen, wobei er gleich danach in sicherer Entfernung vom Gefängnis den Apostel verlässt und verschwindet. In Anlehnung an diese Engelserscheinung im Kerker macht Chrysostomos eine bedeutsame Unterscheidung zwischen Innen- und Außenwelt des Gefängnisses: Innerhalb des Gefängnisses entstehen „wunderbare“ bzw. außergewöhnliche Ereignisse, während außerhalb des Gefängnisses „menschliche“ bzw. gewöhnliche Situationen stattfinden (Τὰ μέντοι ἔνδον γενόμενα θαυμασιώτερα ἦν· τοῦτο δὲ λοιπὸν ἀνθρωπινώτερον. *JohHomActAp* XXVI, Sp.201). Die genannte Befreiungsszene des Petrus mithilfe des Engels wird auch im Codex Sinait. gr. 512 (fol. 2v, Reihe 3) ikonographisch dargestellt.<sup>94</sup> Wie weiter unten gezeigt wird, bilden die gottgesandten Engel auch im Fall der Märtyrer einen stabilen Faktor im Gefängnis-Kontext.

Interessanterweise führt Chrysostomos die Erdbebeneffekte sowie die Entscheidung von Paulus und Silas, im Gefängnis zu bleiben, auf die göttliche Vorsehung zurück. Nach göttlichem Willen müsste nämlich der gutmütige Kerkermeister vor dem Selbstmord gerettet und zum Christentum bekehrt werden (*JohHomActAp* XXXVI, Sp.259). Deswegen war der Aufenthalt der Apostel im Gefängnis von enormer Bedeutung. Im Anschluss daran ruft Chrysostomos seine Zuhörer auf, dem Beispiel dieser beiden Männer zu folgen, um für sich selbst nicht das Kerkertor, sondern das Himmelstor zu öffnen (καὶ ἀνοίξομεν ἡμῖν οὐχὶ δεσμωτήριον, ἀλλ’ οὐρανόν, *JohHomActAp* XXXVI, Sp.261), denn auch der Himmel sei eigentlich ein Kerker, den man

<sup>94</sup> Zur Beschreibung der genannten Miniatur s. PATTERSON ŠEVČENKO, *Illustrated Manuscripts*, 23. Diese Miniatur ist unter folgendem Link einzusehen: <https://www.loc.gov/resource/amedmonastery.00279382432-ms/?sp=5> (abgerufen am 22. November 2019).

durch seine Gebete aufmachen könne (Ἐν εὐχόμεθα, καὶ τὸν οὐρανὸν ἀνοίξει δυνησόμεθα. [...] Ἔστι καὶ ἐν οὐρανῷ δεσμοτήριον. *JohHomActAp* XXXVI, Sp.261).

Die Apostel und Christus liefern Beispiele zur Nachahmung nicht nur für die einfachen Christen, sondern auch für die Kirchenväter selbst. Aus Anlass der Einkerkung des Paulus äußert Johannes Chrysostomos in der Rede über Geduld und Langmut (Περὶ ὑπομονῆς καὶ μακροθυμίας) seine persönliche Bereitschaft, sich an Paulus ein Beispiel zu nehmen und somit um Christi willen sogar in Gefangenschaft zu geraten. Johannes Chrysostomos stellt sich hiermit selbst als „Apostel in Bereitschaft“ – analog zu den oben erwähnten „Märtyrern in Bereitschaft“ – vor. Am Ende seiner Rede ermuntert Chrysostomos sein Publikum dazu, dieselbe Lebenshaltung einzunehmen:

