



universität
wien

DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation /Title of the Doctoral Thesis

Gefängnis als Schwellenraum in der byzantinischen Hagiographie:
Eine literarische Untersuchung der Märtyrerakten
in früh- und mittelbyzantinischer Zeit

verfasst von / submitted by

Christodoulos Papavarnavas, MA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2018 / Vienna 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 792 383

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt /
field of study as it appears on the
student record sheet:

Byzantinistik und Neogräzistik

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Claudia Rapp
Assoc. Prof. Dr. Stavroula Konstantinou



Martyrium von Eudoxios, Romylos, Zenon und Makarios, Miniatur aus einer illustrierten Handschrift des metaphrastischen Menologions (11. Jh.), London, British Library, Codex Add. 11870, fol. 67r (© British Library Board Add 18870 f67r).

INHALTSVERZEICHNIS

DANKSAGUNG	5
EINLEITUNG	7
1. Märtyrerakten und Gefängnis in der byzantinischen Hagiographie.....	7
2. Gefängnis und Gesellschaft.....	11
3. Der inhaftierte Märtyrer	19
4. Vorgeschichte und Kontext des Gefängnismotivs	26
5. Gefängnis als Schwellenraum	33
I. DAS TEXTKORPUS	40
I.1. Definition des Gefängnisses anhand des Textkorpus	44
I.1.1. Wortschatz zum Gefängnis.....	44
I.1.2. Formen des Gefängnisses	51
I.1.3. Literarische Dimension des Gefängnisses.....	58
I.2. Textliste.....	64
II. DIE GEFÄNGNISPHASE IN DER ERZÄHLSTRUKTUR DES MARTYRIUMS	99
II.1. Narratologische Begrifflichkeit	103
II.2. Grundfunktionen der Gefängnisszenen	106
II.3. Grundzüge des Gefängnisses: Aktionen und Aktivitäten.....	112
II.3.1. Menschliche und göttliche Überwachung.....	113
II.3.2. Erscheinung von Christus und Engeln	117
II.3.3. Gebete und Psalmen.....	120
II.3.4. Predigt und Unterricht.....	122
II.3.5. Taufe der paganen Mitgefangenen und Besucher.....	129
II.3.6. Träume und Visionen.....	130
II.3.7. Wunder.....	135
II.3.8. Möglichkeit zur Befreiung	138

III. GENDERIDENTITÄT IM GEFÄNGNIS: SEXUELLE VERSUCHUNG UND WIDERSTAND	145
III.1. Die inhaftierte Märtyrerin gegen Dämonen und Drachen.....	149
III.2. Die inhaftierte Märtyrerin gegen unfromme Männer.....	179
IV. PSYCHISCHE UND PHYSISCHE EMPFINDUNGEN IM GEFÄNGNIS: DER WEG ZUR HEILIGKEIT	185
IV.1. Die emotionale Entwicklung des Märtyrers	186
IV.2. Der Körper des Märtyrers im Schmerz.....	203
RÜCKBLICK UND AUSBLICK	225
1. Raum und Figuren an der Schwelle der Verwandlung	225
2. Gefängnis als sakraler Ort.....	235
3. Von den Märtyrern zu den Asketen und Mönchen im umschlossenen Raum.....	238
ABKÜRZUNGS- UND LITERATURVERZEICHNIS	241
Siglenverzeichnis	241
Primärliteratur	243
Sekundärliteratur.....	252
KURZFASSUNG (DEUTSCH).....	277
ABSTRACT (ENGLISCH)	278

DANKSAGUNG

Im Laufe meines vierjährigen Dissertationsprojekts haben mich viele Personen auf verschiedene Weise unterstützt. Nun ist es mir eine angenehme Pflicht, ihnen allen in den nächsten Zeilen meine tiefe Dankbarkeit auszudrücken. Allen voran danke ich meinen Betreuerinnen Claudia Rapp (Wien) und Stavroula Konstantinou (Zypern), die meinen Forschungsvorschlag zum Thema „Gefängnis als Schwellenraum in den Märtyrerakten“ von Anfang an begeistert begrüßt und zum Entstehen dieser Arbeit in der vorliegenden Form durch wissenschaftliche Beratung, inspirierende Gespräche und wertvolle Anregungen entscheidend beigetragen haben. Claudia Rapp, die mir bereits in meinem Masterstudium in Wien mit Worten und Taten zur Seite gestanden ist, gilt mein ganz besonderer Dank. Als ihr Assistent (prae doc) für die letzten vier Jahre am Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien hatte ich das Privileg und die Freude, mit ihr zusammenzuarbeiten und von ihrer akademischen Erfahrung zu profitieren. Ebenfalls sehr gedankt sei Stavroula Konstantinou, die schon in meinem Bachelorstudium an der Universität Zypern das Interesse an der Untersuchung der hagiographischen Literatur gefördert und mich seitdem bei all meinen Forschungsschritten begleitet hat. In meiner Forschung zur byzantinischen Hagiographie hätte ich mir keine besseren Doktormütter als diese beiden wünschen können.

In verschiedenen akademischen und freundschaftlichen Kontexten hatte ich die Möglichkeit meine Arbeit mit angesehenen Professoren/Professorinnen und Forschern/Forscherinnen zu besprechen, deren fachspezifische Bemerkungen und ermutigende Worte der Entwicklung meiner Studien dienlich waren. All diesen bin ich zu großem Dank verpflichtet: Panagiotis A. Agapitos, Theodora Antonopoulou, Despoina Ariantzi, Emmanuel C. Bourbouhakis, Carolina Cupane, Lilia Diamantopoulou, Stephanos Efthymiadis, Galina Fingarova, Ernst Gamillscheg, Antonia Giannouli, Judith Herrin, Martin Hinterberger, Christian Høgel, Johannes-Preiser Kapeller, Ewald Kislinger, Markéta Kulhánková, Maria Oikonomou-Meurer, Ekaterini Mitsiou, Ingela Nilsson, Maria Parani, Alexander Riehle, Elisabeth Schiffer, Alexandra-Kyriaki Wassiliou-Seibt, Maria Stassinopoulou, Yannis Stouraitis und David Zakarian.

In unterschiedlichen Entstehungsstadien meiner Dissertation haben mir mehrere Freunde/Freundinnen bzw. Fachkollegen und -kolleginnen mit ihrer wissenschaftlichen und emotionalen Unterstützung sehr geholfen. Paraskevi Sykopetritou und Ilse Köpke haben alle Phasen meiner Forschung unermüdlich miterlebt. Für die gemeinsamen Diskussionen, den intensiven Gedankenaustausch, aber vor allem für ihre aufrichtige Freundschaft, fühle ich mich Paraskevi besonders verbunden. Meiner guten Freundin Ilse, die sich um meine kulturelle Bildung in Wien gekümmert und die vorliegende Arbeit mit großer Geduld und Aufmerksamkeit gelesen und sprachlich optimiert hat, möchte ich meinen herzlichsten Dank aussprechen. Großer Dank gebührt ebenso Stephanos Chasapoglou, Romain Goudjil, Jannis Grossmann, Dominik Heher, Krystina Kubina, Ilias Nesseris, Elias P. Petrou, Anna Ransmayr, Giulia Rossetto, Grigori Simeonov und Sarah Teetor. Petra Greger, der Sekretärin des Instituts für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien, danke ich besonders für ihre ständige Hilfsbereitschaft in administrativen Fragen.

Zu guter Letzt bedanke ich mich innigst bei meiner Familie und engen Freunden in Zypern und Wien, zumal bei Panagiotis, Andreas, Marios und Hannes, die mich in anstrengenden Zeiten auf liebevolle Weise aufgebaut und zu weiteren „literarischen Ergüssen“ ermuntert haben. Vor allem die Stimme meiner Eltern am Telefon hat mir immer wieder neue Kraft verliehen. Für ihre Liebe bin ich überaus dankbar.

Wien, August 2018

Christodoulos Papavarnavas

EINLEITUNG

1. MÄRTYRERAKTEN UND GEFÄNGNIS IN DER BYZANTINISCHEN HAGIOGRAPHIE

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

In der hagiographischen Überlieferung nehmen die Märtyrerakten eine bevorzugte Position ein, da „die Märtyrer den Hauptgegenstand des Heiligenkultes in der griechischen Kirche bildeten sowohl in der altchristlichen als [auch] in der byzantinischen Zeit“.⁵ Die Wichtigkeit der Märtyrerakten bestätigt auch die Tatsache, dass im 10. Jahrhundert Symeon Metaphrastes, der bekannteste Verfasser hagiographischer Texte in Byzanz, in sein Korpus von 148 Texten vorwiegend Märtyrerakten (ca. 80 an der Zahl) einbezog.⁶ Dazu ist festzuhalten, dass sich die allermeisten Kurzberichte des im 10. Jahrhundert entstandenen

¹ EFTHYMIADIS, *Introduction*, 10.

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

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

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

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

⁶ Vgl. HØGEL, *Rewriting and Canonization*, 173–204; dazu vgl. auch die hier dargestellte Tabelle (s. Kapitel 1).

Synaxars von Konstantinopel mit den Leidensgeschichten von Märtyrern und Märtyrerinnen befassen: Beispielsweise finden sich unter den 556 Einträgen des Synaxars zu den Monaten September und Oktober 374 Märtyrerberichte.⁷ Auch die große Mehrheit der Illustrationen in dem um 1000 geschaffenen Menologion des Kaisers Basileios II. (976–1025) ist verschiedenen Szenen aus den Märtyrerakten gewidmet (s. Codex Vat. gr. 1613).⁸

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

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

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

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

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

¹¹ CONSTANTINOU, *Female Corporeal Performances*, 19–20.

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

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

Die Märtyrerakten folgen normalerweise einem Spannungsbogen, beginnend mit dem Verhör, dann der Folterung und schließlich der Hinrichtung als narrativem Höhepunkt. Anders gesagt führt der Vorgang des Martyriums stets zur Hinrichtung, meist Enthauptung, des Märtyrers, welche die Erzählung vollendet und die Heiligkeit des jeweiligen Protagonisten besiegelt. Den literarischen bzw. literaturgeschichtlichen Aspekten der zwei Hauptteile des Vorgangs des Martyriums, also der Interrogation und der Folterung, wandte sich die moderne Forschung zur Hagiographie bereits zu.¹⁴ Die bisherige Forschung verabsäumt es allerdings, auf die Gefängnisphase im Aufbauschema der griechischen bzw. westlichen Märtyrerakten besonderen Wert zu legen.

Ohne weitere Erläuterung bzw. Folgerung bemerkte Musurillo im Jahr 1972 bei seiner Formanalyse gewisser Märtyrerakten die Szenen, in denen die christlichen Protagonisten der Erzählung, d.h. die Märtyrer, im Gefängnis eingesperrt sind.¹⁵ In seinem Werk zum hagiographischen Topos (2005), das auf Heiligenviten (und nicht auf Märtyrerakten) basiert, ordnete Thomas Pratsch hagiographische Erwähnungen des Gefängnisses unter die Begriffe „Haft“ und „Verbannung“ ein.¹⁶ Im Zusammenhang mit der vorliegenden Arbeit ist aber seine Behandlung aus den drei folgenden Gründen nicht ausreichend: allzu kurze Beschäftigung mit dem Thema des Gefängnisses, bloße Erfassung einiger einschlägiger Textstellen und schließlich keine Klärung der genannten „Topoi“ mit Rücksicht auf deren literarische Funktion und soziohistorischen Kontext.¹⁷ In Bezug auf das Thema Gefängnis bleibt bis heute das Werk von Jens-Uwe Krause *Gefängnisse im Römischen Reich* aus dem Jahr 1996 die umfassendste historische Untersuchung des Gefängniswesens in der römischen

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

¹⁵ MUSURILLO, *Christian Martyrs*, lii.

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

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

und frühbyzantinischen Zeit. Eine besondere Erwähnung verdient hier zudem die Studie von Guy Geltner *The Medieval Prison: A Social History* (2008), die zum ersten Mal eine bibliographische Übersicht über die Frühgeschichte des Gefängnisses gab und auch hagiographischen Texten Rechnung trug.¹⁸ In seiner Analyse hat jedoch Geltner zum einen ausschließlich Quellen der westlichen Hagiographie verwendet und zum anderen der literarischen Bearbeitung in seinem grundsätzlich historischen Werk nur einen sehr kurzen Teil gewidmet.¹⁹ Eine Studie, die sich hingegen intensiv mit der literarischen Perspektive des Gefängnisses in Byzanz beschäftigt, ist also bis heute nicht verfügbar.

Meiner Ansicht nach kann aber eine angemessene literaturgeschichtliche Auswertung der Gefängniszenen einen neuen Aspekt in der Erzählstruktur der Märtyrerakten aufdecken. Mit anderen Worten will meine Dissertation neben den zwei anderen Hauptphasen, d.h. der Interrogation und der Folterung, auch das Gefängnis als einen weiteren Bestandteil des Vorgangs des Martyriums betrachten. Gefängnis (gr. φυλακή, εἰρκτή, δεσμοτήριον, φρουρά) wird nämlich hier als „Schwellenraum“ zwischen Interrogation, Folterung und Hinrichtung untersucht.²⁰ Gefängniszenen weisen eine Reihe von auktorialen Techniken, wie etwa interessante narrative Leitmotive und literarische Ausdrucksmittel, auf, deren Interpretation die byzantinische Ästhetik zum geschlossenen bzw. begrenzten Raum aufzeigen kann. Konkret lässt sich bezüglich des Gefängnisraumes der literarische Geschmack der Byzantiner erfassen. In diesem Zusammenhang werden zudem Gattungs-, Autoritäts- und Rezeptionsprinzipien in Betracht gezogen werden.

Meine Lektüre der Märtyrerakten ergibt ausreichendes Material zur Beleuchtung der Gefängniszenen, sodass die vorliegende Arbeit neue Erkenntnisse zu den byzantinischen hagiographischen Studien und der mittelalterlichen Literaturwissenschaft im Allgemeinen liefern kann. In der Untersuchung der Gefängnisgeschichte soll auch die literarische Dimension des Themas ihren gebührenden Platz finden. Daher möge mir zum Abschluss die Bekräftigung der Aussage von Krause erlaubt sein, die er in der Einleitung seines

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

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

²⁰ Was unter dem Begriff „Schwellenraum“ zu verstehen ist, wird weiter unten im letzten Abschnitt der Einleitung erklärt.

historischen Werkes trifft: „Das letzte Wort zum Thema ‚Gefängnis‘ ist also noch nicht gesagt“.²¹

2. GEFÄNGNIS UND GESELLSCHAFT

Den häufigsten historischen Hintergrund der Märtyrerakten bilden die Christenverfolgungen im Römischen Reich (41–313 n.Chr.). Bezüglich der hier aufgelisteten Märtyrer (s. Kapitel 1) geht hervor, dass nur 13 von 82 Märtyrern in einem anderen historischen Rahmen das Martyrium erlitten haben, und zwar unter der Herrschaft des Monarchen Antiochos IV. Epiphanes (175–164 v.Chr.) (Martyrium der Makkabäer), des arabischen Großkönigs Shapur II. in Persien (309–379 n.Chr.) (Martyrium von Akindynos, Pegasios, Anempodistos, Aphthonios und Elpidophoros und Martyrium von Akepsimas, Joseph und Aeithalas), des Julian des Apostaten (361–363 n.Chr.) (Martyrium des Artemios von Antiochien und Martyrium von Manuel, Sabel und Izmael von Persien), des arianischen Kaisers Konstantios II. (337–361 n.Chr.) (Martyrium von Markianos und Martyrios), der persischen Großkönige Bahram V. (420–438 n.Chr.) (Martyrium des Jakob des Persers) und Chosrau II. (590–628 n.Chr.) (Martyrium des Anastasios des Persers), der ikonoklastischen byzantinischen Kaiser Konstantin V. (741–775 n.Chr.) (Martyrium des Andreas *in Krisei* und Vita des Stephanos des Jüngeren) und Theophilos (829–842 n.Chr.) (Vita des Theodoros Graptos) sowie vor dem Hintergrund des Konflikts zwischen Christen und Juden in Äthiopien (6. Jh.) (Martyrium des Arethas und seiner Gefährten) und der arabischen Angriffe gegen Amorion (838 n.Chr.) (Martyrium der zweiundvierzig Märtyrer von Amorion). Unabhängig davon, auf welche Zeitepoche sie sich beziehen, basieren die Märtyrerakten unterschiedlicher historischer Hintergründe aus narratologischer Perspektive auf den Märtyrerakten der ersten Christen der Römischen Zeit.²² Deshalb weisen sie auch in Hinsicht auf Gefängniszenen viele

²¹ KRAUSE, *Gefängnisse*, 2.

²² Während verschiedener historischer Perioden wurden Christen gleich den ersten Märtyrern einer Reihe von Folterungen und Interrogationen bis zu ihrer Tötung unterzogen. Auf literarischer Ebene folgen im Prinzip die schriftlichen Berichte über das Leben und den Tod dieser Heiligen dem Handlungsgefüge der typischen Märtyrerakten, auch wenn sie nicht als „Martyria“, sondern Viten – wie im Fall des ikonophilen Theodoros Graptos – betitelt werden. Auch die Autoren solcher Heiligenviten fassen ihre Protagonisten als Märtyrer auf: Zum Beispiel zählt Symeon Metaphrastes den Heiligen Theodoros zu den Märtyrern (μάρτυς ἐν μάρτυσι, *Met-VTheodGr BHG* 1746, Kap.19). Stephanos der Diakon, der Autor der vormetaphrastischen Vita des ikonophilen Stephanos des Jüngeren (*BHG* 1666), fügt das Wort „Kampf/Martyrium“ (ἄθλησις) schon im Titel hinzu und bezeichnet den Protagonisten seiner Geschichte mehrmals als „heiligen Märtyrer“ (ὁσιομάρτυς, *VStephIun*

Ähnlichkeiten auf. Über die Gefängnisrealität zu diesen Märtyrerakten sind wir dennoch ungenügend unterrichtet.

Wie bereits oben erwähnt, wurde der Großteil der Märtyrerakten nicht in der Zeit des Römischen Reiches verfasst, in der sich ihre Handlung abspielt, sondern erst Jahrhunderte danach. Infolgedessen ist bei der Darstellung der Gefängniszenen die Wahrnehmung des Gefängnisses durch die Byzantiner zu erkennen, welche in der vorliegenden Arbeit die zentrale Fragestellung einnimmt. Tatsache ist, dass die byzantinischen Autoren ihre narrativen Darstellungen anhand ihrer eigenen Vorstellung zur historischen Erinnerung herausarbeiteten.²³ Die historische Erinnerung wird aber unvermeidlich von Erfahrungen beeinflusst, die man in seiner eigenen Epoche und Gesellschaft macht. Aus diesem Grund soll hier der historische Kontext von Gefängnis und Inhaftierung in zwei Zeitebenen geklärt werden: im Römischen Reich, in dem sich die Handlung der Märtyrerakten abspielt, und in früh- und mittelbyzantinischer Zeit, in der die meisten Märtyrerakten abgefasst wurden. Wichtige Studien zur historischen Ausprägung des Gefängniswesens in der römischen und byzantinischen Zeit haben Phaidon Koukoules und Jens-Uwe Krause durchgeführt.²⁴ Die Studie von Krause (1996) fasst die bis dahin existierende Primär- und Sekundärliteratur zusammen und fokussiert zum ersten Mal auf das Gefängnis in der Spätantike. Es liegen zwischen der frühen römischen Kaiserzeit und der Spätantike viele Kontinuitäten, aber auch einige wesentliche Brüche vor. Diese Kontinuitäten und Brüche werde ich hier unter drei thematischen Einheiten zu resümieren versuchen: Gefängnis und Strafjustiz, Gefängnis und Lebensverhältnisse und Gefängnis und Gender.

BHG 1666, S.87.6, S.89.2, S.117.9, S.176.6). Die Viten von ikonophilen Heiligen legten nachweislich die ersten Märtyrerakten zugrunde, dazu s. ŠEVČENKO, *Hagiography of the Iconoclast Period*, bes. 129; HØGEL, *The Actual Words of Theodore Graptos*, 313; CONSTANTINOU, *Bloodthirsty Emperors*, 30–41. Allerdings sind auch einige literarische Unterschiede zwischen den Märtyrerakten der ersten Christen und den hagiographischen Texten (einschließlich der Märtyrerakten) der ikonoklastischen Zeit zu bemerken: Der Darstellung der Fähigkeiten sowie des Schmerzes der Protagonisten bei den Folterungen wird in den späteren Texten eine realistische Basis gegeben, vgl. BRUBAKER – HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era: The Sources*, 201–202; CONSTANTINOU, *Bloodthirsty Emperors*, 39–40. In diesem Zusammenhang beobachtet Stephanos Efthymiadis anhand der Märtyrerakten der zweiundvierzig Märtyrer von Amorion, welche der Tradition der Neumärtyrer angehören, dass die christlichen Protagonisten keinen übermenschlichen Mut vor dem grausamen Kaiser mehr zeigen, vgl. EFTHYMIADIS, *Oi savantadoo märtupes tou Amorion*, 15–16. Diese bodenständige Schilderung der späteren Märtyrer ist aber nicht immer der Fall. So unterscheidet sich zum Beispiel das Martyrium des ikonophilen Andreas *in Krisei* überhaupt nicht von denjenigen der ersten Märtyrer.

²³ Vgl. BEIHAMMER, *Comparative Approaches*, 13, mit Anm. 43.

²⁴ Vgl. KOUKOULES, *Byzantinōn bios*, III, 224–246; KRAUSE, *Gefängnisse*.

Sowohl im paganen Römischen Reich als auch im christlichen Byzanz muss die Gefängnishaft als Strafmaßnahme nur ausnahmsweise eingesetzt worden sein.²⁵ Gefängnis als Freiheitsstrafe, nämlich in der Bedeutung der strafrechtlichen Inhaftierung mit Freiheitsentzug, erscheint erst nach der Frührenaissance in Italien (15.–16. Jh.) infolge des Verständnisses und der Anerkennung der individuellen Freiheit.²⁶ Im hier behandelten Zeitraum erfolgte die Inhaftierung meistens entweder vor der Verurteilung eines Angeklagten im Sinne einer Untersuchungshaft oder nach dessen Verurteilung bis zur Vollstreckung des Urteils, z.B. des Todesurteils, im Sinne einer Exekutionshaft.²⁷ Strafen, wie etwa diejenigen der Verbannung und der „Verurteilung zu den wilden Tieren“,²⁸ wurden häufig mit großer zeitlicher Verzögerung oder sogar überhaupt nicht vollstreckt.²⁹ In solchen Fällen mussten die Verurteilten auf unbestimmte Zeit im Gefängnis festgehalten werden. Diese Form der Gefängnishaft galt als eine „langwährende Haft“.³⁰ Andere Möglichkeiten einer lebenslänglichen Inhaftierung dürften nicht üblich gewesen sein.³¹ Der Aufenthalt der christlichen Märtyrer im Gefängnis lässt sich also als eine Untersuchungs- oder Exekutionshaft sehen.

Die Strafe der Enthauptung, die gegen die Märtyrer am häufigsten verhängt wurde, zeigt, dass die Märtyrer vom Römischen Staat als Straftäter schwerer Verbrechen wahrgenommen wurden.³² Im vormetaphrastischen Martyrium von Tarachos, Probos und Andronikos gibt zum Beispiel der letztere Märtyrer an, dass der Statthalter Maximus ihn wie einen Mörder foltere, obwohl er keine Ungerechtigkeit getan habe (οὐδὲν ἀδικήσαντα με βασανίζεις ὡς

²⁵ KRAUSE, *Gefängnisse*, 83–91. Sehr selten wird die Gefängnishaft auch in den hier behandelten Märtyrerakten als Freiheitsstrafe geschildert. Zum Beispiel verurteilte der Kaiser Maximianus die christlichen Märtyrer zu vier Jahren Haft (*Met-PClemAnc BHG* 353, Kap.72).

²⁶ Vgl. BOHNE, *Die Freiheitsstrafe*, II, 1; GELTNER, *The Medieval Prison*, 7–8. Dazu s. auch FOUCAULT, *Überwachen und Strafen*, 295–301.

²⁷ KRAUSE, *Gefängnisse*, 64–83; KRAUSE, *Kriminalgeschichte*, 75. Vgl. KOUKOULES – GUILLAND, *Voleurs et prisons*, 135; KOUKOULES, *Βυζαντινῶν βίος*, III, 244–245.

²⁸ Zur „Verurteilung zu den wilden Tieren“ (*damnatio ad bestias*) im Rahmen der öffentlichen Bestrafung im Römischen Reich s. auch POTTER, *Martyrdom as Spectacle*, 53–88.

²⁹ KRAUSE, *Gefängnisse*, 85, 310.

³⁰ KRAUSE, *Gefängnisse*, 85.

³¹ Diesbezüglich s. KRAUSE, *Gefängnisse*, 86–87.

³² Anhand der *Sententiae Pauli* (3. Jh.) hat Krause die Strafen wie folgt eingestuft; für leichte Verbrechen: *relegatio* (Verbannungsform), Zwangsarbeit und Inhaftierung; für mittelschwere Verbrechen: Bergwerksarbeit, Gladiatorenschule und *deportatio* (Verbannungsform); für schwere Verbrechen: Kreuzigung, Feuertod und Enthauptung. Diesbezüglich s. KRAUSE, *Gefängnisse*, 87. Vgl. KOUKOULES, *Βυζαντινῶν βίος*, VI, 56–69. Zur alternativen Bestrafung durch Verbannung in der Spätantike s. die erhellende Studie von HILLNER, *Prison, Punishment and Penance*, bes. 194–278.

φονέα, *PTarPrAn BHG* 1574, S.569; vgl. auch S.580). Im Wesentlichen wurden die Märtyrer wegen Hochverrats bzw. Majestätsbeleidigung unter Todesstrafe gestellt,³³ da sie sich kategorisch weigerten, den paganen Göttern Opfer darzubringen und sich somit am Kaiserkult zu beteiligen. Der Ungehorsam der Märtyrer gegen den Befehl des Kaisers wird häufig in den Märtyrerakten deutlich zum Ausdruck gebracht, wie zum Beispiel im Martyrium des Platon (*BHG* 1549–1550), und zwar bei der Befragung des christlichen Protagonisten durch den Vertreter des Kaisers Agrippinos:

Du kennst ja die Anordnungen des Kaisers, dass seine makellosen Gesetze allen Christen überall befehlen, entweder [den Göttern] zu opfern oder ihres Lebens beraubt zu werden. Wie wagst du es also, dich durch deinen Ungehorsam den Anordnungen des Kaisers zu widersetzen, indem du die Untertanen in Unruhe versetzt?³⁴

Ἔγνων τὰ προστάγματα τοῦ αὐτοκράτορος, ὡς κελεύουσιν οἱ ἄχραντοι αὐτοῦ νόμοι πανταχοῦ πάντας τοὺς Χριστιανοὺς ἢ θύειν ἢ τὸ ζῆν ἀπαλλάττεσθαι. Σὺ οὖν πῶς τολμᾷς ἀνατρέψαι τὰ προστάγματα τοῦ βασιλέως διὰ τῆς παρακοῆς καὶ τοὺς ὑπακούοντας ἀνατρέπεις; (*PPlat* Kap.3; vgl. auch Kap.15, 17)

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

In den kaiserzeitlichen und frühbyzantinischen Quellen werden die negativen Seiten des Gefängnisses betont, indem die Haft oft anderen menschlichen Unannehmlichkeiten, wie Krankheit, Angst und Hunger, gleichgestellt wird.³⁵ Die Lebensverhältnisse im Gefängnis bedeuteten in Wirklichkeit einen Kampf ums Überleben: Überfüllung des Gefängnisses, Dunkelheit, Hunger, Fuß- und Handfesseln sowie Grausamkeit der Gefängniswächter waren nur einige der vielen Herausforderungen, die die Häftlinge bewältigen mussten.³⁶ Aus all

³³ Für das Verbrechen des Hochverrats dem römischen Kaiser gegenüber s. *CDGRA*, 734–735 (unter dem Lemma „Maie’stas“). Vgl. MUSURILLO, *The Pagan Acts of the Martyrs*, 557; KRAUSE, *Kriminalgeschichte*, 80.

³⁴ Die deutschen Übersetzungen aus dem Griechischen sind meine eigenen, falls nicht anders angegeben. Bei den griechischen Passagen folge ich der Interpunktion und Rechtschreibung der jeweiligen Edition.

³⁵ KRAUSE, *Gefängnisse*, 2–4.

³⁶ Zu den Lebensverhältnissen im Gefängnis s. ausführlich KRAUSE, *Gefängnisse*, 271–304. Vgl. KOUKOULES – GUILLAND, *Voleurs et prisons*, 127–136; KOUKOULES, *Βυζαντινῶν βίος*, III, 226–236, 239–240.

diesen Gründen suchten sie häufig nach Gelegenheiten, aus dem Gefängnis auszubrechen.³⁷ Die christlichen Gefangenen befanden sich bei den Verfolgungen in eher benachteiligter Lage, zumal sie auch unter den Schikanen und Misshandlungen ihrer paganen Wärter leiden mussten.³⁸ Auf der einen Seite ergriffen meist die Gefängniswärter strenge Haftmaßnahmen, um Strafen wegen einer erfolgten Flucht der Häftlinge zu vermeiden; auf der anderen Seite ließen sie sich häufig bestechen, das Leben der Häftlinge und sogar deren Flucht zu erleichtern.³⁹ Während der Verfolgungen versuchten die Christen, den inhaftierten Glaubensgenossen vor dem Martyrium auf verschiedene Art und Weise beizustehen.⁴⁰ Das gilt sogar für die Zeit des Julian des Apostaten.⁴¹ Ähnlich waren die Lebensumstände der christlichen Gefangenen auch außerhalb der Grenzen des römischen bzw. byzantinischen Reiches, welche bei Angriffen gegen die byzantinischen Gebiete festgenommen wurden.⁴² Auch die hier behandelten Märtyrerakten der früh- und mittelbyzantinischen Zeit berichten von den unmenschlichen Lebensbedingungen im Gefängnis bzw. in feindlicher Gefangenschaft, den regelmäßigen Besuchen der Christen aus der Umgebung bei den Märtyrern sowie der Grausamkeit und der Bestechlichkeit der Gefängniswächter.

Das Gefängnis muss grundsätzlich ein Männerraum gewesen sein, da Frauen seltener als Männer in Gefangenschaft gerieten.⁴³ Angesichts der Tatsache, dass die Märtyrerakten über mehr Gefängniszenen als alle anderen hagiographischen Untergattungen verfügen, wird das Gefängnis als ein besonders für Männer gedachter Raum auch anhand der Unverhältnismäßigkeit zwischen Männer- und Frauenmartyrerakten bestätigt. Im Korpus von Symeon Metaphrastes belaufen sich die Märtyrerakten mit einer Frau als Protagonistin auf insgesamt 12, wogegen die Zahl derjenigen mit einem Mann als Protagonisten 65 beträgt. Dazu gibt es noch fünf Märtyrerakten zweier Protagonisten unterschiedlichen Geschlechts. Ferner ist zu erwähnen, dass Frauen als Straftäterinnen in der Regel nicht in staatlichen

³⁷ KOUKOULES – GUILLAND, *Voleurs et prisons*, 133–134; KOUKOULES, *Βυζαντινῶν βίος*, III, 241–242; KRAUSE, *Gefängnisse*, 308–315.

³⁸ KRAUSE, *Gefängnisse*, 305.

³⁹ KRAUSE, *Gefängnisse*, 305–315.

⁴⁰ KRAUSE, *Gefängnisse*, 317.

⁴¹ RAPP, *Holy Bishops*, 226.

⁴² Vgl. KOUKOULES, *Οἱ αἰχμάλωτοι*, bes. 34, 38–45; RAPP, *Holy Bishops*, 228–232.

⁴³ Vgl. KOUKOULES – GUILLAND, *Voleurs et prisons*, 129–130; KOUKOULES, *Βυζαντινῶν βίος*, III, 238–239; KRAUSE, *Gefängnisse*, 170–179.

Gefängnissen eingesperrt, sondern ihren Verwandten oder, in späteren historischen Epochen, einem Nonnenkloster zur Bewachung bzw. Bestrafung übergeben wurden.⁴⁴

Ausnahmsweise wurden aber Frauen in der frühchristlichen Zeit aufgrund von Verfehlungen ihres Ehemannes inhaftiert.⁴⁵ Diese Maßnahme scheint auch in der mittelbyzantinischen Zeit in Kraft geblieben zu sein. Niketas Choniates, Historiograph des 12./13. Jahrhunderts, berichtet in seiner *Chronike diegesis*, dass die Ehefrau des Kaisers Andronikos I. Komnenos (1183–1185) wegen der vermeintlichen Flucht ihres Mannes und unter dem Vorwand der Mittäterschaft bei dessen Flucht aufgegriffen und in denselben Kerker geworfen wurde, in dem Andronikos inhaftiert war (*ChonHist* I, S.107.16–32). Frauen wurden insbesondere während der Christenverfolgungen zusammen mit Männern im selben Kerker gefangen gehalten.⁴⁶ Beispiele dafür erbringen die Märtyrerakten der Perpetua und Felicitas (3./4. Jh., *BHG* 1482) und die des Pionios (3./4. Jh., *BHG* 1546), deren Abfassungszeit mit der Zeit des Geschehens ungefähr zusammenfällt.⁴⁷ Auch Vergewaltigung inhaftierter Frauen durch Gefängniswächter oder Mithäftlinge gehörte zur Realität des Gefängnisses.⁴⁸

In der Spätantike sind einige Änderungen bzw. Neuanpassungen in puncto Gefängnis zu beobachten, die an der Christianisierung und der allgemeinen Neugestaltung des Staates liegen. Gefängnishaft diente jetzt in noch größerem Maße als früher der Klassenjustiz, die in der Willkür der Oberschicht zuungunsten der Unterschicht bestand, beispielsweise im Fall einer Inhaftierung nach einer Denunziation.⁴⁹ In diesem Zusammenhang wurde die Funktion des Gefängnisses als Untersuchungshaft gestärkt und die Zahl der Gefangenen stieg an.⁵⁰ Die Bürger der damaligen Zeit fassten das Gefängnis als ein „Repressionsinstrument des Staates und der Mächtigen“ auf.⁵¹ Aber auch unter diesen Umständen haben die Christen nach der

⁴⁴ KRAUSE, *Gefängnisse*, 171–172, 178–179.

⁴⁵ KRAUSE, *Gefängnisse*, 175.

⁴⁶ KRAUSE, *Gefängnisse*, 174, 178–179. Vgl. KOUKOULES, *Βυζαντινῶν βίος*, III, 238.

⁴⁷ Zur Abfassungszeit der genannten Märtyrerakten s. VAN BEEK, *Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis*, 84–96 [Perpetua]; MUSURILLO, *Christian Martyrs*, xxv–xxvii [Perpetua] und xxviii–xxx [Pionios]; CHRISTOU, *Τὰ μαρτύρια τῶν ἀρχαίων χριστιανῶν*, 43–47 [Pionios] und 67–75 [Perpetua]; HABERMEHL, *Perpetua und der Ägypter*, 3–4 [Perpetua]; WALDER, *Zur narrativen Technik der Körperdarstellung*, 45–46 [Perpetua] (mit weiteren Nachweisen); HEFFERNAN, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 60–78 [Perpetua].

⁴⁸ KRAUSE, *Gefängnisse*, 178.

⁴⁹ KRAUSE, *Gefängnisse*, 203–211, 316.

⁵⁰ KRAUSE, *Gefängnisse*, 316, 340–344.

⁵¹ KRAUSE, *Gefängnisse*, 323.

Vorherrschaft des Christentums alle Gefängnisinsassen nicht nur durch Versuche, die Haftbedingungen zu erleichtern, sondern auch gelegentlich durch Ablehnung der staatlichen Justiz weiterhin unterstützt.⁵² Die Wohltätigkeit der Christen den Gefangenen gegenüber lässt sich auf die Lehre Jesu Christi zurückführen: Am Tag des Jüngsten Gerichts würden nur diejenigen ins Himmelreich eintreten, welche ihren Mitmenschen in Not, beispielsweise den Gefangenen, zur Seite gestanden sind, weil sie dadurch ihm selbst Beistand geleistet haben (Mt 25.35–46). Zum Beispiel ist in der Spätantike die Fürsorge der Häftlinge eine Hauptaufgabe der Bischöfe.⁵³ In Bezug auf die Genderdimension des Gefängnisses ist hier zu bemerken, dass die spätantike Gesetzgebung im Jahr 340 neu angepasst wurde, um die Trennung der Häftlinge nach Geschlechtern vorzusehen.⁵⁴

Hinsichtlich der physischen Gestalt eines Gefängnisses zeigt es sich, dass sich die staatlichen Verwahrungsorte in der Spätantike mitten in der Stadt, z.B. am Forum in Rom, befanden, wobei für disziplinarische Verfehlungen der Mönche und Kleriker Kirchen- bzw. Klostergefängnisse verwendet wurden.⁵⁵ In späteren Jahrhunderten haben in Konstantinopel auch andere Gebäude, etwa das Chalke-Tor oder der Anemas-Turm, die Gefängnisfunktion übernommen.⁵⁶ Im Hinblick auf das Chalke-Tor bemerkt Cyril Mango Folgendes: „The Chalke is, in fact, often mentioned as a place of detention up to the twelfth century, which should probably be understood to mean that various dependencies and undergrounds of the monumental vestibule were used as prison cells“.⁵⁷

Weitere Beispiele von Verliesen in der byzantinischen Hauptstadt bieten die Phiale des Großen Palastes und das unter der Leitung des Eparchen stehende Staatsgefängnis des Praetoriums. Während der ikonoklastischen Zeit wurden in beiden Gefängnissen viele Ikonophile eingeschlossen, wie etwa Michael Synkellos und seine Schüler Job, Theodoros und Theophanes Graptos (*VMichSynk BHG* 1296, S.68.1–4 [Phiale], S.72.26–30, S.86.2–5, S.88.27–31, S.90.1–2, S.92.2–3 [Praetorium]; *Met-VTheodGr* Kap.23 und Kap.26

⁵² KRAUSE, *Gefängnisse*, 316–330.

