

Kapitel IV

Psychische und physische Empfindungen im Gefängnis: Der Weg zur Heiligkeit

Anhand der bisherigen Analyse wurde die schwankende Haltung der christlichen Märtyrer und Märtyrerinnen dem Martyrium gegenüber sichtbar: Einerseits tun sie dem andersgläubigen Richter Begehren und Bereitschaft kund, den Märtyrertod baldmöglichst zu erdulden, um die Verbindung mit Gott zu erreichen. Andererseits kämpfen sie gegen Versuchungen, Anliegen und Zweifel menschlicher Natur an, wobei sie beispielsweise durch ihre eigenen Predigten oder die Predigten ihrer Gefährten moralische und emotionale Unterstützung finden; auch physische Unterstützung kann ihnen durch eine Wundheilung von Gott gewährt werden (s. insb. Kapitel 2). Diese unterschiedliche Annäherung der christlichen Protagonisten an die Prüfungen des Martyriums wird von ihren jeweiligen psychischen und physischen Empfindungen bestimmt, welche vom Raum, in dem sie sich befinden, und den narrativen Figuren, mit denen sie in Kontakt kommen, abhängig sind.

Das vorliegende Kapitel besteht aus zwei Abschnitten: Die erste Einheit konzentriert sich auf die psychische Welt der christlichen Protagonisten, genauer gesagt auf ihre Emotionen, welche im Gefängnisraum eine gewisse Schwäche der Märtyrer zu Tage bringen. Diese Schwäche wird jedoch durch die Vorkommnisse im Kerker in Kraft umgewandelt. Hier wird der ganze emotionale Entwicklungsprozess der inhaftierten Märtyrer bis zur Stärkung ihres Glaubens bzw. ihrer Gesinnung verfolgt. Die zweite Einheit schließt dieses Bild der Schwäche und Kraft durch die Untersuchung einer physischen Empfindung, also des Schmerzgefühls, ab. Schmerzgefühl äußern die Märtyrer am häufigsten im privaten und geschlossenen Raum des Kerkers, während sie im öffentlichen und offenen Raum des Martyriums den physischen Schmerz unter Kontrolle halten. Bei näherer Betrachtung der Reaktion der Märtyrer auf den Schmerz im Zusammenhang mit dem besonderen Charakter des jeweiligen Raums wird die literarische Konstruktion des Gefängnisses und der Heiligkeit in ihrer Komplexität geklärt. Wie im Folgenden gezeigt wird, haben psychische und physische Empfindungen in der Erzählung das gemeinsame Ziel, die Spiritualisierung der inhaftierten Märtyrer zu schildern. Das Gefängnis ermöglicht die psychische und physische Erstarkeung der inhaftierten Märtyrer und erweist sich auch im Hinblick auf Empfindungen als Schwellenraum, der der spirituellen Reifung der Protagonisten dienlich ist.

IV.1 Die emotionale Entwicklung des Märtyrers

Emotionen stellen einen neuen Forschungsbereich in der Byzantinistik dar. Dank der unlängst erschienenen Monographie von Martin Hinterberger zum Thema des

Phthonos in Byzanz wurden nicht nur die Grundaspekte des Allgemeinbegriffes „Emotion“, sondern auch die verschiedenen Parameter bestimmt, die man bei der Untersuchung einer solchen Thematik in der byzantinischen Literatur berücksichtigen sollte.¹ Aus der Betrachtung unterschiedlicher medizinischer, psychologischer, philosophischer, soziologischer bzw. anthropologischer, wirtschaftswissenschaftlicher, philologischer und kulturhistorischer Studien, zugleich aber auch in Anbetracht der byzantinischen Literatur selbst, zieht Martin Hinterberger folgende Rückschlüsse auf die Emotionen: Emotionen bezeichnen einen mehrdimensionalen Syndromkomplex; sie bestehen aus kognitiven Komponenten, nämlich aus Gedanken und Urteilen über die Welt, sie beruhen auf neurobiologischen Vorgängen im Gehirn und dem restlichen Körper, sie werden innerlich erlebt und ausgedrückt, und sie geben den Anstoß zu Handlungen. Neben einer geringen genetischen Veranlagung werden Emotionen durch die jeweilige Kultur, Gesellschaft und Epoche beeinflusst.² Im Gegensatz zur Emotion zeichnet sich das „Gefühl“ nur durch einen Teilaspekt dieser komplexen Gesamtheit von Faktoren aus, der im inneren Erleben bzw. der subjektiv erlebten und bewussten Komponente der Emotion besteht.³

In der byzantinischen Welt waren die Emotionen bzw. „Leidenschaften“ (πάθη) mit den anschließenden körperlichen und sprachlichen Handlungen sehr eng verknüpft. Das heißt, die Emotionen sollten im Zusammenhang mit dem Verhalten bzw. den körperlichen und verbalen Reaktionen der Protagonisten aufgespürt und interpretiert werden.⁴ „Emotionswörter“, nämlich Wörter, die Emotionen, wie etwa Trauer und Angst, benennen, sowie „Emotionsepisoden“, also narrative Einheiten, die Emotionen beschreiben, sind besonders in der byzantinischen Historiographie und Hagiographie aufzufinden.⁵ Im Gegensatz zur Historiographie, in der die Emotionen einen positiven oder negativen Charakter haben können, sind die in den hagiographischen Texten dargestellten Emotionen meist negativ konnotiert, da sie eine menschliche Eigenschaft bzw. Schwäche offenbaren, gegen die die heiligen Prot-

1 Vgl. HINTERBERGER, *Phthonos*, bes. 1–10. Vor und nach der Veröffentlichung dieser bahnbrechenden Studie hat sich Martin Hinterberger auch im Rahmen von mehreren Artikeln mit dem Thema der Emotionen befasst, vgl. bspw. HINTERBERGER, *Tränen in der byzantinischen Literatur*, 27–51, bes. 27–31; HINTERBERGER, *Emotions in Byzantium*, 123–134; HINTERBERGER, „*Messages of the Soul*“, 125–145.

2 Dieses Prinzip ist für die mediävistische Emotionsforschung in den Geschichts- und Literaturwissenschaften von enormer Bedeutung, vgl. ROSENWEIN, *Histoire de l'émotion*, bes. 41–45; ROSENWEIN, *Emotional Communities*, bes. 14–17; EMING, *Emotionen als Gegenstand mediävistischer Literaturwissenschaft*, bes. 251–252, 255–256, 258–260.

3 HINTERBERGER, *Tränen in der byzantinischen Literatur*, 27–28; HINTERBERGER, *Emotions in Byzantium*, 123–125; HINTERBERGER, *Phthonos*, bes. 1–4.

4 Vgl. HINTERBERGER, *Tränen in der byzantinischen Literatur*, bes. 30, 32, 44; HINTERBERGER, *Emotions in Byzantium*, 126; HINTERBERGER, *Phthonos*, bes. 2–3, 7; HINTERBERGER, „*Messages of the Soul*“, bes. 127, 130–131.

5 Vgl. HINTERBERGER, *Tränen in der byzantinischen Literatur*, bes. 29, 36, 40, 42; HINTERBERGER, *Emotions in Byzantium*, 123–126, 129; HINTERBERGER, *Phthonos*, bes. 3, mit Anm. 11, 4–7, 10.

agonisten ankämpfen müssen.⁶ Auch die Einstellung der meisten Byzantiner zu Emotionen wurde in großem Maße durch das asketische Ideal und die hagiographische Literatur beeinflusst, sodass die asketischen Verhaltensregeln breiten Anklang in der byzantinischen Gesellschaft fanden.⁷ Gleichwohl betonten Theologen wie Gregor von Nyssa, Theodoret von Kyrrhos und Maximus Confessor auch die entscheidende Rolle der Emotionen bei der Entwicklung der richtigen Haltung gegenüber Mitmenschen und Gott, die in die Etablierung einer Kommunikation mit Gott münden kann.⁸ Jedenfalls steuert die Schilderung von Emotionen in der byzantinischen Literatur sowohl zum abwechslungsreichen Textaufbau und abenteuerlichen Handlungsablauf als auch zur Attraktivität der Texte wesentlich bei.⁹ Dies trifft auch im Kontext des Gefängnisses in den hier untersuchten Märtyrerakten zu. Ferner wird meine Analyse die Beziehung zwischen Emotionen und Raum erhellen, welche die bisherige Forschung zur byzantinischen Literatur nicht einmal gestreift hat.¹⁰ Die vorliegende Einheit soll letztendlich einen Beitrag zur *History of Emotions* leisten.¹¹

Mehrere Byzantinisten haben bereits dargelegt, dass die hagiographischen Umarbeitungen des Symeon Metaphrastes im Vergleich zu seinen Vorlagen stark emotional ausgestaltet sind: Bei seiner Studie zur Beziehung zwischen Hagiographie und Humanismus im Jahr 1986 versuchte Franz Tinnefeld, „das besondere Interesse des Autors an der Beschreibung menschlicher Empfindungen in verschiedenen Lebenssituationen“ zu demonstrieren.¹² Im selben Jahr listete auch Wolfgang Lackner die in den metaphrastischen Texten geschilderten Tugenden bzw. Emotionen eines Heiligen auf, welche er als „Zeugnisse für die histoire des mentalités“ auswertete.¹³ Im Jahr 2009 sprach Martin Hinterberger von „starker Emotionalisierung“ der metaphrasti-

6 HINTERBERGER, *Emotions in Byzantium*, 127, 129; HINTERBERGER, „*Messages of the Soul*“, bes. 138–140. Vgl. KAZHDAN – CUTLER, *Emotions*, 691.

7 Vgl. HINTERBERGER, *Emotions in Byzantium*, 129, 133. Für den allgemeinen Einfluss des Mönchtums auf alle Bereiche der byzantinischen Gesellschaft s. einführend BROWN, *The World of Late Antiquity*, 96–113, bes. 107. Vgl. dagegen die Meinung von Béatrice Caseau: „Monastic lifestyles touched only a minority of Christians“: CASEAU, *Christian Bodies*, 101–102, hier 101.

8 PAPADOGIANNAKIS, *Dialogical Pedagogy*, 94–104.

9 Vgl. HINTERBERGER, *Tränen in der byzantinischen Literatur*, 29; HINTERBERGER, *Byzantinische biographische Literatur*, 81; HINTERBERGER, *Emotions in Byzantium*, 124; HINTERBERGER, *Phthonos*, 10, 335, 338–339.

10 Bezüglich des westlichen Mittelalters finden sich hingegen treffende Beispiele für den Zusammenhang zwischen Raum und Emotionen in Beiträgen von Barbara H. Rosenwein, vgl. ROSENWEIN, *The Places and Spaces of Emotion*, 505–536; ROSENWEIN, *Emotional Space*, 287–303.

11 Zu einer ausführlichen *History of Emotions* s. SCHNELL, *Haben Gefühle eine Geschichte?* Für eine Einführung in die Methoden der Emotionsforschung und die Analyse der Emotionsdarstellungen in literarischen Texten des Mittelalters s. EMING, *Emotionen als Gegenstand mediävistischer Literaturwissenschaft*, 251–273.

12 TINNEFELD, *Hagiographie und Humanismus*, 351–353, hier 351. Vgl. PEYR [SCHIFFER], *Zur Umarbeitung rhetorischer Texte*, 150, mit Anm. 35.

13 LACKNER, *Die Gestalt des Heiligen*, 523–536, hier 529. Vgl. PEYR [SCHIFFER], *Zur Umarbeitung rhetorischer Texte*, 150, mit Anm. 34.

schen Texte.¹⁴ 2017 untersuchte Stratis Papaioannou das Vorhandensein von „intensiven Emotionen“ (*intense emotions*) in den hagiographischen Romanen des metaphrastischen Menologions.¹⁵ Dieses Phänomen ist aber nicht nur in der Hagiographie, sondern auch in der Historiographie ab dem 9. Jahrhundert zu beobachten.¹⁶ Mit meiner Analyse der vormetaphrastischen Texte und durch einen – soweit möglichen – Vergleich zwischen vormetaphrastischen und metaphrastischen Versionen derselben Leidensgeschichten werde ich allerdings zeigen, dass sich manchmal die vormetaphrastischen Märtyrerakten, insbesondere im Kontext des Gefängnisses, in emotionaler Hinsicht als sehr ergiebig erweisen. Aus diesem Grund können sie auch zur Erforschung der Emotionalität bzw. ihrer Darstellung in Byzanz beitragen.

Die Emotionen der narrativen Figuren in den Märtyrerakten spiegeln jeweils ihre Ansicht über den Gefängnisraum wider – oder umgekehrt: Die Auffassung der narrativen Figuren über die Inhaftierung deckt die Emotionen auf, welche bei ihnen der Gefängnisraum hervorruft. Pagane Verfolger und christliche Märtyrer unterscheiden sich durch ihre Haltung und emotionale Situation sehr stark voneinander. Der jeweilige Gegner verwendet das Gefängnis als Einschüchterungsmaßnahme zur Bekehrung der Märtyrer. Im Gegensatz zu Symeon Metaphrastes, der die folgende Episode gänzlich weglässt (vgl. *Met-PMarCr BHG* 1197), weist der anonyme Hagiograph des vormetaphrastischen Martyriums der zehn Märtyrer von Kreta (*PMarCr BHG* 1196) darauf hin, dass der pagane Prokonsul Platimaios die erste Phase des Verhörs überspringt und sofort nach der Festnahme der Märtyrer befiehlt, sie ins Gefängnis zu werfen und die Folterungen vorzubereiten. Durch diese Drohungen zielt er eigentlich darauf ab, die Märtyrer einzuschüchtern:

Als er [d. h. der Prokonsul Platimaios] sie [d. h. die Märtyrer] sah, ließ er sich weder zu Schmeichelei noch zu einem wohlwollenden Wort herbei; er bat [die Märtyrer] nicht einmal um das Übliche wie alle anderen, nämlich vom Opferfleisch zu essen. Doch er bewirkte, dass sie statt einer Kirche das Gefängnis aufsuchten, und befahl, allerlei Geräte und das gesamte Arsenal von Folterwerkzeugen für den folgenden Tag vorzubereiten, in der Hoffnung, durch seine Drohung die Seelen der Heiligen zu erschüttern.

οὐς θεασάμενος, οὐκ εἰς κολακείαν οὐδὲ φιλόφρων λόγον ἐτρόπη, οὐδὲ τὸ κοινὸν δὴ τοῦτο προσετρέψατο, καθάπερ οἱ λοιποὶ πάντες, εἰς τὸ μιροφαγῆσαι· ἀλλὰ ποιεῖ μὲν αὐτοὺς ἀντὶ ἐκκλησίας οἰκῆσαι τὸ δεσμωτήριον, πᾶσαν δὲ μηχανὴν καὶ πᾶν βασιανιστήριον ὄργανον ἐκέλευσεν εἰς τὴν ὑστεραίαν παρασκευάζεσθαι, ἀπειλῆ ταραξάει ἐλπίσας τὰς τῶν ἁγίων ψυχάς. (*PMarCr* S.391.1–6)

14 HINTERBERGER, *Byzantinische biographische Literatur*, 77–81, hier 77. Vgl. HINTERBERGER, *Phthonos*, 336–337.

15 PAPAIOANNOU, *Christian Novels*, bes. xvi–xvii, xix, 284, Anm. 9, 291, Anm. 13, 298, Anm. 14, 307, Anm. 9, 310, Anm. 52, hier xix. Vgl. HINTERBERGER, *Byzantinische biographische Literatur*, 77–78, mit Anm. 76.

16 HINTERBERGER, *Emotions in Byzantium*, 129.

In der obigen Passage wird also durch die Dramatisierung des Auftakts einer unmenschlichen Leidensgeschichte nicht nur der abschreckende Charakter des Gefängnisraumes, sondern auch die Grausamkeit des Prokonsuls unterstrichen. Erst nach ihren an Gott gerichteten Gebeten und der Erscheinung eines gottgesandten Engels in ihrem Schlaf konnten sich die inhaftierten Märtyrer vollends beruhigen (ήσύχασαν ἡδέως, *PMarCr* S.391.25).