Denn nichts ist so herrlich wie gefesselt [zu sein] um Christi willen, wie die jene heiligen Hände umschlingenden Ketten. Dies ist viel herrlicher und edler als Apostel sein, Lehrer sein oder Evangelist sein. [...] Sollte man mir den ganzen Himmel schenken oder diejenige Kette, mit der Paulus an den Händen gebunden war, dann würde ich diese bevorzugen. Wollte man mir meinen Platz entweder bei den Engeln dort oben oder bei dem gefesselten Paulus anweisen, dann würde ich den Kerker auswählen. Würde mich jemand zu einer jener Mächte machen, die an dem Thron stehen, oder zu einem solchen Gefangenen, würde ich vorziehen, ein solcher Gefangener zu werden. [...] Nicht so sehr deshalb preise ich Paulus selig, weil er in den dritten Himmel und ins Paradies entrückt, als weil er ins Gefängnis geworfen wurde. Nicht so sehr deshalb preise ich ihn selig, weil er unaussprechliche Worte vernahm, als weil er die Fesseln erduldet. Denn dieses ist viel bedeutsamer als jenes. [...] Mit diesen [d. h. u. a. Paulus] wollen wir wetteifern, diese wollen wir alle nachahmen, um ähnliches Lob und Lohn wie diese zu erhalten, im Namen unseres Herrn Jesus Christus, dem die Herrlichkeit in Ewigkeit gebührt. Amen.<sup>95</sup>

οὐδὲν γὰρ οὕτω λαμπρὸν ὡς δέσμιος διὰ Χριστόν, ὡς αἱ ἀλύσεις αἱ περικεῖναι ταῖς ἀγίαις χερσὶν ἐκείναις. Τοῦτο τοῦ ἀπόστολον εἶναι, τοῦ διδάσκαλον εἶναι, τοῦ εὐαγγελιστὴν εἶναι, κατὰ πολὺ λαμπρότερον καὶ σεμνότερον. [...] Εἴ τις ἐμοὶ τὸν οὐρανὸν ἐχαρίζετο πάντα, ἢ τὴν ἄλυσιν ἐκείνην, ἢ τὰς χεῖρας ὁ Παῦλος ἐδέδετο, ἐκείνην ἂν ἐγὼ προετίμησα· εἴ τις με μετὰ τῶν ἀγγέλων ἴσθι ἄνω, ἢ μετὰ Παύλου δεδεμένου, τὸ δεσμοτήριον ἂν εἰλόμην· εἴ τις με μετ' ἐκείνων ἐποίει τῶν δυνάμεων, τῶν περὶ τὸν θρόνον, ἢ δεσμώτην τοιοῦτον, τοιοῦτος ἂν μᾶλλον εἰλόμην γενέσθαι δεσμώτης. [...] Οὐχ οὕτως αὐτὸν μακαρίζω, ὅτι εἰς τρίτον οὐρανὸν ἤρπάγη καὶ εἰς τὸν παράδεισον, ὡς ὅτι εἰς τὸ δεσμοτήριον ἐνεβλήθη· οὐχ οὕτως αὐτὸν μακαρίζω, ὅτι ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, ὡς ὅτι ὑπέμεινε τὰ δεσμά· καὶ γὰρ ταῦτα ἐκείνων κατὰ πολὺ μείζονα. [...] Τούτους [d. h. u. a. Paulus] ζηλώσωμεν, τούτους μιμησώμεθα ἅπαντες, ἵνα καὶ τῶν ὁμοίων αὐτοῖς ἐπαίων καὶ μισθῶν ἐπιτύχωμεν, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν. (*JohEnclHom* CPG 4684, XXII, Sp.715–716; vgl. *JohEnclHom* XXX [Lobrede auf den hl. Paulus], Sp.794–795; *JohComEpistEph* CPG 4431, VIII, Sp.55–57 [= F. Field, 175–177])

Statt der himmlischen und irdischen Privilegien wählt Chrysostomos das Gefängnis aus, da man durch die Gefangenschaft erhebliche Tugenden wie Geduld, Ausdauer,

<sup>95</sup> Die Übersetzung der griechischen Passage basiert auf der deutschen Übersetzung des „Kommentars des Chrysostomos zu den Briefen des hl. Paulus an die Epheser“ von Wenzel Stoderl, dessen Ausschnitte der oben zitierten Textstelle sehr ähnlich sind, vgl. STODERL, *Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomos ausgewählte Schriften*, 252–253 [8. Homilie].