⁵³ RAPP, *Holy Bishops*, 23, 222, 224, 226–228.

⁵⁴ KRAUSE, *Gefängnisse*, 178–179. Vgl. KOUKOULES, *Βυζαντινὸν βίος*, III, 238–239.

⁵⁵ KRAUSE, *Gefängnisse*, 48–59, 272–273; vgl. HILLNER, *Monastic Imprisonment*, 205–237; HILLNER, *Prison, Punishment and Penance*, 281–353.

⁵⁶ Diesbezüglich s. bspw. MEYER-PLATH – SCHNEIDER, *Die Landmauer von Konstantinopel*, 114–117 (mit Grundriss von Anemas-Gefängnis), und Abb. 58; JANIN, *Constantinople byzantine*, 169–173; KOUKOULES – GUILLAND, *Voleurs et prisons*, 128; KOUKOULES, *Βυζαντινὸν βίος*, III, 228–229.

⁵⁷ MANGO, *The Brazen House*, bes. 34.

[Praetorium]), Stephanos der Jüngere und seine Schülerin Anna (*VStephIun BHG* 1666, S.135.7–8, S.154.23–24 [Phiale], S.157.11–12, S.157.18–19, S.166.5, S.167.5–6, S.167.13–14, S.167.23–24, S.169.11, S.169.21 [Praetorium]; *Met-VStephIun BHG* 1667, S.120.1294–1295, S.121.1318–1319, S.149.2028–2031 [Phiale], S.154.2150–2151, S.156.2193, S.159.2265–2266, S.168.2481–2483, S.170.2518–2519, S.171.2547–2550, S.172.2562–2564, S.172.2577–2580, S.175.2648–2649, S.176.2661–2663 [Praetorium]) sowie auch andere Mönche (*VStephIun* S.157.25–28, S.158.1–4, S.160.4–5 [Praetorium]; *Met-VStephIun* S.155.2171–2181, S.156.2182–2183 [Praetorium]).⁵⁸ Michael Synkellos war konkret „in den Kellergewölben des ‚Praetorium‘ genannten Gefängnisses“ eingekerkert (ἔντισσι θόλοις τῆς εἰρκτῆς, τῆς οὕτω λεγομένης Πραιτώριον, *VMichSync*, S.72.28–29). Im 10. Jahrhundert wurde das Staatsgefängnis im Praetorium, das im Umkreis des Kaiserpalastes lag, hauptsächlich für arabische Kriegsgefangene benutzt.⁵⁹

Im Großen und Ganzen verleiht die spätantike Gesellschaft dem Gefängnis eine größere Bedeutung als zuvor und dies kann das zunehmende Interesse am Gefängnis in der damaligen Literatur erklären.⁶⁰ Mit anderen Worten stellt das Gefängnis in der Spätantike einen Bestandteil der Alltagswirklichkeit dar, zumal jetzt mehr Leute als früher im Gefängnis eingesperrt waren und deren unmittelbarer Umkreis die Auswirkungen der Gefängniserfahrung miterlebte. Infolgedessen ist davon auszugehen, dass den Byzantinern Gefängnisszenen in der Literatur vertraut waren. Darauf beruht wahrscheinlich die häufige Erwähnung des Gefängnisses in den Märtyrerakten, die somit die spätantike Realität mit der historischen Erinnerung der kaiserzeitlichen Epoche in Einklang bringen wollten.

⁵⁸ Vgl. CUNNINGHAM, *The Life of Michael the Synkellos*, 69, mit Anm. 99, 73, mit Anm. 115, 99, mit Anm. 168; AUZÉPY, *La Vie d'Étienne le Jeune*, 230, mit Anm. 242, 255, mit Anm. 363 (mit weiteren Nachweisen); JANIN, *Constantinople byzantine*, 165–169, 171, 409. Eine der Miniaturen des „Skylitzes Matritensis“ im Codex Vitr. 26-2 (fol. 51v, unten), datiert ins 14. Jahrhundert, stellt eine Gruppe von ikonophilen Männern in einem kuppeligen Gefängnis dar, vgl. TSAMAKDA, *The Illustrated Chronicle*, 96, Abb. 122.

⁵⁹ RAPP, *A Medieval Cosmopolis*, 160–163, bes. 162, mit Anm. 34. Für die Kriegsgefangenen nach Auffassung der Byzantiner s. ausführlich LETSIOS, *Die Kriegsgefangenschaft*, 213–227.

⁶⁰ Vgl. KRAUSE, *Gefängnisse*, 4–7.

3. DER INHAFTIERTE MÄRTYRER

Das μαρτύριον (Martyrium bzw. Märtyrerakten) erhielt seinen Namen von den Protagonisten dieser Berichte. Die Christen, die ihren Glauben bei den Verfolgungen durch blutige Folter und Tod bezeugten, wurden als μάρτυρες (Märtyrer) bezeichnet.⁶¹ Das Wort μάρτυς bedeutete ursprünglich „Zeuge“, doch erscheint es mit der speziellen christlichen Bedeutung seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, insbesondere im Martyrium des Polykarp (*BHG* 1556–1560).⁶² Interessanterweise kommt das Wort μάρτυς auch in denselben Märtyrerakten mit beiden Bedeutungen, nämlich als Augenzeuge und Blutzeuge bzw. Märtyrer, vor.⁶³ Die Schilderung eines Martyriums beginnt in der Regel mit der Festnahme und endet mit der Hinrichtung des Protagonisten. Die früheren Lebensabschnitte eines Märtyrers sind dem Hagiographen entweder unbekannt oder wenig interessant; daher schwankt der Umfang der Märtyrerakten meistens zwischen 10 und 20 Seiten, im Gegensatz zu den Lebensbeschreibungen von Heiligen, die sich auch der Kindheit und anderen Lebensphasen eines heiligen Asketen widmen und deshalb häufig wesentlich länger sind.

Auf Grundlage der reichen handschriftlichen Überlieferung der Märtyrerakten kann man, wie oben erwähnt, die Popularität der Märtyrer unter den Christen feststellen. Nach Anschauung der spätantiken Christen befinden sich die Märtyrer an oberster Stelle der Heilighierarchie. Der Grund dafür liegt in ihrem gewaltsamen Tod, der mit dem Kreuzestod Christi und im weiteren Sinne mit dessen Erlösungsbedeutung verknüpft worden ist, sowie allgemein in deren Darstellung als wahrhafte Nachfolger Christi, wie sie schon im Martyrium des Polykarp zu beobachten ist.⁶⁴ Es ist also überhaupt nicht überraschend, dass

⁶¹ MUSURILLO, *Pagan Martyrs*, 236, 243, mit Anm. 1; STRAW, *Settling Scores*, 21–40.

⁶² BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, bes. 5, 13.

⁶³ Beispielsweise sind mit dem genannten griechischen Wort in den metaphrastischen Märtyrerakten von Menas, Hermogenes und Eugeinos (*Met-PMenHerEug BHG* 1271) einmal die Zuschauer bzw. Augenzeugen des Martyriums und einmal der Protagonist, nämlich der designierte Blutzeuge, gemeint: Καὶ μάρτυς [d.h. Augenzeuge] τῶν ἐμῶν λόγων ὁ δῆμος ἅπας, καὶ τὸ περιστῶς τοῦτο θέατρον. [...] τοῦ μάρτυρος [d.h. Märtyrer bzw. Blutzeuge] διατρανώσαντος τὴν ἀλήθειαν (*Met-PMenHerEug* S.380, Hervorhebung hinzugefügt).

⁶⁴ Vgl. ausführlich TAVEIRNE, *Das Martyrium als imitatio Christi*, 167–203: Anhand mehrerer (vorwiegend lateinischer) Märtyrerakten vom 4. bis zum 6. Jahrhundert wird hier betont, dass die frühchristlichen Hagiographen, obwohl sie auf die Verbindung zwischen Märtyrern und Christus sowie deren Leidensgeschichte hinweisen, systematisch und bewusst vermeiden, die Märtyrer mit Christus völlig gleichzusetzen. Für die literarische Gestaltung des Martyriums als *imitatio Christi* s. auch DELÉANI-NIGOUL, *L'utilisation des modèles bibliques du martyre*, 330–336; SEELIGER – WISCHMEYER, *Märtyrerliteratur*, 26, mit Anm. 161. Hierbei ist festzuhalten, dass die Schilderung des Leidens Christi keine Gefangenschaft enthält. Das zeigt, dass neben den Ähnlichkeiten zwischen dem Leiden von Märtyrern und jenem von Christus ein westlicher Unterschied zu finden ist. Auf der anderen Seite aber ist Robert Bartlett der Meinung, dass die frühchristlichen Asketen und

die Märtyrer als ideales Vorbild zur Nachahmung sowohl für einfache Christen als auch für spätere heilige Asketen dienten: In seiner Rede über die vierzig Märtyrer von Sebaste (*BHG* 1205; *CPG* 2863) regt Basileios der Große im Gottesdienst sein Publikum, bestehend wahrscheinlich aus Laien und Klerikern,⁶⁵ dazu an, durch Anerkennung und wahre Seligpreisung (μακαρισμός) der Märtyrer „Märtyrer in Bereitschaft“ (μάρτυς τῆ προαιρέσει, d.h. jemand, der bereit ist, das Martyrium auf sich zu nehmen) zu werden, um ohne tatsächlich erlittenes Martyrium den gleichen Lohn zu erhalten (*BasHomMS* Sp.508). Gleichermassen wollten die Mönche laut der erbaulichen Erzählung von Barlaam und Josaphat (*BHG* 224) durch Askese „Märtyrer in Bereitschaft“ (μάρτυρες τῆ προαιρέσει) werden (*VBarJoas* Prol.8).⁶⁶ Ein anderes einschlägiges Beispiel erbringt die Vita der Thomaïs von Lesbos (*BHG* 2454), die in der Mitte des 10. Jahrhunderts abgefasst wurde.⁶⁷ Dabei handelt es sich um eine christliche Frau, die wegen ihrer frommen Lebensführung sowie der Erduldung des grausamen Verhaltens ihres Ehemannes heilig wurde. Auffällig ist, dass der Hagiograph seine Protagonistin zu den Märtyrern auf die gleiche oder sogar höhere Stufe stellt, sodass sie letztlich den Aposteln ebenbürtig erscheint (*VThom* Kap. 8 und 9). In jedem Fall wurde das Märtyrerleben als Beispiel zur Nachahmung bzw. Vergleichsmaßstab für die Leistungen der späteren Asketen herangezogen.

Gefängniszenen stellen eine Besonderheit der Märtyrerakten und somit des Heiligentyps des Märtyrers dar. Drei der frühesten Gefängnisepisoden in der griechischen Märtyrerliteratur befinden sich in den Akten von Paulus und Thekla (spätes 2. Jh., *BHG* 1710–1713), den aus dem Lateinischen übersetzten Märtyrerakten von Perpetua und Felicitas (3./4. Jh., *BHG* 1482) und den Märtyrerakten des Pionios (3./4. Jh., *BHG* 1546). Die überwältigende Mehrheit der Märtyrerakten berichtet entweder in einer ausführlichen oder wenigstens in einer kurzgefassten Episode über die Gefangenschaft ihrer Protagonisten: Von

Märtyrer als Musterbeispiele nicht Christus, sondern biblische Figuren, wie den hebräischen Propheten Elija und den Vorläufer Christi Johannes den Täufer, herangezogen. In dieser Weise versucht Bartlett, das Konzept der *imitatio Christi* zu widerlegen, vgl. BARTLETT, *Why Can the Dead Do Such Great Things?*, bes. 47, 196–197, 391. Dazu s. auch RAPP, *Saints and Hagiography*, 787–788. Allerdings sind die schriftlichen Belege in den lateinischen und griechischen Märtyrerakten, welche gegen Bartletts Meinung sprechen, meiner Lektüre nach ausreichend.

⁶⁵ Zum potenziellen Publikum der Homilien s. CUNNINGHAM, *Preaching and the Community*, bes. 31–33, 39–40.

⁶⁶ Für den Einfluss des Martyriumskonzeptes auf das frühchristliche Asketentum bzw. Mönchtum s. MALONE, *The Monk and the Martyr*; MUSURILLO, *Pagan Martyrs*, 236, mit Anm. 1 (mit weiteren Nachweisen).

⁶⁷ HALSALL, *Life of St. Thomaïs of Lesbos*, 291–295.

den 79 hier untersuchten Märtyrergeschichten – sowohl in deren vormetaphrastischer als auch in deren metaphrastischer Fassung – enthalten nur 20 keine Erwähnung des Gefängnisses. Im Unterschied zu den Märtyrerakten bauen die Heiligenviten nur selten eine Gefängnisepisode in ihre Erzählung ein: Anhand der Erfassung von Thomas Pratsch sind nur 6 von den 100 behandelten Heiligenviten anzutreffen, in welchen das Gefängnismotiv entweder in der Form einer Inhaftierung oder einer Verbannung auftritt.⁶⁸ Es ist also kein Zufall, dass laut Tertullian, dem frühchristlichen Autor und Apologeten des Christentums, der Gefängnisraum vor allem zur spirituellen Vorbereitung der christlichen Soldaten bzw. der Märtyrer vor ihrer Hinrichtung diene (*TertMart*).

Die Gefangenenidentität erweist sich als die Haupteigenschaft des Märtyrers im gesamten Vorgang des Martyriums, unabhängig davon, ob der christliche Protagonist eingesperrt oder lediglich gefesselt ist.⁶⁹ Auch in das Verhör und die Folter wird der Märtyrer meist gefesselt geführt. Gefängnis bildet anders gesagt im Fall der Märtyrer eine wesentliche Phase zur Erlangung der Heiligkeit und signalisiert einen spezifischen Unterschied zwischen den Lebensabschnitten der Märtyrer und denjenigen der heiligen Asketen. Es zeigt sich allerdings, dass zwecks Nachahmung des Märtyrerlebens die heiligen Asketen für ihren seelischen Fortschritt dem Gefängnis entsprechende Orte suchten, oder anderenfalls die späteren Hagiographen auf literarischer Ebene einen umschlossenen Raum für die Asketen erfanden, um dadurch den Zusammenhang zwischen ihnen und den Märtyrern anzudeuten. Asketen und Asketinnen wurden also entsprechend den Heiligenviten aus eigenem Willen lange Zeit in ein Grab (z.B. *VAnt BHG* 140, Kap.8.1–25, Kap.9.1–43, Kap.10.1–18; *VSync BHG* 1694, S.190.88–92), in eine verlassene Festung (z.B. *VAnt* Kap.12.1–23, Kap.13.1–31, Kap.14.1–3), in eine Höhle in der Wüste bzw. an einer entlegenen Stelle (z.B. *VPaulTheb BHG* 1466, Kap.5; *VEuphrLun BHG* 627, Kap.10–15; *NeophInclTest BHG* 1325m, S.32.18–25, S.33.1–29, S.34.1–18) oder in eine Klosterzelle (z.B. *VGeorChoz BHG* 669, S.107.2–19, S.108.1–16, S.109.1–20; *VPel BHG* 1478, Kap.44.304–309, Kap.45.310–318, Kap.46.319–

⁶⁸ Vgl. PRATSCH, *Der hagiographische Topos*, 9–11, 312–315. Pratsch versucht, „ausreichend viele Belege“ für die jeweilige Toposkategorie heranzuziehen, „um einen Topos als solchen zu erweisen“: PRATSCH, *Der hagiographische Topos*, 16. Das bedeutet, dass, auch wenn Pratsch nicht alle einschlägigen Fälle identifiziert hat, diese innerhalb seines Textkorpus nicht viel mehr als 6 ausmachen würden.

⁶⁹ Es sei hier erwähnt, dass häufig das Wort δεσμότης („Gefangener“ bzw. „Gefesselter“) sowohl den im Gefängnis eingeschlossenen als auch den zur Gerichtsverhandlung übergebenen Märtyrer bezeichnet (s. z.B. *Met-PSerBac BHG* 1625, Kap.17; *Met-PAnth BHG* 135, Kap.5).

324; *VMel BHG* 1241, Kap.32 und Kap.40–41; *VTaes BHG* 1695, S.98.16–20, S.100.1–20, S.102.1–14, S.106.1–17) eingesperrt, während fromme Frauen entweder aus eigenem Antrieb (z.B. *VMacr BHG* 1012, Kap.5.16–50, Kap.7.1–11) oder wegen ihrer grausamen Ehegatten (z.B. *VMarIun BHG* 1164, Kap.8–10) ans Haus gefesselt waren und eine asketische Lebensweise führten.

Insgesamt stellt das Gefängnis auf der einen Seite eine *aufgelegte Einsperrung* dar, die den Märtyrern von den Paganen zwecks Demoralisierung aufgezwungen wurde. Auf der anderen Seite lassen sich die oben erwähnten Ersatzorte des Gefängnisses als eine alternative *freiwillige Einsperrung* für die Asketen betrachten, welche auf diese Weise die menschlichen Leidenschaften bekämpfen wollten. Auch Tertullians Gesichtspunkt für das Gefängnis als „Ort der Zurückgezogenheit“ bringt durchaus diese zwei Einsperrungsformen in Verbindung: „Auferamus carceris nomen, secessum vocemus“ (*TertMart* Kap.2.37–38; Übers.: „Schaffen wir den Namen Kerker ganz ab, nennen wir ihn Ort der Zurückgezogenheit“).⁷⁰ In beiden Fällen diente der umschlossene Raum sowohl zur harten körperlichen Übung, aber sicher nicht im Sinne einer üblichen Folterung,⁷¹ als auch zur spirituellen Entfaltung der hagiographischen Protagonisten. Schließlich kann man hier in puncto Gefängnis eine intertextuelle Beziehung zwischen den zwei Hauptuntergattungen der Hagiographie, nämlich den Heiligenviten und den Märtyrerakten, beobachten.

Die Verbindung der Heiligkeit zu Gefängnisraum und anderen asketischen Orten kann anhand der spätantiken Auffassung über das Verhältnis zwischen Ort und Art der körperlichen und spirituellen Übung weiter verdeutlicht werden. In seinem Prolog in *Historia Lausiaca* um 420 (*BHG* 1435–1438, insb. 1437; *CPG* 6036) betont Palladius, dass die frühen Asketen sowohl in einer Stadt bzw. einem Dorf als auch in der Wüste Heiligkeit erlangen konnten, denn das Wesentliche bestand in erster Linie nicht im „Ort“ (τόπος), sondern in der von ihnen erwähnten „Lebensweise“ (τρόπος τῆς προαιρέσεως) (*HistLaus* Prol.164–167). Diese Auffassung über den Zusammenhang zwischen τόπος und τρόπος ist bei mehreren byzantinischen Autoren wiederzufinden, wie etwa bei Johannes Chrysostomos (4./5. Jh., Homilien über die Bildsäulen, *CPG* 4330), Kyrillos von Skythopolis (6. Jh., Vita des heiligen Euthymios, *BHG* 647–648b; *CPG* 7535) und im Testament des Neophytos Enkleistos

⁷⁰ Übers. KELLNER, *Tertullians private und katechetische Schriften*, 218.

⁷¹ Diesbezüglich s. GELTNER, *The Medieval Prison*, 93.

(12./13. Jh., *BHG* 1325m).⁷² Die häufige Erscheinung der genannten Ansicht offenbart eine Ideologie in Bezug auf Lebensort und -weise im hagiographischen Rahmen und erklärt, warum die Hagiographen bei der Schilderung der verschiedenen Lebensabschnitte von heiligen Personen auf das Gefängnis, die Höhle, die Wüste und jeden anderen unwirtlichen Ort fokussieren. Sie wollen nämlich zeigen, dass man auch an einem solchen Ort durch fromme Handlungen und asketische Tugenden erhöhte Spiritualität erreichen kann. Im Kontext betrachtet, bedeutet das eigentlich, dass genau die Rauheit des jeweiligen Ortes den Protagonisten dazu führen könnte, diverse körperliche und spirituelle Herausforderungen und Bewährungsproben zu bewältigen, um der Heiligkeit näher zu kommen. Solche Beschreibungen in der Hagiographie dienten nicht nur zur Unterhaltung, sondern auch und insbesondere zur Unterweisung des Rezipienten. In jedem Fall findet sich die besagte Ideologie auch hinter den in der Spätantike verfassten Märtyrerakten, welche wohl im ideellen Austausch mit anderen zeitgenössischen (Unter-)Gattungen hagiographischen Charakters (Sammelbiographien, Heiligenviten, Festreden, usw.) standen. Dieser ideologische Hintergrund ist auch bei der Produktion späterer Märtyrerakten vorherrschend.

Wenngleich das Gefängnismotiv in den christlichen Märtyrerakten mit hoher Frequenz auftritt, ist es in der entsprechenden vorherigen Texttradition, nämlich den sogenannten „heidnischen Märtyrerakten“, nie anzutreffen. Als „heidnische Märtyrerakten“ bzw. *Acta Alexandrinorum* wird von der modernen Forschung eine Gruppe von zum Teil literarischen Texten bezeichnet, welche in vom 1. bis zum 3. Jahrhundert n.Chr. datierbaren Papyrusfragmenten erhalten sind.⁷³ Dabei handelt es sich um die Gerichtsverhandlung alexandrinischer Griechen, die – wie auch die christlichen Märtyrer – in Opposition zu den römischen Behörden standen. Sowohl die heidnischen als auch die christlichen Märtyrerakten basieren in Bezug auf ihre Form auf den offiziellen römischen Gerichtsprotokollen (d.h. den *protocolla* bzw. *commentarii*), weswegen diese beiden Texttraditionen von Märtyrerakten immer die Dialogform sowie häufig auch die Folterungs-

⁷² Die genauen Stellen der oben erwähnten Werke sowie weitere einschlägige Textbeispiele kann man mithilfe des *TLG: Thesaurus Linguae Graeca* (<http://stephanus.tlg.uci.edu/>) auffinden.

⁷³ MUSURILLO, *The Pagan Acts of the Martyrs*, 555–564 (mit weiteren Nachweisen); MUSURILLO, *Pagan Martyrs*; MUSURILLO, *Acta Alexandrinorum*.

und die Hinrichtungsdarstellung des jeweiligen Protagonisten beinhalten.⁷⁴ Keine direkte Beziehung ist aber zwischen den heidnischen und christlichen Märtyrerakten zu konstatieren; anders gesagt scheinen die heidnischen Märtyrerakten keinen Einfluss auf die christlichen ausgeübt zu haben.⁷⁵ Die Inhaftierung des Angeklagten zwischen den verschiedenen Stadien der Gerichtsverhandlung dürfte in der Realität eine praktische und effektive Lösung gewesen sein; darauf gibt es jedoch keinen Hinweis in den heidnischen Märtyrerakten und den *acta proconsularia*, nämlich den christlichen Märtyrerakten (wie etwa den lateinsprachigen *Acta Cypriani* und den *Acta Martyrum Scillitanorum*), die in großem Maße auf den offiziellen Gerichtsprotokollen beruhen und daher keinen literarischen Charakter haben.⁷⁶ Die christlichen Märtyrerakten dagegen, welche die Gerichtsverhandlungen der Märtyrer auf literarische Art und Weise und in größerer Ausführlichkeit bearbeiten, legen meist großen Wert auf die Gefängniszenen der christlichen Protagonisten. Der Grund dafür liegt meines Erachtens in der Bedeutung, die die Hagiographen der Identität des christlichen Märtyrers als Gefangener verleihen wollten.

Zwischen den heidnischen und christlichen Märtyrerakten lassen sich die jüdischen als eigenständiges Entwicklungsstadium des Konzepts des christlichen Martyriums betrachten. Infolge ihrer zeitlichen Position zwischen den zwei anderen Texttraditionen teilen die jüdischen Märtyrerakten Charakteristika sowohl mit den heidnischen als auch mit den christlichen Märtyrerakten. Zunächst sind die gleichen Hauptstufen im Handlungsgefüge dieser Geschichten zu erkennen: die Weigerung der jüdischen Märtyrer, den paganen Göttern zu opfern und vom Opferfleisch zu essen, ebenso das Verhör und die Folter bis zum Tod. Als Paradebeispiel gelten hier die jüdischen Erzählungen der Makkabäer (*Macc II* 6.18–34, 7.1–

⁷⁴ Für das Verhältnis der Märtyrerakten zu den offiziellen Gerichtsprotokollen s. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, bes. 106–107; DELEHAYE, *Les passions des martyrs*, 117–231; MUSURILLO, *The Pagan Acts of the Martyrs*, bes. 556; MUSURILLO, *Pagan Martyrs*, 249–252; BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, 23–39.

⁷⁵ MUSURILLO, *The Pagan Acts of the Martyrs*, bes. 556–557, 563. MUSURILLO, *Pagan Martyrs*, v, 244. Obgleich auch Lucy Grig zugibt, dass eine unmittelbare Beziehung bzw. Auseinandersetzung zwischen diesen zwei Texttraditionen nicht zu beweisen ist, schließt sie diese Möglichkeit nicht aus: „While Christian texts construct themselves as oppositional to ‚pagan‘ culture, they were parasitic upon this very culture“: GRIG, *Making Martyrs*, 61.

⁷⁶ Es lohnt sich hier zu erwähnen, dass laut dem ältesten auf Koptisch geschriebenen Märtyrerbericht, der von der Gerichtsverhandlung eines christlichen Priesters namens Stephanos in aller Kürze erzählt, der christliche Märtyrer bis zum Beginn des Prozesses ins Gefängnis geworfen wurde. Dieser Text, der in einem Papyrusfragment aus Ägypten erhalten ist und wohl schon auf die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts zurückgeht, dürfte auf einem verloren gegangenen griechischsprachigen Gerichtsprotokoll basieren. In jedem Fall kann dieser kurze koptische Märtyrerbericht in die *acta proconsularia* eingeordnet werden. Diesbezüglich s. VAN MINNEN, *The Earliest Account of a Martyrdom in Coptic*, 13–38.

43 und *Macc IV* 5.1–39, 6.1–37, 7.1–24, 8.1–31, 9.1–33, 10.1–22, 11.1–28, 12.1–20, 13.1–31, 14.1–21, 15.1–35, 16.1–27, 17.1–25, 18.1–24), deren Protagonisten, der ältere Eleazar und eine Mutter mit sieben Söhnen, im 2. Jh. v.Chr. durch den Monarchen Antiochos IV. das Martyrium erlitten haben.⁷⁷ Eleazar erwartet von den jungen Leuten, dass sie ihn als Beispiel zur Nachahmung betrachten: „Der Jugend aber hinterlasse ich ein leuchtendes Beispiel, wie man mutig und mit Haltung für die ehrwürdigen und heiligen Gesetze eines schönen Todes stirbt“ (τοῖς δὲ νέοις ὑπόδειγμα γενναῖον καταλελοιπῶς εἰς τὸ προθύμως καὶ γενναίως ὑπὲρ τῶν σεμνῶν καὶ ἁγίων νόμων ἀπευθανατίζειν. *Macc II* 6.28; vgl. *Macc IV* 6.16–22).⁷⁸ Die Darstellung des Märtyrers als Vorbild zur Nachahmung ist in den heidnischen Märtyrerakten nicht vorhanden, aber vorherrschend in den christlichen (s. z.B. *PAcepsJosAeith BHG* 19, S.541.10–13, S.544.2–4). Hierbei ist festzuhalten, dass wie im Fall von heidnischen Märtyrerakten auch in den oben erwähnten jüdischen Erzählungen der Makkabäer (II. und IV. Buch) keine Gefängnisepisode geschildert wird. Laut dem dritten Buch der Makkabäer werden die Juden durch den Pharaon von Ägypten Ptolemaios IV. Philopator (3. Jh. v.Chr.) im Hippodrom von Alexandrien (*Macc III* 4.11, 5.1–51, 6.1–21) eingeschlossen, um sie dort von Elefanten zu Tode zertrampeln zu lassen. Von dieser Strafe werden sie jedoch durch göttliche Intervention gerettet.⁷⁹ Obwohl ohne klare Erwähnung eines Gefängnisses, entspricht diese Episode den Gefängniszenen in den christlichen Märtyrerakten.

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

⁷⁷ Über die Abfassungszeit dieser beiden jüdischen Erzählungen gibt es eine lange Diskussion, die Glen W. Bowersock zusammenfasst. Er kommt zum Schluss, dass die genannten Erzählungen wohl erst im 1. Jh. n.Chr. geschrieben worden seien und somit das Konzept des Martyriums in jeder Hinsicht rein christlich sei, vgl. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, 1–21.

⁷⁸ Übers. *Bibel*, 567. Zu Eleazar als Beispiel zur Nachahmung s. auch den einschlägigen Kommentar von MUSURILLO, *Pagan Martyrs*, 238–239.

⁷⁹ Für eine ausführliche Interpretation dieser Episode s. WEAVER, *Plots of Epiphany*, 78–91, bes. 84–87.

dessen Neuerung vorwiegend in der Gefängniszene bzw. Gefangenenidentität des Märtyrers bestand.

4. VORGESCHICHTE UND KONTEXT DES GEFÄNGNISMOTIVS

An dieser Stelle sind ausgewählte Schlüsselphasen der Vorgeschichte des Gefängnismotivs zu besprechen. Wie oben dargelegt, wird keine Gefängniszene in den heidnischen Märtyrerberichten (1.–3. Jh. n.Chr.) angetroffen, welche ansonsten viele Ähnlichkeiten mit den christlichen Märtyrerakten aufweisen. Allerdings erbringt bereits die pagane bzw. griechische Antike in diesem Kontext ein gut bekanntes Beispiel, und zwar die Inhaftierung von Sokrates, dem griechischen Philosophen (470/469–399 v.Chr.), der der Gottlosigkeit und des verderblichen Einflusses auf die Jugend angeklagt und unter Todesstrafe gestellt wurde. Hauptsächlich um seinen Prozess, Gefängnisaufenthalt und Tod geht es in Platons Dialogen *Kriton* und *Phaidon*. Während in *Kriton* (*PlatCr*) Sokrates die von dessen Freunden angebotene Fluchtmöglichkeit ablehnte, um sich nicht seinerseits den Göttern und dem Staat gegenüber ins Unrecht zu setzen, äußerte er in *Phaidon* (*PlatPh*) seine Überlegungen zum zukünftigen Leben, d.h. dem Jenseits, sowie seine Überzeugung, dass die Seele auch nach dem Tod des Körpers weiterhin existieren würde.

Klare Ähnlichkeiten sind zwischen dem Gefängnisaufenthalt des Sokrates und demjenigen der christlichen Märtyrer zu erkennen: Auch die christlichen Märtyrer vermeiden, wie weiter unten ausgeführt, den Ausbruch aus dem Gefängnis, um sich durch die Erduldung des Martyriums in den Willen Gottes zu fügen. Außerdem erwarten die gefangen gehaltenen Märtyrer, nach dem irdischen Tod die Vereinigung der Seele mit Gott im Himmel zu erlangen. Hinzuzufügen ist, dass Gregor von Nazianz in seiner Rede gegen Julian den Apostaten (*CPG* 3010) den paganen Kaiser ablehnt, weil dieser anstatt der Apostel und Märtyrer Sokrates und andere pagane Helden verehrt (*GrHomJul* Kap.69.1–5, Kap.70.1–19). Dies kann als ein satirisch übersteigertes Beispiel für pagane Verehrung des Sokrates als Märtyrer gesehen werden. Jedenfalls haben sich die byzantinischen und lateinischen Kirchenväter von den Lehren Platons beeinflussen lassen.⁸⁰ Überdies erlaubt uns die

⁸⁰ Vgl. MUSURILLO, *Pagan Martyrs*, 236–237; DUFFY – KAZHDAN, *Plato*, 1684; DROGE – TABOR, *A Noble Death*, 5, 20–22, 29–30, 124–126, 176.

handschriftliche Überlieferung der zuvor erwähnten platonischen Werke die Vermutung, dass Platon eine große Wirkung auf die byzantinischen Autoren im Allgemeinen ausübte.⁸¹ Unter diesem Gesichtspunkt fungiert das Gefängnis in den byzantinischen Märtyrerakten als ein literarischer Raum, in dem die altgriechische Vergangenheit und die Gegenwart der christlichen Märtyrer koexistieren können.⁸²

Das Gefängnis als Handlungsort ist auch in der Bibel zu untersuchen: Wie gesehen, landeten die im Alten Testament dargestellten Märtyrer der jüdischen Tradition nicht im Gefängnis. Und das gilt nicht nur für die oben behandelten Makkabäer, sondern auch für die drei jungen Männer im Feuerofen (Dan 3.1–99). Ein auffallendes Beispiel einer Inhaftierung im Alten Testament liefert jedoch die Josephs erzählung (Gen 37.1–37, 38.1–32, 39.1–26, 40.1–24). Joseph, der zweitjüngste Sohn Jakobs, einer der Stammväter Israels, wird ins Gefängnis geworfen, weil er angeblich die Frau seines ägyptischen Herrn Potiphar zu verführen versuchte. Tatsächlich aber war es umgekehrt. Während seines Kerkeraufenthalts gewinnt Joseph die Sympathie seines Aufsehers und deutet die Träume seiner Mithäftlinge als Zeichen für deren Zukunft. Die genannte Gefängniszene muss unter den Byzantinern sehr beliebt gewesen sein, da sie auch in einer bedeutsamen Handschrift des 6. Jahrhunderts, nämlich der sogenannten „Wiener Genesis“ im Codex theol. gr. 31 (fol. 17r, pict. 33 [Abb. 33]), illustriert wurde.⁸³

Es ist interessant zu bemerken, dass Joseph in der byzantinischen Hymnographie, wie etwa in den Hymnen von Romanos Melodos (5./6. Jh.), als Märtyrer aufgefasst wird. Im

⁸¹ Anhand der von Nigel G. Wilson erstellten Liste von platonischen Manuskripten, deren beträchtliche Anzahl auch die betroffenen Texte enthält, wird nicht nur die Beliebtheit (*Kriton* ist in 56 Codices und *Phaidon* in 64 Codices, datierend aus dem 10. bis zum 16. Jh., erhalten), sondern auch die häufige Koexistenz dieser beiden Werke im selben Codex bezeugt, dazu s. WILSON, *A List of Plato Manuscripts*, 386–395. Dies ergibt auch eine Recherche in den *Pinakes: Textes et manuscrits grecs* (<http://pinakes.irht.cnrs.fr/>) zu den relevanten Dialogen Platons: Das Werk *Kriton* ist in 50 vom 9. bis zum 19. Jh. zu datierenden Codices und das *Phaidon* in 67 vom 9. bis zum 18. Jh. zu datierenden Handschriften erhalten (abgerufen am 20. April 2016). Zur reichen handschriftlichen Überlieferung und der byzantinischen Rezeption der platonischen Schriften allgemein s. DUFFY – KAZHDAN, *Plato*, 1683–1684.

⁸² In der byzantinischen Literatur werden auch weitere Räume als Treffpunkt der paganen Vergangenheit und der christlichen Gegenwart dargestellt. Die Unterwelt (bzw. Hades) im anonymen Dialog *Timarion* des 12. Jahrhunderts erfüllt ebenfalls diese Funktion, dazu s. NILSSON, *Poets and Teachers in the Underworld*, 180–204, bes. 192.

⁸³ Zur Beschreibung der besagten Miniatur s. MAZAL, *Kommentar zur Wiener Genesis*, 73, 92, 153–154; ZIMMERMANN, *Die Wiener Genesis*, 162–164. Diese Abbildung ist unter folgendem Link einzusehen: http://www.bildarchivaustria.at/Pages/ImageDetail.aspx?p_iBildID=11470313 (abgerufen am 29. Januar 2018).

sechsten Kontakion des Romanos Melodos (d.h. Hymnus auf die Versuchung des Joseph, *CPG 7570*) werden Joseph verschiedene Bezeichnungen zugeschrieben, welche in der Regel zur Beschreibung eines christlichen Märtyrers verwendet werden, wie zum Beispiel: „der große Kämpfer“ (ὁ μέγας ἀθλητής, *RomMelJos* Kat.6, Str. 11), „Als Sieger wird er ja vom Kampfrichter [d.h. Gott] das Gewand der Unvergänglichkeit empfangen!“ (λήψεται γὰρ παρὰ τοῦ ἀθλοθέτου, ὡς νικητής, ἔνδυμα ἀφθαρσίας, *RomMelJos* Kon.6, Str. 18), „der Kronenträger“ (στεφανίτης, *RomMelJos* Kon.6, Str. 19), „der tapfere Kämpfer“ (τοῦ γενναίου ἀθλητοῦ, *RomMelJos* Kat.6, Str. 20), usw.⁸⁴ Bei näherer Betrachtung des genannten Hymnus ist zudem festzuhalten, dass die an die ägyptische Verführerin gerichteten Worte Josephs mit dem verbalen Widerstand der christlichen Märtyrer bei Gericht zu vergleichen sind (s. *RomMelJos* Kon.6, Str.12, 14, 16).⁸⁵ Die Inhaftierung des frommen Joseph sowie die Erhaltung seiner Keuschheit sind die wichtigsten Punkte in seinem Leben, durch die er in der Wahrnehmung der Byzantiner zum Märtyrer wurde.