In Wirklichkeit geht der pagane Gegner davon aus, dass der Gefängnisraum den Märtyrern Angst und Schrecken einflößen und sie somit zur religiösen Konversion vom Christentum zum Paganismus führen kann. Das Gefängnis wird als Schwellenraum dargestellt, von dem aus der Perspektivenerwartung des Verfolgers erwartet wird, durch die Aktivierung bestimmter Emotionen die Bekehrung der Märtyrer zu erwirken. Diese Erwartung deutet zugleich an, dass das Gefängnis bzw. die Inhaftierung bei allen narrativen Figuren, auch beim paganen Gegner und dem intratextuellen Publikum, d. h. den Zuschauern des Geschehens, gewisse Emotionen auslösen kann. Der Raum des Gefängnisses ist allgemein mit Emotionen wie Angst und Schrecken gekoppelt.¹⁷ Durchaus erfüllt sich – zumindest anfänglich – die Erwartung des paganen Gegners: Beim Betreten des Gefängnisses werden die Märtyrer meist in Furcht versetzt. Durch die Wahrnehmung einer Bedrohung wird jedoch die sogenannte „Kampf-oder-Flucht-Reaktion“ (*fight-or-flight reaction* nach der Theorie von Joseph LeDoux) aktiviert: Dabei wird „der Körper auf Wegrennen vor der Bedrohung oder auf Verharren und Kampf vorbereitet“.¹⁸ Die Märtyrer bleiben im Gefängnis und bekämpfen ihre Angst. Es sei hier an den Fall der Marina von Antiochien erinnert, die während ihrer Inhaftierung durch den Drachen bzw. ihre eigenen Schwächen in große *Angst* gerät (ἐγένετο ἐν μεγάλῳ φόβῳ, *PMarAnt BHG* 1165, S.25.34; vgl. hier Kapitel 3).¹⁹ Doch durch das Geschehen im Gefängnis, nämlich die Erscheinung einer gottgesandten Taube und die Überwindung der dämonischen Bedrohung, bekommt Marina Mut und Kraft, sodass sie am Ende mit einem neuen spirituellen Status den Gefängnisraum verlässt.

In der Regel überwinden Märtyrer und Märtyrerinnen wie Marina ihre ursprünglichen Schwächen und Angstgefühle im Gefängnis und sind dann bereit, der öffentlichen Folter mit Freude und Tapferkeit entgegenzugehen. Nach der Beruhigung und Ermutigung durch Gott im Kerker erreichen zum Beispiel die zehn Märtyrer von Kreta das Gericht *mit Mut und Freude* (θαρσαλέοι τε καὶ χαίροντες καταλήφασι [sic] τὸ δικαστήριον. *PMarCr* S.391.20).²⁰ Dann teilen die Märtyrer dem paganen Richter sogar

¹⁷ Für die Wahrnehmung der Angst und deren verschiedene Erscheinungsformen in Byzanz s. KAZHDAN, *Fear*, 780–781. Angst hatten die Byzantiner vor mehreren Situationen, wie etwa vor Naturkatastrophen, Krankheiten bzw. Epidemien und soziopolitischen Herausforderungen, vgl. SERBAN, *La peur*, 187–193. Für das Angstgefühl im Mittelalter allgemein s. DINZELBACHER, *Angst im Mittelalter*.
¹⁸ PLAMPER, *Geschichte und Gefühl*, 12–13, 251–252 (mit einer Vorstellung und Diskussion der Theorie von LeDoux).

¹⁹ Zum Angstgefühl als Reaktion der mittelalterlichen Menschen auf die Erscheinung des Bösen s. DINZELBACHER, *Angst im Mittelalter*, bes. 9–10, 23–66.

²⁰ Das unverständliche καταλήφασι steht wohl statt κατελήφασι.

mit, dass seine Folterungen ihnen „Freude und Jubel“ (χαρὰ καὶ ἀγαλλίασις, *PMarCr* S.394.9) bereiten. Nach der Ermutigung durch die Stimme Gottes im Gefängnis wird auch der Märtyrer Hermylos „mit leuchtender Seele, leuchtenden Augen und voll Freude im Herzen“ (φαιδρᾶ ψυχῆ, φαιδροῖς ὄμμασι, πλήρης ἡδονῆς τὴν καρδίαν, *Met-PHermStr BHG* 745, Kap.7) dem Gericht vorgeführt. Die innerliche Freude des Märtyrers spiegelt sich in seinem Gesicht und strahlt aus seinen Augen. Laut dem Text bezeugt die äußere Erscheinung des Protagonisten deutlich seine emotionale Verfassung (τοῦτο γὰρ ἡ ἔξωθεν ὄψις ἐσήμαινεν ἀκριβῶς, *Met-PHermStr* Kap.7). Trotzdem ist der pagane Kaiser Licinius nicht in der Lage, die Emotionen und das Aussehen des Märtyrers richtig zu interpretieren: Er lächelt hämisch und schüttelt seinen Kopf, wobei er erwartet, dass der Märtyrer im dunklen Gefängnis auf den christlichen Glauben verzichten würde (*Met-PHermStr* Kap.7). Die positive Einstellung der Märtyrer dem Martyrium gegenüber ist aber nicht nur an ihrem Aussehen, sondern auch ihrem Handeln zu erkennen, weil sie am Ende ihres Leidens mit Ausdauer und Festigkeit zur Hinrichtung schreiten.

Das Geschehen im Gefängnis hilft den Märtyrern, nicht nur das öffentliche Martyrium mit Entschlossenheit zu erdulden, sondern auch die Inhaftierung selbst positiv wahrzunehmen. Genau deswegen wollen die inhaftierten Märtyrer aus dem Gefängnis nicht entkommen, auch wenn sie diese Möglichkeit haben (vgl. Kapitel 2). Als der Märtyrer Mamas mit noch vierzig Christen in Gefangenschaft gerät, befreit er die Gefährten von ihren Fesseln und macht durch sein Gebet die Gefängnistore auf wundersame Weise auf, sodass seine Mitgefangenen aus dem Kerker entkommen können. Mamas hingegen bleibt alleine im Kerker und wird durch die Anwesenheit bzw. Unterstützung eines Engels für die zukünftigen Bewährungsproben gestärkt (ὁ δὲ μόνος ἐν τῇ φυλακῇ ὑπολείπεται, ἀγγελικῆ παρουσίᾳ πρὸς τοὺς μέλλοντας ἀγῶνας στομούμενος, *Met-PMam BHG* 1018, Kap.14; vgl. *PMam BHG* 1019, S.300.23–25). Das Gefängnis dient also auch in emotionaler Hinsicht als Schwellenraum, in dem zwei gegensätzliche Emotionen, nämlich Angst und Freude, unter ein Dach gebracht werden, wobei die Angst der inhaftierten Märtyrer schlussendlich in Freude umgewandelt wird. Diese Änderung des emotionalen Zustands der Märtyrer zeigt die erfolgte Bewusstwerdung ihrer religiösen Aufgabe, die sie dann durch das Martyrium in die Tat umsetzen.

Tatsächlich hängt die Erfüllung der Aufgabe der christlichen Märtyrer, nämlich die Erduldung des Martyriums bis zur Hinrichtung, von ihrer emotionalen Belastbarkeit ab. Ein treffendes Beispiel dafür bietet die vormetaphrastische und metaphrastische Vita des ikonophilen Stephanos des Jüngeren (*VStephIun BHG* 1666; *Met-VStephIun BHG* 1667): Stephanos befindet sich im Kerker zusammen mit anderen zukünftigen Märtyrern, welche durch die zuvor praktizierten Folterungen verstümmelt wurden. Stephanos hält seine Mitgefangenen dazu an, verschiedene Leidensgeschichten von früheren Märtyrern zu erzählen, um durch deren Beispiele ihre Bereitschaft zum Martyrium zu stärken (*VStephIun* S.161.9–11; *Met-VStephIun* S.161.2323–2324, S.162.2325–2327). Durch diese traurigen bzw. schmerzhaften Berichte (λυπηρὰ καὶ ὀδυνηρὰ ῥηθέντα) brechen alle Männer in Tränen aus (*VStephIun*

S.162.1–2; *Met-VStephIun* S.163.2356–2358). Eine stark emotionale Erzählung, welche den Schmerz und das Leiden früherer Märtyrer in allen Einzelheiten darlegt, führt nämlich die inhaftierten Männer dazu, sich ihr eigenes Martyrium lebhaft vor Augen zu stellen. Damit werden sie sich gleichzeitig ihres bevorstehenden Todes bewusst und vergießen Tränen der Trauer.²¹ Auf der einen Seite können diese Tränen ihre Spiritualität offenbaren, zumal sie sich dadurch auf den Tod und die Verbindung mit Gott im Paradies vorbereiten.²² Auf der anderen Seite aber muntert Stephanos durch Belehrung seine Mitgefangenen auf, in den Bedrängnissen nicht zu ermatten (*διδάσκων τοὺς συνδεσμώτας πατέρα μὴ ἐκκακεῖν ἐν ταῖς θλίψεσιν* [Eph 3.13], *VStephIun* S.163.24–25; vgl. *Met-VStephIun* S.165.2396–2399). Die übermäßige Trauer und Angst können nämlich zu Feigheit und Aufgabe des Martyriums führen. Deswegen betont der Märtyrer-Protagonist, dass man bis zur Endphase des Martyriums Dankbarkeit gegenüber Gott und Ausdauer haben soll, um sich den Märtyrerkranz und im weiteren Sinne die Heiligkeit zu verdienen (*VStephIun* S.162.7–8; *Met-VStephIun* S.163.2363–2365). Das Gefängnis bietet den Märtyrern Zeit und Gelegenheit, sich durch die Kommunikation mit Gott und den Mitgefangenen emotional zu entwickeln und zuversichtlich zu werden. Daraus folgt, dass der Weg zur Heiligkeit mit der emotionalen Entwicklung der inhaftierten Märtyrer einhergeht.

Auffällig ist, dass die inhaftierten Märtyrer auch andere Christen, die sie im Gefängnis besuchen, durch Ermutigung und Befreiung vom Angstgefühl überzeugen, den Weg des Martyriums zu gehen. Der folgende Fall ist von besonderem Interesse: Obwohl der Offizier Varus die Hauptrolle in der Erzählung spielt, erfahren wir bereits am Anfang der Geschichte, dass er seinen christlichen Glauben aus Angst nicht offenbaren will, um nicht auf grausame Weise ums Leben zu kommen (*ἐφοβεῖτο γὰρ ὁμολογῆσαι τὸν Χριστὸν φανερώς, ἵνα μὴ κακῶς ἀπολείται* (*PVar BHG* 1862, Kap.1; vgl. *ἐδεδοίκει*, *Met-PVar BHG* 1863, Kap.1). Die Angst des Protagonisten wird in der vor-metaphrastischen Version des genannten Textes auch an anderen Stellen hervorgehoben. Beispielsweise vertraut Varus den zukünftigen Märtyrern, welche im Gefängnis auf ihre Hinrichtung warten, seine Sorge an: „Ich habe Angst davor, mich zum christlichen Glauben zu bekennen, um nicht auf schlimme Weise umzukommen“ (*φοβοῦμαι ὁμολογῆσαι, ἵνα μὴ ἀπολλύωμαι κακῶς*. *PVar* Kap.2). Die inhaftierten Männer geben ihm gleich eine einfache, aber treffende Antwort: „Niemand, der in Angst ist, erreicht das Ziel“ (*οὐδεὶς φοβούμενος τελειοῦται*, *PVar* Kap.3). Das Verb *τελειοῦται*, dem das Nomen *τελείωσις* entstammt, ist doppeldeutig. Einerseits ist damit die Vollendung des Martyriums durch den Tod des Märtyrers gemeint, andererseits aber wird auch die – spirituelle – Vollkommenheit (*perfection*) des Märtyrers

²¹ Über die Tränen und ihre Funktion in der byzantinischen Literatur s. HUNT, *Joy-bearing Grief*; HINTERBERGER, *Tränen in der byzantinischen Literatur*, 27–51; GRÜNBAERT, *Der Kaiser weint*, bes. 96–104; GIANNOULI, *Die Tränen der Zerknirschung*, 141–155. Zum Thema der Trauer in der byzantinischen Kunst s. MAGUIRE, *The Depiction of Sorrow*, 122–174.

²² Für die Tränen als Zeichen der Spiritualität in einem vor allem asketischen Kontext s. ÜTHEMANN, *Contrition*, 528. Vgl. HINTERBERGER, *Tränen in der byzantinischen Literatur*, bes. 33–41, 46–51.

durch die Erlangung des Paradieses und der Heiligkeit angedeutet. Diese doppeldeutige τελείωσις wird auch der Protagonist Varus am Ende der Erzählung erreichen. Die Begegnung sowie das Gespräch des Varus mit den zukünftigen Märtyrern im Kerker erweist sich demnach als von zentraler Bedeutung sowohl für die emotionale Entwicklung des Protagonisten selbst als auch für den Handlungsablauf. Nach dieser Episode im Gefängnis bringt Varus den Mut auf, seine christliche Identität in aller Öffentlichkeit zu bekennen und das Martyrium zu erleiden (*PVar* Kap.4). Die Bedeutung des Gefängnisses als emotionsspezifischer Schwellenraum wird hier durch die Schilderung der Ermutigung des Varus wiederum betont.

Auch der pagane Gegner selbst stellt manchmal fest, dass das Gefängnis, in dem die Ermutigung der Märtyrer stattfindet, eine Gefahr für seine Interessen darstellen kann. Diese Möglichkeit wird auf eindringliche Art und Weise im vormetaphrastischen Martyrium des Epimachos (*BHG* 593) geschildert: Eine Menge von anonymen Christen wird wegen ihres Widerstands, den alten Göttern zu opfern, vom paganen Verfolger Apellianos festgenommen, gepeinigt und dann bis zur Vorbereitung der nächsten Folterungen verhaftet. Der Märtyrer-Protagonist Epimachos, der sich bald darauf freiwillig an die römische Behörde ausliefert, landet ebenfalls im Gefängnis. Was dort im geschlossenen und privaten Raum des Kerkers geschah, erfahren wir aber erst im Nachhinein, und zwar beim nächsten Auftritt der inhaftierten Christen im öffentlichen Raum. Vor ihrem paganen Gegner sind sie jetzt sehr tapfer und bereit, die grausamen Folterungen zu ertragen (ἀνδριζομένους ἐπιπολὸν καὶ προθύμους γενομένους περὶ τὰς δεινὰς βασάνους, *PEpim* Kap.5; vgl. *Met-PEpim* *BHG* 594, Kap.5). Durch missbilligende Äußerungen und hartnäckigen Widerstand gegen Apellianos zeigen sie ihre gestärkte Haltung (οὕτως αὐτῷ ἀντέστησαν καὶ ὕβρισαν αὐτῷ, *PEpim* Kap.5), sodass er sich bei ihren Gefängniswärtern nach dem Grund ihrer Gesinnungsänderung erkundigt. Laut deren Antwort ermutigte Epimachos durch seine christliche Belehrung im Kerker nicht nur seine Mitgefangenen, sondern führte auch die Gefängniswärter selbst zum Christentum. Im Gegensatz zum obigen Fall des Protagonisten Varus, der bei seinem Besuch im Gefängnis Ermutigung von den inhaftierten Märtyrern erfährt, muntert Epimachos im vorliegenden Fall die anderen inhaftierten Christen auf. Jedenfalls versetzen die Worte der Gefängniswärter den paganen Gegner Apellianos derart in Zorn (θυμωθεὶς, *PEpim* Kap.6), dass er gleich ihre Enthauptung anordnet. Hierauf läßt Apellianos Epimachos vor Gericht und teilt ihm ausdrücklich mit, dass er seinen Tod nicht länger zu verschieben gedenke, damit dieser keine anderen Gefangenen zum Christentum bekehren könne (*PEpim* Kap.7). Die ganze Szene mit den Gefängniswärtern und der Reaktion des Apellianos unterlässt Symeon Metaphrastes in seiner überaus kurzen Fassung des genannten Martyriums (vgl. *Met-PEpim* *BHG* 594). Seiner Mitteilung zufolge fasst also der pagane Gegner den Aufenthalt des Protagonisten im Gefängnis als Bedrohung für die Erreichung seiner Zielvorgabe auf, nämlich alle Christen zum Paganismus zu bekehren, und versucht, die Funktion des Gefängnisses als Übergangsraum der Paganen zum Christentum außer Kraft zu setzen. Darum schickt er tatsächlich den Protagonisten nicht mehr ins Gefängnis, sondern gleich zur Folterung und Hinrichtung.

Neben den Emotionsepisoden im Gefängnis, in denen man meistens den Verlauf der emotionalen Erstarkung der Märtyrer betrachten kann, bestätigen einige Fälle, dass die Haft durch die Emotion der Angst zu Feigheit und Aufgabe des Martyriums führen kann. Ein solches Beispiel bieten die vormetaphrastischen und metaphrastischen Märtyrerakten des Hieron durch die Schilderung der Geschichte eines christlichen Mitgefangenen namens Viktor (*PHier BHG* 749, Kap.11; *Met-PHier BHG* 750, Kap.6). Viktor, der sich zusammen mit seinen Gefährten im Gefängnis befindet, setzt den Aufseher bzw. Haftstrafenregistrator (κομενταρήσιος) darüber in Kenntnis, dass er „wegen der Schwäche seiner Natur und seiner Feigheit“ (ἀσθενεία φύσεως καὶ δειλία, *PHier* Kap.11) von den Fesseln und den künftigen Folterungen befreit werden möchte. Daher bittet er den Aufseher darum, ihn in seine Bücher einzutragen, womit seine Bekehrung zum Paganismus gemeint ist. Dabei lässt Viktor sein Handeln von seiner Angst und Furcht bestimmen. Die dramatische Dimension dieser Szene wird in der metaphrastischen Version durch die Selbstreflexion des Protagonisten Hieron in der Form von quälenden Fragen verstärkt (z. B. Warum hast du, Viktor, das ewige Leben gegen das vorübergehende Leben getauscht? *Met-PHier* Kap.6). Angst vor dem Martyrium und der damit einhergehenden Gefängnisphase zieht also in der Folge den Verlust des Paradieses und der Heiligkeit nach sich.