körperliche und seelische Belastbarkeit entfalten kann. Hier deutet Chrysostomos darauf hin, dass man immer wie Paulus den schwierigen Weg wählen sollte, um das Paradies verdienstermaßen zu gewinnen. Genau diesen Lebensweg sind auch die Märtyrer gegangen. Sogar die Ketten haben sie manchmal mit jubelnder Freude akzeptiert, da diese ihnen ermöglichten, dem Beispiel des Apostels Paulus näher zu kommen (z. B. *PIgn BHG* 813, Kap.2).

Generell geht aus der obigen Übersicht über die wichtigsten Entwicklungsstufen des Gefängnismotivs hervor, dass die Schilderung der Gefängniszenen – obwohl jeweils deren Kontext anders ist – wesentliche Ähnlichkeiten zwischen den verschiedenen Texttraditionen sowohl in der griechischen Antike als auch in der Spätantike und der byzantinischen Zeit aufweist. Diese Ähnlichkeiten liegen mit größerer Wahrscheinlichkeit an einer bewussten Rezeption als an einer zufälligen Analogie unter den Autoren und deren Werken. Die Unterschiede lassen sich auf die jeweilige Textgattung und Absicht der Autoren im Zusammenhang mit den Besonderheiten von deren Protagonisten zurückführen. Das Gefängnis stellt meistens eine Prüfung dar, durch die man, im Sinne einer neuen Identität, noch mehr gestärkt herauskommt. Einerseits gilt also das Gefängnis wegen der Haftbedingungen als Unglück und andererseits als eine für die Seele und den Geist der christlichen Gefangenen nützliche Situation, die sie Gott näher bringen kann. Diese Ambivalenz zwischen der potenziell schädigenden und wohlthätigen Rolle des Gefängnisses, welche in der spätantiken Gesellschaft verbreitet war, ist auch in den Märtyrerakten wiederzufinden. Wie in den nächsten Kapiteln gezeigt wird, trägt das Gefängnis bei den christlichen Märtyrern trotz aller Prüfungen entscheidend zu deren positiven Entwicklung auf ihrem Weg zur Heiligkeit bei.

## 5 Gefängnis als Schwellenraum

Und so hat denn Euer Meister Jesus Christus, der Euch mit dem Hl. Geiste gesalbt und auf diesen Kampfplatz [d. h. das Gefängnis] geleitet hat, Euch vor dem Tage des Kampfes von einem freieren Zustand zu einer härteren Behandlung bestimmen wollen, damit Eure Kräfte in Euch gestärkt würden.<sup>96</sup>

Itaque epistates vester Christus Iesus, qui vos spiritu unxit et ad hoc scamma produxit, voluit vos ante diem agonis ad duriolem tractationem a liberiore condicione seponere, ut vires corroborarentur in vobis. (*TertMart* Kap.3.16 – 20)

Mit den obigen Worten beabsichtigte Tertullian (197 n. Chr.) die inhaftierten Christen aufzumuntern,<sup>97</sup> welche wegen ihres Glaubens der Hinrichtung entgegblickten.

<sup>96</sup> Meine eigene Übersetzung folgt im Wesentlichen der Übersetzung von KELLNER, *Tertullians private und katechetische Schriften*, 219.

<sup>97</sup> Die Abfassungszeit des genannten Werkes Tertullians ist umstritten, dazu s. SIDER, *Christian and Pagan in the Roman Empire*, xvii (mit weiteren Nachweisen), 107, mit Anm. 1.