Im Neuen Testament gibt es zahlreiche Erwähnungen des Gefängnisses, die meisten davon finden Anklänge in den Märtyrerakten. Die Heilige Schrift gilt ja als eine der Hauptquellen der Märtyrerakten.⁸⁶ Im Folgenden sind die signifikantesten der mit dem Gefängnis verbundenen Passagen des Neuen Testaments aufzuzeigen: Der Einzelfall der Enthauptung Johannes des Täufers in seinem Kerker demonstriert eine auch in den Märtyrerakten sehr selten angetroffene Funktion des Gefängnisses als Hinrichtungsort (Mt 14.10; Mk 6.27–28). An anderer Stelle teilt Christus seinen Schülern mit, dass sie ihm zuliebe einer Reihe von misslichen Umständen, unter anderem einer Einkerkering, unterworfen werden müssen (Lk 21.12–15, vgl. 2Kor 6–5, 11.23). Das Gefängnis wird zudem in der Offenbarung des Johannes als eine vom Teufel erfundene Prüfung für die Menschen dargestellt (Offb 2.10). Der Ankündigung Jesu, dass der Glaube des Petrus bald auf die Probe gestellt werden würde, setzt Petrus seine Bereitwilligkeit entgegen, ihm auch ins Gefängnis oder in den Tod zu folgen (κύριε, μετὰ σοῦ ἔτοιμός εἰμι καὶ εἰς φυλακὴν καὶ εἰς θάνατον πορεύεσθαι. Lk 22.33). An dieser Stelle ist bemerkenswert, dass das Gefängnis mit dem

⁸⁴ Für die deutsche Übersetzung der angeführten Passagen sowie des gesamten Hymnus s. KODER, *Romanos Melodos*, 463–477.

⁸⁵ Für den Einfluss der Hagiographie auf die Hymnographie allgemein s. GIANNOULI, *Byzantine Hagiography and Hymnography*, bes. 287–307.

⁸⁶ Vgl. DETORAKI, *Greek Passions*, 65–66.

irdischen Tod gekoppelt ist. Das Gefängnis steht aber auch mit dem Jüngsten Gericht, und zwar mit der Hölle, in Zusammenhang: Ein illustriertes Evangeliar aus dem 11. Jahrhundert enthält zwei Miniaturen zum Jüngsten Gericht, in denen die Darstellung der nackten, zitternden Verdammten in engen Gewölbekammern auf wahre Gefängnisinsassen im Kerker verweist (s. Paris. Bibl. Nat. gr. 74, fol. 51v und 93v).⁸⁷ All dies zeigt die christliche Wahrnehmung des Gefängnisses als einen unangenehmen Zustand.

Der Apostelgeschichte gemäß lässt ein Engel die gefangen gehaltenen Apostel frei und erteilt ihnen den Auftrag, das Christentum weiter zu verkünden (Apg 5.17–25; vgl. Apg 12.3–11[Befreiungsszene des Petrus]). Während die Apostel die Gelegenheit zum Ausbruch aus dem Gefängnis wahrnehmen, um ihre Missionsarbeit auszuführen, lehnen die Märtyrer meistens die Fluchtmöglichkeit ab, um durch ihren Aufenthalt im Gefängnis den vorherbestimmten Weg des Martyriums bis zum Ende zu gehen. In beiden Fällen wird die Handlung der Protagonisten von ihrem Wunsch bestimmt, dem Willen Gottes zu gehorchen. Bei seiner Gefangennahme gemeinsam mit Silas zieht der Apostel Paulus, nachdem ein schweres Erbeben die Gefängnistore geöffnet und die Ketten der Gefangenen losgerissen hat, trotzdem den Aufenthalt im Kerker der Flucht vor (Apg 16.16–40). Als jedoch ihr paganer Aufseher aus dem Schlaf auffährt und die Gefängnistore offen sieht, will er sich das Leben nehmen, denn er würde für die vermeintliche Flucht der Gefangenen verantwortlich gemacht werden. Stattdessen aber tritt er vom freiwilligen Verweilen der Gefangenen zutiefst beeindruckt zum Christentum über. Sobald die beiden Männer aus dem staatlichen Gefängnis entlassen werden, setzen sie ihre Predigtstätigkeit unverdrossen fort (Apg 17.1–4). Göttliches Eingreifen bzw. die Anwesenheit von Engeln dienen allgemein den inhaftierten Aposteln zur Unterstützung.⁸⁸

Die lateinischen und byzantinischen Kirchenväter haben sich von all diesen Bibelgeschichten inspirieren lassen. Das Beispiel des lateinischen Kirchenautors Tertullian wurde bereits genannt. Unter den byzantinischen Kirchenvätern verdient Johannes Chrysostomos besondere Erwähnung. Einige Hinweise auf „das neutestamentarische

⁸⁷ PATTERSON ŠEVČENKO, *Images of the Second Coming*, 261–263, mit Abb. 14.3 und 14.4.

⁸⁸ Die neutestamentarische Darstellung der durch Gottes Einwirken geschehenen Gefängnisfluchten der Apostel untersucht John B. Weaver im Vergleich zu deren mythischen griechischen Vorbildern, dazu s. WEAVER, *Plots of Epiphany*, bes. 11–27 (mit Nachweisen für vorherige ähnliche Studien).

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

An anderer Stelle erscheint der gottgesandte Engel im Kerker, um dem Apostel Petrus zur Flucht zu verhelfen, wobei er gleich danach in sicherer Entfernung vom Gefängnis den Apostel verlässt und verschwindet. In Anlehnung an diese Engelserscheinung im Kerker macht Chrysostomos eine bedeutsame Unterscheidung zwischen Innen- und Außenwelt des Gefängnisses: Innerhalb des Gefängnisses entstehen „wunderbare“ bzw. außergewöhnliche Ereignisse, während außerhalb des Gefängnisses „menschliche“ bzw. gewöhnliche Situationen stattfinden (Τὰ μέντοι ἔνδον γεγόμενα θαυμασιώτερα ἦν· τοῦτο δὲ λοιπὸν ἀνθρωπινώτερον. *JohHomActAp* XXVI, Sp.201, Hervorhebung hinzugefügt). Die genannte Befreiungsszene des Petrus mithilfe des Engels wird auch im Codex Sinait. gr. 512 (fol. 2v, Reihe 3) ikonographisch dargestellt.⁸⁹ Wie weiter unten gezeigt wird, bilden die gottgesandten Engel auch im Fall der Märtyrer einen stabilen Faktor im Gefängniskontext.

Interessanterweise führt Chrysostomos die Erdbebeneffekte sowie die Entscheidung von Paulus und Silas, im Gefängnis zu bleiben, auf die göttliche Vorsehung zurück. Nach göttlichem Willen müsste nämlich der gutmütige Kerkermeister vor dem Selbstmord gerettet und zum Christentum bekehrt werden (*JohHomActAp* XXXVI, Sp.259). Deswegen war der Aufenthalt der Apostel im Gefängnis von enormer Bedeutung. Im Anschluss daran ruft

⁸⁹ Zur Beschreibung der genannten Miniatur s. PATTERSON ŠEVČENKO, *Illustrated Manuscripts*, 23. Diese Miniatur ist unter folgendem Link einzusehen: <https://www.loc.gov/resource/amedmonastery.00279382432-ms/?sp=5> (abgerufen am 29. Januar 2018).

Chrysostomos seine Zuhörer auf, dem Beispiel dieser beiden Männer zu folgen, um für sie selbst nicht das Kerkertor, sondern das Himmeltor zu öffnen (καὶ ἀνοίξομεν ἡμῖν οὐχὶ δεσμωτήριον, ἀλλ' οὐρανόν, *JohHomActAp* XXXVI, Sp.261), denn auch der Himmel sei eigentlich ein Kerker, den man durch seine Gebete aufmachen könne (Ἄν εὐχώμεθα, καὶ τὸν οὐρανὸν ἀνοίξαι δυνασόμεθα. [...] Ἔστι καὶ ἐν οὐρανῷ δεσμωτήριον (*JohHomActAp* XXXVI, Sp.261).

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

Denn nichts ist so herrlich wie die Fesseln um Christi willen, wie die jene heiligen Hände umschlingenden Ketten. Dies ist viel herrlicher und edler als Apostel sein, Lehrer sein oder Evangelist sein. [...] Sollte man mir den ganzen Himmel schenken oder diejenige Kette, mit der Paulos an den Händen gebunden war, dann würde ich diese bevorzugen. Wollte man mir meinen Platz entweder bei den Engeln dort oben oder bei dem gefesselten Paulus anweisen, dann würde ich den Kerker auswählen. Würde mich jemand zu einer jener Mächte machen, die an dem Thron stehen, oder zu einem solchen Gefangenen, würde ich vorziehen, ein solcher Gefangener zu werden. [...] Nicht so sehr deshalb preise ich Paulus selig, weil er in den dritten Himmel und ins Paradies entrückt, als weil er ins Gefängnis geworfen wurde. Nicht so sehr deshalb preise ich ihn selig, weil er unaussprechliche Worte vernahm, als weil er die Fesseln erduldet. Denn dieses ist viel bedeutsamer als jenes. [...] Mit diesen [d.h. u.a. Paulus] wollen wir wetteifern, all diese wollen wir nachahmen, um ähnliches Lob und Lohn wie diese zu erhalten, im Namen unseres Herrn Jesu Christi, dem die Herrlichkeit in Ewigkeit gebührt. Amen.⁹⁰

⁹⁰ Die Übersetzung der griechischen Passage basiert auf der deutschen Übersetzung des „Kommentars des Chrysostomos zu den Briefen des hl. Paulus an die Epheser“ von Wenzel Stoderl, dessen Ausschnitte der oben zitierten Textstelle sehr ähnlich sind, vgl. STODERL, *Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus ausgewählte Schriften*, 252–253 [8. Homilie].

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

Statt der himmlischen und irdischen Privilegien wählt Chrysostomos das Gefängnis aus, da man durch die Gefangenschaft erhebliche Tugenden wie Geduld, Ausdauer, körperliche und seelische Belastbarkeit entfalten kann. Hier deutet Chrysostomos darauf hin, dass man immer wie Paulus den schwierigen Weg wählen sollte, um das Paradies verdientermaßen zu gewinnen. Genau diesen Lebensweg sind auch die Märtyrer gegangen. Sogar die Ketten haben sie manchmal mit jubelnder Freude akzeptiert, da diese ihnen ermöglichten, dem Beispiel des Apostel Paulus näher zu kommen (z.B. *PIgn BHG* 813, Kap.2).

Generell geht aus der obigen Übersicht über die wichtigsten Entwicklungsstufen des Gefängnismotivs hervor, dass die Schilderung der Gefängniszenen – obwohl jeweils deren Kontext anders ist – wesentliche Ähnlichkeiten zwischen den verschiedenen Texttraditionen sowohl in der griechischen Antike als auch in der Spätantike und der byzantinischen Zeit aufweist. Diese Ähnlichkeiten liegen mit größerer Wahrscheinlichkeit an einer bewussten Rezeption als an einer zufälligen Analogie unter den Autoren und deren Werken. Die Unterschiede lassen sich auf die jeweilige Textgattung und Absicht der Autoren im Zusammenhang mit den Besonderheiten von deren Protagonisten zurückführen. Das Gefängnis stellt meistens eine Prüfung dar, durch die man, im Sinne einer neuen Identität, noch mehr gestärkt herauskommt. Einerseits gilt also das Gefängnis wegen der

Haftbedingungen als Unglück und andererseits als eine für die Seele und den Geist der christlichen Gefangenen nützliche Situation, die sie Gott näher bringen kann. Diese Ambivalenz zwischen der potenziell schädigenden und wohltätigen Rolle des Gefängnisses, welche in der spätantiken Gesellschaft verbreitet war, ist auch in den Märtyrerakten wiederzufinden. Wie in den nächsten Kapiteln gezeigt wird, trägt das Gefängnis bei den christlichen Märtyrern trotz aller Prüfungen entscheidend zu deren positiven Entwicklung auf ihrem Weg zur Heiligkeit bei.

5. GEFÄNGNIS ALS SCHWELLENRAUM

Und so hat denn Euer Meister Jesus Christus, der Euch mit dem Hl. Geiste gesalbt und auf diesen Kampfplatz [d.h. das Gefängnis] geleitet hat, Euch vor dem Tage des Kampfes von einem freieren Zustand zu einer härteren Behandlung bestimmen wollen, damit Eure Kräfte in Euch gestärkt würden.⁹¹

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

Mit den obigen Worten beabsichtigte Tertullian (197 n.Chr.) die inhaftierten Christen aufzumuntern,⁹² welche wegen ihres Glaubens der Hinrichtung entgegenblickten. Gefängnis erweist sich hier als „Schwellenraum“, in dem die zukünftigen Märtyrer aufgerufen werden, sich geistig zu entwickeln und somit das Martyrium auf sich zu nehmen. Im achten Buch der Kirchengeschichte von Eusebius (*CPG* 3495) lesen wir auch die letzten Worte des Märtyrers Phileas, die er während seiner Inhaftierung in der Form eines Schreibens an die Thmuiten, nämlich die Brüder seiner Gemeinde, verfasste und mit denen er sie eindringlich mahnte, auch nach seinem bevorstehenden Tod an der Gottesfurcht in Christus unerschütterlich festzuhalten:

Bei dieser Sachlage starben die einen schon unter den Foltern, den Widersacher durch ihren Mut beschämend. Andere wurden halbtot in den Kerker gesperrt, wo sie nach

⁹¹ Meine eigene Übersetzung folgt im Wesentlichen der Übersetzung von KELLNER, *Tertullians private und katechetische Schriften*, 219.

⁹² Die Abfassungszeit des genannten Werkes von Tertullian ist umstritten, dazu s. SIDER, *Christian and Pagan in the Roman Empire*, xvii (mit weiteren Nachweisen), 107, mit Anm. 1.

wenigen Tagen ihren Schmerzen erlagen. *Die übrigen aber, denen gute Pflege Wiedergenesung schenkte, gewannen durch die Zeit und den Aufenthalt im Gefängnisse an Mut.*⁹³

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

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

Zwischen den Interrogations- und Folterungsphasen, die sich bis zur Hinrichtung des Märtyrers mehrmals abwechseln,⁹⁴ taucht in den Märtyrerakten auch die Gefängnisphase auf. Das Gefängnis wird also in der vorliegenden Arbeit als „Schwellenraum“ bzw. „Übergangsraum“ (auf Englisch *liminal* oder *transitional space*) aufgefasst, in dem die Protagonisten der Märtyrerakten die Identität des Märtyrers anzunehmen und festzulegen versuchen. Als Grundlage für diesen Ansatz dient das Konzept der „Liminalität“.⁹⁵ Liminalität wurde in anthropologische Studien von Arnold van Gennep (1909) und später von Victor Turner (1969) eingeführt, um die drei Phasen der „Übergangsriten“ (*Les rites de passage*) zu unterscheiden: die Trennungs-, die Schwellen- und die Angliederungsphase. Ganz in diesem Sinne behandle ich den Gefängnisraum in den Märtyrerakten: Die Märtyrer entfernen sich durch ihre Haltung, und zwar durch ihre Predigtstätigkeit in aller Öffentlichkeit, sowohl von einer Sozialstruktur, nämlich der römischen-paganen Realität im Allgemeinen, als auch von kulturellen Bedingungen, also den Religionspraktiken des Paganismus, insbesondere durch ihre Weigerung, den Göttern zu opfern. Das heißt, dass ihre Trennung von der übrigen römischen Bevölkerung nicht nur eine ideologische, sondern auch körperliche ist, da sie sofort nach der Offenbarung ihrer religiösen Identität von paganen Soldaten aufgegriffen und als gewöhnliche Verbrecher ins Gefängnis geführt werden, wodurch sie den früheren Status des römischen Bürgers ein für alle Mal verlieren.

⁹³ Für die deutsche Übersetzung s. HÄUSER, *Eusebius. Ausgewählte Schriften*, 387.

⁹⁴ CONSTANTINOU, *The Authoritative Voice*, 19–20; CONSTANTINOU, *Female Corporeal Performances*, 33–35, 48–49.

⁹⁵ Vgl. VAN GENNEP, *Übergangsriten*; TURNER, *Das Ritual*; TURNER, *Liminalität und Communitas*, 251–262.

Als Schwellenphase lässt sich der ganze Vorgang des Martyriums sehen, in dem die Märtyrer mit verschiedenen Herausforderungen und Bedrohungen konfrontiert sind; hier wird aber die Besonderheit des Gefängnisraumes eingehend untersucht werden. Beim Gefängnisaufenthalt, der als Zwischenstation auf dem Weg zur Interrogation, Folterung und Hinrichtung dient, geraten die Märtyrer meist wegen gewisser Versuchungen, Anliegen und Zweifel menschlicher Natur in Schwierigkeiten. Diese auftretende Unsicherheit sollten sie durch übernatürliche Erscheinungen wie Visionen, Träume und Wunder, durch Streitgespräche mit dem Dämon bzw. Kontakte mit Gott und Engeln, sowie durch christliche Predigten und Kommunikation mit christlichen und paganen Besuchern überwinden, um das Martyrium mit Entschlossenheit zu erdulden. Deswegen ist das Gefängnis für die Märtyrer eine bedeutsame Übergangsphase, die zeitlich und räumlich, im Sinne von *space*, definiert ist. Genauer gesagt behalten die Märtyrer im Gefängnis noch ihr menschliches Profil, entwickeln aber langsam Charakteristika des neuen Status, also desjenigen der Heiligkeit. Viele Christen, die die Märtyrer als Vermittler Gottes sehen,⁹⁶ besuchen sie im Kerker und erwarten durch deren tröstende Worte bzw. Heilung einen persönlichen Gewinn. Die Märtyrer bewegen sich also im Gefängnis in einer überirdisch-irdischen Sphäre.

Bei der letzten Phase des ganzen Prozesses handelt es sich um die Wiedereingliederung der Märtyrer in die Gesellschaft mit dem Status des Heiligen, aufgrund dessen die Märtyrer keinerlei Hierarchien und Konventionen mehr unterliegen. Beim endgültigen Verlassen des Gefängnisses, aber vornehmlich nach ihrem Tod, erwerben die Märtyrer zusätzliche übernatürliche Kräfte. Mit ausgeprägter Festigkeit und Bereitschaft, die laut den Hagiographen zu keinem gewöhnlichen Menschen passen würde, werden die Märtyrer am Ende des erlittenen Martyriums zur Todesstrafe geführt. Aber erst nach ihrer Hinrichtung bietet Gott den Märtyrern die Möglichkeit, den Sterblichen zur Unterstützung zu erscheinen (s. z.B. *PAnastRom* Kap.36 [Theodoti taucht im Kerker der Anastasia auf]; *PSerBac* Kap.19 und 20 [Bakchos erscheint dem inhaftierten Sergios]; *PAcindPegAnApthElp* S.474–475 [Aphthonios bewahrt seine ehemaligen Gefährten vor dem Ertrinken im Meer]; *Met-PEug BHG* 608, Kap.85–86 [Eugenia erscheint ihrer Mutter im Traum]), sich um ihre eigenen

⁹⁶ Über die Rolle der inhaftierten Märtyrer als Mittler zwischen Gott und dem Menschen s. auch RAPP, *Holy Bishops*, bes. 85–90. Für die Heiligen allgemein in der Rolle als Fürsprecher Gottes in der Spätantike s. BROWN, *The World of Late Antiquity*, 102–103; BROWN, *The Rise and Function of the Holy Man*, 80–101 [103–152]; BROWN, *Authority and the Sacred*, 55–78.

Verwandten als Schutzengel zu kümmern (s. z.B. *Met-PSeb* Kap.5; *PEustAuxEugMarOr* Kap.13), und durch ihre Reliquien bzw. Bücher über ihr Leiden (d.h. Märtyrerberichte) oder aus Anlass der Erinnerung der Menschen an sie und deren Taten Wunder zu vollbringen (s. z.B. *PProc* S.17.13–19, S.26.21–30, S.27.1–4; *PMarAnt* S.42.1–12, S.43.13–33, S.44.34–36, S.44.1–20, S.45.21–26; *PAec BHG* 31, Kap.24). Bemerkenswert ist, dass Gott den Märtyrern diese posthumen Fähigkeiten meist kurz vor ihrem Tod verspricht.

Wenngleich der Tod für die Heiligkeit nicht vorausgesetzt wird,⁹⁷ stellt er im Wesentlichen die Krönung der Heiligkeit dar. Durch seinen Tod wird ein Heiliger bei den Menschen stark im Bewusstsein verankert. Im vorliegenden Fall übernehmen die christlichen Protagonisten erst nach ihrem gewaltsamen Tod endgültig die Identität des Märtyrers.⁹⁸ Die meisten Märtyrerakten und illustrierten hagiographischen Handschriften legen schriftlich bzw. ikonographisch besonderen Nachdruck auf die Endphase des Martyriums, nämlich die Hinrichtung des Märtyrers. Was die schriftliche Schilderung der hier behandelten Martyrien betrifft, wird die Hinrichtung meist ausführlich erwähnt. Anhand der verschiedenen Miniaturen in Handschriften, also der in den illustrierten Handschriften des Menologions des Symeon Metaphrastes und derjenigen im Menologion des Kaisers Basileios II. (Codex Vat. gr. 1613), kann man feststellen, dass die Szene der Hinrichtung sehr häufig dargestellt wird.⁹⁹ In der Wahrnehmung der Byzantiner war der Todesmoment des christlichen Protagonisten sowohl für das Martyrium als Ganzes als auch für den Heiligentyp des Märtyrers repräsentativ.

⁹⁷ Diesbezüglich trifft Claudia Rapp, aufbauend auf Peter Brown, die Unterscheidung zwischen „living holy men“ und „dead saints“: RAPP, *Saints and Holy Men*, 548–567; RAPP, *The Origins of Hagiography*, 122. Zum Heiligkeitsstatus der Märtyrer und Asketen vor dem Tod s. auch CONSTANTINO, *The Saint's Two Bodies*, 285–320, bes. 302.

⁹⁸ Vgl. KAPLAN, *Le miracle*, 172: „Par définition, un saint martyr ne devient saint qu'au jour de sa mort“. Laut Bettina Krönung erreichen die heiligen Personen erst durch den Tod die spirituelle Vollendung, vgl. KRÖNUNG, *Gottes Werk und Teufels Wirken*, 26–27. Robert Bartlett weist auch auf die Fähigkeiten bzw. Leistungen der gestorbenen Heiligen hin, vgl. BARTLETT, *Why Can the Dead Do Such Great Things?*, insb. 3–7 zu den Märtyrern. Vor einem philosophischen und literarischen Hintergrund erklärt Sarah Kay anhand westlicher Märtyrerberichte die fundamentale Bedeutung des Todeskonzeptes im Zusammenhang mit der Heiligkeit eines Märtyrers: Der „sublime body“ des Märtyrers befindet sich in der „zone between the two deaths“, nämlich zwischen der Unverwundbarkeit des Märtyrerkörpers bei den unerträglichen Folterungen (1. Tod.) und dem Verzicht auf dessen irdische Existenz zur Erlangung der Ewigkeit (2. Tod), vgl. KAY, *The Sublime Body of the Martyr*, 3–20; KAY, *Courtly Contradictions*, bes. 216–231, 255–258.

⁹⁹ Zur Beschreibung der einschlägigen Abbildungen s. PATTERSON ŠEVČENKO, *Illustrated Manuscripts*, 11–180, 187, 190; PATTERSON ŠEVČENKO, *Synaxaria and Menologia*, 320–321, 323.

Die vorliegende Studie befasst sich hauptsächlich mit der Zwischenphase des oben dargelegten Prozesses, und zwar mit dem Grenzbereich des Gefängnisses. Die Theorie der Liminalität wurde auch in anderen Studien zur Interpretation der hagiographischen Texte herangezogen, jedoch ohne jeglichen Bezug auf die Bedeutung des Raumes für die Erlangung der Heiligkeit.¹⁰⁰ Alison G. Elliott hat zum Beispiel darauf hingewiesen, dass sich heilige Personen im Verlauf ihres Lebens in einer Schwellenphase vor dem Paradies befinden.¹⁰¹ Zur Beschreibung der rituell-theaterhaft inszenierten Verkleidung einer Frau als Mann, wie sie im Fall der sogenannten „cross-dressing“ Nonnen angetroffen wird, hat sich Nicholas Constatas auf dieselbe Theorie berufen. So schreibt er in Bezug auf die Vita von Maria/Marinos: „The middle phase is marked by a dark ambiguity, isolation, the threat of annihilation, and often an inversion of the role that the final phase will confer (i.e., the saint putting on a man’s clothes before being accepted as a “man”)“.¹⁰² All diese Bemerkungen finden Anwendung auch auf die Märtyrer im Gefängnis, wie oben gezeigt. Zusammengefasst befinden sich die inhaftierten Märtyrer zwischen zwei Identitäten, von denen sie auf die ältere, nämlich die menschliche, verzichten sollen. Die Isolation ist nicht nur in übertragener Bedeutung durch innere Einkehr, sondern auch realiter durch die oft dargestellte individuelle Einkerkung der Märtyrer zu erkennen. Bereits im Gefängnis sind sie schließlich von einer spürbaren Aura der Heiligkeit umgeben,¹⁰³ welche in der Endphase des Martyriums, d.h. ihrer Tötung, Bestätigung finden wird.

Den Hauptprinzipien der Theorie zur Liminalität sind noch zwei interessante Nebenaspekte hinzuzufügen, welche zur Beschreibung der Gefängniszenen in den Märtyrerakten beisteuern können. Die Schwellenphase soll nämlich aus einer Reihenfolge von konkreten Verfahrensschritten und einem Autoritätsfaktor („authority“) zur Bestätigung der erfolgreichen Durchführung der Übergangsriten bestehen.¹⁰⁴ Mit einer gewissen Flexibilität sind diese beiden Prinzipien auch auf die hier behandelten Gefängniszenen anzuwenden. Der Initiationsprozess in die Heiligkeit beginnt im Fall der Märtyrer bereits im

¹⁰⁰ Die einzige Studie, welche – obwohl in einem anderen Kontext als jenem der Heiligkeit – die Theorie der Liminalität mit der Dimension des Raumes in Verbindung bringt, ist diejenige von Panagiotis A. Agapitos, der das Bad als Schwellenraum in der byzantinischen Literatur interpretiert, s. AGAPITOS, *Zwischen Grauen und Wonne*, 19–37.

¹⁰¹ Vgl. ELLIOTT, *Roads to Paradise*, bes. 179.

¹⁰² CONSTAS, *Life of St. Mary/Marinos*, 4–5.

¹⁰³ RAPP, *Holy Bishops*, 86.

¹⁰⁴ TURNER, *Betwixt and Between*, 99–100; SZAKOLCZAI, *Liminality and Experience*, 148.

Gefängnis und zeichnet sich stets durch bestimmte Schritte (Predigt, Kommunikation mit Gott, Wunder, usw.) aus. Die Autorität, die hier die Form der Aufsicht erhält, ist auf zwei Ebenen, der menschlichen und der göttlichen, zu erkennen. In der Rolle der menschlichen Aufsicht treten die paganen Gefängniswächter auf, die für die strenge und fortlaufende Überwachung der inhaftierten Märtyrer zuständig sind und durch die unmenschlichen Haftbedingungen die Märtyrer zum Glauben an die alten Götter zu bekehren versuchen. Gleichzeitig werden doch die Märtyrer auch von Gott selbst beaufsichtigt, der ihnen hilft, ihren Glauben und Mut bis zur Hinrichtung zu bewahren.

Neben dem Hauptkonzept der Liminalität halte ich es für sinnvoll, den theoretischen Hintergrund dieser Arbeit durch eine zusätzliche Theorie zu ergänzen, die auch Space- und Identitätsfragen in Angriff nimmt, um damit weitere Aspekte meines Themas zum Vorschein zu bringen. Homi K. Bhabha stellte seine Theorie zum „Third Space“ in einem vorkolonialen Klima zum ersten Mal im Jahr 1990 und dann ausführlich im Jahr 1994 auf.¹⁰⁵ Als „Third Space“ (bzw. „Hybridität“) wird der symbolische Raum bezeichnet, in dem sich zwei unterschiedliche Zustände (bspw. Kulturen) treffen, sodass ein neuer bzw. dritter Zustand entsteht. Das Gefängnis lässt sich – immer mit der gegebenen Flexibilität – als „Third Space“ bzw. hybrider Raum ansehen, denn dieses versucht Unversöhnliches zu versöhnen und somit eine dritte Realität zu bilden, die in der Koexistenz einer Reihe von einander diametral entgegengesetzten Zuständen besteht: der Innenwelt und der Außenwelt, des privaten und des öffentlichen Raumes, der Enge und der Weite, der Vergänglichkeit und der Ewigkeit, der Dunkelheit und des Lichtes, der menschlichen Natur und der Heiligkeit, des Schmerzes und der Erlösung, der Gottlosigkeit und der Frömmigkeit, der Sünden und der Tugenden, der Dämonen und der Engel bzw. Christus und letzten Endes der Hölle und des Paradieses. All diese entgegengesetzten Aspekte sind im Folgenden näher zu erläutern, um den Schwellenraum des Gefängnisses als eine dritte Realität aufzuzeigen.

Meine Arbeit wird in vier Hauptkapitel gegliedert, in denen jeweils verschiedene Facetten des Gefängnisses als Schwellenraum herausgearbeitet werden. Kapitel 1 stellt das Korpus und den Zeitrahmen dieser Arbeit (auch in tabellarischer Form) vor, wobei es zudem die Definition des Gefängnisses in ihren verschiedenen Formen, Begriffen und literarischen

¹⁰⁵ Vgl. RUTHERFORD, *The Third Space: Interview with Homi Bhabha*, 207–221; BHABHA, *The Location of Culture*.

Dimensionen beinhaltet. Die untersuchten Begriffe werden auch in drei Grafiken dargestellt. Kapitel 2 klärt den narratologischen Hintergrund meiner Analyse, nämlich die Begriffe Topos, Motiv und Szene sowie die Position und Bedeutung des Gefängnisses innerhalb der gesamten Erzählung eines Martyriums. Kapitel 3 behandelt auf Grundlage von ausgewählten Frauenmartyrerakten die Frage, wie die Genderidentität der inhaftierten Märtyrerinnen durch deren Bekämpfung mit dem männlichen bzw. dämonischen Widersacher artikuliert wird. Kapitel 4 untersucht die Rolle der psychischen und physischen Empfindungen, genauer gesagt der Emotionen und Schmerzgefühle der christlichen Protagonisten und Protagonistinnen, bei ihrem Weg zur Heiligkeit. Hier wird auch die emotionale Kommunikation zwischen Text und Publikum besprochen. Meine Rückschlüsse auf die sogenannten „Gefängnisszenen“ werden vorwiegend aus Vergleichen zwischen älteren/vormetaphrastischen und jüngeren/metaphrastischen Versionen derselben Märtyrergeschichten gezogen.

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

KAPITEL I

DAS TEXTKORPUS

Zur Abgrenzung meines Untersuchungsgegenstandes orientierte ich mich zunächst an edierten griechischen Märtyrerakten, die in Hinsicht auf Gefängniszenen von besonderem Interesse sind. Gefängniszenen erscheinen ja in der überwältigenden Mehrheit der Märtyrerakten. Aus meiner Untersuchung der *Bibliotheca hagiographica graeca* (BHG) folgt, dass es sich um insgesamt ca. 400 Märtyrer handelt. Fast für all diese Märtyrer wurde zumindest ein Martyrium verfasst, gelegentlich auch mehrere. Die byzantinische Produktion der Märtyrerakten ist dementsprechend so umfangreich, dass eine Auswahl getroffen werden muss, und zwar einerseits anhand der Abfassungszeit der Texte und andererseits nach der Beliebtheit von Märtyrern.

Zeitlich begrenze ich meine Dissertation auf die früh- und mittelbyzantinische Epoche (4.–10. Jh.), da nach diesem Zeitraum eine Minderung der hagiographischen Produktion sowie eine Krise der einflussreichen Wirksamkeit der Heiligen auf das Publikum zu beobachten ist.¹ Oder umgekehrt formuliert: Meine Dissertation konzentriert sich auf die Zeit, in der hagiographische Texte immerwährend geschrieben, gelesen, kopiert und überarbeitet wurden. Symeon Metaphrastes spielte eine entscheidende Rolle bei der Förderung der hagiographischen Literatur, zumal er durch sein Menologion die Erhaltung und Verbreitung einer großen Menge hagiographischer Werke gewährleistete. Das genannte Menologion wurde in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts, laut Michael Psellos (11. Jh.), von einer Gruppe von Gelehrten und Korrektoren unter der Leitung Symeons, eines hohen Beamten im Kaiserhof, verfasst, wobei die gesamte Unternehmung entweder vom byzantinischen Kaiser selbst oder von einem Beamten der höheren Ränge Unterstützung finden sollte.²

¹ Vgl. RAPP, *Byzantine Hagiographers as Antiquarians*, 31–44. Zur Blütezeit der hagiographischen Produktion s. EHRHARD, *Hagiographie*, 180, 193–200, 203; KAZHDAN – TALBOT, *Hagiographie*, 898.

² Für Symeon Metaphrastes und sein Menologion s. EHRHARD, *Überlieferung*, II, 306–709; DER NERSESSIAN, *The Illustrations*, 222–231; ŠEVČENKO, *Levels of Style*, 289–312; PATTERSON ŠEVČENKO, *Illustrated Manuscripts*; PEYR [SCHIFFER], *Zur Umarbeitung rhetorischer Texte*, 143–155; RAPP, *Byzantine Hagiographers as Antiquarians*, bes. 36; SCHIFFER, *Metaphrastic Lives*, 22–41; HØGEL, *The Redaction of Symeon Metaphrastes*, 7–21; MANGO, *Saints*, 265; HØGEL, *Rewriting and Canonization* (zu Psellos s. 66–68);

Beim sogenannten „metaphrastischen Menologion“ handelt es sich um eine nach dem Kirchenkalender organisierte liturgische Textsammlung des 10. Jahrhunderts, die sich vorwiegend aus stilistisch und thematisch überarbeiteten älteren hagiographischen Texten zusammensetzt. Daher wurde Symeon der Beiname „Metaphrastes“ verliehen, was auf Deutsch „Übersetzer“ bzw. „Bearbeiter“ bedeutet. Ziel des metaphrastischen Projekts war „not simply to match a feast day with a text, but, more so, to identify or, in most cases, create the authoritative *right* text for each feast“.³ Die hagiographischen Texte der vormetaphrastischen Zeit, d.h. aus der Zeit vor der Abfassung des Menologions von Symeon Metaphrastes (4.–9. Jh.), sind zum Großteil anonym.

Zur Erstellung des Textkorpus folge ich der Auswahl des Symeon Metaphrastes. Dies ist ein sicheres Auswahlkriterium der Märtyrerakten, weil es der byzantinischen Ästhetik selbst entspricht. Bei näherer Beleuchtung der 148 Texte des Korpus von Symeon Metaphrastes entstehen folgende Angaben: Es handelt sich um 82 Märtyrer,⁴ ca. 60 asketische Personen, etwa Mönche, Bischöfe und Äbte, und schließlich ca. 10 andere heilige Personen, wie z.B. Apostel, Propheten und die Theotokos, wobei sich die Texte, die für all diese heiligen Personen von Symeon Metaphrastes geschrieben wurden, in die folgenden Gattungskategorien einsortieren lassen: 79 Märtyrerakten,⁵ 45 Lebensbeschreibungen von Heiligen, 4 Enkomien, 1 Wunderbericht und 19 andere Schriften, insbesondere Hypomnemata bzw. Kommentare. Symeon Metaphrastes sammelte für sein Korpus wahrscheinlich die bei den Byzantinern beliebtesten Märtyrer (insgesamt 82), die dann durch die massenhafte Verbreitung seines Menologions noch größere Popularität erlangten.