Auch Theodotos und Rufina, die Eltern des Märtyrers Mamas, werden wegen ihres christlichen Glaubens festgenommen und zum Statthalter von Caesarea in Kappadokien gebracht, der sie – wie der Prokonsul Platimaios im Fall der zehn Märtyrer von Kreta – aus Grausamkeit gleich ins Gefängnis wirft. Im Kerker bringen sie ihre Emotionen zum Ausdruck: Vor der grausamen Haltung des paganen Tyrannen hat Theodotos Angst und ersucht Gott um sofortigen Tod, was gleich danach geschieht (*Met-PMam* Kap.2). Rufina, die übrigens während der Verhaftung mit Mamas schwanger geworden war, bringt ihr Kind wegen der Strapazen im Gefängnis vorzeitig zur Welt und ist über den Tod ihres Mannes *sehr betrübt* (Πουφίνα τὴν ἐκ τοῦ δεσμωτηρίου μὴ φέρουσα κακοπάθειαν, ἀλλ' ἄωρως τεκοῦσα [...]. Ἐλύπει δεινῶς αὐτὴν ἢ τοῦ ἀνδρὸς τελευτή, *Met-PMam* Kap.3; vgl. *PMam BHG* 1019, S.282.11–13). Sie denkt aber auch über die Grausamkeit des Statthalters sowie ihren bevorstehenden Tod bzw. das Jüngste Gericht nach und *zittert geradezu vor Angst* (ἢ τοῦ ἡγεμόνος ὠμότης δεδοικέναι περὶ τῶν ἐσχάτων αὐτὴν καὶ τρέμειν ἐποίει, *Met-PMam* Kap.3). Rufina klagt heftig über ihren toten Mann und vergießt Tränen der Trauer. Nach ihrem Gebet zu Gott stirbt auch sie im Kerker, wobei die Erziehung ihres Kindes eine fromme Frau namens Ammia übernimmt. Auf diese Weise werden auch die Eltern des Märtyrers Mamas als Heilige anerkannt und gemäß dem orthodoxen Kalender am 31. August gefeiert.²³ Der grausame Charakter des paganen Verfolgers wird dementsprechend durch seinen Entschluss zur unmittelbaren Einkerkelung des Paares herausgestrichen, wobei im Gefängnisraum die beiden Protagonisten ihren Emotionen freien Lauf

23 MARAVA-CHATZINIKOLAOU, Ὁ ἅγιος Μάμας, 12, mit Anm. 2.

lassen. Im vorliegenden Fall können die misslichen Haftbedingungen sowie der Blick auf das Jenseits die Emotionen von Trauer und Angst intensivieren.

Die Dramatisierung des Geschehens durch die Darstellung der schmerzlichen Vorkommnisse und der jeweiligen Emotionen der narrativen Figuren bezieht sich auf die Möglichkeit einer Erzählung, das extratextuelle Publikum auf emotionaler Ebene anzusprechen. Die Hagiographen versuchen, durch die genaue Beschreibung der Innenwelt verschiedener narrativer Figuren bei den Rezipienten des Textes gewisse Emotionen hervorzurufen. Somit wird auf indirekte Art und Weise eine emotionale Kommunikation zwischen der Erzählung und den Rezipienten des Textes etabliert.²⁴ Ein Paradebeispiel dafür findet sich im vormetaphrastischen Martyrium von Akepsimas, Joseph und Aeithalas (*BHG* 19), gemäß dem die drei Männer nach ihrer grausamen Folterung durch den persischen König Schapur II. drei Jahre im Gefängnis zubrachten:

Aber die tapferen Soldaten Christi ertrugen um seinetwillen jede Mühsal und Misshandlung. Sie verbrachten drei Jahre eingeschlossen bei Hunger, Durst, Kälte und in Nacktheit. Sie fanden von niemandem eine Unterstützung in der Not, außer vielleicht von den Mitgefangenen, die hinausgingen und für sich selbst und die Märtyrer um eine geringfügige Hilfeleistung baten. Die Aufseher, die im Gefängnis Wache hielten, beobachteten ihre unerträgliche Mühsal und schweren Hunger, hatten Mitleid mit ihnen wegen ihres hohen Alters und brachen in Klagen und Tränen aus.

Ἄλλ' οἱ γενναῖοι τοῦ Χριστοῦ στρατιῶται πᾶσαν θλίψιν καὶ κάκωσιν δι' αὐτὸν ὑπομένοντες, ἐν πείνῃ καὶ δίψῃ, ἐν ψύχει καὶ γυμνότητι ἐπὶ τριετῆ χρόνον κατάκλειστοι διετέλεσαν, μηδαμόθεν ἔχοντες τῆς ἐνδείας παραμυθίαν, πλὴν εἰ μὴ ἀπὸ τῶν συνδεσμίων, ἐξερχομένων καὶ προσαιτούντων ἑαυτῶν τε χάριν καὶ τῆς τῶν μαρτύρων ἐλαχίστης ἐπιχορηγήσεως. ὧν καὶ τὰς ἀφορητοὺς θλίψεις καὶ τὴν τοῦ λιμοῦ χαλεπότητα καθορώντες οἱ τῆ εἰρκτῆ προσκαθήμενοι φύλακες τό τε βαθὺ γῆρας κατωκτίζοντο καὶ πρὸς ὄδυρμους καὶ δάκρυα μετεφέροντο. (*PAcepsJosAeith* S.538.23–28)

Diese Szene ist auch bei Metaphrastes (vgl. *Met-PAcepsJosAeith* *BHG* 23, Kap.11) ohne wesentliche inhaltliche Unterschiede anzutreffen. Metaphrastes erläutert aber näher die Haltung der Gefängnisaufseher und stellt die Ursache ihrer Tränen klar: „Da sie aus Angst vor dem Richter nichts zu ihrer Unterstützung unternehmen konnten, hatten sie nur Mitleid mit ihnen [d. h. mit den inhaftierten Märtyrern] und brachten [ihnen] Tränen des Mitgefühls dar“ (οὐδὲν δὲ τῶν εἰς θεραπείαν δρᾶσαι διὰ τὸν τοῦ δικαστοῦ φόβον δυνάμενοι συνῆλγον αὐτοῖς μόνον, καὶ τὸ τῆς συμπαθείας προσέφερον δάκρυον. *Met-PAcepsJosAeith* *BHG* 23, Kap.11). Mitleid zeigten aber auch die Mitgefangenen, welche den Protagonisten geringfügigen Beistand durch die Gewährung von Lebensmitteln leisteten. Empathie bzw. Mitleid galt laut den Schriften der

²⁴ Zur Untersuchung der emotionalen Kommunikation zwischen Text und Publikum angesichts der byzantinischen Märtyrerakten s. auch PAPAVERNANAS, *The Role of the Audience*, 79. Zum theoretischen Hintergrund der emotionalen Kommunikation in narrativen Texten s. KOCH, *Trauer und Identität*, 48.

spätantiken Kirchenväter allgemein als eine der wichtigsten christlichen Tugenden.²⁵ Alles in allem fokussiert der Text in dieser Episode auf die Schilderung der unangenehmen Haftbedingungen und der Emotion des Mitleids, welche die Nebenfiguren, nämlich die Mitgefangenen und die Aufseher, für die inhaftierten Märtyrer empfinden. Dadurch führt der Text zur Ergriffenheit und Aktivierung des Mitleids beim extratextuellen Publikum, welches wie das intratextuelle Publikum (d. h. die Nebenfiguren) die schwierige Lage der inhaftierten Märtyrer erkennen kann. Das intratextuelle Publikum dient nämlich hier auf emotionaler Ebene als Identifikationsfigur für das extratextuelle Publikum.²⁶

Zwischen dem intratextuellen bzw. extratextuellen Publikum und den Märtyrern gibt es dennoch einen gewissen emotionalen Abstand, den das jeweilige Publikum trotz der Äußerung seines Mitgefühls nicht überbrücken kann. Sowohl die Nebenfiguren in der Erzählung als auch die Leser/Zuhörer des Textes können sich nicht vollständig mit den Protagonisten emotional identifizieren, weil die Letzteren durch das Erleben und Erleiden des Schmerzes im Gefängnis den Weg des Martyriums und somit der Heiligkeit alleine gehen. Genau in dieser emotionalen Kluft zwischen dem Publikum und den inhaftierten Märtyrern wird die Heiligkeit der Protagonisten aufgebaut. Genauer gesagt: In dem Moment, wo das Publikum innerhalb und außerhalb des Textes die Ausdauer, mit der die inhaftierten Märtyrer alle Bewährungsproben bestehen, beobachtet, wird es sich der Schwierigkeit bewusst, sich ebenfalls dem spirituellen Niveau und Heiligkeitsstatus der Märtyrer zu nähern.

Manchmal zielen die Hagiographen darauf ab, die emotionale Kommunikation zwischen Text und Publikum auf direkte Weise zu erreichen. Sie versuchen nämlich, durch die Erwähnung und Aktivierung konkreter Emotionen das extratextuelle Publikum in die jeweils gewünschte emotionale Richtung zu lenken. Ein Beispiel dafür ist in den metaphrastischen Märtyrerakten von Gregor dem Erleuchter (*Met-PGregArm BHG 713*) zu finden. Der König von Armenien Tiridates fesselt den Märtyrer Gregor am Hals, an Händen und Füßen und schließt ihn in eine Grube ein, was laut Symeon Metaphrastes schon beim Hören *Angst erregend* sei (πράγμα καὶ ἀκούσαι φόβου μυστόν. *Met-PGregArm* S.99.42). Derartige Erwartungen des jeweiligen Autors in Bezug auf die Emotionalität seiner Zuhörer entstehen nicht zufällig oder spontan, sondern

²⁵ BLOWERS, *Pity, Empathy, and the Tragic Spectacle of Human Suffering*, 1–27, bes. 3; PAPADOGIANAKIS, *Dialogical Pedagogy*, 101. Für eine kurze Behandlung der Tränen des Mitleids in der byzantinischen Literatur s. GRÜNBART, *Der Kaiser weint*, bes. 104–105. Für die Emotion des Mitleids in der westlichen mittelalterlichen Literatur s. bspw. SCHULZE, *Schmerz und Heiligkeit*, 211–232; ROSENWEIN, *Emotional Space*, bes. 291–293; EMING, *Emotionen als Gegenstand mediävistischer Literaturwissenschaft*, bes. 265–266.

²⁶ Über die Funktion des intratextuellen Publikums als Identifikationsfigur für das extratextuelle Publikum und die byzantinische Wahrnehmung der Beziehung zwischen Nebenfiguren der Erzählung und Rezipienten des Textes im Fall der Märtyrerakten s. PAPAVERNANAS, *The Role of the Audience*, 66–82.

aus seiner Vertrautheit mit der Mentalität und Reaktion der Rezipienten selbst.²⁷ Obendrein sollte nicht vergessen werden, dass der Hagiograph zum selben gesellschaftlichen Milieu wie die Rezipienten gehört und daher dieselbe Einstellung mit ihnen teilt. In den Märtyrerakten von Gregor zählt der Hagiograph auch alle Unannehmlichkeiten auf, welche der Protagonist in der Grube außer den Fesseln an verschiedenen Körperteilen zu bewältigen hat, wie etwa die Dunkelheit und Tiefe des Ortes, die Existenz aller Arten von Kriechtieren und den schlammigen Boden (*Met-PGregArm* S.99.42, S.100.43–46; vgl. *PGregArm BHG* 712, Kap.54.15–21, Kap.56.1–11, Kap.96.10–14, Kap.98.15–20). Doch nach seiner Freilassung teilt Gregor in der vor-metaphrastischen Version des besagten Martyriums mit, dass ihn während der Inhaftierung keine Furcht überkam und sein Herz nicht aus der Fassung geriet (οὐδὲ ἐπτοήθην [bzw. ἐφοβήθην] οὐδὲ ἐξέστη ἡ καρδία μου. *PGregArm* Kap.96.13–14). Jedenfalls ist aber Symeon Metaphrastes in der obigen Szene bestrebt, durch die klare Angabe des Angstgefühls sowie die Schilderung der schrecklichen Haftbedingungen des Märtyrers den Zuhörern bzw. Rezipienten des Textes Angst einzujagen und somit ihre Aufmerksamkeit zu erregen.

Wie bereits dargelegt, stellt Angst eine der Emotionen dar, welche zeitweilig auch Märtyrer während ihrer Verhaftung haben könnten. Dennoch ist es wichtig, dass im obigen Fall nur die von Metaphrastes erwartete Angst der Rezipienten angesprochen wird, wobei laut den beiden Textfassungen eine mögliche Angst des Märtyrers entweder nicht erwähnt oder ausgeschlossen wird. Dabei wird also wiederum auf literarischer Ebene eine emotionale Differenzierung zwischen dem extratextuellen Publikum und dem Protagonisten des Textes angedeutet.

Der Kommunikationskanal zwischen Text und Publikum wird auch im folgenden Textbeispiel auf emotionaler Ebene durch die ausdrückliche Hinwendung zum extratextuellen Publikum eröffnet, welche die Zuhörer (und Leser) stark in die Handlung mit einbezieht.²⁸ Im Einzelnen schreibt Symeon Metaphrastes in den Märtyrerakten von Eudoxios, Romylos, Zenon und Makarios (*Met-PEudRomZenMac BHG* 1604) Folgendes:

Und sofort zählte [der Statthalter] die Fesseln, die Schläge, das Gefängnis, das Feuer und die anderen [Bewährungsproben] auf, welche selbst beim bloßen Hören sehr schwer zu ertragen sind. Ich weiß, auch ihr, die ihr das gehört habt, seid beunruhigt und macht euch Sorgen über die Fortsetzung der Erzählung, dass auch die Worte [des Statthalters] den Athleten [d. h. den Märtyrer Eudoxios] irgendwie aus der Fassung gebracht haben. Aber seid zuversichtlich!

Καὶ αὐτίκα δεσμά, καὶ πληγὰς, καὶ εἰρκτήν, καὶ πῦρ, καὶ τὰλλα δὲ τὰ βαρῦτατα καὶ πρὸς ἀκοὴν μόνην ἀπηριθμεῖτο. Ἰλιγγιάσατε καὶ ὑμεῖς ἀκούσαντες, οἶδα, καὶ περὶ τῶν ἐξῆς ἀγωνιάτε τοῦ

²⁷ Für die emotionale Wirkung von literarischen Texten auf das Publikum anhand von Beispielen des westlichen Mittelalters s. VELTEN, *Performativität*, bes. 228; EMING, *Emotionen als Gegenstand mediävistischer Literaturwissenschaft*, bes. 263, 269.

²⁸ Zur ausdrücklichen Apostrophe an die Zuhörer in den metaphrastischen hagiographischen Schriften s. auch HINTERBERGER, *Byzantinische biographische Literatur*, 78.

διηγήματος· μήτι καὶ ὁ λόγος τὸν ἀθλητὴν ἐθอรύβησεν. Ἄλλὰ θαρσεῖτε. (*Met-PEudRomZenMac* Kap.11)

Bemerkenswert ist, dass in dieser emotional ausgerichteten Passage zwei Begriffe, und zwar δεσμά (Fesseln) und εἰρκτή (Gefängnis), verwendet werden, um den Gefangenenstatus des Märtyrers anzugeben.²⁹ Damit wird der emotionale Charakter des Gefängniskontextes verstärkt. Die Inhaftierung sowie alle weiteren Prüfungen, die der Märtyrer Eudoxios im Zuge seines Martyriums bestehen soll, werden hier durch die Worte des Gegners erwähnt, um die Zuhörer auf den abenteuerlichen Handlungsablauf vorzubereiten und vor allem auf die Folter zu spannen. Auf der einen Seite werden die Zuhörer beim bloßen Hören all dieser Bewährungsproben des Märtyrers innerlich beeinflusst bzw. beunruhigt. Laut dem Hagiographen brauchen sie sogar Zuversicht bzw. Mut, um die Fortsetzung der Geschichte zu vernehmen. Interessanterweise wird vom Publikum mit der Ermunterung θαρσεῖτε („seid zuversichtlich!“) dieselbe Haltung erwartet, die den Märtyrern zu eigen ist. Dabei bemüht sich der Hagiograph, die Grenzen zwischen der narrativen und der extratextuellen Ebene zu verwischen, sodass die Zuhörer das Geschehen innerhalb des Textes möglichst lebendig erleben und die Leistung der Märtyrer anerkennen können. Auf der anderen Seite wird sich der Protagonist der Erzählung beim Hören der Drohungen des Statthalters seiner frommen Aufgabe noch mehr bewusst und strebt dann durch seine mutige Haltung gegenüber der Inhaftierung und der Folter nach dem Märtyrerkranz (*Met-PEudRomZenMac* Kap.11–17). Zwischen dem extratextuellen Publikum, welches alleine zum Hören des Martyriums Mut braucht, und dem mutigen Protagonisten, der aus der Erduldung des Martyriums selbst als Sieger hervorgeht, besteht mithin eine unüberbrückbare emotionale Kluft, welche den Märtyrer zur Erlangung der Heiligkeit und das Publikum zur Anerkennung seines besonderen spirituellen Status führt.