Gefängnis erweist sich hier als „Schwellenraum“, in dem die zukünftigen Märtyrer aufgerufen werden, sich geistig zu entwickeln und somit das Martyrium auf sich zu nehmen. Im achten Buch der Kirchengeschichte von Eusebius (CPG 3495) lesen wir auch die letzten Worte des Märtyrers Phileas, die er während seiner Inhaftierung in der Form eines Schreibens an die Thmuiten, nämlich die Brüder seiner Gemeinde, verfasste und mit denen er sie eindringlich mahnte, auch nach seinem bevorstehenden Tod an der Gottesfurcht in Christus unerschütterlich festzuhalten:

Bei dieser Sachlage starben die einen schon unter den Foltern, den Widersacher durch ihren Mut beschämend. Andere wurden halbtot in den Kerker gesperrt, wo sie nach wenigen Tagen ihren Schmerzen erlagen. *Die übrigen aber, denen gute Pflege Wiedergenesung schenkte, gewannen durch die Zeit und den Aufenthalt im Gefängnis an Mut.*<sup>98</sup>

τούτων οὕτως ἐχόντων οἱ μὲν ἐναπέθνησκον ταῖς βασάνοις, τῇ καρτερίᾳ καταισχύναντες τὸν ἀντίπαλον, οἱ δὲ ἡμιθνήτες ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ συγκλειόμενοι, μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας ταῖς ἀλγηδόσι συνεχόμενοι ἐτελειοῦντο, οἱ δὲ λοιποὶ τῆς ἀπὸ τῆς θεραπείας ἀνακτῆσεως τυχόντες τῷ χρόνῳ καὶ τῇ τῆς φυλακῆς διατριβῇ θαρσαλεώτεροι ἐγίνοντο. (EusHE VIII.10.9)

Das Gefängnis bzw. die Inhaftierung sowohl als Konzept als auch in der Praxis war in der Ideologie des christlichen Martyriums tief verwurzelt.

Zwischen den Interrogations- und Folterungsphasen, die sich bis zur Hinrichtung des Märtyrers mehrmals abwechseln,<sup>99</sup> taucht in den Märtyrerakten auch die Gefängnisphase auf. Das Gefängnis wird also in der vorliegenden Arbeit als „Schwellenraum“ bzw. „Übergangsraum“ (auf Englisch *liminal* oder *transitional space*) aufgefasst, in dem die Protagonisten der Märtyrerakten die Identität des Märtyrers anzunehmen und festzulegen versuchen. Als Grundlage für diesen Ansatz dient das Konzept der „Liminalität“.<sup>100</sup> Liminalität wurde in anthropologische Studien von Arnold van Gennep (1909) und später von Victor Turner (1969) eingeführt, um die drei Phasen der „Übergangsriten“ (*Les rites de passage*) zu unterscheiden: die Trennungs-, die Schwellen- und die Angliederungsphase. Ganz in diesem Sinne behandle ich den Gefängnisraum in den Märtyrerakten: Die Märtyrer entfernen sich durch ihre Haltung, und zwar durch ihre Predigtstätigkeit in aller Öffentlichkeit, sowohl von einer Sozialstruktur, nämlich der römischen-paganen Realität im Allgemeinen, als auch von kulturellen Bedingungen, also den Religionspraktiken des Paganismus, insbesondere durch ihre Weigerung, den Göttern zu opfern. Das heißt, dass ihre Trennung von der übrigen römischen Bevölkerung nicht nur eine ideologische, sondern auch körperliche ist, da sie sofort nach der Offenbarung ihrer religiösen Identität von paganen Soldaten aufgegriffen und als gewöhnliche Verbrecher ins Gefängnis geführt werden, wodurch sie den früheren Status des römischen Bürgers ein für alle Mal verlieren.

<sup>98</sup> Für die deutsche Übersetzung s. HÄUSER, *Eusebius. Ausgewählte Schriften*, 387.

<sup>99</sup> CONSTANTINOU, *The Authoritative Voice*, 19–20; CONSTANTINOU, *Female Corporeal Performances*, 33–35, 48–49.

<sup>100</sup> Vgl. VAN GENNEP, *Übergangsriten*; TURNER, *Das Ritual*; TURNER, *Liminalität und Communitas*, 251–262.