In meiner literarischen Analyse konzentriere ich mich sowohl auf die metaphrastischen Überarbeitungen der Märtyrergeschichten (10. Jh.) als auch auf deren Vorlagen (4.–9. Jh.). Einige Vorlagen sind jedoch nicht vorhanden bzw. nicht ediert und werden deshalb von mir

KAZHDAN, *A History of Byzantine Literature (850-1000)*, II, 231–247; HINTERBERGER, *Byzantinische biographische Literatur*, 63, 72–81; MAGDALINO, *Byzantine Encyclopaedism*, 222–223; HØGEL, *Symeon Metaphrastes and the Metaphrastic Movement*, bes. 183, 185–189; PAPAIOANNOU, *Voice, Signature, Mask*, bes. 35–39; PAPAIOANNOU, *Christian Novels*, vii–xxvi.

³ PAPAIOANNOU, *Christian Novels*, xii.

⁴ Zu den Märtyrern des metaphrastischen Menologions gehören auch die jüdischen Märtyrer der Makkabäer sowie die ikonophilen Heiligen Theodoros Graptos und Stephanos der Jüngere.

⁵ In die Märtyrerakten werden auch die Vita des ikonophilen Theodoros Graptos (*BHG* 1746) und diejenige des ikonophilen Stephanos des Jüngeren (*BHG* 1667) mit einbezogen, weil sie hier als Martyrien betrachtet werden.

nicht behandelt.⁶ In diesen Fällen verwende ich andere frühere Fassungen derselben Geschichten.⁷ Sollte es aber auch keine andere edierte frühere Fassung geben, ziehe ich dann ausschließlich die metaphrastische Version in Betracht. Von den 82 Märtyrern wird zuletzt mein Textkorpus nur mit denjenigen gebildet, deren Geschichten – in vormetaphrastischer bzw. metaphrastischer Version – über Gefängniszenen verfügen. Das ermöglicht zudem Vergleiche zwischen vormetaphrastischen und metaphrastischen Gefängniszenen. Generell gilt, dass die vormetaphrastischen Märtyrerakten und die dazugehörenden Gefängniszenen ausgiebiger als ihre metaphrastischen Fassungen sind und daher detaillierte Beschreibungen umfassen; der Grundstoff bleibt aber in der Regel sowohl bei den vormetaphrastischen als auch bei den metaphrastischen Märtyrerakten unverändert. Daher wird die jeweilige metaphrastische Version nur dann angeführt, wenn diese für eine vollständigere Auslegung der Gefängniszene nützlich sein kann. Hierbei ist festzuhalten, dass viele Texte, mit denen sich meine Dissertation befasst, bisher überhaupt keine historische oder literarische Behandlung erfahren haben.

Darüber hinaus werden verschiedene Märtyrerakten berücksichtigt, unabhängig davon, ob deren Protagonisten als historisch betrachtet werden können oder nicht. Die christlichen Märtyrerakten sind ohnehin von großer Bedeutung, obwohl sie grundsätzlich der fiktionalen Literatur angehören. Zum einen können die Märtyrerakten als Indiz für die Existenz des Kultes der Märtyrer gewertet werden, zum anderen treiben die Märtyrerakten diesen Kult voran. Überdies hat die Abfassung eines historischen Werkes laut der Literaturwissenschaftlerin Monika Fludernik ein zweifaches Ziel, einerseits vergangene Ereignisse vor der Vergessenheit zu bewahren und sie andererseits aus didaktischen Gründen im Zusammenhang mit einer gegenwärtigen Situation anzuwenden. Genau diese didaktische Funktion teilen die historischen mit den fiktionalen Werken, egal ob sie sich auf historische Ereignisse berufen oder nicht.⁸ Das gilt auch für die Märtyrerakten: Sowohl die historischen als auch die fiktionalen Märtyrerakten dienen dem allgemeinen Zweck der Hagiographie, nämlich das Publikum durch verschiedene narrative Strategien zu einer frommen

⁶ Die Beschränkung auf edierte Texte erfolgt aus pragmatischen Gründen, da die Edition weiterer hagiographischer Texte die zeitliche Realisierbarkeit des Projektes infrage stellen würde.

⁷ Eine Liste der metaphrastischen Überarbeitungen sowie deren Vorlagen und anderen früheren Fassungen von Märtyrergeschichten hat Christian Høgel erstellt, vgl. HØGEL, *Rewriting and Canonization*, 173–204. Eine überarbeitete Fassung dieser Liste wird hier weiter unten vorgestellt.

⁸ Vgl. FLUDERNIK, *Natural Narratology*, 18.

Lebenseinstellung, im Idealfall zu derjenigen der dargestellten Heiligen, anzuleiten.⁹ Der didaktische Charakter der Märtyrerakten ist besonders in den Gefängniszenen, z.B. in den dort gehaltenen christlichen Predigten, zu beobachten.

Insgesamt wird auf Grundlage der im metaphrastischen Menologion erwähnten 82 Märtyrer ein Korpus von 169 Texten gebildet. Dieses Korpus besteht genauer gesagt aus vormetaphrastischen und metaphrastischen Versionen von Texten, welche den 82 Märtyrern gewidmet sind. Bei den meisten dieser (vormetaphrastischen oder metaphrastischen) Textversionen handelt es sich um Märtyrerakten, aber gelegentlich auch um andere Gattungen, wie etwa Enkomien und Kommentare. Von diesen 169 Texten werden zum Zwecke dieser Arbeit ausschließlich edierte Märtyrerakten ausgewählt, in denen das Gefängnismotiv in Erscheinung tritt. Anhand aller obigen Kriterien und Beobachtungen zu den besagten Textquellen entstehen also die folgenden zwei Kategorien:

1. Nicht untersucht werden hier Märtyrerakten, die nicht ediert sind oder keine einzige Erwähnung des Gefängnisses beinhalten, sowie Texte, welche zu einem anderen Genre gehören. Diese Kategorie macht 69 vormetaphrastische und metaphrastische Texte von der Gesamtheit der 169 Texte, d.h. die Minderheit der Textquellen, aus.

2. 100 Märtyrerakten bilden das Hauptkorpus der vorliegenden Studie. Diese Märtyrerakten sind in einer vormetaphrastischen und/oder in einer metaphrastischen Version vorhanden und unter dem Aspekt des Gefängnisses interessant. Unter den ausgewählten Texten sind auch einige, die als „Vita und Martyrium“ betitelt werden.

Die insgesamt 82 Märtyrernamen sowie die mit ihnen verbundenen Texte werden in tabellarischer Form am Ende des vorliegenden Kapitels vorgestellt. Diese Liste teilt die Märtyrerakten nach dem Geschlecht und dem Namen ihrer Protagonisten ein. Dazu enthält sie einen Hinweis auf die vormetaphrastischen und metaphrastischen Textfassungen mit Angabe der jeweiligen Edition, der *BHG*-Nummer, der Datierung der vormetaphrastischen Texte und des jeweiligen historischen Hintergrunds der Martyrien.

Neben den 82 Märtyrern des Symeon Metaphrastes beziehe ich mich in meiner Analyse auch auf zwei weitere Märtyrerinnen, deren Geschichten – wenn auch nicht in der

⁹ Vgl. bspw. RAPP, *Storytelling*, 431–443; RAPP, *The Origins of Hagiography*, bes. 125–130; PAPAVERNANAS, *The Role of the Audience*, bes. 76–80.

metaphrastischen Textsammlung – aus inhaltlicher Sicht meiner Untersuchung dienlich sind. Genau gesagt geht es um die griechische Version der Märtyrerakten der Perpetua und Felicitas (*BHG* 1482) und der Marina von Antiochien (*BHG* 1165), welche als Nebenquellen hauptsächlich im dritten Kapitel behandelt werden. Diese beiden Frauenmartyrerakten tragen konkret zur Beleuchtung besonderer Aspekte der hier untersuchten Textquellen entscheidend bei. Als Nebenquellen sind aber die genannten zwei Texte nicht in der hier erfassten Textliste und den statistischen Angaben, welche gelegentlich in dieser Arbeit angeführt werden, inbegriffen.

I.1. DEFINITION DES GEFÄNGNISSES ANHAND DES TEXTKORPUS

I.1.1. Wortschatz zum Gefängnis

Die byzantinischen Autoren haben sich in den Märtyrerakten – sowohl in den vormetaphrastischen als auch in den metaphrastischen Versionen – einer Vielfalt in Wortschatz und umschreibenden Ausdrücken bedient, um auf das Gefängnis und dessen Klientel zu sprechen zu kommen. Im Folgenden werden alle relevanten Begriffe und Ausdrücke nach bestimmten grammatischen Bereichen systematisiert: Substantive und Adjektive sowie Verben und Adverbien. Die Substantive kann man in die folgenden vier thematischen Kategorien einteilen: Gefängnisorte, Gefangene, Mitgefangene und Gefängniswärter. Dazu wird auch eine dritte Unterscheidung zwischen vormetaphrastischen und metaphrastischen Versionen getroffen, aus der bedeutsame Rückschlüsse auf das Vokabular im Zusammenhang mit der Zeitperiode gezogen werden können.

Die gebräuchlichsten Substantive für die Angabe der Bedeutung des „Gefängnisses“ sind φυλακή (insgesamt 122-mal in den vormetaphrastischen Versionen; 145-mal in den metaphrastischen Fassungen), δεσμωτήριον (55-mal in den vormetaphrastischen und 98-mal in den metaphrastischen Versionen) und εἰρκτή (34-mal in vormetaphrastischen und 50-mal in metaphrastischen Textfassungen). Selten erscheint das Wort φυλακή auch in der Bedeutung „Bewachung“ oder „Aufsicht“ (4-mal in vormetaphrastischen und 7-mal in metaphrastischen Texten) und 1-mal im Sinne von „Nachtwache“. Das Wort φρουρά wird entweder wörtlich mit „(Militär-)Überwachung“ oder als Synekdoche mit „Gefängnis“ (25-

mal in vormetaphrastischen und 58-mal in metaphrastischen Versionen) übersetzt; bemerkenswerterweise geht meistens φρουρά mit dem Adjektiv ἀσφαλής oder ἀσφαλεστάτη (*sichere* oder *sicherste* Überwachung bzw. Haft) einher. Außerdem wird häufig das Wort δεσμά, also „Fesseln“ bzw. „Ketten“, entweder als Metonym für die Gefängnisortsangabe oder im buchstäblichen Sinne für die Zustandsangabe des angeketteten Märtyrers verwendet, und zwar 37-mal in vormetaphrastischen und 77-mal in metaphrastischen Fassungen, dazu 4-mal im metaphorischen Kontext. Sehr sporadisch sind auch die folgenden Wörter – meist als Synekdoche – im Sinne von „Gefängnis“ bzw. „Inhaftierung“ anzutreffen: κλεῖθρα (Gitter), κλοιά (Halsbänder), ἄλυσοι (Ketten), σίδηρα (eiserne Fesseln), ἐν ἀσφαλείᾳ (unter Sicherheitsbeschränkungen), (χρονία) κάθειρξις (langes Einsperren), τήρησις (Überwachung), κατάκλεισις (Verschluss, Einsperrung), παραφυλακή bzw. παραφύλαξις (Bewahrung), κουστωδία (Haft bzw. Verwahrung) und αἰχμαλωσία (eigentlich: Kriegsgefangenschaft). Festzuhalten ist, dass am häufigsten bei Auslieferung in fremde Hände bzw. tatsächlicher Kriegsgefangenschaft das Substantiv αἰχμαλωσία und seine Ableitungen (αἰχμάλωτος, αἰχμαλωτίζω, s. weiter unten) verwendet werden.

In den hier untersuchten Märtyrerakten werden für den „Gefangenen“ bzw. „Gefesselten“ am häufigsten δεσμώτης (3-mal in vormetaphrastischen und 11-mal in metaphrastischen Textfassungen) oder δέσμιος (12-mal in vormetaphrastischen und 13-mal in metaphrastischen Versionen) angegeben. Gelegentlich kommen auch die Wörter αἰχμάλωτος bzw. ἀνδράποδον (eigentlich: Kriegsgefangener),¹⁰ ὁ ἐν τῇ φυλακῇ (der im Gefängnis Sitzende) und κατάδικος (Verurteilter) vor. Manchmal werden die inhaftierten Märtyrer mit den Adjektiven κατάκλειστοι und ἐγκατάκλειστοι (die [im Gefängnis] eingeschlossenen Märtyrer) oder mit den Partizipien καθειργμένοι (die Eingesperrten), τηρούμενοι bzw. φυλαττόμενοι (die unter Bewachung Stehenden) und δεδεμένοι (die Gebundenen) bezeichnet. Ganz selten erscheinen auch die Mithäftlinge in den Märtyrerakten, und zwar mit den folgenden Begriffen: συνδεσμῶται (Mitgefangene), συνδέσμοι (Mitgefesselte), συναθληταί (Mitkämpfer bzw. Mitmartyrer), οἱ μετ’ αὐτοῦ ὄντες (die mit dem Märtyrer [im Gefängnis] Sitzenden) und συγκατάδικοι (Mitverurteilte).

¹⁰ Für die Begriffe αἰχμάλωτος und ἀνδράποδον in der Bedeutung „Kriegsgefangener“ s. auch LETSIOS, *Die Kriegsgefangenschaft*, 215.

Im Gegensatz zu „Gefangenen“ und „Mitgefangenen“ wird eine größere Vielfalt an Begrifflichkeiten für „Gefängniswärter“ bzw. „Aufseher“ angetroffen: δεσμοφύλακες (14-mal in vormetaphrastischen und 20-mal in metaphrastischen Martyrien) bzw. φύλακες (5-mal in vormetaphrastischen und 15-mal in metaphrastischen Martyrien); seltener auch ὁ φυλάττων/φυλάσσω, ὁ τηρῶν bzw. τηρητής, φρουρός (Wächter bzw. Wache), ἀρχιφύλαξ (Oberaufseher bzw. Gefängnisleiter) und καπικλάριος (Gefängniswärter). In die Rolle der Wache tritt manchmal auch der κομενταρήσιος (Haftstrafenregistrator), der σελλάριος ὁ ἐπὶ τῆς φυλακῆς (Befehlshaber des Gefängnisses), der κορνικουλάριος (hoher Unteroffizier und Leiter verschiedener [u.a. Militär-]Posten) und der κουβικουλάριος (Kämmerer des Kaiserpalastes). Hier ist hinzuzufügen, dass lateinische Gefängnisternologie sowohl in den vormetaphrastischen als auch in den metaphrastischen Textfassungen vorkommt. Bei Metaphrastes sind auch mehrere umschreibende Ausdrücke zu „Gefängniswärtern“ zu finden: οἱ τὴν φρουρὰν διὰ φροντίδος ἔχοντες (die, welche sich um die Aufsicht sorgen), οἱ ἐπὶ τῆς φυλακῆς (die, welche für das Gefängnis zuständig sind), οἱ τὴν φροντίδα τῆς φυλακῆς πεπιστευμένοι (die, welche man mit der Sorge für das Gefängnis betraute) und στρατιώται τοῖς τὴν φυλακὴν αὐτοῦ πιστευθεῖσι (Soldaten, denen die Bewachung desjenigen [Märtyrers] anvertraut wurde).

Der Wortschatz in Bezug auf den Gefängnis Kontext wird mit den dazugehörigen Verben und Adverbien abgeschlossen. Am häufigsten treten in den hier untersuchten vormetaphrastischen und metaphrastischen Märtyrerakten die folgenden Verben auf: φυλάττω, προφυλάττω, τηρῶ, ἀσφαρίζω, φρουρῶ (wachen, bewachen, in Haft halten); κλείω, κατακλείω, ἐγκλείω, ἐγκατακλείω, ἐναποκλείω, προκατακλείω, καθείργω/καθείργνυμι, προκαθείργω ([im Gefängnis] einschließen/einsperren); sowie φυλακίζω (verhaften/in Haft nehmen, ins Gefängnis werfen) und αἰχμαλωτίζω (einen Kriegsgefangenen machen, gefangen nehmen). Beachtenswert ist, dass das Verb τηρῶ häufig vom Adverb ἀσφαλῶς (in *sicherem* Gewahrsam halten) begleitet wird, analog zur Verwendung des Adjektivs ἀσφαλῆς zusammen mit dem Nomen φρουρά. In diesen Fällen wird die Bedeutung des Verbes und des Nomens noch mehr hervorgehoben. Wie aus der obigen detaillierten Auflistung zu ersehen ist, haben sich die Hagiographen einer Reihe von Verben zum Thema „Gefängnis“ bedient, deren Bedeutung durch den Zusatz von verschiedenen Präfixen im Stamm des jeweiligen Verbes verstärkt werden konnte.

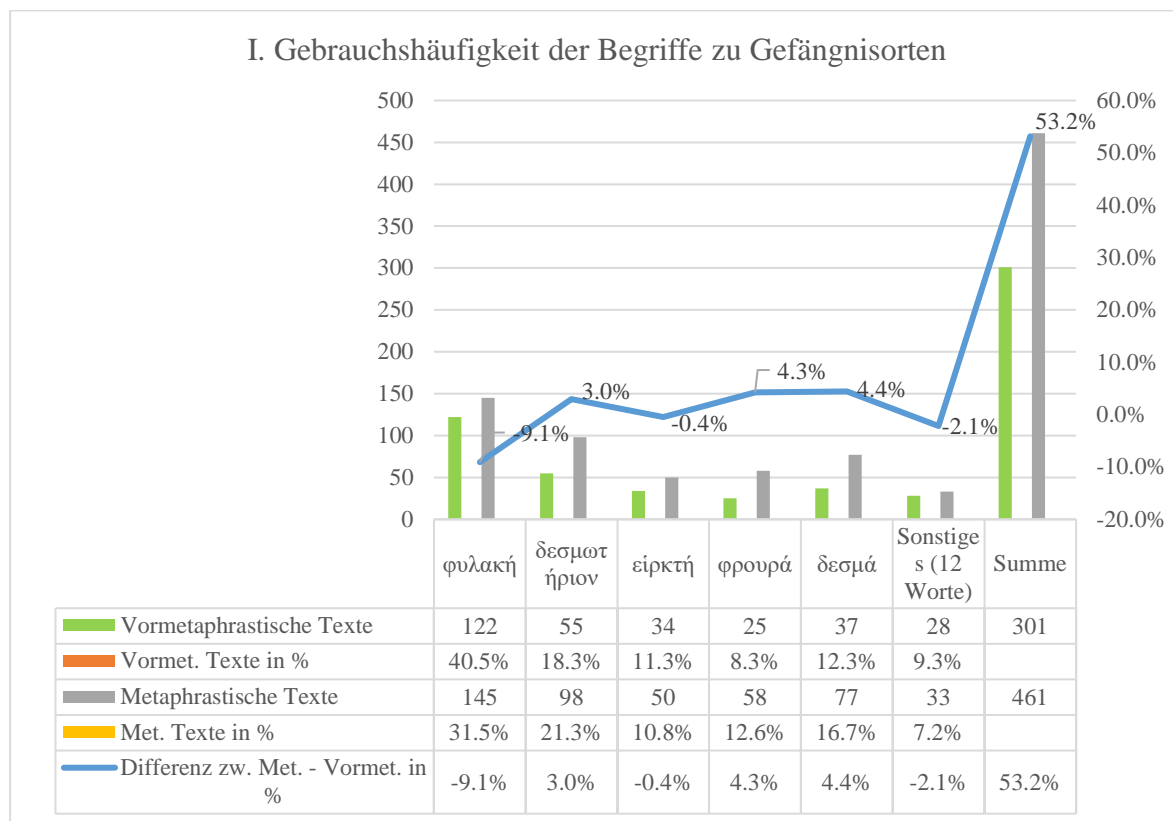
Symeon Metaphrastes folgt im Grunde der Vielfalt im Wortschatz zu Gefängnissen und deren Kontext, welche auch die vormetaphrastischen Hagiographen in ihrer Gesamtheit verwenden. Die Besonderheit des Metaphrastes besteht jedoch darin, dass er diese Wortschatzvielfalt in jedem einzelnen Text zur Geltung zu bringen versucht. Ein Paradebeispiel stellen die Märtyrerakten der vierzig Märtyrer von Sebaste dar: Der anonyme vormetaphrastische Autor verwendet in seinem Text ausschließlich das Wort φυλακή (8-mal), Symeon Metaphrastes hingegen benutzt außer dem Wort φυλακή (4-mal) zudem die Wörter δεσμωτήριον (1-mal), εἰρκτή (1-mal) und φρουρά (1-mal). Der Stil des Symeon Metaphrastes wird also weniger durch die Auswahl einzelner Worte charakterisiert als durch die abwechslungsreiche Verwendung von Synonymen.

Die oben genannte Arbeitsmethode des Symeon Metaphrastes wird auch durch die Statistik zum Wortschatz (s. unten die drei Grafiken) weiter verdeutlicht. In diesen drei Grafiken wird die Gebrauchshäufigkeit der wichtigsten Begriffe zu Gefängnisorten, Gefangenen und Gefängniswärtern in den metaphrastischen und vormetaphrastischen Texten dargestellt. Zur Erstellung der Statistiken wurden 55 edierte metaphrastische Märtyrerakten und deren 45 edierte Vorlagen berücksichtigt. Es ist festzustellen, dass Metaphrastes durch die systematische Verwendung aller bedeutenden Synonyme die Gebrauchshäufigkeit der relevanten Begriffe – wenigstens annähernd – auszugleichen versuchte. Daher ist einerseits bei Metaphrastes ein wesentlicher Rückgang der Verwendung des Wortes φυλακή und andererseits ein Anstieg des Gebrauchs der Worte φρουρά und δεσμά zu betrachten. An dieser Stelle sei auch an die Worte des Michael Psellos in seinem Enkomium auf Symeon Metaphrastes erinnert, in dem er die Arbeitsmethode des Metaphrastes auf dessen Absicht zurückführt, den hagiographischen Texten seines Menologions einen sprachlichen bzw. rhetorischen Stil zu verleihen, welcher den Erwartungen der Durchschnittshörer entsprechen könnte (s. *PselEncMet BHG* 1675).¹¹ Dies bedeutete natürlich die Schaffung einer guten Balance zwischen schwer und einfach zu verstehenden Wörtern. Aus der ersten grafischen Darstellung wird zudem ersichtlich, dass die Zahl der behandelten Begriffe zu Gefängnisorten von 301 in den vormetaphrastischen Versionen auf 461 in den

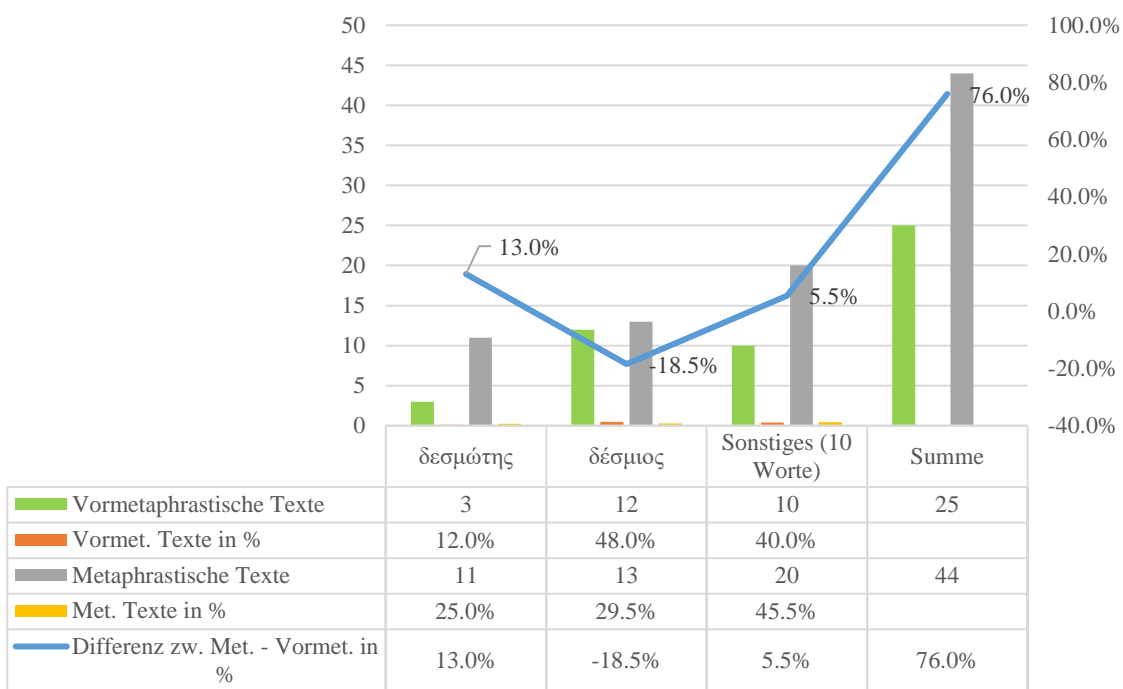
¹¹ Vgl. dazu die Bemerkung von Elisabeth Schiffer: „Symeon Metaphrastes ist vielmehr bestrebt, die Texte seines Menologiums auf eine einheitliche Stilstufe zu heben bzw. gegebenenfalls auch zu senken“: PEYR [SCHIFFER], *Zur Umarbeitung rhetorischer Texte*, bes. 155, mit Anm. 53. S. auch ŠEVČENKO, *Levels of Style*, bes. 300, 302.

metaphrastischen Fassungen angewachsen ist. Mit anderen Worten sind diese Begriffe von den vormetaphrastischen zu den metaphrastischen Texten um 53.2 % (160 an der Zahl) angestiegen. Aus der zweiten und dritten Grafik geht hervor, dass die Begriffe zu Gefangenen um 76 % und diejenigen zu Gefängniswärtern um 60.7 % gestiegen sind.

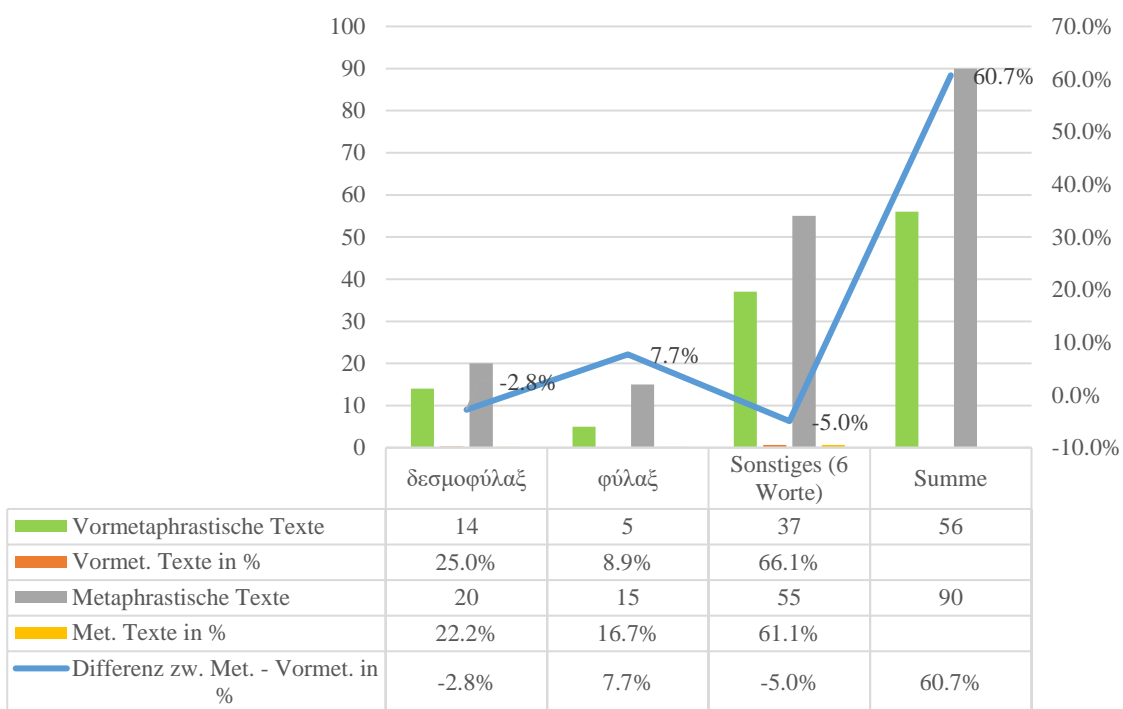
Grafiken: Gebrauchshäufigkeit der Begriffe zu Gefängnisorten, Gefangenen und Gefängniswärtern



II. Gebrauchshäufigkeit der Begriffe zu Gefangenen



III. Gebrauchshäufigkeit der Begriffe zu Gefängniswärtern



Aus der obigen qualitativen und quantitativen Wortschatzanalyse ergibt sich, dass die byzantinische hagiographische Literatur des 10. Jahrhunderts größeres Interesse am Thema „Gefängnis“ zeigte als in vorangegangenen Zeiten. Angesichts der wesentlich höheren Gebrauchshäufigkeit der zum Gefängnis gehörenden Begriffe ist einerseits festzustellen, dass das Gefängnismotiv in der Märtyrerliteratur des 10. Jahrhunderts festgelegt ist und somit mit dem Konzept des Martyriums in ästhetischer Hinsicht noch enger verwoben wurde. Andererseits sei hier daran erinnert, dass die Rolle von Gefängnis und Inhaftierung in der Gesellschaft der Spätantike noch stärker war als in der Gesellschaft der römischen Zeit.¹² Dementsprechend ist anzunehmen, dass das Gefängniswesen im Laufe der Zeit, und zwar vom 4. bis zum 10. Jahrhundert, aus technischer und organisatorischer Sicht noch weiter verbessert wurde,¹³ sodass die Literatur des 10. Jahrhunderts diese gesellschaftliche Situation durch die häufige Verwendung des Gefängnismotivs widerspiegelt. Hagiographische Texte waren jedenfalls aufgerufen, den ästhetischen Bedürfnissen und Erwartungen des damaligen Publikums zu entsprechen, das wohl am Gefängnismotiv in der Literatur und an plausiblen Zusammenhängen zwischen Alltag und Literatur interessiert war.¹⁴

Schließlich zeigt sich, dass die Märtyrerakten des 10. Jahrhunderts mittels der Vielfalt und der häufigen Verwendung von Begriffen zum Gefängnis die christliche Identität der Märtyrer mit ihrem Gefangenenstatus in Beziehung bringen wollten. Des Weiteren wollten diese Erzählungen durch die Erinnerung an die Vergangenheit, und zwar die Christenverfolgungszeit mit Fokus auf die Inhaftierung der Märtyrer, die christliche Identität der Leser und Hörer des 10. Jahrhunderts mit derjenigen der ersten Christen bzw. Märtyrer zunächst verbinden und dann verstärken. In diesem Kontext fungiert die in der Märtyrerliteratur dargestellte Gefängnisphase als ein identitätsstiftendes Element für die Leser/Hörer und die Märtyrerakten erweisen sich dabei als „Meistererzählungen“.

¹² Vgl. hier die Einleitung.

¹³ Dies kann zumindest im Fall der Kriegsgefangenen bestätigt werden: Im Vergleich zur vorherigen Zeit ist im 10./11. Jahrhundert eine Verschärfung der Maßnahmen gegen die – nichtchristlichen – Kriegsgefangenen in Byzanz zu erkennen, wobei deren Anzahl wegen der ständigen Vernichtungsfeldzüge der Byzantiner gegen ihre Feinde gewachsen war, vgl. LETSIOS, *Die Kriegsgefangenschaft*, bes. 225–227.

¹⁴ In Bezug auf die Beziehung zwischen Alltag und hagiographischer Literatur ist zu berücksichtigen, dass die byzantinische Leserschaft weniger die Wahrheit („truth“) als den Wahrheitsgehalt („plausibility“ bzw. „verisimilitude“) von den hagiographischen Texten erwartete, vgl. RAPP, *Storytelling*, bes. 442–443; MESSIS, *Fiction and/or Novelisation*, bes. 316.

Unter dem Begriff der „Meistererzählung“ versteht man „die in einer kulturellen Gemeinschaft zu einer gegebenen Zeit dominante Erzählweise des Vergangenen“, die auf „die Etablierung und Ablösung hegemonialer Deutungsmuster der Vergangenheit“ abzielt.¹⁵ Durch ihre Verbreitung und Verfestigung gewinnen diese Erzählungen „ihre gesellschaftliche Geltungsmacht als Grundformen kollektiver Selbstvergewisserung über die Vergangenheit und als Ausdruck eigener Identität“.¹⁶ In einfachen Worten: Die Darstellung der historischen Vergangenheit aus einer gewissen Erzählperspektive dient im vorliegenden Fall zur Erhaltung und Verstärkung der offiziellen Religion bzw. christlichen Identität des byzantinischen Reiches. Auffällig ist, dass die byzantinischen Hagiographen in ihrem Versuch, die christliche Identität der Märtyrer im Unterschied zu derjenigen der Paganen aufzuzeigen, auf den Gefängnisbeschreibungen vor dem Hintergrund der Christenverfolgungen bestehen. Und dies ist im 10. Jahrhundert in noch größerem Ausmaß zu bemerken. Demnach spielten die Märtyrerakten zumindest im hier behandelten Zeitraum, nämlich vom 3./4. bis zum 10. Jahrhundert, in Byzanz die Rolle der Meistererzählungen, im Sinne von identitätsstiftenden Erzählungen für die Rezipienten. Die in den Märtyrerakten geschilderten Gefängnisphasen trugen entscheidend zur Entstehung dieser Erzählungen und somit zu deren Charakter als Meistererzählungen bei.

I.1.2. Formen des Gefängnisses

Grundeigenschaft des Gefängnisses ist die begrenzte Bewegungsfreiheit der Märtyrer. Diese praktische Funktion des Gefängnisses lässt sich gemäß den byzantinischen Hagiographen an verschiedenen Orten bzw. Zuständen erfüllen. So wird in den Märtyrerakten ein jeweiliger Gefängnisersatz auf gleicher Basis, nämlich mit denselben Merkmalen, wie das wahre Gefängnis beschrieben. Als Raum wird nicht nur eine geschlossene, begrenzte Umwelt („Setting“) verstanden, sondern auch die Natur bzw. Landschaft, die mit dem geschlossenen Raum ähnliche Eigenschaften teilt.¹⁷

Im hier bearbeiteten Material werden folgende Gefängnisformen geschildert, in denen die Märtyrer begrenzt gehalten werden und unter Bewachung sind: ein richtiger Kerker bzw.

¹⁵ JARAUSCH – SABROW, „Meistererzählung“, 17. Für den Begriff „Meistererzählung“ s. auch RÜSEN, *Einleitung*, 12–36; REXROTH, *Meistererzählungen und die Praxis*, 1–22.

¹⁶ JARAUSCH – SABROW, „Meistererzählung“, 18.

¹⁷ Vgl. HOFFMANN, *Raum, Situation, erzählte Wirklichkeit*, 1–2.

Gefängniszelle (κελλίον, manchmal in derselben Bedeutung auch οικίσκος [Häuschen], οίκημα [Behausung], s. z.B. *PBabyl BHG* 205, S.82.14; *Met-PBabyl BHG* 206, Kap.13 und 14; *PBar BHG* 213–214, S.93; *Met-PBar BHG* 216, Kap.16; *Met-PHermStr BHG* 745, Kap.7), das Staatsgefängnis im Praetorium (πραιτώριον, s. z.B. *PProc BHG* 1577, S.25.18 [Praetorium in Caesarea]; *Met-VTheodGr* Kap.23 und Kap.26 [Praetorium in Konstantinopel]), das „Phiale“ genannte Gefängnis des Großen Palastes (Φιάλη, s. z.B. *VStephIun BHG* 1666, S.135.7–8, S.154.23–24; *Met-VStephIun BHG* 1667, S.120.1294–1295, S.121.1318–1319, S.149.2028–2031), ein Privathaus von Beamten (οἶκος, οἰκία, s. z.B. *ActPaulThec BHG* 1710–1713, Kap. 39; *PPisElAg BHG* 1637z, Kap.4; *PAnastRom BHG* 82a, Kap.3; *Met-PEug BHG* 608, Kap.82; *Met-PSeb BHG* 1620, Kap.7, 8, 11, 14, 16), ein Gasthaus (πανδοχείον, s. z.B. *PSerBac BHG* 1624, Kap.11; *PGourSamAb-A BHG* 731–732, S.14.13–16),¹⁸ ein Turm (πύργος, s. z.B. *PBar BHG* 213–214, S.89, 91), der Heizraum einer öffentlichen Bäderanlage in Thessaloniki (s. z.B. *PDem BHG* 497, Kap.6–7; *Met-PDem BHG* 498, Kap.8–10),¹⁹ die Kellergewölbe einer alten Bäderanlage in Ephesos (*VStephIun* S.161.23–25; *Met-VStephIun* S.163.2349–2353), ein Zimmer in einem Haus oder im Palast (δωμάτιον, manchmal in derselben Bedeutung auch οικίσκος s. z.B. *Met-PSeb BHG* 1620, Kap.4; *PDomInd BHG* 822z, Kap.8),²⁰ ein Raum in der Festung bzw. dem Garnisonort (κάστρον, φρούριον, s. z.B. *PEuph BHG* 619–619a, Kap.5; *PMerc BHG* 1274, S.240.18; *Met-PHermStr BHG* 747, Kap.7), eine Grube bzw. Schlucht (λάκκος oder κρημνός,²¹ *PGregArm BHG* 712, Kap.54.21, Kap.56.6, Kap.96.12; *Met-PGregArm BHG* 713, S.99.41–42, S.100.47, S.100.51; *PGourSamAb-A BHG* 731–732, S.18–21, S.30.13–16; *PGourSamAb-B BHG* 735, 735b und 739, S.116.9–16; *Met-PGourSamAb BHG* 736–738, S.117.13–15) und ein See (λίμνη, s. z.B. *PMarSeb BHG* 1201, S.177.2–12, S.178.28–30;

¹⁸ Im Fall des Martyriums von Gourias, Samonas und Abibos (*PGourSamAb-A BHG* 731–732) wird klar, dass das Gasthaus die Rolle des Gefängnisses spielt, da die zwei anderen Textfassungen des erwähnten Martyriums an der entsprechenden Stelle statt πανδοχείον das Wort φυλακή oder δεσμωτήριον aufweisen (vgl. *PGourSamAb-B BHG* 735, 735b und 739, S.108.26–29; *Met-PGourSamAb BHG* 736–738, S.109.18–20).