Insgesamt wird anhand der Gefängniszenen die emotionale Kommunikation zwischen Text und Publikum entweder implizit durch die Darstellung von emotional bewegenden Situationen und den starken Emotionen der Nebenfiguren oder explizit durch den deutlichen Hinweis des Autors auf die erwartete emotionale Haltung seiner Zuhörer/Leser dem Geschehen gegenüber erreicht. Die Hagiographen streben, egal auf welche Weise, sowohl in der vormetaphrastischen als auch in der metaphrastischen Zeit danach, ihr Publikum zum besseren Verständnis und zur Verinnerlichung des Inhalts des jeweiligen Martyriums anzuleiten. Erst dann können die Rezipienten nicht nur den schwierigen Weg der Heiligkeit wahrnehmen, sondern auch die überlegene emotionale Haltung der heiligen Personen. An dieser Stelle werden sich die Gläubigen zudem ihres emotionalen Abstands zu den Heiligen bewusst. Dieser Abstand stellt eigentlich einen zusätzlichen Aspekt des Unterschieds zwischen menschlicher und übermenschlicher Sphäre dar. Die Feststellung der übermenschlichen Leistung der Märtyrer und die ihnen entgegengebrachte Wertschätzung führen

²⁹ Im Kapitel 1 wird ausführlich die umfangreiche Wortwahl des Symeon Metaphrastes behandelt.

die Gläubigen dazu, ihre Ehrfurcht vor den heiligen Märtyrern und im weiteren Sinne ihre eigene Frömmigkeit zu verstärken.

Aus dem hier angestellten Vergleich zwischen vormetaphrastischen und metaphrastischen Textfassungen geht hervor, dass in den meisten Fällen Symeon Metaphrastes verschiedene Kernsätze in puncto Emotionen entweder völlig unterlässt oder nahezu unverändert aufnimmt. Generell gilt aber, dass in den vormetaphrastischen Märtyrerakten erhöhte Sensibilität für das Thema der Emotionen im Gefängnis-kontext besteht. In der Absicht des Symeon Metaphrastes, den Umfang seiner Texte zu beschränken, werden auch die Emotionsepisoden hinsichtlich der inhaftierten Märtyrer verkürzt dargestellt. Gleichwohl ist deutlich zu beobachten, dass im Gegensatz zu seinen Vorlagen Symeon Metaphrastes häufig durch eine ausdrückliche Apostrophe emotionalen Charakters an die Zuhörer nach einer direkten Kommunikation mit seinem Publikum strebt. Eine solche Apostrophe findet sich in der Regel mitten im Text. Dabei werden die Erwartungen des Autors in Bezug auf den emotionalen Zustand seines Publikums (Angst, Besorgnis, usw.) beim Hören der Geschichte dargestellt. Diese auktoriale Technik hat ein besonderes Gewicht, wenn man bedenkt, dass Metaphrastes bei seinen Texten einen Prolog mit expliziter Hinwendung zum extratextuellen Publikum systematisch vermeidet, was dagegen bei den vormetaphrastischen Textfassungen bzw. seinen Vorlagen regelmäßig anzutreffen ist.³⁰ Ferner bedient sich Metaphrastes oftmals direkter Fragen, um auf die Emotionen der narrativen Figuren einzugehen. Damit fesselt er wohl auch die Aufmerksamkeit seines Publikums. Wollte man insgesamt den in der bisherigen Forschung dargestellten Hang des 9./10. Jahrhunderts zu Emotionen in Byzanz ausführlich herausarbeiten, sollte man zur Gewinnung von sicheren Schlussfolgerungen – wie die Analyse im vorliegenden Kapitel zeigt – auch auf deren kontrastreiches Verhältnis zu frühbyzantinischen hagiographischen Schriften Rücksicht nehmen.

Zusammenfassend wird im Gefängnisraum der emotionale und spirituelle Entwicklungsprozess der christlichen Märtyrer beobachtet, der meistens in der Umwandlung ihrer anfänglichen Schwäche, Trauer und Angst in Kraft, Freude und Jubelstimmung besteht. Diese innerliche Verwandlung der christlichen Protagonisten setzt eine gewisse Aufenthaltsdauer im Kerker voraus. Das bedeutet, dass die neuen Emotionen der Märtyrer aus der Kombination des Raumes mit der Zeit entstehen.³¹ Im Moment, wo die Märtyrer in einen inneren Raum, nämlich ins Gefängnis, geführt werden, wendet sich gleichzeitig auch die Erzählung der inneren psychischen Situation der Protagonisten zu. Auf diese Weise erfolgt die Bewegung zum Inneren sowohl auf räumlicher als auch auf emotionaler Ebene. Um auf die jeweiligen Emotionen der inhaftierten Märtyrer zu sprechen zu kommen, verwenden die Hagiographen entweder ein ausdrückliches Emotionswort (z. B. das Verb *φοβοῦμαι* [d. h. Angst haben]), oder

³⁰ PAPAVERNAS, *The Role of the Audience*, 69–71, mit Anm. 14.

³¹ Für einen anderen Annäherungsversuch der Beziehung zwischen Emotionen, Raum und Zeit anhand lateinischer Texte aus dem 6. und 12. Jahrhundert s. ROSENWEIN, *Emotional Space*, 287–303.

einen Begriff bzw. einen umschreibenden Ausdruck, welcher auf eine gewisse emotionale Situation hindeutet (z. B. δειλία [d. h. Feigheit] bzw. ταρασσω τὰς ψυχὰς [d. h. die Seelen erschüttern] für die Angabe des Angstgefühls), oder schließlich ergreifende Beschreibungen verschiedener im Kerker stattfindender Vorkommnisse (z. B. der unmenschlichen Haftbedingungen). In jedem Fall demonstriert die neue emotionale Situation der inhaftierten Märtyrer, welche sich durch Mut auszeichnet, die innige Vergegenwärtigung ihrer religiösen Aufgabe und führt zur Zurschaustellung ihrer Bereitschaft und Ausdauer bei der öffentlichen Folterung und Hinrichtung. In diesem Sinne bahnt das Gefängnis den christlichen Protagonisten den Weg zum Martyrium und zur spirituellen Vollkommenheit.

Im Kontrast zur emotionalen Entwicklung der christlichen Märtyrer steht die emotionale Unnachgiebigkeit des nichtchristlichen Verfolgers. Der Gegner wird stets von Wut, Zorn und Bitterkeit den christlichen Protagonisten gegenüber beherrscht (s. z. B. *PMarCr* S.391.15, S.393.18, S.395.7–8; *Met-PMarCr* S.157; *PVar* Kap.5; *Met-PVar* Kap.4; *Met-PEudRomZenMac* Kap.10; *Met-PTarPrAn* Kap.3 und 8; *PTrophSabDor* Kap.15; *Met-PTrophSabDor* Kap.14; *PJulNic* S.153.8 und 26; *Met-PJulNic* Kap.6; *PEpim* Kap.4, 6 und 7; *Met-PEpim* Kap.4). Während ihrer Kerkerhaft lassen sich die Märtyrer immer weniger von der abschreckenden Natur des Gefängnisses beeinflussen und verleihen ihrer Haft sogar eine positive Bedeutung, da sie dabei ihren Glauben stärken können. Der Gegner hingegen, der manchmal seine ganze Hoffnung auf Bekehrung der Märtyrer durch den abschreckenden Charakter des Gefängnisses setzt, stellt zu seiner Enttäuschung fest, dass sich dieser Raum als gefährlich für seine Pläne erweisen kann, zumal die Märtyrer während ihrer Inhaftierung wieder Mut fassen und auch andere Personen christianisieren.

Die emotionale bzw. spirituelle Reife, welche die christlichen Protagonisten in der Übergangsphase des Gefängnisses erreichen, kann das intratextuelle und extratextuelle Publikum schon beobachten bzw. anhören, aber meistens nicht auf derselben Ebene miterleben. Zwischen Publikum und Protagonisten gibt es in der Regel einen emotionalen Abstand. In einigen Fällen folgen jedoch die Nebenfiguren bzw. Zuschauer des Martyriums dem Beispiel des Protagonisten; sie treten wie die oben erwähnten Gefängniswärter des Märtyrers Epimachos zum Christentum über und erleiden das Martyrium durch den paganen Gegenspieler. Auf diese Weise gelingt es ihnen, den Heiligkeitsstatus mit dem Protagonisten zu teilen, auch wenn sie in der ganzen Erzählung nicht namentlich genannt werden. Im Großen und Ganzen stellte der heilige Märtyrer für das christliche intra- und extratextuelle Publikum ein ideales Frömmigkeitsbeispiel und zugleich eine Herausforderung zur Nachahmung dar.³² Auch die späteren Asketen und Mönche zogen etwa bei ihrer körperlichen und spirituellen Übung die ersten Christen bzw. Märtyrer als Vorbilder zur Nachahmung

³² Vgl. hier die Äußerung von Béatrice Caseau zur Beziehung zwischen den Heiligen und ihren Zuschauern, welche auch im Fall der Märtyrer Anwendung finden könnte: „[M]ost of the prominent figures among the saints [...] were not offered as an example to follow but as one to admire“: CASEAU, *Christian Bodies*, 102.

heran.³³ Sowohl bei Märtyrern als auch bei Asketen und Mönchen war das Schmerzgefühl eine wesentliche Komponente auf ihrem Weg zur Heiligkeit. Die Bedeutung des Schmerzes beim Konzept des Martyriums wird in der nächsten Einheit eingehend erörtert.

IV.2 Der Körper des Märtyrers im Schmerz

Hier wird die physische Empfindung des Schmerzes untersucht, die eine Schlüsselrolle bei der Entwicklung des Martyriums und der Haltung des Märtyrers gegenüber dem Geschehen innerhalb und außerhalb des Gefängnisses spielt. Nach einer modernen Definition stellt der Schmerz eine unangenehme oder negative körperliche Empfindung (*sensation*) dar.³⁴ Nur durch sinnliche Erfahrungen, wie den Schmerz, kann man sich seines Körpers bewusst werden. Visuelle oder narrative Darstellungen bringen häufig die Empfindung des Schmerzes durch körperliche Wunden und Blut zum Ausdruck. Die Kulturhistorikerin Constance Classen schreibt in Bezug auf die Schmerz Wahrnehmung im Mittelalter: „In an era desirous of physical signs and not yet fully aware of the power of psychological torment, true pain was tangible pain“.³⁵ Diese Prinzipien bei der Schmerzbeurteilung finden wohl auch in der byzantinischen Welt Anwendung, in der die hier behandelten Märtyrerakten abgefasst und rezipiert wurden.

Schmerz und Leiden wurden aus christlicher Sicht für die Erlangung der Gottesnähe und Heiligkeit vorausgesetzt.³⁶ Märtyrer erfuhren definitionsgemäß den körperlichen Schmerz durch ihre Leiderfahrung besonders intensiv. Für den nichtchristlichen Richter stellten Schmerz und Leiden einen Weg dar, den gesellschaftlich und religiös inkompatiblen bzw. uneinsichtigen Körper des Märtyrers zu bestrafen und somit zu disziplinieren.³⁷ Für den Märtyrer hingegen diente wohl das Schmerzerlebnis beim Martyrium als ein Weg zur Katharsis, insbesondere zur Buße für seine vorherigen Sünden und im weiteren Sinne den Sündenfall, zumal Schmerz und menschliche Sündhaftigkeit im christlichen Denken miteinander eng verbunden waren.³⁸ Im Folgenden werden wir untersuchen, wie die Hagiographen selbst bei der

33 Vgl. MALONE, *The Monk and the Martyr*, bes. 9–10.

34 Vgl. AHMED, *The Cultural Politics of Emotion*, 15, 20–41.

35 CLASSEN, *The Deepest Sense*, 70.

36 Vgl. SCHULZE, *Schmerz und Heiligkeit*, 211–232; CLASSEN, *The Deepest Sense*, bes. 32–34; CONSTANTINO, *The Saint's Two Bodies*, 285–320.

37 Vgl. CLASSEN, *The Deepest Sense*, 62–63.

38 Für den Zusammenhang zwischen Schmerz und Sünde im Mittelalter s. CLASSEN, *The Deepest Sense*, bes. 33–34, 48, 62. Ein einschlägiges Beispiel bieten die Märtyrerakten von Hermylus und Stratonikos: Der Märtyrer Hermylus, der sich nach Interrogation und Folter zusammen mit seinem Gefährten Stratonikos im Gefängnis befindet, ersucht Gott darum, ihre frühere Sündhaftigkeit zu übersehen, da sie sich damals sehr unangemessen benahmen (Κύριε, μη μνησθῆς ἀνομιῶν ἀρχαίων ἡμῶν, ὅτι ἐπῳχεύσαμεν σφόδρα. *PHermStr BHG 744z*, Kap.8).

Beschreibung des leidenden Körpers des Märtyrers, und zwar seiner Reaktionen und offenen Wunden, die An- bzw. Abwesenheit des Schmerzes auszudrücken und zu begründen versuchen. Dabei bemühen sich die Hagiographen meiner Lektüre nach systematisch darum, die Schmerzempfindlichkeit bzw. -unempfindlichkeit des Körpers des Märtyrers in Verbindung mit dem jeweiligen Raum und Publikum zu bringen.³⁹

Während oftmals im geschlossenen und privaten Raum des Gefängnisses die menschliche Natur des Märtyrers zu bemerken ist, wird im offenen bzw. öffentlichen Raum der Arena und des Gerichtssaales die übermenschliche Fähigkeit seines Körpers, bei den Folterungen keinen Schmerz zu spüren, in den Vordergrund gerückt. Wie im vorherigen Kapitel beschrieben, wird Juliana, am ganzen Körper mit glühenden Eisen gefesselt, ins Gefängnis geworfen. In ihrem Gebet zu Gott bittet die inhaftierte Märtyrerin laut schreiend um Befreiung von den heftigen Schmerzen (ἤρξατο βοᾶν καὶ λέγειν [...] Κύριε, [...] ῥῦσαί με ἐκ τῶν πόνων τούτων, *PJulNic BHG 962z*, S.154.7, 17, 19–20; vgl. *Met-PJulNic BHG 963*, Kap.7), weil „die menschliche Natur schwach ist“ (τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν εὐάλωτον οὔσαν. *PJulNic* S.155.6). Interessanterweise unterlässt Symeon Metaphrastes die ausdrückliche Äußerung der Protagonistin zu ihrer menschlichen Natur ganz und gar (vgl. *Met-PJulNic BHG 963*). Doch sowohl in der vormetaphrastischen als auch in der metaphrastischen Version des besagten Martyriums findet die unter Schmerzen leidende Protagonistin in Äußerungen wie Schreien und Gebeten Trost. Dabei wird die menschliche Natur Julianas durch die Artikulation ihrer Schmerzempfindung herausgestrichen. Gleichzeitig wird ihre besondere Beziehung zu Gott aufgezeigt, welche sie von anderen Menschen unterscheidet.

Im Vergleich zur obigen Episode im Gefängnis wird bei der öffentlichen Folter des Märtyrers Artemios durch Kaiser Julian den Apostaten die übermenschliche Leidsfähigkeit seines Körpers auf charakteristische Art und Weise betont:

Man konnte eine außergewöhnliche und übermenschliche Standhaftigkeit sehen. Denn kein Stöhnen oder Schrei oder Wimmern oder etwas anderes von dem, was die Menschen empfinden, wenn sie durch Folterungen einer Prüfung unterzogen werden, wurde durch ihn [d. h. den Märtyrer Artemios] geäußert, sondern sein Gesichtsausdruck war unbewegt und unverändert. Der Boden hingegen war mit Blut getränkt. Und doch sah der Märtyrer aus, als ob jemand anderer leiden würde, sodass alle Umstehenden erstaunt waren und selbst der verruchte Julian über den außergewöhnlichen Anblick betroffen war. Und er befahl, ihn [...] ins Gefängnis abzuführen.

³⁹ Mein Ansatz, der den Körper des Märtyrers im Schmerz in Hinsicht auf Raum und Publikum analysiert, kann die Unterscheidung zwischen der menschlichen und übermenschlichen Dimension des Körpers der Heiligen umfassend erklären. Zur Beziehung zwischen dem „natural body“ und dem „supernatural/sublime body“ von Heiligen s. KAY, *The Sublime Body of the Martyr*, 3–12; KAY, *Courtly Contradictions*, bes. 216–231, 255–258; CONSTANTINOU, *The Saint's Two Bodies*, 285–320. Aspekte der Schmerzempfindlichkeit und -unempfindlichkeit des Körpers des Märtyrers hat bereits die moderne Forschung untersucht, jedoch ohne Berücksichtigung von Parametern wie Raum und Publikum bzw. Augenzeugen des Martyriums, vgl. PERKINS, *The Suffering Self*; COBB, *Divine Deliverance*.