Als Schwellenphase lässt sich der ganze Vorgang des Martyriums sehen, in dem die Märtyrer mit verschiedenen Herausforderungen und Bedrohungen konfrontiert sind; hier wird aber die Besonderheit des Gefängnisraumes eingehend untersucht werden. Beim Gefängnisaufenthalt, der als Zwischenstation auf dem Weg zur Interrogation, Folterung und Hinrichtung dient, geraten die Märtyrer meist wegen gewisser Versuchungen, Anliegen und Zweifel menschlicher Natur in Schwierigkeiten. Diese auftretende Unsicherheit sollten sie durch übernatürliche Erscheinungen wie Visionen, Träume und Wunder, durch Streitgespräche mit dem Dämon bzw. Kontakte mit Gott und Engeln, sowie durch christliche Predigten und Kommunikation mit christlichen und paganen Besuchern überwinden, um das Martyrium mit Entschlossenheit zu erdulden. Deswegen ist das Gefängnis für die Märtyrer eine bedeutsame Übergangsphase, die zeitlich und räumlich, im Sinne von *space*, definiert ist. Genauer gesagt behalten die Märtyrer im Gefängnis noch ihr menschliches Profil bei, entwickeln aber langsam Charakteristika des neuen Status, also desjenigen der Heiligkeit. Viele Christen, die die Märtyrer als Vermittler Gottes sehen,<sup>101</sup> besuchen sie im Kerker und erwarten durch deren tröstende Worte bzw. Heilung einen persönlichen Gewinn. Die Märtyrer bewegen sich also im Gefängnis in einem Grenzbereich zwischen irdischer und überirdischer Sphäre.

Bei der letzten Phase des ganzen Prozesses handelt es sich um die Wiedereingliederung der Märtyrer in die Gesellschaft mit dem Status des Heiligen, aufgrund dessen die Märtyrer keinerlei Hierarchien und Konventionen mehr unterliegen. Beim endgültigen Verlassen des Gefängnisses, aber vornehmlich nach ihrem Tod, erwerben die Märtyrer zusätzliche übernatürliche Kräfte. Mit ausgeprägter Festigkeit und Bereitschaft, die laut den Hagiographen zu keinem gewöhnlichen Menschen passen würde, werden die Märtyrer am Ende der erlittenen Qualen zur Todesstrafe geführt. Aber erst nach ihrer Hinrichtung bietet Gott den Märtyrern die Möglichkeit, den Sterblichen zur Unterstützung zu erscheinen (s. z. B. *PAnastRom* Kap.36 [Theodote taucht im Kerker der Anastasia auf]; *PSerBac* Kap.19 und 20 [Bakchos erscheint dem inhaftierten Sergios]; *PAcindPegAnApthElp* Kap.13 [Aphthonios bewahrt seine ehemaligen Gefährten vor dem Ertrinken im Meer]; *Met-PEug BHG* 608, Kap.85–86 [Eugenia erscheint ihrer Mutter im Traum]), sich um ihre eigenen Verwandten als Schutzengel zu kümmern (s. z. B. *Met-PSeb* Kap.5; *PEustAuxEugMarOr* Kap.13), und durch ihre Reliquien bzw. Bücher über ihr Leiden (d. h. Märtyrerberichte) oder aus Anlass der Erinnerung der Menschen an sie und deren Taten Wunder zu vollbringen (s. z. B. *PProc* S.17.13–19, S.26.21–30, S.27.1–4; *PMarAnt* S.42.1–12, S.43.13–33, S.44.34–36, S.44.1–20, S.45.21–26; *PAec BHG* 31, Kap.24). Bemerkenswert ist, dass Gott den Märtyrern diese posthumen Fähigkeiten meist kurz vor ihrem Tod verspricht.

---

**101** Über die Rolle der inhaftierten Märtyrer als Mittler zwischen Gott und dem Menschen s. auch RAPP, *Holy Bishops*, bes. 85–90. Für die Heiligen allgemein in der Rolle als Fürsprecher Gottes in der Spätantike s. BROWN, *The World of Late Antiquity*, 102–103; BROWN, *The Rise and Function of the Holy Man*, 80–101 [103–152]; BROWN, *Authority and the Sacred*, 55–78.