¹⁹ Auch Symeon Metaphrastes selbst bezeichnet den Heizraum, in dem der Märtyrer Demetrios gefangen gehalten wird, als Gefängnis (ειρκτή, *Met-PDem BHG* 498, Kap.9–10). Für Metaphrastes war offensichtlich von großer Bedeutung, die Einlieferung des Märtyrers in den Heizraum eines öffentlichen Bades mit der Gefängnisphase zu verbinden, da dies für den Weg des jeweiligen Märtyrers zur Heiligkeit wichtig sein konnte.

²⁰ In den vormetaphrastischen Märtyrerakten von Domna und Indes werden auch das ταμείον und das δεσποτικόν καραστάϊον [sic] als Ersatzorte des Gefängnisses im Palast dargestellt (vgl. *PDomInd* Kap.8–9).

²¹ „Dieser Ort wurde für die Kriminellen und zur Bestrafung aller Verurteilten von Armenien gebaut“ (Διὰ γὰρ τοὺς κακούργους ἠκόδομήθη ἐκεῖνος ὁ τόπος καὶ εἰς κόλασιν πάντων τῶν καταδίκων τῆς Ἀρμενίας. *PGregArm* Kap.56.10–11).

Met-PMarSeb BHG 1202, S.343.25–35, S.344.1–5, S.346.5–7). Daraus folgt, dass das Gefängnis aus einem geschlossenen, begrenzten und von Menschen gebauten oder einem offenen und natürlichen Raum bestehen konnte.

Den obigen unterschiedlichen Formen des Gefängnisses könnte vielleicht noch eine hinzugefügt werden: In den Märtyrerakten wird manchmal der staatliche Charakter mit dem Ausdruck „staatliches Gefängnis“ (δημόσια φυλακή, s. z.B. *PEustAuxEugMarOr BHG* 646, Kap.14; *PAnastRom BHG* 82a, Kap.20; *Met-PAnastRom BHG* 82, Kap.20; *PAnastPers BHG* 84, Kap.28.10; *Met-PAnastPers BHG* 85, Kap.18.10; *VStephIun* S.157.11; *Met-VStephIun* S.154.2150–2151) bezeichnet. Zum staatlichen Gefängnis werden die Märtyrer durch richterlichen bzw. kaiserlichen Urteilsspruch bis zu ihrer Verurteilung oder Hinrichtung geführt. Dies deutet natürlich die Unterscheidung zwischen staatlichem Gefängnis und privaten Räumlichkeiten mit Gefängnisfunktion an;²² ein sozusagen privater Haftort ist jedoch im hier behandelten Textkorpus nicht ausdrücklich belegt. Trotzdem darf der Turm, in den ein strenger Vater seine schöne Tochter sperrt, um den Erhalt ihrer Jungfräulichkeit sicherzustellen, als ein Gefängnis mit privatem Charakter betrachtet werden. Das ist beispielsweise bei der Märtyrerin Barbara der Fall (*PBar BHG* 213–214, S.89, 91, 93).

In der Folge wird das Gefängnis auch mit dem Körper des Märtyrers verglichen. Die unten stehende Passage aus dem metaphrastischen Martyrium des Andreas *in Krisei* (*BHG* 112) bietet ein vollständiges Bild der byzantinischen Wahrnehmung bezüglich des Zusammenhangs zwischen Körper und Gefängnis:

Und der Körper war im Gefängnis gefesselt, seine Seele aber befand sich bereits vor seiner Befreiung von dort [d.h. aus dem Gefängnis] geistig im Himmel, sodass er den Tyrannen geradezu beschuldigte, dass er ihn nicht möglichst bald von der Schwere seines eigenen Körpers und den irdischen Ketten erlöse. Denn das Gefängnis war für ihn der Körper, der seine Seele [d.h. die Seele des Märtyrers] einsperrte und sie mit seiner Hülle von ihrer etwaigen Behausung [d.h. im Himmel] und der von dort [entsprungenen] unaussprechlichen Glückseligkeit trennte.

Καὶ τὸ μὲν σῶμα τῇ φυλακῇ ἐπεπέδητο, ἡ ψυχὴ δὲ αὐτῷ καὶ πρὸ τῆς ἐκεῖθεν ἀναλύσεως τὰ οὐράνια ἤδη νοερῶς ἐφραντάζετο, ὥστε καὶ ἐγκαλεῖν εἶχε μικροῦ τῷ τυράνῳ, ὅτι μὴ

²² Für die Unterscheidung zwischen staatlichem und privatem Gefängnis in Byzanz s. KOUKOULES – GUILLAND, *Voleurs et prisons*, 127–128; KOUKOULES, *Βυζαντινὸν βίος*, III, 225–226.

θάπτον αὐτὸν τοῦ σαρκικοῦ βάρους καὶ τῶν φυσικῶν ἠφίει δεσμῶν· φυλακὴ γὰρ ἐκεῖνῳ τὸ σῶμα, εἶργον αὐτοῦ τὴν ψυχὴν καὶ διατειχίζον τῷ οἰκείῳ καλύμματι τῶν ἐνδεχομένων αὐτὴν σκηνῶν καὶ τῆς ἐκεῖθεν ἀδιηγῆτου μακαριότητος. (*Met-PAndCr* Kap.13)

Am Anfang wird das Gefängnis im eigentlichen Sinne als Ort verstanden, an dem der Körper des Märtyrers eingeschlossen gehalten wird, wobei seine Seele in der Vorstellung des Märtyrers bereits bei Gott ist. Im Wesentlichen wünscht sich der Protagonist einen schnellen Tod, um sich von seinem Körper zu lösen. Die Beziehung zwischen Körper und Seele wird aber in den letzten Sätzen des obigen Ausschnitts anders erklärt: Das wahre Gefängnis ist nicht der Ort, an dem der Märtyrer physisch eingesperrt ist, sondern sein eigener Körper, der seine Seele gefangen hält.

Die christlichen Märtyrer sehen ihren eigenen Körper als Gefängnis, da er sie von der vollkommenen Verbindung mit Gott abhält. Der Märtyrer Anthimos stellt beispielsweise fest, dass sein irdischer Körper furchtbarer als jedes Gefängnis sei, weil er seiner Seele nicht erlaube, zu seinem Geliebten, nämlich Christus, hinzugehen (τὸ πῆλινον τουτὶ σῶμα δεσμοτηρίου συνέχει παντὸς χαλεπώτερον, ὅτι μου τὴν ψυχὴν οὐκ ἔῃ πρὸς τὸν ἐρώμενον διαβῆναι. *Met-PAnth BHG* 135, Kap.5). Darum erwartet er sehnlich den Tod, der ihn von den Fesseln des Leibes befreien werde. Auch der Märtyrer Jakob der Perser ersucht Gott darum, seine Seele vom Gefängnis des Körpers zu befreien (*PJac-C BHG* 772b, Kap.42, vgl. *PJac-A BHG* 772, Kap.42; *PJac-B BHG* 772a, Kap.42). Wie im Fall des Gefängnisses, in dem die Märtyrer ihre Ausdauer unter Beweis stellen, sollten sie auch die Bewährungsprobe der im Körper gefangenen Seele bestehen. Beim Verlassen des Fleisches, gleich dem Verlassen des Gefängnisses, sind das Paradies und die Verbindung mit Gott gewährleistet. Mit anderen Worten erfüllt der Körper eine ähnliche Funktion wie der geschlossene Gefängnisraum. Der Parallelismus zwischen menschlichem Körper und Gefängnisraum ermöglicht es dem Märtyrer, aus seiner Inhaftierung und Todesstrafe letztendlich als Sieger hervorzugehen.²³

Die Märtyrer behalten die Gefangenenidentität nicht nur im Kerker, sondern auch bei ihrer Überstellung von einem Ort zum anderen bei. Die Märtyrer werden nämlich zuweilen aus rechtlichen Gründen von einer Phase des Martyriums zur anderen oder von einer Stadt

²³ Für die Darstellung des Körpers des Märtyrers im Zusammenhang mit dem Gefängnisraum s. auch weiter unten Kapitel 3 und 4.

zur anderen überführt. Dabei behalten die christlichen Protagonisten die Vorgänge bzw. Situationen des Gefängnisses bei. Zum Beispiel sind ihre Bewegungen wegen der Fesseln und der ständigen Überwachung durch die Wärter begrenzt (s. z.B. *PTrophSabDor BHG* 1853, Kap.6; *PCarpPap-B BHG* 294, Kap.5; *PIgn BHG* 813, Kap.2; *Met-PIgn BHG* 815, Kap.7; *Met-PBabyl BHG* 206, Kap.6), sie werden von christlichen und nichtchristlichen Leuten begleitet (s. z.B. *Met-PClemAnc BHG* 353, Kap.36–37; *PAnastPers BHG* 84, Kap.19–21; *Met-PAnastPers BHG* 85, Kap.37–38), predigen das Christentum und taufen die Nichtchristen (s. z.B. *PMarSeb BHG* 1201, S.173.34, S.174.1–27; *PEleuth BHG* 568–570, Kap.3 und 9), kommunizieren mit Engeln und Gott und widmen Gott Gebete und Psalmen (s. z.B. *PSerBac BHG* 1624, Kap.23; *PCarpPap-B* Kap.5–7; *PMerc BHG* 1274, S.241.30–31, S.242.1–24; *PEustAuxEugMarOr BHG* 646, Kap.18–20). All diese Tätigkeiten gehören, wie weiter unten ausgeführt, zum Gefängnisraum. Charakteristisch ist der Fall, in dem die Überstellung des Märtyrers von einer Stadt zur anderen mit einer Gefängnisphase beginnt und endet (s. z.B. *Met-PClemAnc*, Kap.81; *PAcepsJosAeith BHG* 19, S.541.18–28; *PAnastPers BHG* 84, Kap.19–21; *Met-PAnastPers BHG* 85, Kap.37–38). Eine solche Überstellung würde ich „Gefängnis in Bewegung“ benennen. Die Funktionen des Gefängnisses tendieren dazu, sich über den geschlossenen Raum des Gefängnisses zu erstrecken, aber auch, durch die Bewegung von einem Ort zum anderen, die Grenzen zwischen Innenraum und Außenraum zu durchbrechen.

Je nach Intensität der jeweiligen Inhaftierung lässt sich eine Unterscheidung zwischen milderen und härteren Gefängnisformen beobachten, aus der das Gefängnis auch als genderspezifischer Raum (auf Englisch *gendered space*) hervorgeht. Formen von milderen Gefängnissen werden in den Märtyrerakten wie folgt beschrieben: Nach dem Martyrium von Perpetua und Felicitas (*BHG* 1482) werden die Märtyrer von einem dunklen und abschreckenden Kerker über die Vermittlung von christlichen Diakonen „zu einem milderen Ort des Gefängnisses“ (εἰς ἡμερώτερον τόπον τῆς φυλακῆς) überstellt, in dem alle über ihren eigenen Raum verfügen und besser atmen können (*PPerFel* Kap.3). Als Anastasia von Rom wegen ihrer Unnachgiebigkeit den paganen Eparchen, in dessen Haus sie gerade gefangen gehalten wird (παρὰ τῷ ἐπάρχῳ [...] τηρουμένη ἦν), erbost, schließt er sie im normalen Gefängnis (εἰρκτή) ein (*PAnastRom* Kap.33–36). In den Märtyrerakten von Barbara ist am Anfang die Protagonistin im Turm ihres Vaters zur Erhaltung ihrer Jungfräulichkeit

eingesperrt. Zu einem späteren Zeitpunkt aber erfährt ihr Vater von ihrem christlichen Glauben und sperrt sie zur Bestrafung in eine normale Gefängniszelle (κελλίον) unter Aufsicht von Wärtern (*PBar* S.89, 91, 93). In den Märtyrerakten von Thekla ist es interessant zu bemerken, dass die Protagonistin im Haus (οἶκος) einer frommen Frau eingeschlossen wird, Paulos hingegen in einem normalen Gefängnis (φυλακή, δεσμοτήριον, *ActPaulThec* Kap.17–20, 27, 31, 39; *Met-ActPaulThec BHG* 1719, Kap.5–6, 9).

Auch in den metaphrastischen Märtyrerakten von Kyprianos und Justina (*BHG* 456) wird eine Genderunterscheidung bei der Unterbringung der Märtyrer in Gefangenschaft skizziert: Nach der grausamen Folter der Märtyrer wollte sich der pagane Gegenspieler überlegen, wie er die Märtyrer bekehren könnte. Darum schickt er Kyprianos in den Garnisonort bzw. das Gefängnis (φρουρά) und Justina ins „Kloster von Terentine“ (τὸ τῆς Τερεντίνης [...] φροντιστήριον, *Met-PCypJus* Kap.49).²⁴ Laut einer vormetaphrastischen Version desselben Martyriums (*BHG* 454) wird Kyprianos ins Gefängnis (φυλακή) und Justina ins Haus einer Frau namens Teratine (ἐν τῇ οἰκίᾳ Τερατίνης, *PCypJus* S.74) gesperrt. Den ikonophilen heiligen Stephanos den Jüngeren schließen die ikonoklastischen Soldaten nur deswegen in einem Kloster ein, weil er wegen seines durch harte Askese geschwächten Körpers nicht mehr imstande war, sich zu Fuß weiter zu begeben (*VStephIun BHG* 1666, S.141.22–26; *Met-VStephIun BHG* 1667, S.131.1587–1593). Aus den oben genannten Textbeispielen folgt, dass die Einlieferung in ein Privathaus von Beamten bzw. frommen Frauen, in einen Turm und in ein Kloster eine mildere Gefängnisform darstellt, welche bei den hier untersuchten Märtyrerakten insbesondere Frauen vorbehalten ist.

Im Gegensatz zu den milderen Gefängnisformen geht die härteste Einkerkerung mit verschiedenen zusätzlichen Bestrafungs- bzw. Disziplinarmitteln, wie Hand-, Fuß- und Halsfesseln sowie Isolierhaft, einher. Im Auftrag des Königs von Armenien Tiridates wird Gregor der Erleuchter, gefesselt am Hals, an Händen und Füßen, in eine Grube in der Stadt Artaxat geworfen (κελεύει δεθέντα τὸν ἅγιον τράχηλον καὶ χεῖρας ἅμα καὶ πόδας τῷ παρὰ τῇ πόλει Ἀρταξάτ λάκκῳ δοθῆναι. *Met-PGregArm* S.99.40–42). Im metaphrastischen Martyrium des Epimachos (*BHG* 594) nimmt man den Märtyrer in Gewahrsam und legt ihn in Fesseln (φυλακῆ τὸν ἅγιον καὶ δεσμοῖς παραδίδωσιν, *Met-PEpim* Kap.4). Es ist hier

²⁴ Das genannte Kloster ist sonst nicht belegt, dazu s. PAPAIOANNOU, *Christian Novels*, 289, Anm. 49.

wichtig, dass beide Wörter zur Inhaftierung (φυλακή und δεσμά) nebeneinanderstehen, wodurch die strengen Sicherheitsvorkehrungen sowie die mangelnde Bewegungsfreiheit des Märtyrers in den Vordergrund gerückt werden. Die metaphrastische Fassung des Martyriums von Anastasios dem Perser (*BHG* 85) erwähnt außer den Folterungen und dem Tod, welche der christliche Protagonist für Christus erduldet, auch die Fesseln (ὡς μήτε δεσμά δεῖσαι διὰ Χριστὸν [sic], μὴ βασάνους, μὴ θάνατον, *Met-PAnastPers* Kap.9.24, Hervorhebung hinzugefügt). Die Erwähnung der Fesseln deutet hier auf die Inhaftierung und im weiteren Sinne auf die Situation des Märtyrers innerhalb des Gefängnisses hin; das Wort δεσμά lässt sich nämlich als Indiz werten, dass man dem inhaftierten Märtyrer zusätzliche Fesseln anlegte. Im Martyrium von Trophimos, Sabbatios und Dorymedon wird der Märtyrer Trophimos ins Gefängnis gebracht und dann an den vier Extremitäten ans Holz genagelt. So ist Trophimos vollständig unfähig, sich zu bewegen und kann kaum atmen (*PTrophSabDor BHG* 1853, Kap.4, 9; *Met-PTrophSabDor BHG* 1854, Kap.3, 10). Dem metaphrastischen Martyrium des Theodoros Graptos zufolge kann eine harte Gefängnisform auch mit Verbannung (φορρά und ὑπερορία, *Met-VTheodGr* Kap.32–33) verbunden sein. In diesem Fall befanden sich die Protagonisten in einer Inhaftierung-Verbannung bis zum Lebensende.

Zur strengeren Inhaftierung und Überwachung werden häufig die Märtyrer zum „inneren Gefängnis“, nämlich in eine Art Beugehaft, geführt: ἐσωτέρα φυλακή bzw. εἰρκτή (z.B. *PVar BHG* 1862, Kap.2; *PAcepsJosAeith* S.537.16–17), ἐνδοτέρα φυλακή (z.B. *Met-PGourSamAb* S.117.14) und τὸ ἐνδότερον μέρος τῆς φυλακῆς (*PPetAlex BHG* 1502, S.77). Der Ort der Beugehaft bestand beispielsweise in einer dunklen Grube (σκοτεινὸς λάκκος, *PGourSamAb-A BHG* 731–732, S.18–21, S.30.13–16; *PGourSamAb-B BHG* 735, 735b und 739, S.116.9–16; *Met-PGourSamAb BHG* 736–738, S.117.13–15). In diesem Fall unterstreicht die Finsternis die unangenehme Atmosphäre und Härte des Gefängnisses, welche den Gefangenen gefügig machen sollen.

Eine verschärfte Gefängnisform dürfte auch die Einzelhaft gewesen sein, während der die inhaftierten Märtyrer ganz alleine waren. In den vormetaphrastischen Märtyrerakten von Karpos und Papylos wird zum Beispiel verdeutlicht, dass die Protagonisten getrennt voneinander gefangen gehalten wurden (ἦσαν γὰρ διακεχωρισμένοι, *PCarpPap-B BHG* 294, Kap.18). Aus dem Blickwinkel des Gegners ist die Isolationshaft des Märtyrers von entscheidender Bedeutung, damit der Märtyrer seine Meinung ändert und zum Paganismus

konvertiert. Daher bestehen die paganen Aufseher im vormetaphrastischen Martyrium des Merkourios nach Feststellung der Wunderheilung des schwer verwundeten Märtyrers darauf, dass der Märtyrer im Kerker immer alleine war bzw. ihn niemand besuchte (*PMerc BHG* 1274, S.240.13–21). In der Isolationshaft wird der Schwellencharakter des Gefängnisses verdoppelt, weil dort die Märtyrer nicht nur von der Allgemeinheit, sondern auch von ihren Gefährten und Mitgefangenen separiert werden. Laut dem französischen Ideenhistoriker Michel Foucault ist der zeitlose Zweck der Isolierung, den Kontakt des jeweiligen Gefangenen mit inneren und äußerlichen Einflüssen zu verhindern, sodass sich der Gefangene möglichst bald seines Vergehens bewusst wird und nach den gesellschaftlichen Regeln richtet.²⁵ Im vorliegenden Fall aber erweist sich die Isolierung der Märtyrer als ineffektiv, da sie genau zu dieser Zeit mit einem äußerlichen Faktor, nämlich mit Gott, kommunizieren, der ihren bisherigen Kampf lobt und sie ermutigt.

All diese zusätzlichen Bestrafungsmittel und -weisen, die den gefangenen Märtyrern auferlegt werden, zielen darauf ab, die Grundfunktion des Gefängnisses, also die begrenzte Bewegungsfreiheit der Märtyrer, zu verschärfen. Darum sollten sie nicht als einzelne Folter im Gefängnisraum interpretiert werden. Meistens werden diese Bestrafungsformen durch göttliches Eingreifen außer Kraft gesetzt, wobei die Märtyrer genau durch ihre Nicht-Anpassung an die staatlichen Regeln zur Heiligkeit geführt werden.

I.1.3. Literarische Dimension des Gefängnisses

In den Märtyrerakten wird der Gefängnisraum nur gelegentlich aus architektonischer bzw. topographischer Sicht beschrieben. Die genaue Lage des Gefängnisses wird beispielsweise in den vormetaphrastischen (*PDem BHG* 497, Kap.6–7) und metaphrastischen Märtyrerakten des Demetrios (*Met-PDem BHG* 498, Kap.8–10) angegeben: In Thessaloniki, und zwar in den unterirdischen Heizkammern bzw. *praefurnia* der öffentlichen Badeanstalt, die sich neben dem Amphitheater der Stadt und somit sehr weit entfernt vom Palast befand, wurde der heilige Demetrios eingesperrt und durch die Lanze hingerichtet.²⁶ Aus den Märtyrerakten von Anastasios dem Perser erfahren wir Folgendes: In Persien angekommen, wurde Anastasios ins Gefängnis geworfen, das im Dorf Bethsaloe lag, genauer gesagt sechs Meilen

²⁵ FOUCAULT, *Überwachen und Strafen*, 302–307.

²⁶ Zu relevanten topographischen Angaben s. BAKIRTZIS, *Αγίου Δημητρίου Θαύματα*, 350–352 Anm. 5 und 8, 351 Stadtplan 2, 353 Anm. 10 und 15, 354–356 Anm. 24.

entfernt vom Königssitz in der Stadt Diskarthas (*PAnastPers BHG* 84, Kap.32.1–3 und *Met-PAnastPers BHG* 85, Kap.21.23–25).²⁷ Der Ort, an dem die Märtyrer im vormetaphrastischen Martyrium von Akepsimas, Joseph und Aeithalas inhaftiert wurden, hieß Bithmada (*PAcepsJosAeith BHG* 19, S.538.30). Die metaphrastischen Märtyrerakten des Petros von Alexandrien (*Met-PPetAlex BHG* 1503, S.191) berichten, dass der Bischof Petros neben einer Kirche eingekerkert wurde.

In der Regel wird die Beschreibung des Gefängnisraumes auf literarischer Ebene durch die Handlungen, Worte und Emotionen der christlichen und paganen Protagonisten sowie die schweren Haftbedingungen, über die die Märtyrer in diesem Raum hinwegkommen müssen, gegeben. In den Märtyrerakten der zweiundvierzig Märtyrer von Amorion (*BHG* 1214) wird zum Beispiel die gesamte Gefängnisphase in einer besonders naturalistischen Art und Weise geschildert:

Als er [d.h. der Kalif al-Mu'tasim] in sein eigenes Hoheitsgebiet zurückkehrte, sperrt er zunächst die oben erwähnten Anführer der [byzantinischen] Truppen, eng gefesselt ans Holz mit zwei- und dreifachen Eisenketten, in irgendein dunkles und übelriechendes Gefängnis. Daraufhin befiehlt er, dass sie [d.h. die christlichen Gefangenen] durch die Gewährung von wenig Brot und spärlichem Wasser bestraft werden und setzt Wächter und Wärter ein, sodass niemand, abgesehen von der Wache, mit ihnen Kontakt knüpft. Aber wer sonst außer dir, Herr Christus, kennt das Ausmaß der Tränen sowie des unsäglichen und schmerzhaften Stöhnens derer, die all dies deinetwegen ertragen? Das Wasser, welches sie tranken, war nämlich weniger als die von ihren Augen vergossenen Tränen. Diese, die früher einmal viele Arme ernährten, aßen nun nicht einmal soviel Brot wie das Fleisch, das ihnen die Läuse, die Mäuse und die auf dem Boden kriechenden Insekten aussaugten. Bett für sie [war] der Boden und Matratze der stinkende dünne Staub. Auch wenn einem von ihnen ein widerlicher Lumpen zugeworfen wurde, war die Qual noch größer, da dort abscheuliche Insekten nisteten. Wegen der Finsternis konnten sie nicht einmal zu Mittag gegenseitig ihre Gesichter gut erkennen, außer wenn sie gelegentlich irgendeine Fackel nutzten. Es war ihnen nicht gestattet, weder ins Bad zu gehen, noch die überflüssigen Haare abzuschneiden, noch im Sonnenlicht zu sitzen und es nicht einmal zu sehen. Sie baten die Wächter, einigen von ihnen zu erlauben, sich auf

²⁷ Zu genaueren topographischen Informationen s. auch FLUSIN, *Saint Anastase le Perse*, 76, mit Anm. 120 und 121.

Suche nach Almosenspenden zu begeben. Auch wenn sie dies jemals erlaubten, hefteten sich zehn Soldaten an eines einzelnen Gefesselten Fersen. Und wenn er zurückkehrte, zerschnitten und durchsuchten sie sein elendes Brot und durchstöberten das armselige Gefäß, ob darin irgendein konspirativer Brief versteckt sei.

εἰς δὲ τὴν οἰκείαν ἀνθυποστρέψας ἀρχὴν φρουρᾶ μὲν τοὺς εἰρημένους ἀρχηγοὺς τῶν στρατευμάτων σκοτεινῇ τινὶ καὶ δυσωδεστάτῃ διπλασίοις καὶ τριπλασίοις σιδηροπέδαις καὶ τῇ τῶν ξύλων καθείρξει συνεσφιγμένους ἐναποτίθεται, βραχεῖ δὲ τινὶ ἄρτω καὶ βραχυτέρῳ ὕδατι τούτους ἐντειλάμενος τιμωρεῖσθαι, φύλακας καὶ τηρητὰς ἐγκαθίστησιν ὡς μὴ τινα πλὴν τῶν φρουρέων τούτοις προσομιλήσῃ. ἀλλὰ γὰρ τίς τῶν δακρῶν ἐκείνων, Χριστὲ ἄναξ, καὶ τῶν ἀμυθῆτων καὶ ὀδυνηρῶν στεναγμῶν τὸ πλῆθος ὑπὲρ σοῦ ταῦτα ὑπομενόντων πλὴν σοῦ μόνου ἀκριβῶς ἐξεπίσταται; οὐ γὰρ τοσοῦτου μετεῖχον ὕδατος, ὅσον τῶν ὀφθαλμῶν προέχεον τὸ δάκρυον· οὐ τοσοῦτου μετελάμβανον ἄρτου οἱ πολλοὺς ποτε διαθρέψαντες πένητας, ὅσον τῆς αὐτῶν σαρκὸς ὑφαιροῦντο οἱ φθειρές τε καὶ οἱ μύες καὶ τὰ ἐπὶ γῆς ζωῦφια ἰλυσπώμενα· κλίνη αὐτοῖς ἡ γῆ, καὶ ὑποστρώματα ἢ δυσώδης καὶ λεπτοτάτη κόνις. εἰ δὲ που καὶ τινὶ αὐτῶν ὑπερρίφη βδελυκτὸν ράκος, μείζων ἢ βάσανος, τῶν ὀλεθρίων ζωῦφιων ἐκεῖσε ἐμφωλευόντων. ἐκ δὲ τοῦ σκότους οὐδὲ ἐν αὐτῇ μεσημβρίᾳ τὰς ἀλλήλων ὄψεις ἀκριβῶς ἐπιγινῶναι ἠδύναντο, εἰ μὴ ἄρα πυρεῖω τινὶ που ἐχρήσαντο. οὐ συνεχωρεῖτο αὐτοῖς προσελθεῖν βαλανεῖω, οὐκ ἀποκεῖραι τῆς κόμης τὸ περιττόν, οὐχ ὑποκαθίσαι ἀκτίνας ἡλιακάς, ἀλλ' οὐδὲ κἄν ὄλως προσβλέσασθαι ταύτας. ἠτοῦντο παρὰ τῶν φυλάκων πρὸς αἴτησιν ἐλεημοσύνης τινὰς ἐξ αὐτῶν προελθεῖν· καὶ εἴ που τοῦτο κατένευσαν, δέκα ἐνὶ δεσμίῳ πεπεδημένῳ παρείποντο στρατιῶται. ὑποστρέψαντι δὲ αὐτῶ ἀνετέμεντο καὶ ἠρευνᾶτο ὁ οἰκτρότατος ἄρτος καὶ τὸ εὐτελὲς περιειργάζετο σκεῦος, μὴ που ἐπίβουλον γράμμα ἐν τούτοις περικαλύπτοιο.

(*PMarAmor* S.65.11–32)

Nach einer kurzen Belagerung nehmen die Araber am 12. August 838 Amorion, eine strategisch bedeutende byzantinische Stadt in Westkleinasien, ein. Laut Text ermordete der Kalif al-Mu'tasim sowohl die byzantinischen Soldaten als auch die Bewohner von Amorion. Die Generäle der sieben *themata* hat jedoch der armenische Kalif nicht gleich getötet, sondern sieben Jahre in Haft sitzen lassen, bevor er sie zum Verhör und dann zur Hinrichtung führt. Die oben angeführte Passage betont den körperlichen Schmerz, den die inhaftierten Märtyrer unter den misslichen Umständen der Gefängniszelle empfinden. Die Märtyrer werden sich durch Hunger, Durst, Nacktheit, mangelnde Körperpflege und harte Fesseln ihrer eigenen Körperlichkeit schmerzlich bewusst. Die Dunkelheit, die Enge, die strenge

Überwachung sowie der Schmutz und der unerträgliche Gestank belasten die unangenehme Atmosphäre des Gefängnisraumes noch mehr.

Die überaus harten Haftbedingungen werden meist dank dem emotionalen und tatsächlichen Beistand von Menschen und Gott erleichtert. Während seiner fünfzehnjährigen Inhaftierung erfuhr zum Beispiel Gregor der Erleuchter von Armenien einerseits eine Menge von Unannehmlichkeiten in einer Schlucht (κρημνός), wie etwa Dunkelheit und Tiefe des Ortes, Fesseln an verschiedenen Körperteilen, Existenz von Kriechtieren und schlammigem Boden, andererseits aber die tägliche Ermutigung durch einen gottgesandten Engel und die Hilfe einer frommen Witwe, die dem Märtyrer ein wenig Brot zur Verfügung stellte (*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.99.40–42, S.100.43–53). Ermutigung fanden die inhaftierten Märtyrer auch durch die gegenseitige Unterstützung: „Und Gourias und Samonas blieben alleine im Gefängnis und wurden stark an Einsicht und innerer Einkehr, weil sie hörten, dass sie viele Teilhaber am Martyrium an anderen Orten haben.“ (καὶ ἔμειναν Γουρίας καὶ Σαμωνᾶς μόνοι ἐν τῇ φυλακῇ καὶ ἐστερεοῦντο ταῖς αὐτῶν γνώμαις καὶ τοῖς διαλογισμοῖς, ἀκούσαντες ὅτι πολλοὺς ἔχουσιν κοινωνοὺς μάρτυρας ἐν τοῖς ἄλλοις μέρεσιν. *PGourSamAb-A BHG* 731–732, S.6.17–20).

Die mit dem inhaftierten Märtyrer verbundenen Episoden heben jeweils den Gefängnisraum als Schwelle zwischen dem körperlich-seelischen Anfangszustand des Protagonisten und dessen Endzustand hervor. Es lohnt sich hier, auf das Martyrium des ikonophilen heiligen Stephanos des Jüngeren einzugehen (*VStephIun BHG* 1666; *Met-VStephIun BHG* 1667): Nach einer Reihe von harten persönlichen Übungen, aber auch von körperlichen Folterungen, Interrogationen und Verbannungen wird Stephanos wegen seiner ikonophilen Haltung zum letzten Mal ins Gefängnis geschickt. Bereits am Anfang dieser Inhaftierung erreicht der Protagonist eine erhöhte Spiritualität, wobei viele Nebenfiguren im Verlauf dieser Gefängniszene seine Heiligkeit wahrnehmen. Konkret ist der Protagonist imstande, gleich nach dem Übertreten der Türschwelle des Kerkers (ὡς μόνον πρὸς τὰ πρόθυρα εἰσέδου, *VStephIun* S.157.19; ὡς μόνον ἐπέβη τὸν οὐδὸν τῆς φρουρᾶς, *Met-VStephIun* S.155.2163) seinen bevorstehenden Märtyrertod zu prophezeien. Seine Mitgefangenen, nämlich andere zukünftige Märtyrer, nehmen Stephanos als ihren Hirten und Lehrer an und erwarten von ihm, durch Belehrungen zur Erlösung geführt zu werden

(*VStephIun* S.157.9–11; *Met-VStephIun* S.158.2188–2192). Auch der ikonoklastische Aufseher und seine fromme Gattin erkennen im Anschluss daran den besonderen spirituellen Status des inhaftierten Mannes an. Diese fromme Frau besucht sogar Stephanos heimlich im Kerker, um ihn persönlich kennenzulernen und seine Heiligkeit (ὁσιότητα) aus der Nähe zu erfahren (*VStephIun* S.158.15–30, S.159.1–26; *Met-VStephIun* S.156.2201–2206, S.157.2207–2228, S.158.2229–2250). In dieser Passage wird die Rolle des Gefängnisses bei der Entfaltung der Spiritualität des Protagonisten sowie die Anerkennung und Verbreitung seiner Heiligkeit durch die Nebenfiguren aufgezeigt. Nähere Aspekte des Gefängnisses als Schwellenraum werden aus literarischer Sicht in den nächsten Abschnitten dieser Studie erörtert.

Auffällig ist, dass manchmal die Gefängnisphase nicht direkt durch den Begriff φυλακή und dessen Synonyme, sondern indirekt durch die Beschreibung der Haftbedingungen in die Leidensgeschichte eines Märtyrers eingeführt wird. Das metaphrastische Martyrium der Eugenia (*Met-PEug BHG* 608) erbringt ein einschlägiges Beispiel: Nachdem die Märtyrerin Eugenia die Folter des brennheißen Kessels unversehrt überstanden hat, wird sie zu einer dunklen Behausung geführt, in der sie Hunger leiden soll (Σκότει κολάζεται βαθυτάτω, πρὸς τῷ σκότει δὲ καὶ λιμῶ· καὶ οἰκία ταύτην ἐσχάτως ἐλάμβανεν ἀφεγγῆς, μηδὲ τροφῆς ὅλως κοινωνοῦσαν. *Met-PEug* Kap.82). Gott aber erhellt den Ort und gewährt der Märtyrerin jeden Tag köstliches Brot. Nach einiger Zeit erscheint dort Christus und teilt Eugenia mit, dass sie an diesem Tag „zum Leben oben“, d.h. zum Paradies, gehen würde (τὴν ἄνω [...] ζωὴν, *Met-PEug* Kap.82). Tatsächlich tritt am selben Tag einer der paganen Gegner in der Gestalt eines Mönches in ihr „Gefängnis“ ein (εἴσω γινόμενος τοῦ δεσμοτηρίου, *Met-PEug* Kap.83, Hervorhebung hinzugefügt) und enthauptet sie durch das Schwert. Erst am Ende dieser Szene kommt also ein erkennbares Wort für das Gefängnis, nämlich δεσμοτήριον, vor, um die Funktion der oben erwähnten „Behausung“ (οἰκία) ausdrücklich zu erklären. Der Gefängnisort lässt sich demnach nicht nur durch die klare Erwähnung des entsprechenden Begriffes, sondern auch durch den Hinweis auf die in einem unbestimmten Raum herrschenden Haftumstände angeben.

Im Allgemeinen gilt, dass das Gefängnis in den Märtyrerakten weniger durch verschiedene Ortsbeschreibungen als durch verbale, körperliche und emotionale Reaktionen der Haupt- und Nebenfiguren geschildert wird. Die Gefängnisepisode sowie das

dazugehörige Benehmen der narrativen Figuren fungieren als Erkennungszeichen bzw. Identitätsmerkmal der genannten hagiographischen Untergattung und zugleich als Anknüpfungspunkt aller einzelnen Märtyrerakten untereinander. In diesem Sinne werden also die Märtyrerakten durch die Gefängnisphase definiert und in ihrer erzählerischen Absicht legitimiert.