Καὶ ἦν ἰδεῖν ξένην τινὰ καὶ οὐκ ἀνθρωπίνην ὑπομονήν· οὐ γὰρ στεναγμός, οὐ φωνή, οὐ σκυλμός, οὐκ ἄλλο τι τῶν ὅσα πάσχουσιν ἄνθρωποι βασάνοις ἐξεταζόμενοι, παρ' αὐτοῦ ἀνεπέμπετο, ἀλλ' ἄτρεπτός τις καὶ ἀναλλοίωτος τῷ προσώπῳ κατεφαίνετο. Ἡ γῆ δὲ τοῦ αἵματος ἐπεπλήρωτο. Καὶ ὁ μάρτυς ὡς ἄλλου πάσχοντος ἐγνωρίζετο, ὥστε θαυμάσαι πάντας τοὺς παρεστῶτας καὶ αὐτὸν τὸν ἀλάστορα Ἰουλιανὸν ἐκπλαγῆναι ἐπὶ τῷ ξένῳ θεάματι. Καὶ κελεύει αὐτὸν [...] ἐπὶ τὴν φυλακὴν ἀπαχθῆναι. (*PARtem BHG* 170 – 170c, Kap.377–14)

Die obige Textstelle aus den vormetaphrastischen Märtyrerakten des Artemios von Antiochien baut auch Symeon Metaphrastes fast unverändert in seine Textfassung ein (vgl. *Met-PARtem BHG* 172, Kap.23). Hier wird die Leidenschaftslosigkeit des Artemios im öffentlichen Raum des Martyriums demonstriert, welche in einer vollständigen Abwesenheit aller möglichen Schmerzreaktionen besteht. Die Schmerzunempfindlichkeit des Protagonisten spiegelt sich in seinem ausdruckslosen Gesicht wider und führt zu keinen weiteren Äußerungen bzw. Handlungen. Während am Verhalten des Märtyrers bei der Folterung keine Veränderung feststellbar ist, verwandelt sich der Boden unter seinen Füßen zu einem See aus Blut. Neben dem Schmerz betonen häufig die byzantinischen Autoren auch die Emotionen – im vorliegenden Fall die mangelnden Emotionen – des Protagonisten der Geschichte, um ihn von den anderen narrativen Figuren und den Rezipienten abzuheben.⁴⁰

Es zeigt sich, dass den Märtyrer Artemios im öffentlichen Martyrium bereits die Aura der Heiligkeit umgibt. Der Märtyrer ist in der Lage, den Vorgeschmack der Heiligkeit schon auf Erden zu genießen. An dieser Empfindung jedoch hat sein Publikum, d. h. der andersgläubige Kaiser und die Zuschauer, die über die Unempfindlichkeit seines Körpers erstaunt sind, keinen Anteil. Die Reaktion des Kaisers auf die übermenschliche Haltung des Märtyrers wird mit dem Verb ἐκπλαγῆναι (aus ἐκ-πλήττομαι, nämlich sich verwundern bzw. innerlich getroffen werden) beschrieben, welches gegenüber der Gelassenheit des christlichen Protagonisten die innerliche Betroffenheit des Gegners andeutet. Die innere Gelassenheit des Märtyrers drückt sich offensichtlich in der Unbewegtheit seines Körpers aus. Der heilige Märtyrer mit „übermenschlicher Standhaftigkeit“ (οὐκ ἀνθρωπίνῃ ὑπομονῇ) steht in Opposition zu allen anderen „Menschen“ (ἄνθρωποι), die ihn umgeben. Im Grunde versucht hier der Hagiograph, den Unterschied des heiligen Märtyrers zu den gewöhnlichen Sterblichen sowohl auf körperlicher als auch auf emotionaler Ebene aufzuzeigen. Zu den einfachen Sterblichen gehören aber nicht nur die Nebenfiguren innerhalb des Textes (d. h. Kaiser, Zuschauer), sondern auch der Hagiograph selbst und sein Publikum außerhalb des Textes. Die Unterscheidung zwischen dem Märtyrer und den einfachen Sterblichen dient im Endeffekt zur Konstruktion der Heiligkeit des Protagonisten, da dem Text zufolge die Abwesenheit der physischen Empfindung des Schmerzes eine distinktive und exklusive Eigenschaft einer übermenschlichen Natur darstellt.

⁴⁰ Vgl. den Sammelband von CONSTANTINOU – MEYER, *Emotions and Gender in Byzantine Culture* und insbesondere das letzte Kapitel von CONSTANTINOU, *Gendered Emotions and Affective Genders*, bes. 290 – 293.

Bei der Haltung der Märtyrer gegenüber dem körperlichen Schmerz spielt aber nicht nur der private/geschlossene oder öffentliche/offene Raum eine entscheidende Rolle, sondern auch ihr jeweiliges Publikum. Juliana, die sich alleine im Gefängnis befindet, wendet sich an Gott und bringt in ihrem Gebet die Schwäche ihres Körpers zum Ausdruck, den Schmerz zu ertragen. Artemios hingegen, der bei seiner Interrogation durch provokative Worte die feurige Wut des Kaisers (θυμὸν [...] ὡσεὶ φλόγα πυρός, *Partem* Kap.36.2) erweckt, bewältigt die Folter vor den Beobachtern im öffentlichen Martyrium mit übermenschlicher Geduld. Im ersten Fall besteht das Publikum der Juliana nur aus Gott, während sich im zweiten Fall das Publikum des Artemios aus dem paganen Kaiser und den Zuschauern des Martyriums zusammensetzt. Vor Gott äußern allgemein die Märtyrer ihre körperliche Schwäche und Schmerzempfindlichkeit, aber vor dem nichtchristlichen Kaiser und seinen Unterstützern zeigen die Märtyrer eine von Gott geschenkte Kraft, welche durch ihre Schmerzunempfindlichkeit in Erscheinung tritt. Im Gegensatz zur Kraft der Märtyrer ist im öffentlichen Martyrium die Schwäche des Kaisers, den Märtyrer umzustimmen, zu beobachten, weswegen in der obigen Passage Kaiser Julian den Märtyrer Artemios wieder ins Gefängnis schickt. So können wir meines Erachtens bei der Äußerung der Schwäche der Märtyrer vor Gott von einem „weichen Körper“ und bei der Zurschaustellung ihrer Kraft den paganen Gegnern gegenüber von einem „harten Körper“ sprechen. Die beiden von mir geprägten Begriffe sollten die jeweilige Reaktion des Körpers der Märtyrer auf den physischen Schmerz im Zusammenhang mit Raum und Publikum angemessen wiedergeben.

Die Unterscheidung zwischen weichem und hartem Körper des Märtyrers wird auf anschauliche Weise im Martyrium des Platon (*PPlat BHG* 1549–1550) geschildert. Nach seiner öffentlichen christlichen Predigt wird Platon festgenommen, vor Gericht gebracht und einer Auspeitschung unterzogen, welche dennoch keinen sichtbaren Effekt auf den Körper des Märtyrers hat. Bei der Interrogation und Folterung erweist sich der Protagonist als ein „tapferer Märtyrer Christi von hoher Gesinnung“ (μεγαλόφρων καὶ ἀνδρείος τοῦ Χριστοῦ μάρτυς, *PPlat* Kap.6). Daraufhin wird Platon ins Gefängnis geschickt. Gleich beim Betreten des Gefängnisses kniet er nieder, seufzt aus tiefster Seele und ersucht Gott in seinem Gebet, ihm Ausdauer bei schmerzlicher Folter zu schenken (εἰσηλθεν εἰς τὸ δεσμωτήριον· καὶ εἰσελθὼν, θεὶς τὰ γόνατα αὐτοῦ, ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς στενάξας, ἤψατο πρὸς τὸν Κύριον λέγων οὕτως· χάρισαι καὶ ἐμοί, τῷ δούλῳ σου, ὑπομονήν, *PPlat* Kap.6). Die Episode mit dem Kniefall und Gebet des Märtyrers zu Gott erinnert an Jesus, der sich vor seiner Festnahme und Kreuzigung im Garten Gethsemane niederwirft und aus Todesangst in seinem Gebet zu seinem Vater auf seine menschliche Natur und Schwäche hinweist (Mt 26.36–46; Lk 22.39–46). Im Gefängnisraum wird also der weiche Körper des Märtyrers dargestellt, der die spirituelle Unterstützung Gottes erwartet, um sich dem Schmerz des öffentlichen Martyriums nicht zu beugen. Die besagte Episode wird auch bei Metaphrastes ähnlich beschrieben (s. *Met-PPlat BHG* 1551–1552, S.52.84–89, S.53.90–97 [Schiffer]; S.114.74–87, S.115.88–105, S.116.106–115 [Franco]). Tatsächlich ist im Anschluss daran die Standhaftigkeit des Märtyrers in der Gerichtsverhandlung und Folter im öf-

fentlichen Raum zu sehen. Bei seiner grausamen Verstümmelung wird der Protagonist als eine „seelenlose [bzw. gefühllose] Statue“ (ἄψυχος ἀνδριάς, *PPlat* Kap.15) sowie als ein „unerschütterlicher und unbeweglicher Turm“ (πύργος [...] ἀσάλευτος [...] καὶ ἀμετακίνητος, *PPlat* Kap.15) charakterisiert. Der Märtyrer kennt hier nämlich keinen Schmerz und keine Angst bzw. Feigheit (μὴ δειλιάσας, *PPlat* Kap.15). Aus dem weichen Körper des Märtyrers ergibt sich demnach ein harter Körper.

Die Gefängnisphase ist den oben angeführten Textbeispielen zufolge für die spirituelle Reife der Märtyrer eine Voraussetzung, weil sie sich dort durch ihre Kommunikation mit Gott auf die nächste Folterungsphase vorbereiten. Bei den öffentlichen Folterungen wird die Fähigkeit des Körpers des Märtyrers skizziert, die Grenzen eines normalen menschlichen Körpers zu überschreiten. In Anwesenheit einer Zuschauermenge überwinden nämlich die christlichen Protagonisten Leid und Schmerz ohne Stöhnen und Schreie, wie es bei normalen Menschen zu erwarten wäre. Die Märtyrer tauschen den weichen Körper, welcher im Gefängnis unter Schmerzen und Versuchungen leidet, mit dem harten Körper aus, der sich im öffentlichen Raum des Martyriums durch Unempfindlichkeit gegenüber Schmerzen und Versuchungen auszeichnet.

Der in der vorherigen Einheit erklärte emotionale Abstand zwischen Rezipienten und Protagonisten des Textes lässt sich nun im Zusammenhang mit dem Konzept des harten und weichen Körpers weiter diskutieren. Im Gegensatz zum öffentlichen Raum des Martyriums, in dem das (intra- und extratextuelle) Publikum den harten Körper der Märtyrer, nämlich ihre unerreichbaren und übermenschlichen Fähigkeiten, erkennt, ermöglicht der Gefängnisraum den Zuhörern und Lesern, sich in den menschlichen Reaktionen der christlichen Protagonisten bis zu einem gewissen Grade wiederzufinden. Auf diese Weise kommen die Gläubigen den inhaftierten Märtyrern möglichst nah und der ansonsten große Abstand zwischen den Empfindungen des Publikums und denjenigen der Protagonisten wird dementsprechend verringert.

Auffallend ist, dass getreu der literarischen Darstellung der Martyrien der pagane Gegner und der christliche Märtyrer die Rollen des Peinigers und des Gepeinigten wechseln. Das ist der Fall, wenn die Folterungen, die der Verfolger an dem christlichen Protagonisten vollzieht, Letzteren nicht körperlich beeinflussen können. Stattdessen erleidet der Verfolger wegen seiner Unfähigkeit, sein Ziel zu erreichen, seelische Qualen und Schmerzen. Bei der öffentlichen Folter heißen beispielsweise die Märtyrer Karpos und Papylos in der metaphrastischen Version ihres Martyriums (*BHG* 295) die Wunden willkommen. Ihre Verletzungen werden aber laut dem Text ohnehin durch göttliche Intervention gleich geheilt, ohne Narben zu hinterlassen, sodass der pagane Statthalter Valerius statt der Märtyrer unbewusst sich selbst Schaden zufügt. Je mehr die Märtyrer von den Schmerzen befreit werden, desto mehr wird das Herz des Valerius gepeinigt und ihn überkommt glühender Zorn (τὰς πληγὰς ἡδέως ἐδέχοντο, [...] μηδὲ ἴχνος τι τούτων ἐφ' ἐαυτῶν περιφέροντες, ὥστε ἐλάνθανε πλήττων ἑαυτὸν Οὐαλέριος, οὐ τοὺς μάρτυρας· ὅσῳ γὰρ ἐκουφίζοντο τῶν πόνων ἐκεῖθεν, τοσοῦτῳ τὴν καρδίαν αὐτὸς ἐμαστίζετο, καὶ θυμὸς αὐτὸν ἴσα καὶ πυρὶ κατεπίπρα. *Met-PCarpPap* Kap.14). Durch die Fokussierung auf die heftige Gefühlsregung des Valerius gelingt es

dem Hagiographen, sein Publikum auf die spirituelle Überlegenheit der Märtyrer aufmerksam zu machen.

Während sich der Gegenspieler durch seine Wut selbst schadet, überstehen die Protagonisten Karpos und Papylos das Leiden in körperlicher Hinsicht unbeschadet. Um die Schmerzunempfindlichkeit des Märtyrers Karpos bei den öffentlichen Folterungen zu betonen, bezeichnet ihn der Hagiograph geradezu als „seelenlos“ (ἄψυχος, *Met-PCarpPap* Kap.11). Hingegen geht der Hagiograph davon aus, dass sein Publikum schon beim bloßen Hören der Vorkommnisse unter Schmerzen leidet (ἠλγήσατε δὲ καὶ ὑμεῖς πάντως καὶ πρὸς μόνην τὴν ἀκοήν. *Met-PCarpPap* Kap.11). Durch die lebendige Vermittlung des Geschehens zielt also die Erzählung darauf ab, bei den Zuhörern wahrhaftig Schmerzgefühle auszulösen und sie somit in die qualvolle Handlung mit einzubeziehen. Somit lässt der Text einen Unterschied zwischen dem schmerzempfindlichen Protagonisten und dem leidenden Publikum entstehen. Die hier behandelten metaphrastischen Szenen mit Karpos und Papylos finden sich nicht in den früheren Fassungen ihrer Leidensgeschichte (vgl. *PCarpPap-A BHG* 293; *PCarpPap-B BHG* 294). Im Gegensatz zur Schmerzunempfindlichkeit der Märtyrer wird insgesamt bei Symeon Metaphrastes die Schmerzempfindlichkeit des paganen Gegners und des extratextuellen Publikums geschildert. Wie bereits oben im Fall der von Metaphrastes angesprochenen Angst der Rezipienten weist hier der Hagiograph auf den Unterschied zwischen den schmerzresistenten heiligen Märtyrern und den gewöhnlichen Sterblichen hin. Genau in dieser unterschiedlichen Schmerzempfindlichkeit besteht die spirituelle Besonderheit der christlichen Protagonisten.

Die Abwesenheit des Schmerzes bei den christlichen Protagonisten während ihrer öffentlichen Gerichtsverhandlung wird auch durch die Schilderung ihrer körperlichen Aktivität, die in Opposition zur Reaktion des paganen Richters steht, in den Vordergrund gestellt. Ein solches Beispiel ist im metaphrastischen Martyrium des Clemens von Ankara und seines Gefährten Agathangelos (*BHG* 353) anzutreffen:

Sacerdos [d. h. der pagane Statthalter] wurde also durch ihre Ausdauer so erbärmlich und elend besiegt, dass er eher selbst dem, was sie [d. h. die Märtyrer] erleiden mussten, unterzogen wurde. Diese kehrten nämlich auf seinen Befehl bereits auf ihren eigenen Beinen ins Gefängnis zurück. Jener aber wurde aus Beschämung und Niedergeschlagenheit wegen der Niederlage ohnmächtig. Und von vielen Händen gestützt, verließ er so schimpflich die tyrannische Gerichtsbank.