Wenngleich der Tod für die Heiligkeit nicht vorausgesetzt wird,<sup>102</sup> stellt er im Wesentlichen die Krönung der Heiligkeit dar. Durch seinen Tod wird ein Heiliger bei den Menschen stark im Bewusstsein verankert. Im vorliegenden Fall übernehmen die christlichen Protagonisten erst nach ihrem gewaltsamen Tod endgültig die Identität des Märtyrers.<sup>103</sup> Die meisten Märtyrerakten und illustrierten hagiographischen Handschriften legen schriftlich bzw. ikonographisch besonderen Nachdruck auf die Endphase des Martyriums, nämlich die Hinrichtung des Märtyrers. Was die schriftliche Schilderung der hier behandelten Martyrien betrifft, wird die Hinrichtung meist ausführlich beschrieben. Anhand der verschiedenen Miniaturen in Handschriften, also der in den illustrierten Handschriften des Menologions des Symeon Metaphrastes und derjenigen im Menologion des Kaisers Basileios II. (Codex Vat. gr. 1613), kann man feststellen, dass die Szene der Hinrichtung sehr häufig dargestellt wird.<sup>104</sup> In der Wahrnehmung der Byzantiner war der Todesmoment des christlichen Protagonisten sowohl für das Martyrium als Ganzes als auch für den Heiligentyp des Märtyrers repräsentativ.

Die vorliegende Studie befasst sich hauptsächlich mit der Zwischenphase des oben dargelegten Prozesses, und zwar mit dem Grenzbereich des Gefängnisses. Die Theorie der Liminalität wurde auch in anderen Studien zur Interpretation der hagiographischen Texte herangezogen, jedoch ohne jeglichen Bezug auf die Bedeutung des Raumes für die Erlangung der Heiligkeit.<sup>105</sup> Alison G. Elliott hat zum Beispiel darauf hingewiesen, dass sich heilige Personen im Verlauf ihres Lebens in einer Schwellenphase vor dem Paradies befinden.<sup>106</sup> Zur Beschreibung der rituell-theater-

---

**102** Diesbezüglich trifft Claudia Rapp, aufbauend auf Peter Brown, die Unterscheidung zwischen „living holy men“ und „dead saints“: RAPP, *Saints and Holy Men*, 548–567; RAPP, *The Origins of Hagiography*, 122. Zum Heiligkeitsstatus der Märtyrer und Asketen vor dem Tod s. auch CONSTANTINOU, *The Saint's Two Bodies*, 285–320, bes. 302.

**103** Vgl. KAPLAN, *Le miracle*, 172: „Par définition, un saint martyr ne devient saint qu'au jour de sa mort“. Laut Bettina Krönung erreichen die heiligen Personen erst durch den Tod die spirituelle Vollendung, vgl. KRÖNUNG, *Gottes Werk und Teufels Wirken*, 26–27. Robert Bartlett weist auch auf die Fähigkeiten bzw. Leistungen der verstorbenen Heiligen hin, vgl. BARTLETT, *Why Can the Dead Do Such Great Things?*, insb. 3–7 zu den Märtyrern. Vor einem philosophischen und literarischen Hintergrund erklärt Sarah Kay anhand westlicher Märtyrerberichte die fundamentale Bedeutung des Todeskonzeptes im Zusammenhang mit der Heiligkeit eines Märtyrers: Der „sublime body“ des Märtyrers befindet sich in der „zone between the two deaths“, nämlich zwischen der Unverwundbarkeit des Märtyrerkörpers bei den unerträglichen Folterungen (1. Tod) und dem Verzicht auf dessen irdische Existenz zur Erlangung der Ewigkeit (2. Tod), vgl. KAY, *The Sublime Body of the Martyr*, 3–20; KAY, *Courtly Contradictions*, bes. 216–231, 255–258.