I.2. TEXTLISTE

Hier wird eine Übersicht über das behandelte Textkorpus in tabellarischer Form gegeben.²⁸ Alle Märtyrerakten werden nach dem Geschlecht der jeweiligen Hauptfiguren der Erzählung kategorisiert. So entstehen die Kategorien „Märtyrerinnen als Protagonistinnen“, „Märtyrer als Protagonisten“ und „Märtyrer und Märtyrerinnen als Protagonisten“. In dieser Liste gelten die folgenden Hervorhebungen: 1. Die Märtyrerakten, deren Protagonisten-Namen in der ersten Spalte unterstrichen sind, werden in die Arbeit einbezogen. Alle anderen Märtyrerakten erfüllen die Kriterien meiner Arbeit nicht und werden deshalb nicht weiter berücksichtigt. 2. Die zweite Spalte enthält die metaphrastischen Textfassungen (10. Jh.) zusammen mit ihren Editionsangaben. 3. Die dritte Spalte beinhaltet die vormetaphrastischen Textversionen, d.h. die metaphrastischen Vorlagen und/oder andere frühere Fassungen, sowie ihre Editionsangaben. Die metaphrastischen Vorlagen sind in Fettdruck hervorgehoben. 4. In der vierten Spalte wird – wo dies möglich ist – die genauere Abfassungszeit der ausgewählten vormetaphrastischen Versionen angegeben. Im Allgemeinen gilt aber, dass die vormetaphrastischen Texte vorwiegend zwischen dem 4. und dem 9. Jahrhundert verfasst wurden. 5. In der letzten Spalte wird der historische Hintergrund erwähnt, vor dem sich das jeweilige Martyrium den Märtyrerakten zufolge abspielt.

²⁸ Die vorliegende Liste basiert auf derjenigen von HÖGEL, *Rewriting and Canonization*, 173–204. Hinzugefügt werden hier neue Editionen, Datierung der vormetaphrastischen Texte und historischer Rahmen der Martyrien.

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
Märtyrerinnen als Protagonistinnen				
Menodora, Metrodora, Nymphodora (10. Sept.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 653–665 (<i>BHG</i> 1273)	Anonym (<i>BHG</i> 1272z): unediert (Martyrium) Keine andere frühere Fassung		Unter der Herrschaft des Kaisers Maximian (286– 305 n.Chr.)
<u>Euphemia</u> (16. Sept.)	F. HALKIN (Hg.), <i>Euphémie de Chalcedone</i> (= <i>Subsidia Hagiographica</i> , 41), Brüssel, 1965, 145–161 (<i>BHG</i> 620)	Anonym (<i>BHG</i> 619–619a): F. HALKIN (Hg.), <i>Euphémie de Chalcedone</i> (= <i>Subsidia Hagiographica</i> , 41), Brüssel, 1965, 56–79	Vor dem 8./9. Jh. ⁱ	Unter der Herrschaft des Kaisers Diokletian (284– 305 n.Chr.)
<u>Pistis, Elpis, Agape</u> und ihre Mutter Sophia (17. Sept.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 497–513 (<i>BHG</i> 1638)	Anonym (<i>BHG</i> 1637z): F. HALKIN (Hg.), <i>Légendes grecques de „martyres romaines“</i> (= <i>Subsidia Hagiographica</i> , 55), Brüssel, 1973, 213–228	Zwischen dem 7. und 8. Jh. ⁱⁱ	Unter der Herrschaft des Kaisers Hadrian (117–138 n.Chr.)

ⁱ HALKIN, *Euphémie de Chalcedone*, 55.

ⁱⁱ HALKIN, *Légendes grecques de „martyres romaines“*, 180, 185.

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
<u>Thekla</u> (24. Sept.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 821–845 (<i>BHG</i> 1719)	Anonym (<i>BHG</i> 1710– 1713): L. VOUAUX (Hg.), <i>Les actes de Paul et ses lettres apocryphes</i> , Paris, 1913, 146–228	Spätes 2. Jh. ⁱⁱⁱ	Zur Zeit des Apostels Paulus (1. Jh. n.Chr.)
Charitine (4. bzw. 5. Okt.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 997–1005 (<i>BHG</i> 300)	Anonym (<i>BHG</i> 299z): H. DELEHAYE (Hg.), <i>Les actes inédits de Sainte Charitine martyre à Corycos en Cilicie</i> , in <i>Analecta Bollandiana</i> , 72 (1954), 8– 14		Unter der Herrschaft des Kaisers Diokletian (284– 305 n.Chr.) (vgl. <i>SynaxCP</i> Sp.107.14)
Anastasia die Jungfrau (28. Okt.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 1293–1308 (<i>BHG</i> 77)	Anonym (<i>BHG</i> 76x): F. HALKIN (Hg.), <i>Légendes grecques de „martyres romaines“</i> (= <i>Subsidia Hagiographica</i> , 55), Brüssel, 1973, 161–170		Unter der Herrschaft des Kaisers Diokletian (284– 305 n.Chr.)

ⁱⁱⁱ DAGRON, *Vie et miracles de Sainte Thècle*, 31–54; JOHNSON, *The Life and Miracles*, 2, mit Anm. 3.

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
		Anonym (<i>BHG</i> 76z [= 76y]): H. DELEHAYE (Hg.), <i>Étude sur le légendier romain: les saints de novembre et de décembre</i> (= <i>Subsidia Hagiographica</i> , 23), Brüssel, 1936, 250–258		
<u>Barbara</u> (4. Dez.)	S. PAPAIOANNOU (Hg.), <i>Christian Novels from the Menologion of Symeon Metaphrastes</i> (= <i>Dumbarton Oaks Medieval Library</i> , 45), Cambridge, MA, 2017, 154–181 (<i>BHG</i> 216)	Johannes von Sardes (<i>BHG</i> 215i): unediert ^{iv} (Martyrium) Anonym (<i>BHG</i> 213–214): J. VITEAU (Hg.), <i>Passions des SS. Écaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia</i> , Paris, 1897, 89–105	6. bzw. 7. Jh. (<i>BHG</i> 213–214) ^v	Unter der Herrschaft des Kaisers Maximian (286–305 n.Chr.)

^{iv} Vgl. RESH, *Toward a Byzantine Definition of Metaphrasis*, bes. 760–761, mit Anm. 23; PAPAIOANNOU, *Christian Novels*, 300. Die Edition des genannten Textes wird derzeit von Daria Resh vorbereitet.

^v KAZHDAN – PATTERSON ŠEVČENKO, *Barbara*, 252.

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
<u>Juliana von Nikomedien</u> (21. Dez.)	<i>Patrologia Graeca</i> 114, 1437–1452 (<i>BHG</i> 963)	Anonym (<i>BHG</i> 962z): C. ANGELIDI (Hg.), <i>Τὸ μαρτύριο τῆς ἁγίας Ἰουλιανῆς τῆς ἐκ Νικομηδείας</i> , in <i>Byzantina</i> , 9 (1977), 150–166	5./6. Jh. ^{vi}	Unter der Herrschaft des Kaisers Maximian (286– 305 n.Chr.)
<u>Anastasia von Rom</u> (22. Dez.)	<i>Patrologia Graeca</i> 116, 573–609 (<i>BHG</i> 82)	Theodoros, Diakon und <i>oikonomikos</i> der Hagia Sophia (<i>BHG</i> 81–81a) und Anonyme Metaphrase (<i>BHG</i> 82a): ^{vii} F. HALKIN (Hg.), <i>Légendes grecques de „martyres romaines“</i> (= <i>Subsidia Hagiographica</i> ,	Spätestens 10. Jahrhundert (<i>BHG</i> 82a) ^{viii}	Unter der Herrschaft des Kaisers Diokletian (284– 305 n.Chr.)

^{vi} ANGELIDI, *Τὸ μαρτύριο τῆς ἁγίας Ἰουλιανῆς*, 143; BOULHOL, *Hagiographie antique et démonologie*, 259–260.

^{vii} Die Textfassung des Symeon Metaphrastes (*BHG* 82) weist viele sprachliche und stilistische Ähnlichkeiten mit der anonymen Metaphrase (*BHG* 82a) auf, welche spätestens ins 10. Jahrhundert, aber jedenfalls vor der Abfassung der Version des Symeon Metaphrastes datiert wird. Gemäß François Halkin, dem Herausgeber der zwei oben erwähnten vormetaphrastischen Texte (*BHG* 81–81a und 82a), basieren beide Metaphrasen, also sowohl die anonyme als auch diejenige des Symeon Metaphrastes, auf einer heute verloren gegangenen Frühfassung des genannten Martyriums. Dies erklärt die Ähnlichkeiten zwischen den beiden Metaphrasen. Aus diesem Grund verwende ich in meiner Analyse ausschließlich die anonyme Metaphrase (*BHG* 82a) als vormetaphrastische Version des Martyriums der Anastasia von Rom.

^{viii} HALKIN, *Légendes grecques de „martyres romaines“*, 132.

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
		55), Brüssel, 1973, 89–131 und 136–157		
<u>Eugenia</u> (24. Dez.)	S. PAPAIOANNOU (Hg.), <i>Christian Novels from the Menologion of Symeon Metaphrastes</i> (= <i>Dumbarton Oaks Medieval Library</i> , 45), Cambridge, MA, 2017, 184–261 (<i>BHG</i> 608)	Anonym (<i>BHG</i> 607x und <i>BHG</i> 607z): unedierte^{ix} (Martyrium)		Unter der Herrschaft der Kaiser Commodus (180– 192 n.Chr.), Severus (193–211 n.Chr.), Caracalla (211–217 n.Chr.), Valerian und Gallienus (253– 260 n.Chr.)
<u>Domna, Indes und die zwanzigtausend Märtyrer von Nikomedien</u> (28. Dez.)	<i>Patrologia Graeca</i> 116, 1037–1081 (<i>BHG</i> 823)	Anonym (<i>BHG</i> 822z): K. KOIKYLIDES (Hg.), <i>Bioi τῶν Παλαιστινίων ἁγίων</i>, Jerusalem, 1907, 60–82		Unter der Herrschaft des Kaisers Maximian (286– 305 n.Chr.)

^{ix} Vgl. PAPAIOANNOU, *Christian Novels*, 305, 311, Anm. 65.

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
<u>Aikaterina von Alexandrien</u> (bzw. <u>Katharina von Alexandria</u>) (24. Nov.)	<i>Patrologia Graeca</i> 116, 275–302 (<i>BHG</i> 32)	Anonym (<i>BHG</i> 31): J. VITEAU (Hg.), <i>Passions des SS. Écaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia</i> , Paris, 1897, 43–65	Nach der 2. Hälfte des 6. Jh./ 1. Hälfte des 7. Jh. (?) ^x	Unter der Herrschaft des Kaisers Maximian (286– 305 n.Chr.) oder Maxentius (306– 312 n.Chr.)
Märtyrer als Protagonisten				
<u>Mamas</u> (2. Sept.)	N. KLERIDES (Hg.), <i>Προλεγόμενα και κειόμενον τῆς ἀκολουθίας τοῦ ἁγίου ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος Μάμαντος τοῦ θαυματουργοῦ</i> , in <i>Kypriakai Spoudai</i> , 15	Anonym (<i>BHG</i> 1019): unediert (Martyrium)		Unter der Herrschaft des Kaisers Aurelianus (270– 275 n.Chr.)

^x Für die Diskussion über die Datierung dieses Textes nach der Meinung von Joseph Viteau s. BOLLANDISTEN, *Bulletin des publications hagiographiques*, 69–70; WALSH, *The Cult of St Katherine*.

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
	(1951 [1952]), 125a– 137a (<i>BHG</i> 1018)			
<u>Anthimos</u> (3. Sept.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 172–184 (<i>BHG</i> 135)	Anonym (<i>BHG</i> 134y– 134z; 135a–135c): unediert (Martyrium)		Unter der Herrschaft des Kaisers Maximian (286– 305 n.Chr.)
<u>Babylas</u> (4. Sept.)	<i>Patrologia Graeca</i> 114, 968–981 (<i>BHG</i> 206)	Anonym (<i>BHG</i> 205): A. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ- ΚΕΡΑΜΕΥΣ (Hg.), <i>Συλλογή</i> <i>Παλαιστίνης καὶ Συριακῆς</i> <i>ἀγιολογίας</i> , 1. Bd., St. Petersburg, 1907, 75–84		Unter der Herrschaft des Kaisers Numerian (283–284 n.Chr.)
<u>Eudoxios, Romylos, Zenon und Makarios</u> (6. Sept.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 617–633 (<i>BHG</i> 1604)	Keine frühere Fassung erhalten		Unter der Herrschaft des Kaisers Trajan (98–117 n.Chr.)
Sozon (7. Sept.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 633–640 (<i>BHG</i> 1644)	Anonym (<i>BHG</i> 1643): <i>Acta Sanctorum</i> , Sept. III, 1750, 15–19		Unter der Herrschaft des Kaisers

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
				Maximian (286–305 n.Chr.)
<u>Severianos</u> (9. Sept.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 640–652 (<i>BHG</i> 1627)	Anonym (<i>BHG</i> 1626): <i>Acta Sanctorum</i> , Sept. III, 1750, 360–362		Unter der Herrschaft des Kaisers Licinius (308–324 n.Chr.)
Autonomos (12. Sept.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 692–697 (<i>BHG</i> 198)	Keine frühere Fassung erhalten		Unter der Herrschaft des Kaisers Diokletian (284–305 n.Chr.)
<u>Hauptmann Kornelius</u> (bzw. <u>Cornelius der Centurio</u>) (13. Sept.)	<i>Patrologia Graeca</i> 114, 1293–1312 (<i>BHG</i> 371)	Keine frühere Fassung erhalten		Zur Zeit des Apostels Simon Petrus (1. Jh. n.Chr.)
Nicetas der Gothe (15. Sept.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 704–712 (<i>BHG</i> 1340)	Anonym (<i>BHG</i> 1339): H. DELEHAYE (Hg.), <i>Saints de Thrace et de Mésie</i> , in		Unter der Herrschaft des Kaisers Valens (364–378 n.Chr.)

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
		<i>Analecta Bollandiana</i> , 31 (1912), 209–215		
<u>Trophimos, Sabbatios und Dorymedon</u> (19. bzw. 18. Sept.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 733–749 (<i>BHG</i> 1854)	Anonym (<i>BHG</i> 1853): <i>Acta Sanctorum</i> , Sept. VI, 1757, 12–20		Unter der Herrschaft des Kaisers Probus (276–282 n.Chr.)
<u>Kallistratos</u> (27. Sept.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 881–900 (<i>BHG</i> 291)	Anonym (<i>BHG</i> 290z): F. HALKIN (Hg.), <i>La Passion ancienne de S. Callistrate</i> , in <i>Byzantion</i> , 53 (1983), 235–249		Unter der Herrschaft des Kaisers Diokletian (284– 305 n.Chr.)
<u>Gregor der Erleuchter von Armenien</u> (30. Sept.)	P. DE LAGARDE (Hg.), <i>Agathangelus und die Akten Gregors von Armenien</i> (= <i>Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der</i>	Agathangelos (<i>BHG</i> 712; <i>CPG</i> 7545): G. LAFONTAINE (Hg.), <i>La version grecque ancienne du livre arménien d'Agathange: édition critique</i> (= <i>Publications de</i>	Zwischen Ende des 5. Jh. und Ende des 7. Jh. bzw. Anfang des 8. Jh., mit größter Wahrscheinlichkeit im 6. Jh. (anonym) ^{xi}	Unter der Herrschaft des armenischen Kaisers Trdat III. (287–330 n.Chr.)

^{xi} LAFONTAINE, *La version grecque*, 33–41, 43. Vgl. THOMSON, *Agathangelos*, 607–608 (<http://www.iranicaonline.org/articles/agathangelos>, abgerufen am 22. Juli 2018); THOMSON, *The Lives of Saint Gregory*, 94–95.

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
	<i>Wissenschaften zu Göttingen</i> , 35.1), Göttingen, 1888, 90– 118 (<i>BHG</i> 713)	<i>l'Institut Orientaliste de Louvain</i> , 7), Louvain-la- Neuve, 1973, 173–345		
Dionysius Areopagita (3. Okt.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 1032–1049 (<i>BHG</i> 555)	Anonym (<i>BHG</i> 554): <i>Patrologia Graeca</i> 4, 669– 684		Unter der Herrschaft des Dometian (81-96 n.Chr.)
<u>Sergios und Bakchos</u> (7. Okt.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 1005–1032 (<i>BHG</i> 1625)	Anonym (<i>BHG</i> 1624): I. VAN DEN GHEYN (Hg.), <i>Passio antiquior SS. Sergii et Bacchi graece nunc primum edita</i> , in <i>Analecta Bollandiana</i> , 14 (1895), 375–395	Mitte des 5. Jh. ^{xii}	Unter der Herrschaft des Kaisers Maximian (286– 305 n.Chr.)
<u>Probos, Tarachos und Andronikos</u> (12. Okt.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 1068–1080 (<i>BHG</i> 1575)	Anonym (<i>BHG</i> 1574): <i>Acta Sanctorum</i> , Oct. V, 1786, 566–584		Unter der Herrschaft des Kaisers

^{xii} FOWDEN, *The Barbarian Plain*, 26–28. Für die Besprechung der Datierung dieser Märtyrerakten s. auch BOSWELL, *Same-Sex Unions*, 147, mit Anm. 172.

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
				Diokletian (284–305 n.Chr.)
<u>Karpos und Papylos</u> (13. Okt.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 105–125 (<i>BHG</i> 295)	Anonym (<i>BHG</i> 293 und 294): H. DELEHAYE (Hg.), <i>Les actes des martyrs de Pergame</i> , in <i>Analecta Bollandiana</i> , 58 (1940), 154–157 und 158–176		Unter der Herrschaft des Kaisers Decius (249–251 n.Chr.) (vgl. <i>SynaxCP</i> Sp.133.22)
<u>Nazarios, Gervasios, Protasios und Kelsios</u> (14. Okt.)	<i>Patrologia Graeca</i> 116, 896–908 (<i>BHG</i> 1324)	Anonym (<i>BHG</i> 1323): F. SAVIO (Hg.), <i>La Leggenda dei Ss. Nazario e Celso</i> , in <i>Ambrosiana: Scritti varii pubblicati nel XV centenario dalla morte di S. Ambrogio</i> , Mailand, 1890, 26–56. Nachdr. in: A. G. GAGGERO (Hg.), <i>Nazario e Celso antesignani della fede in</i>	5. Jh. ^{xiii}	Unter der Herrschaft des Kaisers Nero (54– 68 n.Chr.)

^{xiii} Vgl. SAVIO, *La Leggenda dei Ss. Nazario e Celso*, bes. 15–21. Nachdr. in: GAGGERO, *Nazario e Celso*, 180–183 [15–21].

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
		<i>liguria: La loro opera – il loro culto in liguria</i> , Genova, 1967, 186–201 [26–56]		
<u>Lukianos von Antiochien</u> (15. Okt.)	J. BIDEZ (Hg.), <i>Philostorgius Kirchengeschichte mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen (= Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 21)</i> , Berlin, 1972, 184–201 (<i>BHG</i> 997) ^{xiv}	Anonym (<i>BHG</i> 996z): unediert (Martyrium)		Unter der Herrschaft des Kaisers Maximinus Daia (305–313 n.Chr.)

^{xiv} Die metaphrastische Version ist ähnlich wie eine Version der Vita Constantini (Vit. C., 11. Jh.), die auf einer Frühfassung des Textes basieren dürfte, dazu s. BIDEZ, *Philostorgius Kirchengeschichte*, lxxxviii, cxlviii.

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
Longinus der Centurio (16. Okt.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 32–44 (<i>BHG</i> 989)	Hesychios von Jerusalem (<i>BHG</i> 988): <i>Patrologia Graeca</i> 93, 1545–1560		Zur Zeit Christi
<u>Varus (Ouaros) und seine Gefährten</u> (19. Okt.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 1141–1160 (<i>BHG</i> 1863)	Anonym (<i>BHG</i> 1862): <i>Acta Sanctorum</i> , Oct. VIII, 1853, 428–435		Unter der Herrschaft des Kaisers Maximian (286– 305 n.Chr.)
<u>Andreas in Krisei</u> (19. Okt.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 1110–1127 (<i>BHG</i> 112)	Anonym (<i>BHG</i> 111): <i>Acta Sanctorum</i> , Oct. VIII, 1853, 135–142	Nach der Wiedereinführung der Bilderverehrung (843 n.Chr.) ^{xv}	Unter der Herrschaft des ikonoklastischen Kaisers Konstantin V. (741–775 n.Chr.)
<u>Artemios von Antiochien</u> (20. Okt.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 1160–1212 (<i>BHG</i> 172)	(Ps.-?) Johannes von Damaskus (<i>BHG</i> 170– 171c; <i>CPG</i> 8082): ^{xvi} B.		Unter der Herrschaft des Julian des

^{xv} BRUBAKER – HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era: The Sources*, 206.

^{xvi} Obwohl die vormetaphrastische Version der Märtyrerakten des Artemios als ὑπόμνημα (etwa: Bericht) betitelt wird, spricht der Autor selbst bereits am Anfang des Textes von der Erzählung eines Martyriums (τῆς περὶ τὸ μαρτύριον αὐτοῦ διηγήσεως, *PArtem* Kap.2.5). Die im genannten vormetaphrastischen Text überlieferte Leidensgeschichte des Artemios baut auch Symeon Metaphrastes nahezu wortwörtlich in sein Menologion ein, und zwar mit dem Titel „Martyrium“. Dadurch wird

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
		KOTTER (Hg.), <i>Die Schriften des Johannes von Damaskus</i> , 5. Bd.: <i>Opera homiletica et hagiographica</i> (= <i>Patristische Texte und Studien</i>), Berlin, 1988, 183–245	9. Jh. (Autor: Mönch Johannes) ^{xvii}	Apostaten (361–363 n.Chr.)
Arethas und seine Gefährten (24. Okt.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 1250–1289 (<i>BHG</i> 167)	Anonym (<i>BHG</i> 166): <i>Acta Sanctorum</i> , Oct. X, 1869, 721–759 Anonym (<i>BHG</i> 166z): unediert (Martyrium)		Konflikt zwischen Christen und Juden in Äthiopien (6. Jh. n.Chr.)

klar, dass sich der vormetaphrastische Text zwischen zwei unterschiedlichen hagiographischen Untergattungen, nämlich Hypomnema und Martyrium, bewegt. Die zwei Hauptcharakteristika eines Hypomnema sind die kurzgefasste und reizlose Erzählung sowie die Bemühung um Historizität. Der besagte Text zeichnet sich zwar durch Historizität, aber zugleich auch durch eine längere und reizvolle Schilderung aus, welche bei Märtyrerakten typisch ist. Strukturell und inhaltlich entspricht der vormetaphrastische Text weitestgehend einem üblichen Martyrium. Aus diesen Gründen wird der genannte Text wohl vom Herausgeber ohne weitere Erläuterung als „Passio“ bezeichnet, worin ich ihm folge. Für den Begriff „Hypomnema“ s. SCHIFFER, *Hypomnema*, 397–407; HINTERBERGER, *Byzantinische biographische Literatur*, 61; HINTERBERGER, *Byzantine Hagiography and Its Literary Genres*, 36.

^{xvii} Die vormetaphrastischen Märtyrerakten des Artemios von Antiochien wurden von ihrem Herausgeber Bonifatius Kotter irrtümlich Johannes von Damaskos zugeschrieben, vgl. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 185–187. Zur Frage der Autorschaft und Datierung des vormetaphrastischen Textes s. BURGESS, *The Passio S. Artemii*, 5–36.

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
Markianos und Martyrios (25. Okt.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 1289–1293 (<i>BHG</i> 1029)	Anonym (<i>BHG</i> 1028y und 1028z): P. FRANCHI DE' CAVALIERI (Hg.), <i>Scritti agiografici</i> , 2. Bd. (= <i>Studi e Testi</i> , 222), Città del Vaticano, 1962, 334–339		Unter der Herrschaft des arianischen Kaisers Konstantios II. (337–361 n.Chr.)
<u>Demetrios</u> (26. Okt.)	<i>Patrologia Graeca</i> 116, 1185–1201 (<i>BHG</i> 498)	Anonym (<i>BHG</i> 497): <i>Acta Sanctorum</i> , Oct. IV, 1780, 90–95	Spätestens 7. Jh. ^{xviii}	Unter der Herrschaft des Kaisers Maximian (286– 305 n.Chr.)
<u>Epimachos</u> (31. Oct.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 1320–1325 (<i>BHG</i> 594)	Anonym (<i>BHG</i> 593): <i>Acta Sanctorum</i> , Oct. XIII, 1883, 712–718		Unter der Herrschaft des Kaisers Decius (249–251 n.Chr.)
<u>Akindynos, Pegasios, Anempodistos, Aphthonios und Elpidephoros</u> (2. Nov.)	<i>Patrologia Graeca</i> 116, 9–36 (<i>BHG</i> 23)	Anonym (<i>BHG</i> 21): <i>Acta Sanctorum</i> , Nov. I, 1887, 461–490		Unter der Herrschaft des arabischen Großkönigs

^{xviii} Zur relevanten Diskussion s. RIZOS, *Martyrs from the North-Western Balkans*, 199.

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
				Shapur II. in Persien (309–379 n.Chr.)
<u>Akepsimas, Joseph und Aeithalas</u> (3. Nov.)	<i>Patrologia Graeca</i> 116, 832–860 (<i>BHG</i> 23)	Anonym (<i>BHG</i> 19): H. DELEHAYE (Hg.), <i>Les versions grecques des actes martyrs persans sous Sapor II</i> , Paris, 1905, 534– 546		Unter der Herrschaft des arabischen Großkönigs Shapur II. in Persien (309–379 n.Chr.)
<u>Hieron und seine Gefährten von Melitene</u> (7. Nov.)	<i>Patrologia Graeca</i> 116, 109–120 (<i>BHG</i> 750)	Anonym (<i>BHG</i> 749): <i>Acta Sanctorum</i> , Nov. III, 1910, 329–335		Unter der Herrschaft der Kaiser Diokletian (284–305 n.Chr.) und Maximian (286–305 n.Chr.)
Menas von Ägypten (11. Nov.)	G. VAN HOOFF (Hg.), <i>Acta Sancti Menae martyris Aegyptii</i> , in <i>Analecta Bollandiana</i> ,	Anonym (<i>BHG</i> 1254– 1254c): K. KRUMBACHER (Hg.), <i>Miscellen zu Romanos (= Abhandlungen der Philosophisch-</i>		Unter der Herrschaft der Kaiser Diokletian (284–305 n.Chr.)

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
	3 (1884), 258–270 (<i>BHG</i> 1250)	<i>philologischen Klasse der Königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften</i> , 24.3.1), München, 1907, 31–43		und Maximian (286–305 n.Chr.)
<u>Gourias, Samonas und Abibos</u> (15. Nov.)	O. VON GEBHARDT – E. VON DOBSCHÜTZ (Hgg.), <i>Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur</i> , 37.2), Leipzig, 1911, 103–199 (<i>BHG</i> 736–738)	Anonym (<i>BHG</i> 731–732) und anonym (<i>BHG</i> 735, 735b, 739): O. VON GEBHARDT – E. VON DOBSCHÜTZ (Hgg.), <i>Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur</i> , 37.2), Leipzig, 1911, 2–62 und 102–198	Die Version <i>BHG</i> 731–732 ist älter als die Version <i>BHG</i> 735, 735b, 739 (keine genaue Datierung). ^{xix}	Unter der Herrschaft des Kaisers Diokletian (284– 305 n.Chr.)

^{xix} Die vormetaphrastische Fassung *BHG* 731–732 hat als Vorlage eine ins 4. Jahrhundert zu datierende syrische Quelle, vgl. VON GEBHARDT – VON DOBSCHÜTZ, *Die Akten der edessenischen Bekenner*, bes. v–vi, xv.

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
<u>Platon</u> (18. Nov.)	E. SCHIFFER (Hg.), <i>Untersuchungen zum Sprachniveau metaphrastischer Texte und ihrer Vorlagen, unveröffentlichte Dissertation, Universität Wien, 1999, 50–61 (BHG 1551– 1552)</i>	Anonym (BHG 1549– 1550): <i>Patrologia Graeca</i> 115, 404–425		Unter der Herrschaft des Kaisers Diokletian (284– 305 n.Chr.) (vgl. <i>SynaxCP</i> Sp.233.15)
Clemens von Rom (25. Nov.)	<i>Patrologia Graeca</i> 2, 469–604 (BHG 345– 347) (kein Martyrium)	Anonym (BHG 342–344): A. R. M. DRESSEL (Hg.), <i>Clementinorum epitomae duae: altera edita correctior</i> , Leipzig, 1873, 122–223 (kein Martyrium)		Unter der Herrschaft des Kaisers Trajan (98–117 n.Chr.)
<u>Petros von Alexandrien</u> (25. Nov.)	F. COMBEFIS (Hg.), <i>Illustrium Christi</i>	Anonym (BHG 1502): J. VITEAU (Hg.), <i>Passions des</i>	5. Jh. ^{xx}	Unter der Herrschaft des

^{xx} VITEAU, *Passions*, 67.

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
	<i>martyrum lecti triumphi, vetustis Graecorum monumentis consignati</i> , Paris, 1660, 189–221 (<i>BHG</i> 1503)	<i>SS. Écaterine et Pierre d’Alexandrie, Barbara et Anysia</i> , Paris, 1897, 69–85		Kaisers Diokletian (284– 305 n.Chr.)
<u>Merkourios</u> (26. Nov.)	H. DELEHAYE (Hg.), <i>Les légendes grecques des saints militaires</i> , Paris, 1909, 243–258 (<i>BHG</i> 1276)	Anonym (<i>BHG</i> 1274): H. DELEHAYE (Hg.), <i>Les légendes grecques des saints militaires</i> , Paris, 1909, 234–242		Unter der Herrschaft der Kaiser Decius (249–251 n.Chr.) und Valerian (253–260 n.Chr.)
<u>Jakob der Perser</u> (bzw. <u>Jakobus Intercisus</u>) (27. Nov.)	Keine Edition (<i>BHG</i> 773) ^{xxi} (Martyrium)	Anonym (<i>BHG</i> 772, 772a, 772b): P. DEVOS (Hg.), <i>Le dossier hagiographique de S. Jacques l’Intercis I: La passion grecque inédite (BHG, 772)</i> , in <i>Analecta</i>	Die Version <i>BHG</i> 772b ist der syrischen Urschrift näher als die beiden anderen Fassungen (<i>BHG</i> 772 und 772a). ^{xxii}	Unter der Herrschaft des persischen Großkönigs Bahram V. (420– 438 n.Chr.)

^{xxi} Laura Franco hat im Rahmen ihrer noch unveröffentlichten Dissertation mit dem Titel „A Study of the Metaphrastic Process: The Case of the Unpublished *Passio of St James the Persian* (*BHG* 773), *Passio of St Plato* (*BHG* 1551–1552), and *Vita of St Hilarion* (*BHG* 755) by Symeon Metaphrastes“ (Royal Holloway, University of London 2009) die Edition der metaphrastischen Version des Martyriums Jakobs des Persers angefertigt.

^{xxii} Vgl. DEVOS, *Le dossier hagiographique (deuxième article)*, bes. 214–220.

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
		<i>Bollandiana</i> , 71 (1953), 178–193 (<i>BHG</i> 772), 193– 210 (<i>BHG</i> 772a) und P. DEVOS (Hg.), <i>Le dossier hagiographique de S. Jacques l'Intercis I: La passion grecque inédite (deuxième article)</i> , in <i>Analecta Bollandiana</i> , 72 (1954), 230–248 (<i>BHG</i> 772b)		
<u>Stephanos der Jüngere</u> (28. Nov.)	F. IADEVAIA (Hg.), <i>Simeone Metaphraste, Vita di S. Stefano minore: introduzione, testo critico, traduzione e note</i> , Messina, 1984, 67–184 (<i>BHG</i> 1667)	Stephanos der Diakon (<i>BHG</i> 1666): M.-F. AUZEPY (Hg.), <i>La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre: introduction édition et traduction (= Birmingham Byzantine and Ottoman</i>	Im Jahr 809, in Konstantinopel (Autor: Stephanos der Diakon der Kirche Hagia Sophia) ^{xxiii}	Unter der Herrschaft des ikonoklastischen Kaisers Konstantin V. (741–775 n.Chr.)

^{xxiii} Für die Diskussion der Abfassungszeit der vormetaphrastischen Vita des ikonophilen Stephanos des Jüngeren s. AUZEPY, *La Vie d'Étienne le Jeune*, 5–9; BRUBAKER – HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era: The Sources*, 226–227.

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
		<i>Monographs</i> , 3), Aldershot, 1997, 87–177		
<u>Menas, Hermogenes und Eugraphos</u> (10. Dez.)	<i>Patrologia Graeca</i> 116, 368–416 (<i>BHG</i> 1271)	Theophanes von Caesarea (<i>BHG</i> 1271d): unediert (Martyrium)		Unter der Herrschaft der Kaiser Diokletian (284–305 n.Chr.) und Maximian (286–305 n.Chr.)
<u>Eustratios, Auxentios, Eugenios, Mardarios und Orestes</u> (13. Dez.)	Die vormetaphrastische Version des Martyriums wurde in das metaphrastische Menologion unverändert übernommen: <i>Patrologia Graeca</i> 116, 468–505 (<i>BHG</i> 646)			Unter der Herrschaft der Kaiser Diokletian (284–305 n.Chr.) und Maximian (286–305 n.Chr.)
Philemon, Apollonios und ihre Gefährten (14. Dez.)	<i>Patrologia Graeca</i> 116, 508–537 (I), 537–560 (II) (<i>BHG</i> 1845–1846)	Anonym (<i>BHG</i> 1844z): unediert (Martyrium) Anonym (<i>BHG</i> 1514): <i>Acta Sanctorum</i> , Mart. I, 1668, 895–899		Unter der Herrschaft des Kaisers Decius (249–251 n.Chr.)

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
<u>Eleutherios</u> (15. Dez.)	Keine Edition (<i>BHG</i> ?) ^{xxiv} (Martyrium)	Anonym (<i>BHG</i> 568–570): P. FRANCHI DE' CAVALIERI (Hg.), <i>I martiri di S. Teodoto e di S. Ariadne con un' appendice sul testo originale del martirio di S. Eleuterio</i> (= <i>Studi e Testi</i> , 6), Rom, 1901, 149–161	Nach 400 n.Chr., in Konstantinopel ^{xxv}	Unter der Herrschaft des Kaisers Hadrian (117–138 n.Chr.)
Bonifatius (18. Dez.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 241–257 (<i>BHG</i> 281– 282)	Anonym (<i>BHG</i> 279): T. RUINART (Hg.), <i>Acta primorum martyrum sincera et selecta</i> , Amsterdam, 1713, 283– 291		Unter der Herrschaft der Kaiser Diokletian (284–305 n.Chr.) und Maximian (286–305 n.Chr.)
<u>Sebastianos und seine Gefährten</u> (19. Dez.)	<i>Patrologia Graeca</i> 116, 793–816 (<i>BHG</i> 1620)	Anonym (<i>BHG</i> 1619z): unediert (Martyrium)		Unter der Herrschaft der Kaiser Diokletian (284–305 n.Chr.)

^{xxiv} Die Textfassung *BHG* 571 ist nicht die metaphrastische Version, vgl. HØGEL, *Rewriting and Canonization*, 192.

^{xxv} FRANCHI DE' CAVALIERI, *I martiri*, 145–146.

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
				und Maximian (286–305 n.Chr.)
<u>Ignatios der Theophoros von Antiochien</u> (20. Dez.)	<i>Patrologia Graeca</i> 114, 1269–1285 (<i>BHG</i> 815)	Anonym (<i>BHG</i> 813): <i>Patrologia Graeca</i> 5, 980– 988		Unter der Herrschaft des Kaisers Trajan (98–117 n.Chr.)
<u>Die Zehn Märtyrer von Kreta</u> (23. Dez.)	F. CORNELIUS (Hg.), <i>Creta sacra</i> , 1. Bd., Venedig, 1755, 157– 160 (<i>BHG</i> 1197)	Anonym (<i>BHG</i> 1196): P. FRANCHI DE' CAVALIERI (Hg.), <i>Scritti agiografici</i> , 2. Bd. (= <i>Studi e Testi</i> , 222), Città del Vaticano, 1962, 389–400	Spätestens 8. Jh., in Gortyn/Kreta ^{xxvi}	Unter der Herrschaft des Kaisers Decius (249–251 n.Chr.)
<u>Theodoros Graptos</u> (27. Dez.)	<i>Patrologia Graeca</i> 116, 653–684 (<i>BHG</i> 1746) (Martyrium)	Theophanes von Caesarea (<i>BHG</i> 1745z): J.-M. FEATHERSTONE (Hg.), <i>The Praise of Theodore Graptos by Theophanes of Caesarea</i> ,		Unter der Herrschaft des ikonoklastischen Kaisers Theophilos (829– 842 n.Chr.)

^{xxvi} FRANCHI DE' CAVALIERI, *Scritti agiografici*, II, 368, 377.

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
		in <i>Analecta Bollandiana</i> , 98 (1980), 93–150 (Enkomium)		
Polyeuktos (9. Jan.)	<i>Patrologia Graeca</i> 114, 417–429 (<i>BHG</i> 1568)	Anonym (<i>BHG</i> 1566 und 1567): B. AUBE (Hg.), <i>Polyeucte dans l'histoire: Étude sur le martyr de Polyeucte, d'après des documents inéd., lue à l'institut (Académie des inscriptions et belles- lettres) dans les séances des 23 et 30 juin et 7 juillet, Paris, 1882, 73–104</i>		Unter der Herrschaft der Kaiser Decius (249–251 n.Chr.) und Valerian (253–260 n.Chr.)
<u>Hermylos und Stratonikos</u> (13. Jan.)	<i>Patrologia Graeca</i> 114, 553–565 (<i>BHG</i> 745)	Anonym (<i>BHG</i> 744z): unediert (Martyrium)	Frühestens 6. Jh. ^{xxvii}	Unter der Herrschaft des Kaisers Licinius (308–324 n.Chr.)