Ὁ γοῦν Σακερδῶς οὕτως ἐλεινῶς καὶ ἀθλίως τῆς αὐτῶν ἤττητο καρτερίας, ὥστε καὶ ἄπερ ἦν ἐκείνους πάσχειν εἰκὸς αὐτὸς ὑφίστατο μᾶλλον. Οἱ μὲν γὰρ αὐτοῖς ποσὶ πρὸς τὸ δεσμωτήριον ἐπανήσαν, ἐκείνου κελεύσαντος. Ὁ δὲ τῆ ἐκ τῆς ἤττης αἰσχύνῃ καὶ ἀθυμίᾳ λιποψυχῶν, καὶ ὑπὸ χειρὸς πολλῆς διαβασταζόμενος, οὕτως αἰσχροῦς ὑπεχώρει τοῦ τυραννικοῦ βήματος. (*Met-PCl-emAnc* Kap.74)

Während die Märtyrer einer körperlichen Bestrafung unterzogen und schwer verletzt werden, sind sie noch imstande, sich zu Fuß ins Gefängnis zu begeben. Der Gegner dagegen erweist sich vor der Kraft bzw. Heiligkeit der Protagonisten als völlig machtlos. Bei der Betrachtung ihrer Ausdauer fällt er in Ohnmacht und braucht die Hilfe seiner Unterstützer, um sich bewegen zu können. So wird er besiegt und zutiefst

beschämt von seinem Posten, nämlich sowohl vom Ort des Gerichts als auch von der Position des Richters, entfernt. Die Unfähigkeit des paganen Richters, seine Grundaufgabe zu erfüllen und sich somit seine Autorität zu verschaffen, spiegelt sich auch in seinem körperlichen Zusammenbruch. In diesem Kontext manifestieren die Handlungen der Märtyrer die Überwindung ihres Schmerzes und rufen beim paganen Gegner aufgewühlte Emotionen hervor.

In der obigen Episode wird großes Gewicht auf die emotionale Situation des Gegners, also auf seine Verlegenheit und Mutlosigkeit, gelegt, wobei auf der anderen Seite die Ausdauer der Märtyrer völlig ohne merkbare Emotionen und Schmerzreaktionen dargestellt wird. Gegenüber dem paganen Richter halten die christlichen Protagonisten vor den Augen der Zuschauer ihre Emotionen und Handlungen unter Kontrolle. Tatsächlich gehen die Märtyrer auch am Ende dieser Szene trotz ihrer offenen Wunden klaglos in den Kerker. Auf dem Weg zum Gefängnis fallen blutige Fleischreste von ihrem Körper ab, welche die Gläubigen von nah und fern sofort einsammeln und wie einen wertvollen Schatz aufbewahren (Μεταξὺ δὲ πρὸς τὴν φυλακὴν τῶν ἀγίων πορευομένων ἐκπίπτουσαι σὺν αἵματι τούτων αἱ σάρκες, τρέχειν ἀπανταχόθεν ἐπὶ τὴν συλλογὴν αὐτῶν τοὺς πιστοὺς, ὡς ἐπὶ τινα θησαυρὸν ἀγαθῶν, παρεσκεύαζον. *Met-PClemAnc* Kap.74). Die eindringliche Schilderung der offenen blutigen Wunden der Märtyrer im öffentlichen Raum dient zum einen zur Zurschaustellung der besonderen Fähigkeit ihrer Körper, den menschlichen Schmerz zu ignorieren.⁴¹ Zum anderen geben die offenen Wunden der Protagonisten dem christlichen intratextuellen Publikum die Gelegenheit, durch die eingesammelten Fragmente der heiligen Körper materiell und geistig mit den Märtyrern in Kontakt zu treten.

Die offenen Wunden am Körper des Märtyrers, welche auf physische Schmerzen hindeuten, können auch einen Kommunikationskanal zwischen Märtyrer und Gott bzw. anderen Menschen öffnen. Gemäß dem oben angeführten Textbeispiel von Karpos und Papylos können die Wunden der Protagonisten bereits im öffentlichen und offenen Raum des Martyriums von Gott geheilt werden. Dabei treten manchmal viele pagane Zuschauer zum Christentum über, da sie das Wunder am Körper des Märtyrers erkennen können (s. z. B. *Met-PClemAnc BHG* 353, Kap.30).⁴² Sehr häufig aber bringt man die jeweiligen Märtyrer wie etwa Clemens von Ankara und seinen Gefährten Agathangelos mit blutenden Wunden an ihrem Körper ins Gefängnis. So verschwinden ihre offenen Wunden und körperlichen Schmerzen erst nach ihrem Kontakt mit Gott durch Gebete und Visionen im privaten und geschlossenen Raum ihrer Zelle (s. z. B. *PTarPrAn BHG* 1574, Kap.20 und 21; *Met-PTarPrAn BHG* 1575, Kap.8; *PMerc BHG* 1274, S.240.2–9; *Met-PMerc BHG* 1276, S.255.7–20; *Met-PMenHerEug BHG* 1271, Kap.14–19). Bei deren nächstem öffentlichem Auftritt stellen die paganen Beobachter das Wunder fest und konvertieren zum Christentum (s. z. B. *PProc BHG* 1577,

⁴¹ Über die offenen Wunden hinaus symbolisiert auch Blut den körperlichen Schmerz, wie auch im Fall des Leidens Christi zu konstatieren ist, vgl. SCHULZE, *Schmerz und Heiligkeit*, bes. 213, 217, 220, 227, 231.

⁴² Vgl. dazu CONSTANTINOU, *Female Corporeal Performances*, 31–32.

S.12.17–24; *Met-PProc BHG* 1579, Kap.38). In jedem Fall bestätigt das meist innerhalb des Gefängnisses vollbrachte Heilungswunder einerseits dem Märtyrer die Gegenwart eines gütigen Gottes, andererseits führt es Pagane zur Annahme des christlichen Glaubens.

Manchmal werden die offenen Wunden am Körper der inhaftierten Märtyrer von einem ihrer Gefährten, der in der Erzählung die Hauptrolle übernimmt (s. z. B. *Met-PEpim BHG* 594, Kap.4), oder von frommen Besuchern (s. z. B. *PAnastRom BHG* 82a, Kap.2; *Met-PAnastRom BHG* 82, Kap.2) versorgt. Damit werden auch die körperlichen Schmerzen der Protagonisten im Kerker erleichtert. In diesen Fällen kommen die Unterstützer der Märtyrer durch ihre Wohltätigkeit, welche eine der Hauptpflichten aller Christen darstellt,⁴³ Gott näher. Aus dem Beispiel des Senatsmitglieds und späteren Märtyrers Dorymedon folgt, dass mitunter die Besucher durch ihren Kontakt mit den verwundeten inhaftierten Märtyrern ihren Glauben stärken und den Entschluss fassen, ebenfalls das Martyrium auf sich zu nehmen (vgl. *PTrophSabDor BHG* 1853, Kap.10; *Met-PTrophSabDor BHG* 1854, Kap.10). Die Leser und Zuhörer sind implizit aufgerufen, dem Beispiel der Besucher durch Wohltätigkeiten gegenüber ihren zeitgenössischen Hilfsbedürftigen und Gefängnisinsassen nachzueifern. Auf diese Weise können sie auch ihren christlichen Glauben und ihre Gottesnähe in guten Werken beweisen. So fördern die in den Märtyrerakten dargestellten offenen Wunden der inhaftierten Märtyrer die Kommunikation zwischen Text und extratextuellem Publikum.

Die Märtyrer erkennen die nutzbringende Wirkung der offenen Wunden an ihrem Körper und bewerten sie positiv. Sie wünschen sich sogar die Schläge des Gegners, welche Schmerzen und Wunden erzeugen. Beispielsweise gibt der Märtyrer Agathodoros dem paganen Prokonsul Valerius an, dass er durch Folterungen und Wunden dem Paradies näher kommt: „Je mehr mein Körper durch deine Schläge äußerlich zerstört wird, desto mehr wird mein Geist im Hinblick auf das zukünftige Leben innerlich erneuert“ (ὄσον γὰρ τὸ ἔξωθέν μου σῶμα διαφθείρεται ὑπὸ τῶν πληγῶν σου, τοσοῦτόν μου τὸ ἔσωθεν πνεῦμα ἀνακαινοῦται πρὸς τὴν μέλλουσαν ζωὴν. *PCarpPap-B BHG* 294, Kap.9; vgl. *Met-PGregArm BHG* 713, S.99.18–21). Der Märtyrer Anthimos bittet seinen Gegner geradezu um noch schmerzhaftere Hiebe, um eine noch höhere Belohnung zu verdienen (πληγὰς [...] ἐπιπονωτέρας ἐζήτει, λαμπροτέρων τυχεῖν καὶ τῶν ἐπάθλων ἐπιθυμῶν. *Met-PAnth BHG* 135, Kap.6). Der Gegner unterzieht ihn dann schwereren Folterungen. In anderen Fällen wirft der pagane Gegner die Märtyrer mit zusätzlichen Fuß- und Halsfesseln ins Gefängnis, im Vertrauen darauf, dass sich die Schmerzen an ihrem verwundeten Körper verschlimmern und die Märtyrer wegen einer möglichen Wundbehandlung seinen Forderungen nachgeben werden (vgl. *PCarpPap-B* Kap.13). Bei der Anwendung von Folterungen durch den paganen Gegenspieler und dem Erleben des Schmerzes durch den christlichen Protagonisten

43 Vgl. BLOWERS, *Pity, Empathy, and the Tragic Spectacle of Human Suffering*, bes. 3.

handelt es sich allgemein um einen gegenseitigen Genuss.⁴⁴ Einerseits hat der grausame Gegenspieler große Freude daran, zur Disziplinierung des Körpers des Märtyrers Gewalt anzuwenden, andererseits aber heißt der Märtyrer angesichts seines bevorstehenden Eintritts ins Paradies die qualvolle Folter willkommen.

Wie man sieht, dienen die offenen Wunden und anschließenden Schmerzgefühle zur Verstärkung des Glaubens sowohl des inhaftierten Märtyrers selbst als auch der anderen Christen innerhalb und außerhalb des Textes. Im öffentlichen Raum treten angesichts des Heilungswunders des schwer verletzten Märtyrers sogar viele Andersgläubige zum Christentum über. Die Verstärkung des Glaubens der Christen sowie die Bekehrung von Paganen zum Christentum bedeuten eigentlich, dass etliche Menschen durch Vermittlung des Märtyrers Gott näher kommen. In diesem Kontext verweist die Selbstaufopferung des Märtyrers auf das Konzept des Opfertodes Christi zur Versöhnung zwischen Gott und Mensch.⁴⁵ Dabei lässt sich die Beziehung zwischen Christus und christlichem Märtyrer folgendermaßen erklären: Die Märtyrer teilen den erlösenden Schmerz mit Christus.⁴⁶ Während aber Christus alleine für die Erlösung der Menschheit den Kreuzestod erleidet,⁴⁷ wird der Märtyrer durch seine Selbstaufopferung vorrangig zur eigenen Erlösung und Heiligkeit geführt, was dann auch zum Wohl der Christengemeinschaft beisteuern kann.⁴⁸ Der christliche Protagonist stellt durch den Märtyrertod als Glaubensbekenntnis ein ideales Frömmigkeitsbeispiel dar und ermöglicht somit auch anderen Menschen, eine Verbindung mit Gott aufzubauen. Aus der Heilung der offenen Wunden entsteht im Wesentlichen ein neuer Körper: der heilige Körper des Märtyrers und der spirituell gestärkte Körper des Gläubigen. Hierbei ist zu bemerken, dass zugleich mit den Wunden am Körper des inhaftierten Märtyrers auch sein Geist von Versuchungen, Anliegen und Zweifeln geheilt wird. Der Protagonist ist dann zur Erreichung seiner Vollkommenheit bereit, bis zur Hinrichtung neue Folterungen und Wunden zu erleiden.

Die Ambivalenz der Bedeutung des Gefängnisses wird durch die menschenunwürdigen Haftbedingungen sowie den explizit zum Ausdruck gebrachten Schmerz des inhaftierten Märtyrers einerseits und den Beitrag der Inhaftierung zu seiner spiritu-

44 Die Beziehung zwischen Genuss (*enjoyment*) und Gewalt (*violence*) untersucht in psychoanalytischer Hinsicht auch Sarah Kay unter Berücksichtigung der Mordlust des paganen Gegners und der Todeslust des christlichen Märtyrers, vgl. KAY, *The Sublime Body of the Martyr*, 3–20, bes. 10, 16–17; KAY, *Courtly Contradictions*, 216–231, 255–258, bes. 220–221, 228–229.

45 Zur Bedeutung des Opfertodes Christi s. einführend OBERLINNER, *Deutungen des Todes Jesu*, 77–88; SCHULZE, *Schmerz und Heiligkeit*, bes. 212.

46 Indem sich die Christen dem Schmerz aussetzten, suchten sie dem Beispiel Christi zu folgen und somit die Sühne für ihre Sünden zu leisten, vgl. CLASSEN, *The Deepest Sense*, bes. 33–34.

47 Für eine anthropologische Studie, die im religiösen Rahmen den gewaltsamen Tod eines Individuums, zum Beispiel den Tod Christi, als Opfer zum Nutzen der ganzen Gesellschaft diskutiert, s. GIRARD, *Das Heilige und die Gewalt*, bes. 18–20, 449–450.

48 Zur Aufopferung des Lebens des Märtyrers für Gott s. MALONE, *The Monk and the Martyr*, bes. 7–8, 35, 63. Zum Martyrium als Liebesbeweis für die Christengemeinschaft s. DEGEN, *Der Gemeinsinn der Märtyrer*, bes. 127–146.

ellen Vollkommenheit andererseits herausgestrichen. Schmerz entsteht allgemein aus Unannehmlichkeiten wie Hunger, Durst, Hitze, Kälte und Verletzungen,⁴⁹ welche auch im Kerker der Märtyrer herrschen. Interessanterweise geht die Hölle in der christlichen Anschauung mit all diesen unangenehmen Situationen einher, die jedoch zusätzlich von Rauch, Gestank und Kriechtieren begleitet werden.⁵⁰ Im Gegensatz zum Paradies, das nur Freuden und Wonnen anbietet, wird dementsprechend die Hölle als ein Ort reinen Schmerzes wahrgenommen.⁵¹ Anhand der detaillierten Schilderung der Haftbedingungen der Märtyrer, wie sie beispielsweise in den Märtyrerakten der zwei- und vierzig Märtyrer von Amorion (*PMarAmor BHG* 1214, S.65.11–32; vgl. hier Kapitel 1) und jenen des Gregor von Armenien (*PGregArm BHG* 712, Kap.54.15–21, Kap.56.1–11, Kap.96.10–14, Kap.98.15–20, Kap.102.10–15; *Met-PGregArm BHG* 713, S.99.38–42, S.100.43–53; vgl. hier Kapitel 1) angetroffen wird, erweist sich das Gefängnis als eine irdische Hölle, da die Märtyrer in der Haft ähnliche Umstände wie die Verdammten in der Hölle zu bewältigen haben.⁵² Das ist ja auch der Zweck des nichtchristlichen Gegners, das Gefängnis in eine schmerzvolle Erfahrung für den christlichen Märtyrer umzuwandeln.

Die Parallelisierung des Gefängnisses mit der schmerzhaften Situation der Hölle erfolgt zudem durch die Beschreibung von verschiedenen Aspekten des Todes. Gregor von Armenien, der seine fünfzehnjährige Haft in einer tiefen Grube alleine verbracht hat, bezeichnet sich selbst in der Erzählung als „begraben“ (τεθαμμένος, *PGregArm* Kap.98.16). Dieses Wort deutet zum einen auf die physische Gestalt des unterirdischen Gefängnisses und zum anderen auf die schlechten Haftbedingungen hin, durch die die genannte Grube in eine echte Hölle auf Erden für den Protagonisten umgewandelt wird. Die Darstellung des Gefängnisses als irdisches Grab wird auch durch die am Haftort der Märtyrer herrschende Finsternis betont. Finsternis macht obendrein eine der Haupteigenschaften der Hölle aus, wobei gleichzeitig die dort wohnenden Dämonen als dunkelhäutig dargestellt sind; hingegen ist Licht mit dem Paradies und den stets in Weiß gekleideten Engeln verbunden.⁵³ Gefängnis lässt sich in diesem Rahmen mit einem geschlossenen, dunklen und isolierten Grab vergleichen. All diese negativen Charakteristika des Gefängnisses intensivieren die Empfindung des Schmerzes der gefangen gehaltenen Märtyrer.

49 CLASSEN, *The Deepest Sense*, 47.

50 Vgl. CLASSEN, *The Deepest Sense*, bes. 64–65, 70. Zur Darstellung der Hölle in der byzantinischen Literatur s. auch BECK, *Die Byzantiner und ihr Jenseits*; LAMPAKIS, *Οι καταβάσεις στον Κάτω Κόσμο*, bes. 45–111; ALEXIOU – PATTERSON ŠEVČENKO, *Hades*, 891; PODSKALSKY – STICHEL, *Hell*, 911; WORTLEY, *Death, Judgment, Heaven, and Hell*, bes. 61–69.

51 Vgl. CLASSEN, *The Deepest Sense*, 28.

52 Die Gegenüberstellung von Gefängnis und Hölle findet sich auch in der byzantinischen Volksliteratur, wie etwa im bekannten Gedicht mit 15-silbigen Versen, das Michael Glykas im 12. Jahrhundert während seiner (vermeintlichen) Inhaftierung verfasste, dazu s. KRUMBACHER, *Michael Glykas*, 391–460; LAMPAKIS, *Οι καταβάσεις στον Κάτω Κόσμο*, bes. 157–158; BOURBOUHAKIS, „Political“ *Personae*, 53–75. Zu kritischer Edition und allgemeinem Kommentar des genannten Gedichts s. TSOLAKIS, *Στίχοι*.