**104** Zur Beschreibung der einschlägigen Abbildungen s. PATTERSON ŠEVČENKO, *Illustrated Manuscripts*, 11–180, 187, 190; PATTERSON ŠEVČENKO, *Synaxaria and Menologia*, 320–321, 323.

**105** Die einzige Studie, welche – obwohl in einem anderen Kontext als jenem der Heiligkeit – die Theorie der Liminalität mit der Dimension des Raumes in Verbindung bringt, ist diejenige von Panagiotis A. Agapitos, der das Bad als Schwellenraum in der byzantinischen Literatur interpretiert, s. AGAPITOS, *Zwischen Grauen und Wonne*, 19–37.

**106** Vgl. ELLIOTT, *Roads to Paradise*, bes. 179.

haft inszenierten Verkleidung einer Frau als Mann, wie sie im Fall der sogenannten *cross-dressing* Nonnen angetroffen wird, hat sich Nicholas Conostas auf dieselbe Theorie berufen. So schreibt er in Bezug auf die Vita von Maria/Marinos: „The middle phase is marked by a dark ambiguity, isolation, the threat of annihilation, and often an inversion of the role that the final phase will confer (i. e., the saint putting on a man’s clothes before being accepted as a ‚man‘)“.<sup>107</sup> All diese Bemerkungen finden Anwendung auch auf die Märtyrer im Gefängnis, wie oben gezeigt. Zusammengefasst befinden sich die inhaftierten Märtyrer zwischen zwei Identitäten, von denen sie auf die ältere, nämlich die menschliche, verzichten sollen. Die Isolation ist nicht nur in übertragener Bedeutung durch innere Einkehr, sondern auch realiter durch die oft dargestellte individuelle Einkerkung der Märtyrer zu erkennen. Bereits im Gefängnis sind sie schließlich von einer spürbaren Aura der Heiligkeit umgeben,<sup>108</sup> welche in der Endphase des Martyriums, d. h. ihrer Tötung, Bestätigung finden wird.

Den Hauptprinzipien der Theorie zur Liminalität sind noch zwei interessante Nebenaspekte hinzuzufügen, welche zur Beschreibung der Gefängniszenen in den Märtyrerakten beisteuern können. Die Schwellenphase soll nämlich aus einer Reihenfolge von konkreten Verfahrensschritten und einem Autoritätsfaktor (*authority*) zur Bestätigung der erfolgreichen Durchführung der Übergangsriten bestehen.<sup>109</sup> Mit einer gewissen Flexibilität sind diese beiden Prinzipien auch auf die hier behandelten Gefängniszenen anzuwenden. Der Initiationsprozess in die Heiligkeit beginnt im Fall der Märtyrer bereits im Gefängnis und zeichnet sich stets durch bestimmte Schritte (Predigt, Kommunikation mit Gott, Wunder, usw.) aus. Die Autorität, die hier die Form der Aufsicht erhält, ist auf zwei Ebenen, der menschlichen und der göttlichen, zu erkennen. In der Rolle der menschlichen Aufsicht treten die paganen Gefängniswächter auf, die für die strenge und fortlaufende Überwachung der inhaftierten Märtyrer zuständig sind und durch die unmenschlichen Haftbedingungen die Märtyrer zum Glauben an die alten Götter zu bekehren versuchen. Gleichzeitig werden doch die Märtyrer auch von Gott selbst beaufsichtigt, der ihnen hilft, ihren Glauben und Mut bis zur Hinrichtung zu bewahren.