^{xxvii} RIZOS, *Martyrs from the North-Western Balkans*, 204.

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
<u>Anastasios der Perser</u> (22. Jan.)	B. FLUSIN (Hg.), <i>Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle</i> , 1. Bd.: <i>Les textes</i> , Paris, 1992, 305–361 (<i>BHG</i> 85)	Anonym (<i>BHG</i> 84): B. FLUSIN (Hg.), <i>Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle</i> , 1. Bd.: <i>Les textes</i> , Paris, 1992, 40–91	Im Jahr 630 n.Chr. (weniger als zwei Jahre nach dem Tod des Heiligen) ^{xxviii}	Unter der Herrschaft des persischen Großkönigs Chosrau II. (590–628 n.Chr.)
<u>Clemens von Ankara</u> (23. Jan.)	<i>Patrologia Graeca</i> 114, 816–893 (<i>BHG</i> 353)	Anonym (<i>BHG</i> 352): unediert ^{xxix} (Martyrium)		Unter der Herrschaft des Kaisers Valerian (253–260 n.Chr.)
Kyros und Johannes (31. Jan.)	<i>Patrologia Graeca</i> 114, 1232–1249 (<i>BHG</i> 471)	Anonym (<i>BHG</i> 469): <i>Patrologia Graeca</i> 87, 3677–3689		Unter der Herrschaft des Kaisers Diokletian (284–305 n.Chr.)

^{xxviii} FLUSIN, *Saint Anastase le Perse*, 9.

^{xxix} Theodora Antonopoulou bereitet derzeit eine kritische Edition der genannten Textfassung vor.

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
				(vgl. <i>SynaxCP</i> Sp.433.34, Sp.434.31)
<u>Tryphon</u> (1. Feb.)	<i>Patrologia Graeca</i> 114, 1312–1328 (<i>BHG</i> 1857)	Anonym (<i>BHG</i> 1856z): unediert (Martyrium)		Unter der Herrschaft des Kaisers Decius (249–251 n.Chr.)
<u>Theodoros Stratelates</u> (7. Feb.)	H. DELEHAYE (Hg.), <i>Les légendes grecques des saints militaires</i> , Paris, 1909, 168–182 (<i>BHG</i> 1752)	Anonym (<i>BHG</i> 1751): H. DELEHAYE (Hg.), <i>Les légendes grecques des saints militaires</i> , Paris, 1909, 151–167		Unter der Herrschaft des Kaisers Licinius (308–324 n.Chr.)
Nikephoros der Märtyrer (9. Feb.)	B. LATYSEV (Hg.), <i>Menologii anonymi Byzantini saeculi X quae supersunt</i> , 1. Bd., St. Petersburg, 1911, 317–328 (<i>BHG</i> 1332)	Anonym (<i>BHG</i> 1331): <i>Patrologia Graeca</i> 114, 1368–1376 Johannes von Sardes (<i>BHG</i> 1334): S. EFTHYMIADIS (Hg.), <i>John of Sardis and the Metaphrasis of the Passio of St. Nikephoros</i> ,		Unter der Herrschaft des Kaisers Valerian (253–260 n.Chr.)

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
		in <i>Rivista di Studi Byzantine e Neoellenici</i> , 28 n.s. (1991), 33–44		
<u>Blasios</u> (11. Feb.)	B. LATYŠEV (Hg.), <i>Menologii anonymi Byzantini saeculi X quae supersunt</i> , 1. Bd., St. Petersburg, 1911, 328–336 (<i>BHG</i> 277)	Anonym (<i>BHG</i> 276): <i>Patrologia Graeca</i> 116, 817–830		Unter der Herrschaft des Kaisers Licinius (308–324 n.Chr.) (vgl. <i>SynaxCP</i> Sp.457.8–9)
<u>Theodoros Teron</u> (17. Feb.)	H. DELEHAYE (Hg.), <i>Les légendes grecques des saints militaires</i> , Paris, 1909, 136–150 (<i>BHG</i> 1763)	Anonym (<i>BHG</i> 1761– 1762d): H. DELEHAYE (Hg.), <i>Les légendes grecques des saints militaires</i> , Paris, 1909, 127–135	Spätes 5. Jh./frühes 6. Jh. (Das Motiv des Drachen stellt aber eine spätere Einfügung dar: spätestens frühes 9. Jh.) ^{xxx}	Unter der Herrschaft der Kaiser Maximian (286–305 n.Chr.) und Maximinus Daia (305–313 n.Chr.)

^{xxx} HALDON, *A Tale of Two Saints*, 30, 37.

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
<u>Die zweiundvierzig Märtyrer von Amorion</u> (6. März)	Das von Euodios geschriebene Martyrium wurde in das metaphrastische Menologion unverändert übernommen: V. VASIL' EVSKIJ – P. NIKITIN (Hgg.), <i>Skazanija o 42 Amorijskich mučenikach i cerkovnaja sluzba im</i> (= <i>Mémoires de l'Academie Imperiale des Sciences de Saint Petersbourg</i> , 7.7.2), St. Petersburg, 1905, 61–78 (<i>BHG</i> 1214)		Zwei oder drei Jahrzehnte nach dem Martyrium, das im Jahr 850 n.Chr. stattfand (Autor: Mönch Euodios). ^{xxxii}	Vor dem Hintergrund der arabischen Angriffe gegen Amorion (838 n.Chr.)
<u>Die vierzig Märtyrer von Sebaste</u> (9. März)	B. LATYSEV (Hg.), <i>Menologii anonymi Byzantini saeculi X quae supersunt</i> , 1. Bd., St. Petersburg, 1911, 337–347 (<i>BHG</i> 1202)	Anonym (<i>BHG</i> 1201): O. VON GEBHARDT (Hg.), <i>Acta Martyrum selecta: Ausgewählte Märtyreracten und andere Urkunden aus der Verfolgungszeit der christlichen Kirche</i> , Berlin, 1902, 171–181	Nach dem 4. Jh. (während der frühbyzantinischen Zeit) ^{xxxii}	Unter der Herrschaft des Kaisers Licinius (308–324 n.Chr.)

^{xxxii} EFTHYMIADIS, *Oi saranta duo mártures toū Amoriou*, 12.

^{xxxii} AMORE, *Sebastia*, 768, 770.

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
<u>Georg</u> (23. April)	M. MELITON (Hg.), <i>Ανεκδότων ἔκδοσις:</i> <i>Μαρτύριον τοῦ ἁγίου</i> <i>Μεγαλομάρτυρος</i> <i>Γεωργίου τοῦ</i> <i>Τροπαιοφόρου</i> , in <i>Nea</i> <i>Sion</i> , 28 und 29 (1933 und 1934), 689–696, 68–76, 227–230, 272– 274, 383–387, 443– 451, 517–527 (<i>BHG</i> 676)	Niketas Paphlagon (<i>BHG</i> 675z): unediert (Enkomium)		Unter der Herrschaft des Kaisers Diokletian (284– 305 n.Chr.)
Basileios von Amaseia (26. April)	Das Enkomium des Priesters Asterios von Amaseia wurde in das metaphrastische Menologion unverändert übernommen. (<i>BHG</i> 240)			Unter der Herrschaft des Kaisers Licinius (308–324 n.Chr.) (vgl. <i>SynaxCP</i> Sp.629.29)

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
Manuel, Sabel und Izmael von Persien (17. Juli)	B. LATYSEV (Hg.), <i>Hagiographica Graeca Inedita</i> (= <i>Mémoires de l'Académie Impériale de St Pétersbourg</i> , 8.12.2), St. Petersburg, 1914, 28–39 (<i>BHG</i> 1024)	Anonym (<i>BHG</i> 1023): <i>Acta Sanctorum</i> , Iun. III, 1701, 233–237		Unter der Herrschaft des Julian des Apostaten (361– 363 n.Chr.)
<u>Prokopios</u> (8. Juli)	<i>Acta Sanctorum</i> , Iul. II, 1721, 556–576 (<i>BHG</i> 1579)	Anonym (<i>BHG</i> 1577): A. PAPADOPOULOS- KERAMEUS (Hg.), <i>Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, ἡ συλλογὴ ἀνεκδότων καὶ σπανίων ἐλληνικῶν συγγραφῶν περὶ τῶν κατὰ τὴν Ἐφῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν καὶ μάλιστα τῆς τῶν Παλαιστινῶν</i> , 5. Bd.,	Vor dem 8. Jh. ^{xxxiii}	Unter der Herrschaft des Kaisers Diokletian (284– 305 n.Chr.)

^{xxxiii} Vgl. DELEHAYE, *Les légendes grecques des saints militaires*, 82, 86–87.

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
		Brüssel, 1888, 1–27 (Nachdr. 1963)		
<u>Panteleimon</u> (27. Juli)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 448–477 (<i>BHG</i> 1414)	Anonym (<i>BHG</i> ?): unediert (Martyrium)		Unter der Herrschaft des Kaisers Maximian (286– 305 n.Chr.)
Kallinikos (29. Juli)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 477–488 (<i>BHG</i> 287)	Anonym (<i>BHG</i> 286y): unediert (Martyrium)		Christen- verfolgungen im Römischen Reich (Keine konkrete Information)
Makkabäer (1. Aug.)	Der Kommentar (Commentarius) von Flavius Josephus wurde in das metaphrastische Menologion unverändert übernommen. (<i>BHG</i> 1006)			Unter der Herrschaft des Monarchen Antiochos IV. Epiphanes (175– 164 v.Chr.)

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
Märtyrer und Märtyrerinnen als Protagonisten				
Eustathios, Theopiste und ihre Kinder Agapios und Theopistos (20. Sept.)	G. VAN HOOFF (Hg.), <i>Acta graeca S. Eustathii martyris et sociorum ejus nunc primum edita ex codice Leidensi</i> , in <i>Analecta Bollandiana</i> , 3 (1884), 66–112 (<i>BHG</i> 642)	Anonym (<i>BHG</i> 641): <i>Patrologia Graeca</i> 105, 376–417, in inf. pag. (<i>BHG</i> 641)		Unter der Herrschaft der Kaiser Trajan (98–117 n.Chr.) und Hadrian (117–138 n.Chr.)
<u>Kyprianos und Justina</u> (2. Okt.)	S. PAPAIOANNOU (Hg.), <i>Christian Novels from the Menologion of Symeon Metaphrastes</i> (= <i>Dumbarton Oaks Medieval Library</i> , 45),	Anonym (<i>BHG</i> 452):^{xxxiv} L. RADERMACHER (Hg.), <i>Griechische Quellen zur Faustsage: der Zauberer Cyprianus, die Erzählung des Helladius, Theophilus</i> (= <i>Sitzungsberichte der Akademie der</i>		Unter der Herrschaft des Kaisers Decius (249–251 n.Chr.)

^{xxxiv} Die vormetaphrastischen Versionen (*BHG* 452 und *BHG* 452b) scheinen unvollendet zu sein, da die dort dargestellte Leidensgeschichte von Kyprianos und Justina keine Interrogation, Inhaftierung, Folterung und Hinrichtung erwähnt. Im Gegensatz zur metaphrastischen Version verfügen sie über keine Gefängniszene. Deshalb wird in meiner Arbeit vorwiegend die metaphrastische Fassung des genannten Martyriums (*BHG* 456) untersucht. Laut Stratis Papaioannou legt Symeon Metaphrastes für die Kapitel 1 bis 34 die *Acta* (*BHG* 452–452c) und für die Kapitel 35 bis 62 die *Passio* (*BHG* 454–455p) zugrunde, vgl. PAPAIOANNOU, *Christian Novels*, 283. Aus meiner Lektüre ergibt sich allerdings, dass Symeon Metaphrastes die anonyme vormetaphrastische Version (*BHG* 454) nicht berücksichtigte.

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
	Cambridge, MA, 2017, 2–59 (<i>BHG</i> 456)	<i>Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse</i> , 206.4), Wien, 1927, 76–112 Anonym (<i>BHG</i> 452b): M. GIBSON (Hg.), <i>Apocrypha Arabica</i> (= <i>Studia Sinaitica</i> , 8), London, 1901, 64–71 Anonym (<i>BHG</i> 454): M. GIBSON (Hg.), <i>Apocrypha Arabica</i> (= <i>Studia Sinaitica</i> , 8), London, 1901, 72–78		
Eulampios und Eulampia (10. Okt.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 1053–1065 (<i>BHG</i> 617)	Anonym (<i>BHG</i> 616): <i>Acta Sanctorum</i> , Oct. V, 1786, 69–78		Unter der Herrschaft des Kaisers Maximian (286– 305 n.Chr.)

Märtyrernamen/Festtag (geordnet nach dem byz. Kirchenkalender)	Edition der metaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Edition der vormetaphrastischen Version/ <i>BHG</i> -Nummer	Abfassungszeit der vormetaphrastischen Versionen	Historischer Hintergrund der Martyrien
Zenobios und Zenobia (30. Okt.)	<i>Patrologia Graeca</i> 115, 1309–1317 (<i>BHG</i> 1885)	Anonym (<i>BHG</i> 1884): <i>Acta Sanctorum</i> , Oct. XIII, 1883, 259–263		Unter der Herrschaft des Kaisers Diokletian (284– 305 n.Chr.)
Galaktion und Episteme (5. Nov.)	S. PAPAIOANNOU (Hg.), <i>Christian Novels from the Menologion of Symeon Metaphrastes</i> (= <i>Dumbarton Oaks Medieval Library</i> , 45), Cambridge, MA, 2017, 86–115 (<i>BHG</i> 666)	Anonym (<i>BHG</i> 665): <i>Acta Sanctorum</i> , Nov. III, 1910, 35–41		Unter der Herrschaft des Kaisers Diokletian (284– 305 n.Chr.)

KAPITEL II

DIE GEFÄNGNISPHASE IN DER ERZÄHLSTRUKTUR DES MARTYRIUMS

Die Inhaftierung soll hier in narratologischer Hinsicht als eine im ganzen Vorgang des Martyriums unabhängige Phase angesehen werden, die aber – wie das gesamte Martyrium – der Absicht der römischen Autoritäten dient, die Märtyrer zum Paganismus zu bekehren. Genauer gesagt gehört die Inhaftierung trotz der unmenschlichen Gefängnisumstände nicht der eigentlichen Folterungsphase an. Dafür erbringt die literarische Darstellung der Märtyrerakten folgende drei Beweise:

Erstens erscheint die Gefangenschaft systematisch zwischen den Phasen der Folterung, Interrogation und Hinrichtung und nicht als eine zusätzliche Folterungsform. Die vormetaphrastischen Märtyrerakten des Prokopios (*BHG* 1577) lauten zum Beispiel wie folgt: Nach seiner Bekehrung zum Christentum wird Prokopios von seiner Mutter den römischen Behörden ausgeliefert. Diokletian teilt der Mutter des christlichen Mannes mit, dass Prokopios getötet werden müsse, wenn er nicht seine Meinung ändere. An dieser Stelle fangen die Verhöre und körperlichen Bestrafungen des Märtyrers an, die den Märtyrer wieder zum Paganismus führen sollten. Bei Einbruch der Nacht werden die Gerichtsverhandlungen sowie die Folterungen unterbrochen und man wirft den verletzten Märtyrer ins Gefängnis. Am nächsten Tag wird Prokopios zuerst zum Gericht und dann zum Tempel geführt, wo der Märtyrer den paganen Göttern opfern sollte. Stattdessen betet er zu Gott und gleich darauf zerfallen alle dort stehenden Statuen. Beim Anblick dieses Wunders treten die umstehenden Soldaten zum Christentum über und der Kaiser, in Verlegenheit versetzt, schickt den Märtyrer wieder ins Gefängnis. Nach der Hinrichtung der Soldaten nimmt der Statthalter von Caesarea, Flavian, die Sache des Prokopios in die Hand. Nach einer Reihe von Interrogationen und Folterungen entscheidet er sich dafür, den Märtyrer zur Enthauptung zu führen. Sobald aber der Henker zur Tat schreitet, fällt er tot um und der Märtyrer wird wieder ins Gefängnis zurückgebracht. Ein paar Tage später wird er erneut dem ganzen Prozess, nämlich der Gerichtsverhandlung und der Folter, unterzogen. Flavian, von der Unnachgiebigkeit des Märtyrers enttäuscht, liefert ihn wieder ins Gefängnis ein. Am folgenden Tag wird Prokopios nochmals verhört und in einen erhitzten Kessel geworfen. Als

die Flammen aber auf die paganen Zuschauer übergreifen, nimmt Flavian aus Angst den christlichen Märtyrer wieder in Haft. Nach all diesen Verschiebungen wird er letztendlich einige Tage darauf durch das Schwert hingerichtet. Im Gebet, das der Märtyrer kurz vor seinem Tod zu Gott spricht, zählt er interessanterweise auch das Gefängnis zu allen anderen großen Härten des Lebens und bittet Gott darum, die Gefangenen zu besuchen und zu unterstützen (*PProc* S.26.14). In der metaphrastischen Version des genannten Martyriums (*Met-PProc BHG* 1579) ist die Szene des letzten Gebets sehr kurz gefasst und somit wird die Erwähnung der anderen Gefangenen ausgelassen.

Laut dem obigen Text wird der Märtyrer Prokopios insgesamt fünfmal inhaftiert, wobei sich die Gefängnisphase immer mit Verhören, Folterungen und Hinrichtungsversuchen abwechselt. Dies betont die besondere Bedeutung der Inhaftierung für den Vorgang des Martyriums und den Weg zur Heiligkeit: Je häufiger die Märtyrer im Gefängnis eingesperrt werden, desto näher kommen sie der Heiligkeit und Gott. Dieser Gedanke geht auf das Neue Testament zurück. Konkret vergleicht der Apostel Paulus in seinem zweiten Brief an die Korinther die verschiedenen Erschwernisse, welche er Christus zuliebe überwinden musste, mit den Leistungen der falschen Apostel, um seine eigene Überlegenheit und Gottesnähe aufzuzeigen. In der betreffenden Passage stellt Paulus die Frage, ob die falschen Apostel wahre Diener Christi seien, und gibt selbst gleich darauf die Antwort: Er sei ihnen überlegen, da er sich unter anderem mehr bemüht habe und öfter als sie gefangen gewesen sei (διάκονοι Χριστοῦ εἰσιν; [...], ὑπὲρ ἐγώ· ἐν κόποις περισσοτέρως, [...], ἐν φυλακαῖς περισσοτέρως, 2Kor 11, 23). Anhand der Auflistung seiner eigenen Leistungen stellt sich also Paulus als einen idealen Diener Christi dar. Daraus folgt, dass die mehrfachen Inhaftierungen der Märtyrer, gleich jenen des Apostels Paulus, als kleine „Heiligkeitsschritte“ fungieren.

Zweitens ist bei summarischen Erwähnungen der verschiedenen Phasen des Martyriums auch die Inhaftierung mit einbegriffen. Gemäß der Verfügung, welche die römischen Kaiser Decius und Valerian erließen, mussten alle Staatsangehörigen den Göttern opfern, sonst würden sie die Einlieferung mit Fesseln, verschiedene Folterungen und schließlich die Enthauptung durch das Schwert oder andere Hinrichtungsmethoden erleiden (*PMerc BHG* 1274, S.234.21–22, S.235.1–6). Nach dem gescheiterten Versuch, die christlichen Märtyrer zum Paganismus zu bekehren, führt der Statthalter Priskos sie vom Verhör zu einem ständigen Wechsel zwischen blutigen Folterungen und Inhaftierungen, wie die

metaphrastische Fassung der Märtyrerakten von Euphemia in kurzen Umrissen berichtet (*Met-PEuph BHG 620*, Kap.4). Am Ende ihres Martyriums führt Thekla alle Schwierigkeiten auf, welche sie einst mit Gottes Hilfe überwand, nämlich das Gefängnis, die Grausamkeit des paganen Statthalters und den Kampf gegen das Feuer und die wilden Tiere (*ActPaulThec BHG 1710–1713*, Kap.42). Die metaphrastischen Märtyrerakten von Hermylos und Stratonikos (*BHG 745*) sind mit einer Rekapitulation aller wichtigen Phasen des Martyriums abgeschlossen, die beide Protagonisten gemeinsam erlebt haben, das sind das Bekenntnis zu Christus, der Aufenthalt im Gefängnis, das Ertrinken im Fluss, die Erreichung der himmlischen Herrlichkeit und die Beisetzung der toten Körper an einem Ort (*Met-PHermStr Kap.12*). An einer Stelle des Martyriums des Georg (*BHG 676*), dessen Handlung sich unter der Herrschaft des römischen Kaisers Diokletian abspielt, bemerkt der Hagiograph mit gewissem Pathos Folgendes: Damals gab es in den Gefängniszellen keine Ehebrecher, keine Mörder und keine anderen Rechtsbrecher, die Gefängnisse waren hingegen voll mit Christen. Die vorherigen Folterarten waren noch mild im Vergleich zu den jetzt praktizierten Folterungen (*Met-PGeorg S.696*). Laut dieser Aussage seien die Gefängnisse von allen anderen Folterungsmethoden zu unterscheiden. Darüber hinaus weist der Autor darauf hin, dass während der Verfolgungen eine beträchtliche Anzahl von Christen inhaftiert gewesen sei.

Ganz ähnlich wird das Gefängnis in den Märtyrerakten aus der ikonoklastischen Zeit geschildert. Gemäß dem Martyrium des Andreas *in Krisei* (*BHG 111*) haben sowohl Kleriker, als auch Mönche und Laien ihr Blut für den christlichen Glauben vergossen und seien auch Verbannungen, Inhaftierungen, Hungersnöten und vielen anderen Misshandlungen unterzogen worden (*PAndCr S.137*; vgl. auch S.139). Symeon Metaphrastes berichtet am Anfang des Martyriums des Theodoros Graptos (*BHG 1746*), dass der Märtyrer den Ikonen zuliebe Fesseln, Wunden und Tod erlitten habe (*Met-VTheodGr Kap.8*). Damit sind die drei Hauptphasen eines Martyriums, nämlich die Inhaftierung, die Folter und die Hinrichtung, gemeint. Das Verhör, das in der obigen Passage nicht erwähnt wird, ist an der folgenden Stelle desselben Martyriums anzutreffen: Unter der Herrschaft des Kaisers Theophilos werden die Verfolgungen gegen die frommen Christen zusammen mit den Zerstörungen der Ikonen, den Folterungen (βάσανα), den Gerichtsverhandlungen (δικαστήρια), den Inhaftierungen (φρουραί) und allen anderen Ungerechtigkeiten zuungunsten der

Frömmigkeit fortgesetzt (*Met-VTheodGr* Kap.19). Im Allgemeinen stellt das Gefängnis einen integralen Bestandteil des Martyriums dar, aber gleichzeitig auch eine eigenständige Phase des gesamten Prozesses.

Drittens nimmt häufig die Gefängnisphase einen breiten Raum in der Erzählung ein, während die anderen Phasen des Martyriums beiseitegeschoben bzw. weniger berücksichtigt werden. In seinem Hauptteil (S.65–73) befasst sich das Martyrium der zweiundvierzig Märtyrer von Amorion (*PMarAmor BHG* 1214) mit der Inhaftierung der christlichen Protagonisten und den Versuchen der vom Kalif gesandten Männer, die gefangenen Märtyrer mittels theologischer Diskussionen zu überzeugen, dem Christentum abzuschwören und somit zum Islam zu konvertieren. Dem restlichen Vorgang des Martyriums, genau gesagt dem Verhör und der Hinrichtung außerhalb des Gefängnisses, werden weniger als vier Seiten (S.73–76) gewidmet. Während der Statthalter droht, die Märtyrer sehr hart zu foltern (*PMarAmor* S.74.28–29), werden im Text keine Folterungen beschrieben. Ein anderes Beispiel stellt das vormetaphrastische Martyrium des Bischofs Petros von Alexandria (*BHG* 1502) dar: Die Gefangenschaft bildet die längste Episode im Text (4,5 Seiten), wobei die Folter verschwiegen wird und die Hinrichtung als der Höhepunkt der Erzählung über vier Seiten hingezogen wird.

Die vorstehenden Bemerkungen können auch aus kunsthistorischer Perspektive bekräftigt werden. Der Codex London., B. L. Add. 11870, der wohl in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts im kaiserlichen Skriptorium von Michael Dukas angefertigt wurde, stellt die am reichsten illustrierte Handschrift des Menologions des Symeon Metaphrastes dar.¹ Am Anfang der Texte sind kleine Szenen aus dem Leben bzw. Martyrium des jeweils betroffenen Heiligen abgebildet. Die folgenden Fälle sind hier von besonderem Interesse: Zunächst kommen die vier Szenen aus dem Martyrium des Babylas und seiner drei Schüler (fol. 52r) vor, in denen die Vorführung der Märtyrer vor dem Kaiser Numerian zum Beginn des Verhörs, die Verhaftung des Babylas mit zwei seiner Schüler, die Annagelung an den

¹ Für die Datierung, den Entstehungsort und den ikonographischen Inhalt der besagten Handschrift s. PATTERSON ŠEVČENKO, *Illustrated Manuscripts*, 118–125, 200. Die drei hier behandelten Miniaturen sind unter folgenden Links einzusehen: http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_11870_f052r [Babylas und seine Schüler], http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_11870_f067r [Eudoxios, Romylos, Zenon und Makarios] und http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_11870_f108r [Kornelius] (abgerufen am 29. Januar 2018).

Pfosten und Auspeitschung der drei Jünglinge und schließlich die Enthauptung aller vier Männer dargestellt werden. In der Folge sind die vier Szenen aus dem Martyrium von Eudoxios, Romylos, Zenon und Makarios (fol. 67r) zu sehen, welche eine ähnliche Struktur wie die obigen Szenen aufweisen, nämlich Vorführung der Märtyrer vor dem paganen Richter, Prügel des einen Märtyrers (Eudoxios?) vor den Augen der drei anderen, Inhaftierung sowie Hinrichtung der vier Männer durch das Schwert. In den beiden obigen vierteiligen Miniaturen werden also die vier wichtigsten Phasen des christlichen Martyriums gesondert voneinander veranschaulicht: Gerichtsverhandlung, körperliche Bestrafung, Gefangenschaft und Exekution. Eine weitere Miniatur, die nur die Kerkerhaft des Märtyrers Kornelius (fol. 108r) darstellt, bestätigt den besonderen und individuellen Charakter der Gefängnisphase im gesamten Vorgang des Martyriums. Das Gefängnis wird in allen drei Fällen als eine Art Festung abgebildet. Aus den hier diskutierten literarischen und ikonographischen Belegen folgt, dass sich die Byzantiner im Aufbauschema des Martyriums der Bedeutsamkeit der Gefängnisphase durchaus bewusst waren.

II.1. NARRATOLOGISCHE BEGRIFFLICHKEIT

Im Folgenden fokussiere ich auf die narratologische Begrifflichkeit und die Funktionen der Gefängniszenen in der narrativen Struktur des Martyriums. Zunächst muss die grundlegende narratologische Begrifflichkeit erklärt werden, die in dieser Arbeit systematisch angewendet wird: Gefängnismotiv, Topos und Gefängniszene. Franz Wittig fasst unter Berufung auf bedeutende Literaturwissenschaftler, wie Stith Thompson, Elisabeth Frenzel, Horst Daemrich, Max Lüthl und Wolfgang Kayser, die allgemein anerkannten Grundsätze des sogenannten „Motivbegriffs“ zusammen: Motiv ist die kleinste sinnkonsistente stoffliche Einheit, „die sich aus dem Kontext eines literarischen Werkes herauslösen und unter verschiedenen Gesichtspunkten analysieren lässt. [...] Das Motiv ist eine Art Schablone, die erst im konkreten Text mit bestimmten Personen angefüllt und in einem Sujet situiert wird“.² Zudem kann dasselbe Motiv eine größere oder kleinere Einheit je nach dem jeweiligen

² WITTIG, *Maschinenmenschen*, 6–7. Vgl. die Begriffsbestimmung von Elisabeth Frenzel: „Das Motiv stellt ein stoffliches, situationsmäßiges Element dar, dessen Inhalt knapp und allgemein formuliert werden kann, z.B. als der Mann zwischen zwei Frauen“: FRENZEL, *Stoff- und Motivgeschichte*, 12.

Hauptstoff des Textes bilden.³ Schließlich ist hier hinzuzufügen, dass ein Raum in einem Erzählwerk den Motivcharakter übernehmen kann.⁴ Die literarische Darstellung eines Raumes wird natürlich durch den täglich „gelebten Raum“ und die Gestaltungsbedingungen eines Erzählwerkes beeinflusst.⁵

Die Darstellung des Gefängnisses als Raum zur Identitätsstiftung lässt sich als ein Motiv betrachten, das literarische Texte aus unterschiedlichen Gattungen schmückt. Das Gefängnismotiv stellt eine Erzähleinheit der literarischen Texte dar, in der die Besonderheit des jeweiligen Protagonisten sichtbar werden kann. Die besonderen Charaktermerkmale der gefangenen Apostel in den Bibeltexten im Vergleich zu denjenigen der gefangenen Märtyrer in den hagiographischen Texten wurden bereits oben eruiert. Hier ist noch ein treffendes Beispiel für eine Charakterbeschreibung aus der byzantinischen Historiographie anzuführen: Wegen der Verschwörung gegen seinen Vetter Manuel wurde der Kaiser Andronikos I. Komnenos im Jahr 1158 eingekerkert, aber er versuchte, durch einen unterirdischen Gang seiner Gefängniszelle zu entfliehen (*ChonHist* I, S.106.87–95, S.106.1–3, S.107.4–32). Bei der Feststellung seiner Abwesenheit vom Kerker wehklagten seine Wärter und zerkratzten sich das Gesicht mit ihren eigenen Fingernägeln. Ihre Reaktion erinnert uns übrigens an diejenige des Aufsehers des Apostels Paulus und Silas, der, wie weiter oben dargelegt, in einer ähnlichen Situation Selbstmord begehen wollte. Schlussendlich gelingt es Andronikos mithilfe eines Dietrichs aus dem Gefängnis auszubrechen (*ChonHist* I, S.129.28–50). Im Gegensatz zu den Darstellungen des Gefängnisses in den Märtyrerakten, die die Heiligkeit der Protagonisten betonen, haben die einschlägigen Szenen im historiographischen Werk von Niketas Choniates das Ziel, die List des Kaisers Andronikos aufzuzeigen.⁶ Über die allgemeine Funktion des Gefängnismotivs hinaus, verschiedene Charaktermerkmale der

³ FRENZEL, *Stoff- und Motivgeschichte*, 12.

⁴ HOFFMANN, *Raum, Situation, erzählte Wirklichkeit*, 1–2.

⁵ HOFFMANN, *Raum, Situation, erzählte Wirklichkeit*, 1–7, bes. 2. An der Untersuchung des „gelebten Raumes“ (*lived space*), nämlich den menschlichen Alltagserfahrungen und Gefühlen im Zusammenhang mit dem Raum, in der byzantinischen Hagiographie arbeitet derzeit Myrto Veikou im Rahmen ihres Dissertationsprojekts mit dem Titel „Byzantine Literary ‚Lived Spaces‘ through the Study of Hagiographical Texts (4th–12th c.)“ (Universität Uppsala). Für eine Kurzfassung dieses Projekts s. VEIKOU, *Space in Texts and Space as Text*, 143–175.

⁶ Vgl. SIMPSON, *Niketas Choniates: A Historiographical Study*, 159. Es ist aber nicht auszuschließen, dass sich der Historiograph bei der literarischen Erarbeitung der besagten Gefängnisszene von hagiographischen Texten inspirieren ließ. Die Gattung der byzantinischen Geschichtsschreibung wurde nachweislich von der Hagiographie beeinflusst. Diesbezüglich s. SIGNES CODONER, *Lust am Erzählen*, 96–105; HINTERBERGER, *Byzantine Hagiography and Its Literary Genres*, 29.

narrativen Figuren zu demonstrieren, sollte dies immer im Zusammenhang mit dem jeweiligen historischen, soziokulturellen und ästhetischen Kontext interpretiert werden.

Weiterhin halte ich für sinnvoll, auf die von Elisabeth Frenzel getroffene Unterscheidung von Motiven und Topoi hinzuweisen: Das Motiv stellt ein Gestaltungsmittel der literarischen Texte dar, während der Topos dem Bereich des stilistischen Formelschatzes zuzuordnen ist.⁷ Ein Topos ist mit einfachen Worten ein klischeeartiger narrativer Zug, der eine schablonenhafte Redensart bzw. Vorstellung wiedergibt. In den hier untersuchten Märtyrerakten, um ein einziges Topos-Beispiel zu nennen, kann man die diametral entgegengesetzten Haltungen der christlichen und paganen Protagonisten dem Märtyrertod gegenüber beobachten. Diese Haltungen werden sehr häufig durch verschiedene Ausdrücke ähnlichen Inhalts wiedergegeben. Konkret äußern zum einen die Märtyrer schon am Anfang des Vorgangs des Martyriums ihre Bereitwilligkeit, den Tod zu erleiden, um möglichst bald Gott nahe zu sein. Zum anderen wollen die nichtchristlichen Gegner den Tod der Märtyrer hinauszögern, um durch eine Reihe von groben Folterungen und Interrogationen die Bekehrung der Märtyrer sowie die Abschreckung der christlichen Zuschauer zu erreichen. Mit anderen Worten streben einerseits die paganen Protagonisten nach der Verzögerung des Märtyrertodes, andererseits zeigen die christlichen Protagonisten, d.h. die Märtyrer selbst, ihren Wunsch nach der Beschleunigung ihres Todes (s. z.B. *PProc* S.22.20–24; *PMerc BHG* 1274, S.240.2–4; *PAcepsJosAeith BHG* 19, S.538.45–46, S.539.1–8 und 24, S.542.47–48, S.543.1–3 und 42–46; *PAcindPegAnApthElp BHG* 21, S.474, S.483; *Met-PAcindPegAnApthElp BHG* 23 Kap.13; *PPlat* Kap.15; *Met-PClemAnc BHG* 353, Kap.17; *Met-PAanth BHG* 135, Kap.9; *PGourSamAb-A BHG* 731–732, S.24.11–14, S.24.22–26 und S.44.13–20; *PGourSamAb-B BHG* 735, 735b, 739, S.114.5–22, S.124.7–17, S.126.17–32, S.128.1–2 und S.144.12–16; *Met-PGourSamAb BHG* 736–738, S.115.4–8, S.125.8–17, S.127.5–13; *Met-PEpim BHG* 594, Kap.6). Zum Verständnis eines Topos soll man ihn wie das Motiv in seinem Kontext auslegen. Wichtig ist, dass ein Topos auch für unterschiedliche und gegensätzliche Interpretationen offen ist.⁸ Im Fall des oben genannten Topos-Beispiels zielen die besagten Ausdrücke in den Märtyrerakten darauf ab, die wiederholten

⁷ Vgl. FRENZEL, *Stoff- und Motivgeschichte*, 17–18. Wie Stavroula Constantinou bemerkte, ist in der Forschung der hagiographischen Literatur eine deutliche Unterscheidung zwischen Motiven, Topoi und anderen Erzählmitteln von großer Bedeutung, vgl. CONSTANTINO, *Rezension zu Pratsch, Topos*, 476, 478.

⁸ ARNOLD – DETERING, *Grundzüge der Literaturwissenschaft*, 226.

Verschiebungen in Bezug auf die Schilderung des Märtyrertodes und somit des Endes der Erzählung zu begründen.

Im Gegensatz zum kleineren narrativen Element des Topos stehen die „Szene“ und ihre Funktion innerhalb des ganzen Erzählflusses. Als „Szene“ wird eine narrative Situation, nämlich eine unabhängige Einheit in einem Erzählwerk, bezeichnet, deren Bausteine die Zeit, der Raum und das Geschehen sind.⁹ Diese drei Merkmale einer Szene können auch den Handlungsablauf und sogar den Ausgang der jeweiligen Geschichte beeinflussen. Zwischen Zeit und Raum ist ein Abhängigkeitsverhältnis zu betrachten, das sich in einem literarischen Werk auf verschiedene Art und Weise ausdrücken lässt, und zwar durch die Inkorporierung der Zeitdimension entweder in die Raumdarstellung oder ins Verharren der narrativen Figuren an einem Ort und durch die Bewegung der narrativen Figuren von einem Ort zum anderen.¹⁰ Außerdem wird die Darstellung einer Szene durch das Agieren der narrativen Figuren und deren Beziehung miteinander in Raum und Zeit abgeschlossen. Die oben erwähnten Hauptprinzipien einer Szene entsprechen auch der Repräsentation des Gefängnisses in den Märtyrerakten. Dementsprechend kann man in diesem Fall von einer unabhängigen „Gefängnisszene“ sprechen.