53 Vgl. WORTLEY, *Death, Judgment, Heaven, and Hell*, bes. 62–69.

Die Hagiographen versäumen es fast nie zu erwähnen, dass das Tageslicht die inhaftierten Märtyrer nicht erreicht. Neben der Einschließung der Märtyrer Gurias und Samonas in eine dunkle Grube bringt zum Beispiel der pagane Statthalter am Eingang des Kerkers eine zusätzliche Absperrung an, sodass nicht einmal ein einziger Sonnenstrahl eindringen kann (τῇ δὲ τῆς εἰρκτῆς εἰσόδῳ φραγμὸς ἐπέτεθειτο, ὡς μηδὲ ἀκτῖνα ἠλιακὴν ὑπεισδύεσθαι. *Met-PGurSamAb BHG 736–738*, S.117.18–19; vgl. *PGurSamAb-A BHG 731–732*, S.28.18–24, S.30.10–12; *PGurSamAb-B BHG 735*, 735b und 739, S.116.9–16). Bei der Gerichtsverhandlung erinnert der pagane Richter die Märtyrer Gurias und Samonas sogar an erfreuliche Aspekte des Lebens, wie ihr Vermögen, ihre nächsten Angehörigen und geliebten Freunde sowie das süße Bild des Tageslichtes (*PGurSamAb-B S.122.10–13*; vgl. *Met-PGurSamAb S.123.9–11*; *PGurSamAb-A S.40.15–18*), was sie alles wegen ihres Beharrens auf dem christlichen Glauben nicht mehr genießen können. Damit erwartet er, die Gefühle der Protagonisten schmerzlich zu berühren und sie umzustimmen. Der Gegner spielt in seinen Worten auf eine negative Bedeutung des Todes an, welche in der Entfernung von allen Genüssen des Lebens besteht. Aber nicht einmal die Vorstellung dieses Verlustes kann die Märtyrer erschüttern.

Unter den schwierigen Umständen im Kerker machen sich die Märtyrer mit dem Gedanken des Todes vertraut. Das Gefängnis fungiert im Fall der Märtyrer als eine Art Todesübung und Vorbereitung auf die Bestattung des Fleisches.⁵⁴ Die Märtyrer selbst betrachten ihren Körper als ein zweites Gefängnis, von dem sie befreit werden wollen, um die Verbindung mit Gott zu erlangen (*Met-PAndCr BHG 122*, Kap.13; vgl. Kapitel 1). Erst beim Verlassen des echten Gefängnisses und des eigenen Körpers können die Märtyrer in die schmerzfreie Situation des Paradieses eintreten. Deswegen nehmen die Märtyrer im Moment der Hinrichtung den Tod mit heiterem Gleichmut hin.⁵⁵ Durch die Darstellung des Gefängnisses als Vorbereitungsphase für den Märtyrertod der christlichen Protagonisten versucht wohl der Hagiograph, sein Publikum an die Vergänglichkeit des irdischen Lebens, genauer gesagt an das Ableben, die Hölle und das Paradies, zu erinnern und es gemäß dem Beispiel der Märtyrer zu einer positiven Haltung dem Tod gegenüber anzuleiten. Gedanken an Tod und Jenseits bildeten ohnehin wegen der hohen Sterblichkeit im Mittelalter einen integralen Bestandteil des damaligen Alltags.⁵⁶

⁵⁴ Dieselbe Funktion erfüllen auch die Höhlen für die Asketen, vgl. TALBOT, *Caves, Demons and Holy Men*, 712–713. Die Beziehung zwischen dem geschlossenen Raum des Gefängnisses und jenem der Höhle werde ich im Rahmen eines anderen Projekts in der Zukunft erhellen. Eine kurze Vorschau dieser Beziehung biete ich hier im letzten Teil der Arbeit (s. „Rückblick und Ausblick“).

⁵⁵ Vgl. dazu PODSKALSKY – STICHEL – KARPOZIOLOS, *Death*, 594; AGAPITOS, Ὁ θάνατος στὸ Βυζάντιο, 274.

⁵⁶ Zur hohen Sterblichkeit sowie der Wahrnehmung von Tod und Jenseits in Byzanz s. insb. SPYRIDAKIS, *Τὰ κατὰ τὴν τελευταίην ἔθιμα*, 75–171; KOUKOULES, *Βυζαντινῶν βίος*, IV, 148–248; BECK, *Die Byzantiner und ihr Jenseits*; PATLAGEAN, *Byzance et son autre monde*, 201–221; LAIOU, *The Role of Women*, 236; LAMPAKIS, *Οἱ καταβάσεις στὸν Κάτω Κόσμο*, bes. 40–111; PODSKALSKY – STICHEL – KARPOZIOLOS, *Death*, 593–594; ALEXIOU – PATTERSON ŠEVČENKO, *Hades*, 891; PODSKALSKY – STICHEL,

In Anbetracht des Nutzens des Gefängnisses für die spirituelle Entwicklung der Märtyrer gehen einige Hagiographen sogar so weit, das Gefängnis mit dem Paradies gleichzusetzen. Dabei wird der im Gefängnis dargestellte Schmerz der Märtyrer aufgehoben. Ein konkretes Beispiel: Der Märtyrer Nazarios wird vom paganen Statthalter Anulinos wegen seiner Predigtstätigkeit festgenommen und ins Gefängnis geführt. „Für Nazarios ist aber dieses Gefängnis wertvoller als viele Königreiche und wird zu einer blühenden *Wiese*, einem *neuen Paradies*“ (Ναζαρίω δὲ ἡ φρουρὰ αὐτῆ πολλῶν βασιλείων τιμιωτέρα γίνεται, *λειμῶν εὐανθῆς, νέος παράδεισος*. *Met-PNazPrGerCel* Kap.7), so steht es in der metaphrastischen Textfassung des Martyriums von Nazarios, Protasios, Gervasios und Kelsios (*BHG* 1324). Tatsächlich wird Paradies häufig in der byzantinischen Literatur als ein blühender und heller Platz wie etwa ein Garten oder eine Wiese dargestellt.⁵⁷ Um die Parallelisierung des Gefängnisses mit Blumenwiese und Paradies zu verdeutlichen, fügt Metaphrastes hinzu: Im Kerker kommt Nazarios mit seinen Gefährten Gervasios, Protasios und dem jungen Kelsios ins Gespräch und genießt „die süßesten Blüten ihrer Rede“ (τὰ ἥδιστα τῆς ἐκείνων ὀμιλίας ἄνθη, *Met-PNazPrGerCel* Kap.7). Im Gegenzug bringt er ihnen auch durch seine Worte Nutzen (τὰ πρὸς ὠφέλειαν ἀντεισήγαγεν, *Met-PNazPrGerCel* Kap.7). Angesichts dessen, dass das Erleiden des Schmerzes in der Hagiographie häufig als „bitter“ bezeichnet wird,⁵⁸ lässt sich hier mit dem Bild der süßen Worte jeder Schmerz im Gefängnisraum abschwächen. Diese gegenseitige Unterstützung unter den inhaftierten Männern verwandelt den Kerker in einen spirituellen Raum, eine geistliche Wiese wie das Paradies selbst, und vermittelt den Protagonisten einen Vorgeschmack auf die Zukunft. Zu dieser Verwandlung des Gefängnisses in das Paradies trägt auch die Erhellung des dunklen Kerkers durch die jeweilige Erscheinung von Christus oder Engeln Gottes (s. z. B. *Met-PEug BHG* 608, Kap.82; *Met-PAnth BHG* 135, Kap.9 und 10; *PHermStr BHG* 744z, Kap.15) bei. All das durchbricht die Grenzen von Hier und Jetzt und dient als eine Vorwegnahme der Erlangung des Himmelreichs sowie der Heiligkeit für die inhaftierten Männer.

Anhand der oben ausgeführten paradieshaften Seite des Gefängnisses sollte an dieser Stelle eine Anmerkung hinzugefügt werden. Die Charakterisierung des Gefängnisses als *λειμῶν* (d. h. Wiese) und *νέος παράδεισος* (d. h. neues Paradies) sowie das Geschehen im Kerker in den oben angeführten Passagen verweisen auf eine an-

Hell, 911; UTHEMANN, *Heaven*, 906; AGAPITOS, *Ὁ θάνατος στὸ Βυζάντιο*, 269–286; DENNIS, *Death in Byzantium*, 1–7; WORTLEY, *Death, Judgment, Heaven, and Hell*, 53–69; ALEXIOU, *The Ritual Lament*; AGAPITOS, *Mortuary Typology*, 103–135; CONSTAS, *Death and Dying*, 124–145; ARIANTZI, *Kindheit in Byzanz*, 299–334; RAPP, *Death at the Byzantine Court*, 267–286; MARINIS, *Death and the Afterlife in Byzantium*. Zum Thema des Todes im westlichen Mittelalter s. bspw. LAMPAKIS, *Οἱ καταβάσεις στὸν Κάτω Κόσμο*, bes. 112–155; ARIÈS, *Geschichte des Todes*; AGAPITOS, *Ὁ θάνατος στὸ Βυζάντιο*, 270, mit Anm. 6 und 8, 285, mit Anm. 39 (mit weiterer Literatur).

⁵⁷ Zur literarischen Darstellung des Paradieses s. insb. PODSKALSKY – KAZHDAN – CUTLER, *Paradise*, 1582–1583; WORTLEY, *Death, Judgment, Heaven, and Hell*, bes. 67–68; CUPANE, *The Heavenly City*, 53–68.

⁵⁸ CONSTANTINOU, *The Saint's Two Bodies*, 287–288.

dere hagiographische Untergattung, nämlich die erbaulichen Sammlungen. Diese Sammlungen, und zwar die *Apophthegmata Patrum*, die *Historia Lausiaca* (BHG 1435–1438; CPG 6036), die *Historia Monachorum in Aegypto* (BHG 1433–1434; CPG 5620) und das *Pratum Spirituale* (BHG 1441–1442; CPG 7376), stammen aus dem 5. bzw. 7. Jahrhundert und stellen die weisen Aussprüche von Asketen in der Form eines Dialogs sowie verschiedene Episoden und Geschichten aus dem Leben in der Wüste dar.⁵⁹ In der handschriftlichen Überlieferung werden oftmals die besagten Sammlungen erbaulichen Charakters unter anderem als *λειμών* bzw. *λειμωνάριον* und *(νέος) παράδεισος* betitelt, Bezeichnungen, welche als Erkennungszeichen für dieses spezifische Genre betrachtet werden können.⁶⁰ Die in diesen Sammlungen dargestellten erbaulichen Sprüche der Wüstenväter sind mit den erbaulichen und aufmunternden Worten zu vergleichen, die Nazarios und seine Gefährten in den oben erwähnten Märtyrerakten wechseln. Insgesamt wird die spirituelle Funktion des Gefängnisses durch die Anspielung des Autors auf den Titel und Inhalt der hagiographischen Geschichten- und Spruchsammlungen betont. Dabei ist einerseits der hybride Charakter des Gefängnisses wegen der Koexistenz des Paradieses und der Hölle im selben Raum, und andererseits die Hybridität der Märtyrerakten von Nazarios und seinen Gefährten durch deren Bereicherung mit einer unterschiedlichen hagiographischen Untergattung zu konstatieren.

Das gegensätzliche Bild des Gefängnisses als Hölle und als Paradies ist in Form einer aufschlussreichen Zusammenstellung der bisherigen Beobachtungen auch in der folgenden Passage aus dem vormetaphrastischen Martyrium des Artemios von Antiochien (BHG 170–170c) zu finden, welche auch Symeon Metaphrastes von seiner Vorlage ohne wesentliche Änderungen übernimmt (vgl. *Met-Parthem* BHG 172, Kap.31–32). Der Schmerz aus den offenen Wunden und den misslichen Haftbedingungen sowie der Gleichmut des Protagonisten infolge der göttlichen Unterstützung werden hier sorgfältig nebeneinandergestellt:

Als der Heilige [d. h. der Märtyrer Artemios] stundenlang gefoltert wurde und keinen einzigen Laut oder Seufzer ausstieß, klatschte dieser [d. h. der pagane Kaiser Julian der Apostat] in die Hände wie ein Besiegter. Er stand vom Podest auf und befahl, den Märtyrer wieder ins Gefängnis zu führen und ihm weder Brot, noch Wasser, noch irgendetwas, das die Menschen zum Überleben zu sich nehmen, bereitzustellen. Er selbst aber brach nach Daphne auf, der schönsten Wohngegend von Antiochien. Um Mitternacht, während der Märtyrer im Gefängnis betet, erscheint ihm Christus und sagt zu ihm: „Artemios, halt dich tapfer und sei stark, fürchte dich nicht und sei nicht zaghaft vor dem Tyrannen, denn ich bin bei dir! Ich werde dich von jeder Versuchung und jedem Schmerz der Folter befreien und im Königreich der Himmel krönen und so, wie du selbst mich vor den Menschen auf der Erde bezeugtest, werde auch ich dich vor meinem Vater im Himmel bezeugen.

⁵⁹ HINTERBERGER, *Probleme der Texterstellung*, 25–43 (mit weiteren Nachweisen); HINTERBERGER, *Byzantine Hagiography and Its Literary Genres*, 34–35; EFTHYMIADIS – KALOGERAS, *Audience, Language and Patronage*, bes. 256–260; BINGGELI, *Collections of Edifying Stories*, 143–159 (mit allen Editionsangaben der hier erwähnten Sammlungen).

⁶⁰ Vgl. HINTERBERGER, *Probleme der Texterstellung*, 27, mit Anm. 17; HINTERBERGER, *Byzantine Hagiography and Its Literary Genres*, 35; BINGGELI, *Collections of Edifying Stories*, 152.

Sei also zuversichtlich und freu dich, *denn du wirst mit mir im Paradies sein* [Lk 23.43].“ Als der Märtyrer das vom Herrn vernommen hatte, wurde er guten Mutes und pries und dankte Gott die ganze Nacht hindurch. Von seinen Wunden und Verletzungen wurde er geheilt, sodass nicht einmal eine Strieme an seinem heiligen Körper zu sehen war. Er verbrachte fünfzehn Tage, ohne etwas zu sich zu nehmen. Denn er wurde durch die Gnade des Heiligen Geistes ernährt.

Καὶ δὴ ἐπὶ πολλαῖς ταῖς ὥραις τοῦ ἁγίου βασανιζομένου καὶ μηδεμίαν φωνὴν ἢ στεναγμὸν ἀφιέντος αὐτὸς τῷ χεῖρε κροτήσας ὡσπερ ἡττημένος ἀνέστη τοῦ βήματος καὶ κελεύει τὸν μάρτυρα πάλιν ἐπὶ τὴν εἰρκτὴν ἀπαχθῆναι καὶ μήτε ἄρτον μήτε ὕδωρ αὐτῷ παρασχεθῆναι μὴδ', ὅσα πρὸς τὸ ζῆν μεταλαμβάνουσιν ἄνθρωποι. Αὐτὸς δὲ ἐπὶ τὴν Δάφνην ὤρμησε, τὸ τῆς Ἀντιοχείας κάλλιστον ἐνδιαίτημα. Περὶ δὲ τὸ μεσονύκτιον εὐχομένῳ τῷ μάρτυρι ἐπὶ τῆς φυλακῆς, φαίνεται αὐτῷ ὁ Χριστὸς καὶ φησι πρὸς αὐτόν· Ἀρτέμει, ἀνδρίζου καὶ ἴσχυε καὶ μὴ φοβοῦ μηδὲ δειλία τὸν τύραννον· ἐγὼ γάρ εἰμι μετὰ σοῦ ἐξαιρούμενός σε ἀπὸ παντὸς πειρασμοῦ καὶ πάσης τῶν κολαστηρίων ὀδύνης καὶ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν στεφανώσω σε καί, ὡσπερ αὐτὸς ὡμολογησάς με ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς, ὁμολογήσω κἀγὼ σε ἐνώπιον τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Θάρσει οὖν καὶ ἀγαλλία· μετ' ἐμοῦ γὰρ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ [Lk 23.43]. Ταῦτα ὁ μάρτυς ἀκούσας παρὰ τοῦ κυρίου εὐθαρσῆς ἐγένετο καὶ δι' ὅλης τῆς νυκτὸς ἦν δοξολογῶν καὶ εὐχαριστῶν τῷ θεῷ· ἀνέθη γὰρ ἐκ τῶν πληγῶν καὶ τῶν τραυμάτων αὐτοῦ, ὥστε μήτε μώλωπα φαίνεσθαι ἐν τῷ ἁγίῳ σώματι αὐτοῦ. Ἐποίησε δὲ πέντε καὶ δέκα ἡμέρας μηδενὸς τὸ σύνολον γευσάμενος· ἐτρέφετο γὰρ τῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος χάριτι. (PArtem Kap.49.10–16, Kap.50.1–13)

Der Märtyrer Artemios wurde zwischen Interrogations- und Folterungsphasen ins Gefängnis gesperrt. Dort sollte er lernen, Versuchungen, Befürchtungen und Schmerzen nicht in Betracht zu ziehen, um das Martyrium mit Entschlossenheit zu erdulden und somit die Heiligkeit zu erlangen.