Neben dem Hauptkonzept der Liminalität halte ich es für sinnvoll, den theoretischen Hintergrund dieser Arbeit durch eine zusätzliche Theorie zu ergänzen, die auch Space- und Identitätsfragen in Angriff nimmt, um damit weitere Aspekte meines Themas zum Vorschein zu bringen. Homi K. Bhabha stellte seine Theorie zum „Third Space“ in einem postkolonialen Klima zum ersten Mal im Jahr 1990 und dann ausführlich im Jahr 1994 auf.<sup>110</sup> Als „Third Space“ (bzw. „Hybridität“) wird der symbolische Raum bezeichnet, in dem sich zwei unterschiedliche Zustände (bspw. Kulturen) treffen, sodass ein neuer bzw. dritter Zustand entsteht. Das Gefängnis lässt sich

---

**107** CONSTAS, *Life of St. Mary/Marinos*, 4–5.

**108** RAPP, *Holy Bishops*, 86.

**109** TURNER, *Between and Between*, 99–100; SZAKOLCZAI, *Liminality and Experience*, 148.

**110** Vgl. RUTHERFORD, *The Third Space: Interview with Homi Bhabha*, 207–221; BHABHA, *The Location of Culture*.

– immer mit der gegebenen Flexibilität – als „Third Space“ bzw. hybrider Raum ansehen, denn dieses versucht, Unversöhnliches zu versöhnen und somit eine dritte Realität zu bilden, die in der Koexistenz einer Reihe von einander diametral entgegengesetzten Zuständen besteht: der Innenwelt und der Außenwelt, des privaten und des öffentlichen Raumes, der Enge und der Weite, der Vergänglichkeit und der Ewigkeit, der Dunkelheit und des Lichtes, der menschlichen Natur und der Heiligkeit, des Schmerzes und der Erlösung, der Gottlosigkeit und der Frömmigkeit, der Sünden und der Tugenden, der Dämonen und der Engel bzw. Christus und letzten Endes der Hölle und des Paradieses. All diese entgegengesetzten Aspekte sind im Folgenden näher zu erläutern, um den Gefängnisraum als eine dritte Realität aufzuzeigen.

Meine Arbeit ist in vier Hauptkapitel gegliedert, um unterschiedliche Facetten des Gefängnisses als Schwellenraum zu demonstrieren. Kapitel 1 (samt Textliste im Anhang) stellt das Korpus und den Zeitrahmen dieser Arbeit vor, wobei es zudem die Definition des Gefängnisses in seinen verschiedenen Formen, Begriffen und literarischen Dimensionen beinhaltet. Die untersuchten Begriffe werden auch in drei Diagrammen dargestellt. Kapitel 2 erklärt den narratologischen Hintergrund meiner Analyse, nämlich die Begriffe Topos, Motiv und Szene sowie die Position und Bedeutung des Gefängnisses innerhalb der gesamten Erzählung eines Martyriums. Kapitel 3 behandelt auf Grundlage von ausgewählten Frauenmartyrerakten die Frage, wie die Genderidentität der inhaftierten Märtyrerinnen durch deren Kampf mit dem männlichen bzw. dämonischen Widersacher artikuliert wird. Kapitel 4 untersucht die Rolle der psychischen und physischen Empfindungen, genauer gesagt der Emotionen und Schmerzgefühle der christlichen Protagonisten und Protagonistinnen auf ihrem Weg zur Heiligkeit. Hier wird auch die emotionale Kommunikation zwischen Text und Publikum besprochen. Meine Rückschlüsse auf die sogenannten „Gefängniszenen“ werden vorwiegend aus Vergleichen zwischen älteren/vormetaphrastischen und jüngeren/metaphrastischen Versionen derselben Märtyrergeschichten gezogen.

Alles in allem will dieses Buch die vielschichtige Funktion des Gefängnisses in der Erzählstruktur der Märtyrerakten erörtern. Die Rolle des Gefängnisses wird hier insbesondere auf narrativer, ideologischer und ästhetischer Ebene unter Verwendung von anthropologischen Konzepten untersucht. Ein geeignetes theoretisches Modell kann in jedem Fall zur Systematisierung und besseren Beschreibung bzw. Interpretation des Arbeitsmaterials beitragen. Das Gefängnis erweist sich dabei als ein Schwellenraum im Zentrum von binären Gegensätzen, wie etwa Gut und Böse bzw. Paradies und Hölle, welche bei der Annahme der endgültigen Identität des Märtyrers und seines Heiligkeitsstatus eine entscheidende Rolle spielen.