Die Bühne, auf der sich die besagte Episode abspielt, ist der private Raum des Gefängnisses, in dem der Märtyrer Artemios mit Gott alleine ist. In diesem dunklen, umschlossenen Raum leidet der Märtyrer unter Angst, Hunger, Durst und seinen Wunden. Während der Märtyrer in der irdischen Hölle, d. h. im Gefängnis, eingesperrt ist, bricht der Kaiser Julian nach Daphne, der paradiesischen Vorstadt von Antiochien, auf. Das Gefängnis wird hier auf rhetorische Art und Weise als *locus terribilis*, also als schrecklicher Ort, beschrieben, während Daphne als *locus amoenus*, nämlich als lieblicher und idyllischer Ort, gilt. Durch die Gegenwart Gottes wird aber dieser Gegensatz umgekehrt und das Gefängnis übertrumpft die Schönheit von Daphne. Alle Aspekte des Schmerzes im Kerker werden dabei ausgeschaltet. Das Gefängnis wird nun als ein Vorstadium des Paradieses geschildert. Die begrenzte Zeit der Inhaftierung wird durch das Versprechen der künftigen glücklichen Ewigkeit gesprengt. So wird auch die Erwartung des Märtyrers zu einer Gewissheit, dass nach der Einkerkерung das Paradies und die Verbindung mit Gott gewährleistet sind. Infolgedessen stellt das Gefängnis für den Märtyrer eine Schwellen- bzw. Übergangsphase dar.

Zuletzt möchte ich mich auf eine Genderperspektive des schmerzvollen Martyriums konzentrieren, welche sich in einer Gefängniszene offenbart. In den vormetaphrastischen und metaphrastischen Märtyrerakten von Pistis, Elpis, Agape und ihrer Mutter Sophia (PPisEIAg BHG 1637z; Met-PPisEIAg BHG 1638) entfaltet sich die ganze Geschichte rund um eine weibliche Dimension des Schmerzes, nämlich die Geburtswunden der Mutter der Protagonistinnen, welche mit den Schmerzen des Martyriums

auf einfallsreiche Art und Weise parallelisiert werden. Während sich Sophia mit ihren drei jungen Töchtern im Haus einer Frau aus der Senatorenklasse eingeschlossen befindet, ermutigt sie die drei Mädchen durch mütterliche Ratschläge und Belehrungen dazu, trotz ihres jungen Alters das Martyrium auf sich zu nehmen, sodass sie auch selbst durch die Opferung ihrer Kinder ins Himmelreich eintreten kann (διὰ τῆς ὑμῶν ἀθλήσεως καταταγῆσομαι εἰς τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν, *PPisELAg* Kap.4). Auffällig ist, dass Sophia in ihren Worten auf die Schmerzen der Schwangerschaft und Entbindung hinweist, welche sie in der Vergangenheit erlitt, um ihre drei Töchter zur Welt zu bringen. Damit unterstreicht sie ihre bewährte Erfahrung und Vertrautheit mit furchtbaren Schmerzen und stellt sich als Beispiel zur Nachahmung für ihre Töchter dar, die jetzt die Schmerzen der Folterungen mit Geduld erleiden sollen: „Erbarmt euch meiner, eurer elenden Mutter, die während der Schwangerschaft mit euch viele Schmerzen ertrug. Und bleibt standhaft während der Strafen, die euch der Arglistige auferlegen wird“ (ἐλεήσατέ με τὴν ἀθλίαν ὑμῶν μητέρα, ἥτις ἐν τῷ κύειν ὑμᾶς πολλοὺς πόνους ὑπέμεινα· καὶ ἐμμεῖνατε ταῖς ἀπὸ τοῦ κακοτέχνου ἐνεχθησομέναις ὑμῖν τιμωρίας, *PPisELAg* Kap.4; vgl. *Met-PPisELAg* Kap.4). Die an ihre erstgeborene Tochter Pistis gerichteten Worte der Sophia betonen wiederum die wichtigsten Aspekte der Mutterschaft und der mit ihr verbundenen Schmerzen: „Mein Kind, ich habe dich geboren, ich habe dich mit Milch aus meinen Brüsten gestillt und ich habe für dich Mühsal und Geburtsschmerzen ertragen“ (Τέκνον, ἐγὼ σε ἐγέννησα, ἐμῶν μασθῶν γάλακτι ἔθρεψά σε, ἐγὼ πόνους καὶ ὠδίνας ἐπὶ σοὶ ἤνεγκα. *PPisELAg* Kap.9; vgl. *Met-PPisELAg* Kap.9). So finden die drei Schwestern bei den schmerzhaften Bewährungsproben in ständiger Berufung auf die Geburtswehen ihrer Mutter Trost (*PPisELAg* Kap.8–12; vgl. *Met-PPisELAg* Kap.8 und 12). Daraus folgt, dass die Schmerzen bei der Geburt der jungen Protagonistinnen als Metapher für ihr Martyrium fungieren, durch das sie zu einem neuen ewigen Leben gelangen werden.

Das Element der Mutterschaft begleitet durch die Schilderung der Geburt bzw. der Geburtswehen den ganzen Handlungsfaden, zumal sie separat beim jeweiligen Martyrium der drei jungen Frauen erwähnt wird. Unter der Berufung der Mutterschaft erfolgt eigentlich eine gegenseitige Spiritualisierung: Die drei Mädchen werden durch die Ermutigung ihrer Mutter zur Selbstaufopferung Christus zuliebe geführt, aber zugleich macht sich ihre Mutter Sophia immer mehr damit vertraut, ihre geliebten Töchter dem christlichen Gott zu opfern, um ihnen allen das Paradies zu gewährleisten. Obwohl Sophia dem Verhör und der Folter durch die paganen Verfolger nicht direkt unterzogen wird, erleidet sie indirekt bereits dreimal das Martyrium durch die Opferung ihrer drei Kinder. Die jungen Frauen werden die geachtete Rolle der Mutter durch die Schmerzen der Geburt nie übernehmen,⁶¹ stattdessen aber werden sie durch die Schmerzen ihres Leidens als Märtyrerinnen geehrt werden. Ihre Mutter stirbt eines

61 In der Zeit der Abfassung und Rezeption des genannten Textes, nämlich in den byzantinischen Jahrhunderten, galt die Mutterschaft als eine besonders bedeutende und geachtete Rolle einer Frau, vgl. LAIOU, *The Role of Women*, 236; BROWN, *The Body and Society*, 6, 9; TALBOT, *Women*, 118, 121, 142–143; NIKOLAOU, *Η γυναίκα στη μέση βυζαντινή εποχή*, 113; ARIANTZI, *Kindheit in Byzanz*, 64.

natürlichen Todes drei Tage nach der Hinrichtung ihrer Töchter. Ihr Körper wird dann zusammen mit den Reliquien der drei jungen Märtyrerinnen aufbewahrt, weil sie nach der Meinung des Hagiographen gemeinsam mit ihren Töchtern „zum Chor der Heiligen“ gehören sollte (ἡ μήτηρ προστεθεῖσα ταῖς θυγατράσι, καὶ κοινῇ πάλιν τῷ τῶν ἁγίων χορῷ. *Met-PPisELAg* Kap.14). Es wird hier klar, dass auch Sophia durch ihre Identität als Mutter und das Martyrium ihrer Töchter die Heiligkeit erlangt. Das Gefängnis bietet allen Hauptfiguren auch in diesem Fall die Möglichkeit zur Entwicklung der Spiritualität, welche hier in der Überwindung jeglichen physischen Schmerzes besteht.

In den hagiographischen Schriften, aber auch der gesamten byzantinischen Literatur, sind Szenen, welche innerhalb einer breiteren Geschichte die Geburtswehen oder sogar den Tod einer Frau bei der Entbindung behandeln, häufig zu finden.⁶² Die Mediävistin Jutta Eming weist darauf hin, „dass literarische Emotionsdarstellungen“, wie hier die Äußerung der Schmerzgefühle, „ein wirklichkeitskonstituierendes *Potential* besitzen“.⁶³ Angesichts der fehlenden ärztlichen Mittel und der schlechten hygienischen Verhältnisse in Byzanz können tatsächlich diese Episoden in der Literatur einen Aspekt der Realität wiedergeben: Die furchtbaren Schmerzen sowie der Tod des Kindes oder der Mutter während der Entbindung oder kurz danach waren häufig unvermeidlich, wobei allgemein die Geburt als eine Risikosituation sowohl für das Kind als auch für die Mutter galt.⁶⁴ Mit solchen Vorkommnissen waren wohl die Byzantiner täglich konfrontiert. Deswegen können wir davon ausgehen, dass die Mehrheit der Leserinnen/Leser und Zuhörerinnen/Zuhörer in der Lage war, die entsprechenden Szenen in den Texten aus eigener direkter oder indirekter Erfahrung nachzuvollziehen. Demnach versucht der Hagiograph in den behandelten Märtyrerakten von Pistis, Elpis, Agape und ihrer Mutter Sophia, seinem Publikum mittels häufiger Erwähnungen eines schmerzhaften Aspekts der Mutterschaft einen Eindruck vom qualvollen Martyrium zu vermitteln. In diesem Kontext erweist sich das genannte Martyrium als eine Hymne an die Mutterschaft und gleichzeitig an die weibliche Heiligkeit, die weitgehend im Gefängnisraum aufgebaut wird.

Im Großen und Ganzen lassen sich alle obigen Ausführungen unter der Beziehung zwischen der physischen Empfindung des Schmerzes und der Spiritualität zusammenfassen. Die Spiritualität der Märtyrer wird in den Leidensgeschichten durch ihre jeweilige Reaktion auf den Schmerz aufgebaut und demonstriert. Dem öffentlichen und offenen Martyrium der Protagonisten wohnt eine Menschenmenge bei, die die

⁶² Für solche Beispiele und Kommentar dazu s. KOUKOULES, *Βυζαντινῶν βίος*, IV, bes. 18–27; NIKOLAOU, *Η γυναικα στη μέση βυζαντινῆ εποχή*, 113–121; ARIANTZI, *Kindheit in Byzanz*, 64–76.

⁶³ EMING, *Emotionen als Gegenstand mediävistischer Literaturwissenschaft*, 263.

⁶⁴ TALBOT, *Women*, 123–125; ARIANTZI, *Kindheit in Byzanz*, bes. 76. Dem oben angeführten Beispiel aus den Märtyrerakten des Mamas zufolge starb seine Mutter während ihrer Kerkerhaft gleich nach der Geburt ihres Sohnes. Obgleich ihr Tod im Text als Gebetserhörung dargestellt wird, ist durchaus denkbar, dass der Hagiograph durch die Schilderung ihres plötzlichen Todes die mit der Geburt verbundenen Komplikationen andeutet. Für diese Annahme s. ARIANTZI, *Kindheit in Byzanz*, 69.

übermenschliche Fähigkeit ihres Körpers, nämlich ihre Schmerzempfindlichkeit gegenüber den Folterungen, als Gnade Gottes beobachtet. Dies bezeugt auch den besonderen spirituellen Status sowie die Gottesnähe der Märtyrer. Im privaten und geschlossenen Raum des Gefängnisses findet die unmittelbare Kommunikation der inhaftierten Märtyrer mit Gott statt, die in der Intensivierung ihrer spirituellen Verbindung zum Göttlichen resultiert. Öffentlicher/offener Raum und privater/geschlossener Raum wechseln sich mehrmals während des Martyriums ab, wobei beide in Anwesenheit des jeweiligen Publikums, entweder der Zuschauer in der Gerichtsverhandlung oder Gottes im Kerker, die innere Entwicklung des Märtyrers zum Vorschein bringen. Gott, der offensichtlich auch bei der Gerichtsverhandlung anwesend ist, wird meist in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich erwähnt. Die Schmerzempfindlichkeit des Märtyrerkörpers gegen die physischen Strafen des Verfolgers stürzt den paganen Richter in seelische Qualen und veranlasst viele pagane Zuschauer zur Annahme des Christentums. Zur Schilderung des Schmerzes konzentrieren sich die Hagiographen auf die körperlichen Reaktionen und offenen Wunden der narrativen Figuren. Die Äußerung ihrer Schmerzgefühle samt Gebeten bringt die inhaftierten Märtyrer Gott näher und trägt somit zur Verstärkung ihrer spirituellen Reife und Annahme ihrer Identität als Heilige bei. Der wiederholte Vorgang der Spiritualisierung der Märtyrer durch die ständige Unterwerfung unter Schmerz und Leid besitzt auch einen performativen Charakter in den Märtyrerakten, da er stets in Anwesenheit eines Publikums sowie an einem bestimmten Ort und in einer begrenzten Zeit geschieht.⁶⁵ In jedem Fall wird bei diesem Vorgang die bedeutende Rolle des Gefängnisses als Schwellenraum aufgezeigt.

Unter Berücksichtigung der im Kerker dargestellten psychischen und physischen Empfindungen der christlichen Protagonisten ist ein weiterer Berührungspunkt zwischen Märtyrern und Christus auf emotionaler und körperlicher Ebene festzustellen. Im Gegensatz zu Gott, der sich durch *apatheia*, nämlich Leidenschaftslosigkeit, auszeichnet, nimmt Christus mit seiner Menschwerdung auch menschliche Leidenschaften an, jedoch – laut Johannes von Damaskus (7./8. Jh.) – nur die natürlichen und reinen (φυσικά καὶ ἀδιάβλητα πάθη), unter anderem Hunger, Durst, Erschöpfung, Mühe, Tränen, Feigheit und Todesangst.⁶⁶ Nach der obigen Analyse wird zum einen die Schmerzempfindlichkeit der Märtyrer durch göttliche Gnade im öffentlichen und offenen Raum des Martyriums dargestellt. Zum anderen haben und äußern die Protagonisten im privaten und geschlossenen Gefängnisraum dieselben Leidenschaften bzw. Empfindungen wie Christus. Die Hagiographen versuchen, die inhaf-

⁶⁵ Für eine Einführung in die Begrifflichkeit der Performativität s. VELTEN, *Performativität*, 217–242, bes. 217–221. Vgl. EMING, *Emotionen als Gegenstand mediävistischer Literaturwissenschaft*, 269.

⁶⁶ Für diese Bemerkung anhand der besagten Passage aus dem Werk des Johannes von Damaskus (*Expositio fidei* Kap.64 und Kap.70) s. HINTERBERGER, *Emotions in Byzantium*, 127; HINTERBERGER, *Phthonos*, 102; HINTERBERGER, „*Messages of the Soul*“, 127–129, mit Anm. 9 und 15 (mit englischer Übersetzung der genannten Textstelle). Für die *apatheia* Gottes s. auch KAZHDAN – CUTLER, *Emotions*, 691.

tierten Märtyrer durch die Schilderung ihrer jeweiligen emotionalen und körperlichen Situation dem Beispiel Christi anzunähern und damit einen weiteren Aspekt der sogenannten *imitatio Christi* in Hinsicht auf Empfindungen aufzuzeigen.

In diesem Kapitel hoffe ich gezeigt zu haben, dass der Weg zur Heiligkeit im Endeffekt in einem emotionalen und körperlichen Prozess besteht, der sich nicht nur im offenen und öffentlichen Raum der Interrogation bzw. Folter, sondern auch und hauptsächlich im geschlossenen und privaten Raum des Gefängnisses vollzieht. Mit anderen Worten spielen psychische und physische Empfindungen, genauer gesagt Emotionen und Schmerzgefühle, außerhalb, aber vor allem innerhalb des Gefängnisses eine Schlüsselrolle bei der Erlangung der spirituellen Reife und Vollkommenheit der Märtyrer. Symeon Metaphrastes behandelt in seinen Textfassungen die physische Empfindung des Schmerzes auf dieselbe Weise wie die psychischen Empfindungen: Am häufigsten unterlässt er die einschlägigen Passagen, die jedoch in seinen Vorlagen vorhanden sind, oder er übernimmt sie fast unverändert. Nur selten werden in den metaphrastischen Versionen narrative Episoden zu Empfindungen angetroffen, die in den vormetaphrastischen Texten keine Entsprechung finden. Psychische und physische Empfindungen, die die Schwäche bzw. das menschliche Profil der inhaftierten Märtyrer offenbaren, sind meiner Analyse nach gefängnispezifisch, weil sie vom Gefängnisraum provoziert bzw. vorwiegend dort ausgedrückt werden. Ab dem Verlassen des Gefängnisses haben die Märtyrer nur positive Empfindungen, unter anderem Freude, Jubelstimmung und Schmerzunempfindlichkeit, welche für die Erlangung des Heiligkeitsstatus vorausgesetzt werden. Anhand der Gefängniszenen sind die Texte also bestrebt, durch Benennung, Darstellung und Hervorrufung von psychischen und physischen Empfindungen auf einfallsreiche Art und Weise das vielschichtige Konzept der Heiligkeit herauszuarbeiten und zu veranschaulichen.