II.2. GRUNDFUNKTIONEN DER GEFÄNGNISSZENEN

Die Gefängnisszenen in den Märtyrerakten verfügen über drei Erzählfunktionen, die gelegentlich im selben Text koexistieren und die Beziehung zwischen Publikum und Text herstellen können. Zunächst dient die Inhaftierung des Märtyrers zur Verzögerung bzw. Verschiebung des Todes des Märtyrers und – im weiteren Sinne – des Endes der Erzählung, wenn das Verhör und die Folter unterbrochen werden und der Märtyrer blutüberströmt zum Gefängnis geführt wird. Meistens erwarten die nichtchristlichen Gegenspieler, dass der Märtyrer im Gefängnis an seinen Verletzungen stirbt. Stattdessen wird der geschwächte

⁹ HOFFMANN, *Raum, Situation, erzählte Wirklichkeit*, bes. 1–53. In diesem Sinne hat auch Panagiotis A. Agapitos die Darstellung des Todes in den hagiographischen Texten als unabhängige Szene und die Träume als *Spaces* im spätbyzantinischen Liebesroman von Libistros und Rhodamne analysiert, vgl. AGAPITOS, *Mortuary Typology*, 106; AGAPITOS, *Dreams and the Spatial Aesthetics*, 116.

¹⁰ Vgl. HOFFMANN, *Raum, Situation, erzählte Wirklichkeit*, 7–8. Für eine narratologische Analyse des Raumes und der Zeit im Zusammenhang mit den byzantinischen hagiographischen Werken, insbesondere den erbaulichen Erzählungen, s. KULHÁNKOVÁ, *Das gottgefällige Abenteuer*, 67–107, 134–136.

Märtyrer im Kerker durch göttliche Intervention geheilt und bekommt wieder Mut. Das signalisiert den Anfang einer Reihe von weiteren Folterungen und Interrogationen, denen der christliche Protagonist unterzogen wird. Somit wird die Erzählung verlängert und zugleich die Spannung des außertextuellen Publikums, nämlich der Leser und Zuhörer, bis zum Ende der Erzählung gehalten. Ein repräsentatives Beispiel dieser narrativen Funktion der Gefängnisphase liefert das vormetaphrastische Martyrium des Merkourios:

Durch den Blutschwall wurde das Feuer gelöscht und der Heilige hatte diese Folter mutig ertragen. Decius befahl, ihn loszubinden, damit er nicht gleich stirbt, und in einem dunklen Haus sicher einzuschließen. Sie nahmen ihn und warfen ihn in eine kleine Behausung, wobei er kaum noch atmen konnte, in dem Glauben, dass er bald darauf versterben würde. In dieser Nacht aber erschien ihm ein Engel des Herrn und sprach „Friede sei mit dir, mutiger Kämpfer!“ und machte ihn wieder gesund. Er behandelte die Wunden seines Körpers, sodass er wieder zu Kräften kam und dem ihm erschienenen Gott Ehrerbietung emporsandte. Decius befahl nun wiederum, ihn vor Gericht zu bringen. Sobald er [d.h. Decius] ihn [d.h. den Märtyrer Merkourios] sah, sagte er: „Du wurdest von uns wie ein Toter getragen und nun gehst du von selbst, womöglich hast du nicht einmal einen Bluterguss an deinem Körper?“ Und er befahl der Leibwache, ihn genau zu untersuchen. Diese sagten ihm [d.h. Decius]: „Bei der heiligen Gottheit, die du verehrst, sein Körper ist zart und unversehrt, als ob man ihn gar nicht berührt hätte.“ Decius sagte: „Jedenfalls besteht er [d.h. Merkourios] darauf: ‚Mein Christus hat mich geheilt‘. Ihr habt doch nicht etwa jemanden zu seiner Heilung in das Gefängnis hereingelassen.“ Diese sagten ihm: „Bei Eurer Majestät, welche die gesamte römische Welt durchdringt, niemand hat ihn überhaupt gesehen. Wir erwarteten nämlich, dass er nach kurzer Zeit stirbt. Wie er aber hier gesund stehen kann, wissen wir nicht.“ Der Kaiser sagte: „Seht ihr die Zauberkunst der Christen, wie sie ist? Wie wurde er vorher für tot gehalten und steht jetzt jedoch gesund da?“ Und voller Wut sagte er: „Wer hat dich geheilt? Sag die volle Wahrheit! Denn ich glaube nicht, dass du ohne Hilfe geheilt wurdest.“ Der heilige Merkourios sagte: „[...] Mein Herr, Jesus Christus, der wahre Arzt der Seelen und Körper, der hat mich geheilt [...]“. Der Kaiser sagte: „Ich werde deinen Körper durch Folterungen wieder zugrunde richten und sehen, ob dein Christus, von dem du sprichst, dich heilen wird.“

Ἐκ δὲ τοῦ πλήθους τῶν αἱμάτων ἢ πυρὰ ἐσβέννυτο· καὶ ὁ ἅγιος γενναίως ἐκαρτέρει τὴν τοιαύτην βάσανον. Ὁ δὲ Δέκιος ἐκέλευσεν αὐτὸν λυθῆναι, ἵνα μὴ τάχιον ἀποθάνῃ, καὶ

ἐν τινι οἴκῳ σκοτεινῷ κατακλεισθῆναι ἀσφαλῶς. Βαστάσαντες οὖν αὐτὸν ἔρριψαν ἐν τῷ οἰκήματι μικρὰν ἔχοντα ἀναπνοήν, νομίζοντες, ὅτι μετὰ μικρὸν τελευτᾷ· τῇ δὲ νυκτὶ ἐκείνη φαίνεται αὐτῷ ἄγγελος κυρίου λέγων· [sic] «Εἰρήνη σοι, γενναῖε ἀγωνιστά,» καὶ ἀπεκατέστησεν αὐτὸν ὑγιῆ, θεραπεύσας τὰ ἔλκη [sic] τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὥστε ἀναστῆναι αὐτὸν καὶ δόξαν ἀναπέμπειν τῷ Θεῷ τῷ ἐπιφανέντι αὐτῷ. Πάλιν οὖν ὁ Δέκιος ἐκέλευσεν παραστῆναι αὐτόν· καὶ ἰδὼν αὐτὸν ἔφη· «Νεκρὸς ἄρθεις ἀπέμπροσθεν ἡμῶν νῦν ἀφ' ἑαυτοῦ περιπατεῖς, τάχα δὲ οὐδὲ μώλωπα ἔχεις ἐν τῷ σώματί σου;» Καὶ ἐκέλευσεν τοῖς δορυφόροις καταμαθεῖν αὐτόν. Οἱ δὲ λέγουσιν αὐτῷ· «Μὰ τὴν θειότητά σου εὐσεβῆ, ὡς μὴ λαβόντος αὐτοῦ ψηλαφιῶν, οὕτως ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ τρυφερὸν, σπῖλον μὴ ἔχον.» Δέκιος εἶπεν· «Πάντως ἔχει λέγειν, ὅτι ὁ Χριστὸς μου ἐθεράπευσέν με· μή τινα εἰσηνέγκατε πρὸς θεραπείαν αὐτοῦ ἐν τῷ φρουρίῳ;» Οἱ δὲ λέγουσιν πρὸς αὐτόν· «Μὰ τὸ ὑμέτερον κράτος τὸ διέπον πᾶσαν τὴν οἰκουμένην, οὐδεὶς οὐδὲ ἐθεάσατο αὐτόν. Προσεδοκῶμεν γάρ, ὅτι μετὰ μικρὸν τελευτᾷ· πῶς δὲ ὑγιῆς παρίσταται, οὐκ οἶδαμεν [sic].» Ὁ βασιλεὺς εἶπεν· «Ὅρατε τὴν μαγείαν τῶν χριστιανῶν, ὅποια ἐστίν; πῶς πρὸ τούτου νεκρὸς ἐνομίζετο, ἄρτι δὲ ὑγιῆς παρίσταται;» Καὶ θυμοῦ πλησθεὶς λέγει· «Τίς ὁ θεράπευσας σε; λέγε μετὰ πάσης ἀληθείας· ἄνευ γὰρ βοήθειας οὐκ οἶμαι θεραπευθῆναι σε.» Ὁ ἅγιος Μερκούριος εἶπεν· «[...] ὁ κύριός μου Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἀληθινὸς ἰατρὸς ψυχῶν καὶ σωμάτων αὐτός με ἐθεράπευσεν [...].» Ὁ βασιλεὺς εἶπεν· «Πάλιν τὸ σῶμα σου ἀναλώσω τοῖς αἰκισμοῖς καὶ ἴδω, εἰ θεραπεύσει σε ὁ Χριστὸς σου, ὃν σὺ λέγεις.» (PMerc S.239.31, S.240.1–28, S.240.31, S.241.1–2)

Eine alternative Möglichkeit der obigen Szene lautet wie folgt: Der nichtchristliche Richter erkennt, dass er den Märtyrer schon vielen Folterungen unterzogen hat, und entscheidet sich dafür, den Märtyrer ins Gefängnis zu werfen, um ihm noch eine Chance zu geben, die Meinung zu ändern. Im Gegensatz zur ersten Möglichkeit erwartet hier der Richter vom inhaftierten Märtyrer nicht zu versterben, sondern zur Vernunft zu kommen. Aber wie im oben genannten Fall wird der Glaube des Märtyrers im Kerker noch stärker. Diese Möglichkeit wird im metaphrastischen Martyrium von Hermilos und Stratonikos zweimal dargestellt (*Met-PHermStr BHG* 745, Kap.3–4 [Hermilos] und Kap.10 [Stratonikos]; vgl. *PSev BHG* 1626, Kap.5–7; *Met-PSev BHG* 1627, Kap.5–6). In der folgenden Episode schickt der Kaiser Licinius den christlichen Stratonikos ins Gefängnis:

Als Licinius jedoch den heiligen Stratonikos sah, der schwer verletzt war, verschonte er ihn vor weiteren Strafen. Er verschonte ihn nicht aus gütiger Absicht und zur Barmherzigkeit neigenden Seele, sondern um ihm die Möglichkeit zur Reue zu geben,

zumal er ihn vorher durch die Folter eingeschüchtert hatte. Darum übergab er ihn jetzt dem Gefängnis.

Λικινίου μέντοι τὸν ἱερὸν Στρατόνικον τραυματίαν γενόμενον ἰκανῶς ἰδὼν φεΐδεται κολάσαι πλέον· φεΐδεται οὐ φιλανθρώπων γνώμη καὶ ψυχῆ κλινοῦση πρὸς ἔλεον, ἀλλ' ἵνα δῶ καὶ χώραν μετανοΐα, τῆ βασιάνω φοβήσας πρότερον. Διὰ τοῦτο καὶ φυλακῆ τὸ παρὸν ἐδίδου. (*Met-PHermStr* Kap.10)

Die Gefangenschaft der Märtyrer signalisiert mehrfach auch eine Unterbrechung im Fluss der Erzählung. Die Erwähnung des Gefängnisses kündigt nämlich den Übergang zu einer neuen Erzähleinheit an, in der andere narrative Figuren erscheinen. Diese narrative Strategie trägt auch zur Verlängerung der Erzählung und deren Ausschmückung mit weiteren narrativen Einheiten und Figuren bei. In den Gruppenmartyrien unterbricht zum Beispiel die Erwähnung der Inhaftierung des ersten Märtyrers sein gegenwärtiges Martyrium und eröffnet das Martyrium des nächsten Märtyrers. Mit anderen Worten wird in den meisten Gruppenmartyrien der ganze Vorgang des Martyriums (Verhör, Folter, Gefängnis) für den jeweiligen Märtyrer separat dargestellt. Ein solches Beispiel bieten die Märtyrerakten von Akepsimas, Joseph und Aeithalas (*BHG* 19):

Der Frevler [d.h. der Erzmagier und Vertreter des persischen Königs Schapur II.] ärgerte sich [jetzt] noch mehr und befahl, [den Märtyrer Akepsimas] mit zusätzlichen stärkeren Eisenketten zu fesseln und in dunkle Beugehaft zu sperren. Am nächsten Tag wurde der ehrwürdige Priester Joseph aufgegriffen [...]. Am selben Tag wurde auch der fromme Diakon Aeithalas festgenommen [...]. Der Gottlose befahl, auch ihn [d.h. den Märtyrer Joseph] ausgestreckt auszupeitschen. Die Henker [...] peinigten den Leib des Märtyrers so lange, dass keine einzige Stelle an seinem Körper noch heil blieb. Daraufhin fesselten sie ihn mit zwei Eisenketten und brachten ihn in Beugehaft, wo sich gerade der selige Akepsimas befand. Der Tyrann wandte sich dem ehrwürdigen Aeithalas zu [...]. Sie trugen ihn also, weil er [d.h. der Märtyrer Aeithalas] sich nicht [selbst] bewegen konnte, und warfen ihn ins Gefängnis, in der auch die anderen beiden Märtyrer eingesperrt waren.

Ἐπὶ πλεῖον δὲ θυμωθεὶς ὁ ἀλιτήριος κελεύει μεθ' ἑτέρων ἀδροτέρων ἀλύσεων ἐπιδεθέντα τῆ ἑσώτερα καὶ ἀφεγγεῖ κατακλεισθῆναι φυλακῆ. Τῆ δὲ ἐξῆς κατεσχέθη ὁ τιμιώτατος πρεσβύτερος Ἰωσήφ [...]. Τῆ δὲ αὐτῆ ἡμέρᾳ συνελήφθη καὶ ὁ εὐλαβέστατος διάκονος Αἰιθαλάς [...]. [...] ὁ ἀσεβέστατος κελεύει καὶ αὐτὸν τεινόμενον μαστίζεσθαι [...]. Οἱ δὲ δῆμιοι [...] ἐπὶ τοσοῦτον τὰς μαρτυρικὰς κατέξαινον σάρκας, ὥστε μηδ' ὀπωσοῦν ἐν

τῷ σώματι αὐτοῦ τόπον ὑγιῆ ἐπαφεῖναι. Εἶτα δυσὶν ἀλύσεσι δεσμήσαντες πρὸς τὴν ἐσωτέραν εἰσάγουσιν εἰρκτὴν, ἐν ἧ ὁ μακάριος Ἀκεψιμᾶς ἐτύγγανεν. Πρὸς δὲ τὸν τιμιώτατον *Ἀειθαλᾶν* ἐπιστραφεὶς ὁ τύραννος [...]. Βαστάσαντες οὖν αὐτὸν ὡς μηδὲ κινήθῃναι δυνάμενον τῷ δεσμοτηρίῳ ἐναπέρριψαν, ἔνθα καὶ ἡ λοιπὴ τῶν μαρτύρων δυὰς ἐναπεκέκλειστο. (*PAcepsJosAeith* S.536.8–10 [Akepsimas], S.536.11 und S.536.15 [Joseph und Aeithalas], S.537.8, S.537.14–17 [Joseph], S.537.18, S.537.48, S.538.1 [Aeithalas], Hervorhebung hinzugefügt)

Wie in der oben zitierten Passage erscheint die Gefängnisphase nach einem stressvollen Ereignis bzw. einem ersten Höhepunkt in der Erzählung. Der Märtyrer ist nach den grausamen Folterungen schwer verletzt und die Leser/Zuhörer fragen sich wohl, ob jetzt der Todesmoment des Protagonisten erfolgt. Jedoch genau in diesem Moment wirft man den Märtyrer ins Gefängnis. Wenn die Erzählung wieder auf denselben Märtyrer fokussiert, setzt die Schilderung nie mit der Situation fort, in die der Protagonist zuvor geraten ist, sondern beginnt an einer anderen Stelle mit weniger Anspannung (bspw. der Interrogation), bis sie zu einem neuerlichen Höhepunkt gelangt, den eventuell eine neue Gefängnisphase unterbricht. Auf diese Weise erlebt das außertextuelle Publikum die Steigerung bewusster. Zum Beispiel wird die oben angeführte Passage aus dem Martyrium von Akepsimas, Joseph und Aeithalas wie folgt fortgesetzt:

Nach fünf Tagen bringen sie [die Märtyrer] aus dem Gefängnis heraus und führen sie zum Paradeisos genannten Ort, in dessen Nähe auch ein Tempel des von ihnen verehrten Feuers lag. [...] Während von der dritten bis zur sechsten Stunde die Athleten [d.h. die Märtyrer] die Verunstaltung durch die Folter ertrugen und durch ihre Ausdauer Gott priesen, führten diese blutdürstigen Rohlinge ihr Verhör durch. Dann trugen sie sie, die wegen ihrer unerträglichen Wunden wie tot waren, wieder weg und schlossen sie wiederum im Gefängnis ein, wobei sie im Auftrag des Tyrannen niemandem erlaubten, sie mit notwendigen Dingen wie Nahrung oder Decken zu versorgen.

Μετὰ δὲ πέντε ἡμέρας ἐκβαλόντες τοῦ δεσμοτηρίου, ἄγουσιν αὐτοὺς εἰς τόπον λεγόμενον Παράδεισον, οὗ πλησίον καὶ ναὸς ὑπῆρχε τοῦ παρ' αὐτῶν σεβομένου πυρός· [...] Ἀπὸ δὲ τρίτης ὥρας ἕως ἕκτης τῆ τοιαύτη τῆς βασάνου στρεβλώσει τῶν ἀθλητῶν ἐγκατερούτων καὶ διὰ τῆς ὑπομονῆς τὸν Θεὸν μεγαλυνόντων, αὐτοὶ τὰς ἐρωτήσεις οἱ ὠμότατοι μαιφόνου πρὸς αὐτοὺς ἐποιοῦντο. Πάλιν οὖν βαστάσαντες αὐτοὺς ταῖς ἀφορήτοις πληγαῖς οἷα δὴ νεκρωμένους τῷ δεσμοτηρίῳ ἐγκατακλείουσι, μὴ

συγχωροῦντές τιμι τῆ τοῦ τυράννου προστάξει τῶν ἀναγκαίων τι διατροφῆς ἢ σκεπάσματος ἐπιχορηγηθῆναι αὐτοῖς. (*PAcepsJosAeith* S.538.2–3, S.538.17–21)

Im obigen Beispiel eines Gruppenmartyriums wird der Erzählfluss durch die Gefängnisphase unterbrochen, damit der Übergang vom einen Martyrium zum anderen erfolgt. Das ist aber nicht die einzige Möglichkeit. Interessanterweise signalisiert die Erwähnung des Gefängnisses in den vormetaphrastischen Gruppenmartyrien von Akindynos, Pegasios, Anempodistos, Aphthonios und Elpidephoros den Übergang nicht zum Martyrium eines anderen Märtyrers, sondern zu einer anderen Episode, in der die Sitzung des Senats wiedergegeben wird, bis die Erzählung zu den Märtyrern zurückkehrt und deren Interrogation weiter schildert (*PAcindPegAnApthElp BHG* 21, Kap.13–16).

Auch in den Einzelmartyrien fängt häufig der Autor mit der Schilderung des Martyriums des Protagonisten an, lässt aber auch andere Personen plötzlich ins Geschehen der Erzählung eintreten. Dies ist von besonderer Bedeutung, wenn die Unterbrechung des Martyriums während der Inhaftierung des Protagonisten stattfindet. Ein einschlägiges Beispiel erbringt das Martyrium des Blasios (*PBlas BHG* 276, Kap.6; *Met-PBlas BHG* 277, Kap.5): Nach dem Verhör und den groben Folterungen wird der Märtyrer Blasios ins Gefängnis geführt. Auf dem Weg zum Gefängnis folgen ihm sieben fromme Frauen, die das Blut aus den Wunden des Märtyrers einsammeln und damit ihre Körper einreiben. Dies bleibt jedoch nicht unbemerkt und sie werden dem Statthalter ausgeliefert. Die Überstellung des Märtyrer-Protagonisten zum Gefängnis markiert somit sowohl die Unterbrechung der Schilderung in Bezug auf das Martyrium des Blasios als auch den Anfang einer Nebenhandlung, nämlich des bevorstehenden Martyriums der sieben christlichen Frauen.

Schließlich dient an manchen Stellen die Gefängnisphase des Märtyrers als Pause sowohl für den Protagonisten als auch für das außertextuelle Publikum, also die Leser und Zuhörer. Dies wird meist durch die lange Beschreibung einer Gefängnisszene erreicht, wo der Märtyrer von Engeln bzw. Gott geheilt und ermutigt wird oder anderenfalls dieser seinen Gefährten predigt und sie unterstützt. Mittels der Darstellung verschiedener Figuren und deren Handlung fördern die Gefängnisszenen in den Märtyrerakten die geistliche Anleitung der christlichen Leser und Zuhörer. Als Paradebeispiel einer solchen Pause dient die ausführliche Gefängnisszene in den Märtyrerakten des Kallistratos (*PCall BHG* 290z), in denen der Märtyrer-Protagonist eine lange christliche Predigt (ca. 8 Druckseiten) an seine

Mitgefangenen im Kerker hält, welche als intratextuelles Publikum betrachtet werden können. Die genannte Predigt wird weiter unten unter der Einheit „Predigt und Unterricht“ umfassend analysiert. Während der Predigt bzw. des Unterrichts von Kallistratos kann sich das Publikum innerhalb sowie außerhalb des Textes ausruhen und geistlich anleiten lassen.

Als Pause lässt sich auch die bloße Erwähnung der Gefangenschaft des Märtyrers sehen. Eine solche Erwähnung, die nicht mit detaillierter Beschreibung des Geschehens im Kerker einhergeht, fungiert als Signal, dass sich der Märtyrer jetzt nach der Gerichtsszene und/oder Folterung erholen und somit auch der Leser/Zuhörer eine Atempause einlegen kann. In diesem Fall sinkt die psychische Anspannung des außertextuellen Publikums in großem Maße, bis die Erzählung zur selben Figur und deren Leidensweg zurückkehrt (s. z.B. *PAcepsJosAeith* S.536.8–11; *Met-PPantel BHG* 1414, Kap. 22). Interessanterweise betrachtet auch der pagane Statthalter Dionysios im metaphrastischen Martyrium von Trophimos, Sabbatios und Dorymedon den Gefängnisaufenthalt des Märtyrers Trophimos als Erholungspause (ὁ [...] τῆς ἀνέσεως χρόνος, *Met-PTrophSabDor BHG* 1854, Kap.13) und erwartet bei der nächsten Interrogationsphase die Sinnesänderung des Märtyrers. Laut seinen Worten aber legte Trophimos im Gefängnis sein Ziel eher fest und will nun durch seine mutige Haltung und Leidensfähigkeit ein richtiges Vorbild für die nächsten Märtyrer darstellen.

II.3. GRUNDZÜGE DES GEFÄNGNISSES: AKTIONEN UND AKTIVITÄTEN

Der Umfang von Gefängniszenen variiert im hier behandelten Material zwischen einer kurzen Erwähnung in einem Satz und mehreren Druckseiten, die sogar den größten Teil des Textes ausmachen können. Unabhängig von der Länge der geschilderten Gefängniszenen kann die Haftzeit der Märtyrer von einer Nacht bis zu 15 Jahren dauern. In diesem Zeitraum sind verschiedene Situationen und Personen im Gefängnis zu bemerken, welche den Märtyrer gleichzeitig in zwei völlig unterschiedliche Richtungen zu lenken versuchen. Somit befindet sich der Märtyrer in einer Schwellenphase, in der er stets mit den Gegenpolen von Paganismus (bzw. anderem nichtchristlichen Glauben) und Christentum konfrontiert wird. Die Hagiographen konstruieren nämlich das Gefängnis als einen Mikrokosmos, der aus zunächst unversöhnlich erscheinenden Gegensätzen besteht. Das Gefängnisbild steht im

Einklang mit der Weltanschauung der Byzantiner, gemäß der der *kosmos*, nämlich das Universum, in der Diskrepanz zwischen Gut und Böse bestand.¹¹ Im Gefängnis Kontext entsteht aus dieser Auseinandersetzung eine dritte Realität, in der sich der inhaftierte Märtyrer bewegt. Das Gefängnis mit allen dort stattfindenden Vorkommnissen ist also ein dritter bzw. hybrider Raum („Third Space“), der auf die Seele und Körperlichkeit des Märtyrers einwirkt und zuletzt den christlichen Protagonisten zum Heiligenstatus führt. Im Folgenden sind die im Gefängnis ständig durchgeführten Aktionen und Aktivitäten erläutert, damit die Vielschichtigkeit des Gefängnisses in Bezug auf seine Natur und Funktion in der Märtyrerliteratur aufgezeigt wird.

II.3.1. Menschliche und göttliche Überwachung

Die Bewachung der inhaftierten Märtyrer kann sowohl von der menschlichen wie auch von der göttlichen Macht übernommen werden. Diese zwei Mächte stehen einander diametral gegenüber. Die Hagiographen versäumen fast nie zu betonen, dass die gefangenen Märtyrer Tag und Nacht von nichtchristlichen Wärtern bzw. Soldaten sehr streng bewacht sind. Ein einschlägiger Fall wird im vormetaphrastischen Martyrium der Anastasia von Rom (*BHG* 82a) berichtet:

Als der Eparch dies [d.h. die Worte der Anastasia] vernahm, befiehlt er, [Anastasia] ins dunkle Gefängnis zu sperren und alle Folterinstrumente vor ihren Augen aufzustellen, damit sie sich entweder bei deren Anblick eingeschüchtert fühle oder, falls nicht, wegen der Erinnerung an diese einen Schmerz verspüre. Und er ordnet an, ihr nach dem Sonnenuntergang ein wenig Essen zu geben. Die Märtyrerin befand sich also in diesem Zustand und sah diese [d.h. die Folterinstrumente] und wollte nicht essen, da sie Christus als Nahrung und Trost in der Dunkelheit hatte. [...] Als aber der dreißigste Tag kam, nahm der Eparch an, dass die Märtyrerin wegen Hungers und anderer Unannehmlichkeiten den Widerstand aufgeben würde und schickte nach ihr. Als er sie vielmehr heiter und voller Mut sah, ärgerte er sich über die Wächter, weil sie angeblich von einem von ihnen begünstigt wurde. Er verwies nun diese [d.h. die Wächter] wegen ihrer vermeintlichen Wohltätigkeit aus dem Gefängnis. Danach überließ er sie [d.h. Anastasia] anderen [Wächtern], von denen er wusste, dass sie nach seinem Willen

¹¹ Für diese Diskrepanz in der byzantinischen Welt s. DINZELBACHER, *Der Kampf der Heiligen*, bes. 647–649; PATLAGEAN, *Byzantium*, 633; AGAPITOS, *Mortuary Typology*, 107–108; AGAPITOS, *Zwischen Grauen und Wonne*, 36–37.

handeln würden, und befahl ihnen, sie noch dreißig Tage zu bewachen. Als er dann das Gefängnis abschloss, ging er weg.

Τούτων ἀκούσας ὁ ἔπαρχος ἐν εἰρκετῇ μὲν κατακλεισθῆναι ζοφώδει κελεύει, πάντα δ' ὑπ' ὄψιν αὐτῇ προτεθῆναι τὰ τῶν βασάνων ὄργανα, ἴν' ἢ πτοηθῆναι ταῦτα ὀρώσα ἢ μὴ πτοουμένη τῇ μνήμῃ τούτων ἀλγῆ· καὶ τροφήν δὲ αὐτῇ δίδοσθαι προστάττει βραχεῖαν ἡλίου μετὰ δυσμάς. Ἡ δὲ μάρτυς καὶ οὕτως οἰκοῦσα καὶ ταῦτα ὀρώσα καὶ τροφῆς μετέχει οὐ θέλουσα Χριστὸν εἶχε καὶ βρῶσιν καὶ τοῦ ζόφου παράκλησιν. [...]
Τριακοστῆς δ' ἐπιστάσης ἡμέρας, ὑπολαβὼν ὁ ἔπαρχος τῷ τε λιμῷ καὶ τῇ ἄλλῃ κακοπαθείᾳ τῆς ἐνστάσεως ἐνδοῦναι τὴν μάρτυρα, μεταπεμπάμενος ταύτην, ὡς εἶδε φαιδρὰν μᾶλλον καὶ παρρησίας μεστήν, ὠργίζετο κατὰ τῶν φυλάκων ὡς δὴ τινος παρ' αὐτῶν εὐπαθείας ἀπολαυούσης. Ἐκείνους μὲν οὖν ἄτε φιλανθρώπους τῆς φυλακῆς ἐξίστησιν, ἑτέροις δὲ ταύτην ἐπέτρεπεν οὐς ἦδει τὰ κατὰ γνώμην αὐτῷ ποιήσῃν, καὶ ἐφ' ἑτέραις τριάκοντα ἡμέραις φυλάττειν προστάξας. Εἶτα καὶ τὴν φυλακὴν σφραγίσας ὄχετο. (*PAnastRom* Kap.36, 37)

Hier wird die Aufgabe der Aufseher hervorgehoben, die Gefängniszelle der Märtyrerin Anastasia die ganze Haftzeit hindurch achtsam zu bewachen. Von der Wirksamkeit der Überwachung hängt nämlich die Bekehrung der Märtyrerin zum Paganismus ab. Allerdings erweisen sich die Überwachungsmaßnahmen wegen des starken Glaubens der Protagonistin an Christus als unwirksam. Christus hilft der Märtyrerin, die Schwierigkeiten in der Haft zu überwinden. So kommt sie aus dem Gefängnis heiter und gestärkt, was den paganen Gegenspieler in Zorn versetzt. Dann schreibt er den Wächtern die Schuld an der enttäuschenden Wendung der Ereignisse zu und liefert die Märtyrerin wieder ins Gefängnis ein. Diesmal gibt er aber die Bewachung Anastasias bei einer zuverlässigeren Gruppe von Aufsehern in Auftrag. Auch nach dieser Maßnahme bleibt sie jedoch ihrer ursprünglichen Haltung treu und das führt zur letztmaligen Folterung und Interrogation sowie zur Tötung der Protagonistin (*PAnastRom* Kap.37–40). In Wirklichkeit misst sich hier die menschliche Macht mit der göttlichen und erweist sich als völlig untauglich.

Während sich die Märtyrer im Gefängnis befinden, bitten sie Gott um Bewahrung und Bewachung. Beispielsweise fängt das Abendgebet von Sergios und Bakchos, welche in sicherem Gewahrsam gehalten werden, wie folgt an: „Herr, sieh auf uns herab von deiner heiligen Wohnung“ (*Ἐπίβλεψον ἐφ' ἡμᾶς*, [...], ἐξ ἁγίου σου, Δέσποτα, κατοικητηρίου, *Met-PSerBac BHG* 1625, Kap.10, Hervorhebung hinzugefügt). Marina von Antiochien sitzt im

Gefängnis und ersucht Gott darum, sie nicht aus den Augen zu verlieren, da sie alleine sei, und bittet, sie anzutreiben, dem Feind, der sie angreift, gegenüberzutreten (*ἐπίβλεψον ἐπὶ τὴν δούλην σου, ὅτι μόνη εἰμί, καὶ κέλευσόν μοι, ὅπως ἴδω τὸν ἐχθρὸν μου τὸν πολεμοῦντά με*. *PMarAnt BHG* 1165, S.24.6–8, Hervorhebung hinzugefügt). Anschließend betrachtet sie Gott als ihren Wächter (*ὁ θεὸς ὁ φυλάττων με*, *PMarAnt* S.24.17–18, Hervorhebung hinzugefügt), der ihren Körper und Geist bewahren soll. Interessanterweise wird manchmal dasselbe Wort, nämlich *ὁ φυλάττων* bzw. *φυλάσσω*, verwendet, um den Gefängniswächter anzugeben (s. z.B. *PVar BHG* 1862, Kap.2; *PEustAuxEugMarOr BHG* 646, Kap.30). Wenn Marina an anderen Textstellen mit den dämonischen Angriffen in der Gefängniszelle konfrontiert wird, ruft sie Gott wieder an (*PMarAnt* S.26.5–7, S.28.25–33).

Im Martyrium der vierzig Märtyrer von Sebaste hört Gott gleich auf die Gebete und Psalmen der inhaftierten Märtyrer und erinnert sie an ihre christliche Aufgabe: „Eure Absicht [ist] zwar gut, aber wer bis zum Ende durchhält, der wird erlöst“ (*«Ἡ μὲν πρόθεσις ὑμῶν [...] καλή, ἀλλ’ ὁ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται»*. *Met-PMarSeb BHG* 1202, S.338.32–33, S.339.1–3; vgl. *PMarSeb BHG* 1201, S.172.30–31, S.173.1). Die Worte Gottes wirken als Trost (*παράκλησις*) und Aufmunterung (*θάραχος*) auf die Märtyrer (*Met-PMarSeb* S.339.1–3). In den vormetaphrastischen Märtyrerakten von Nazarios, Gervasios, Protasios und Kelsios (*BHG* 1323) sperrt der römische Kaiser Nero den Märtyrer Nazarios ins dunkle Gefängnis, wobei die Soldaten die strenge Überwachung des Märtyrers übernehmen. Eine Stimme spricht dann vom Himmel herab (*φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν*, *PNazPrGerCel* Kap.9) zum gefangenen Märtyrer: „Du bist mein, Nazarios, und Nero wird mitsamt seinen Götterstatuen beschämt werden. Schau hinauf zum Himmel, von wo deine Hilfe kommen wird, denn ich werde diejenigen, die dich hassen, zu Fall bringen“ (*«Ἐμὸς εἶ, Ναζάριε, καὶ αἰσχυνθήσεται Νέρων μετὰ τῶν εἰδώλων αὐτοῦ. Ἄνω βλέπε ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅθεν ἦξει ἡ βοήθειά σου, ἐγὼ γὰρ μισοῦντάς σε τροπώσομαι»*. *PNazPrGerCel* Kap.9). Gott hört auch auf die Gebete der Märtyrerin Juliana von Nikomedien und ermutigt sie, dem Dämon im Gefängnis gegenüberzutreten (*PJulNic BHG* 962z, S.156.3–10; *Met-PJulNic BHG* 963, Kap.8).¹²

Im Gegensatz zur menschlichen Überwachung hat die göttliche das Ziel, die Märtyrer geistlich anzuleiten und zu stärken, sodass sie nicht dem Martyrium entgehen wollen. Gott

¹² Die Erscheinung des Dämons im Gefängnis wird aus der Genderperspektive an entsprechender Stelle (Kapitel 3) im Detail diskutiert.

dient mithin als der Hauptwächter der gefangenen Märtyrer und kann bestätigen, dass die Märtyrer die Prüfung des Gefängnisses erfolgreich bestanden haben. Das Versprechen Gottes, den christlichen Protagonisten beim Martyrium zur Seite zu stehen, ist bereits ein Schlüsselmoment für deren psychologischen Zustand und somit für den Handlungsablauf.

Die Aufgabe der Bewachung der Märtyrer wird auf spannende Weise im vormetaphrastischen Martyrium von Akindynos, Pegasios, Anempodistos, Aphthonios und Elpidophoros (*PAcindPegAnApthElp BHG 21, Kap.4–5*) thematisiert. Die Märtyrer bringen den persischen König Schapur II. mit ihren Worten zum Schweigen und teilen ihm zudem in provokativer Weise mit, dass sie jetzt den Gerichtssaal, in dem die Verhandlung stattfand, ungeordnet verlassen werden. Der König gerät dann in Verlegenheit und sieht die Umstehenden (περιεστῶτας) unverwandt an, in der Hoffnung, dass einer unter ihnen für das Einsperren (κάθειρξις) der Märtyrer sorgen würde. Mit dem Wort περιεστῶτας sind hier nicht nur die nichtchristlichen Wärter bzw. Soldaten, sondern auch die Zuschauermenge des Martyriums gemeint.¹³ Die Wärter sind aber außerstande, die Andeutung des Königs in die Tat umzusetzen, wodurch dieser völlig außer Kontrolle gerät. Diese offensichtliche Machtlosigkeit ihres Herrschers wiederum erregt bei den restlichen Anwesenden Bedauern und Mitleid. Interessanterweise erwartet der König von der nichtchristlichen Volksmenge, die Rolle der Wache zu spielen, zumal die Soldaten ihre eigenen Aufgaben nicht erfüllen konnten. Im Gegensatz zu den untätigen Soldaten des persischen Königs sind die Märtyrer, nämlich „die unschlagbaren Soldaten des gütigen Königs“ (οἱ τοῦ φιλανθρώπου βασιλέως ἀήττητοι στρατιῶται. *PAcindPegAnApthElp Kap.5*), aktiv und schlagfertig.

Im Anschluss daran erscheint eine ganze Armee von Engeln (στρατὸς [...] ἀγγελικός, *PAcindPegAnApthElp Kap.5*), deren Glanz die Anwesenden zeitweilig blendet. Im Wesentlichen geraten die Militärkräfte der Erde und des Himmels in Konflikt – der Kampf ist ungleich. Die Unfähigkeit der Soldaten der Erde bzw. der nichtchristlichen Wächter wird noch stärker betont, indem sie wegen der Anwesenheit der glänzenden Engel ihre Kernkompetenz, nämlich ihre Sehkraft und Beobachtungsgabe (vgl. bspw. φύλαξ, d.h. die

¹³ In einer anderen Fassung des genannten Martyriums (*BHG 22*) wird einmal das Wort τοὺς περιεστῶτας (die Umstehenden) und einmal das Wort τοῦ λαοῦ (die Volksmenge) verwendet (*PAcindPegAnApthElp-B Kap.5*). Symeon Metaphrastes bedient sich zunächst des Partizips τοῖς περιεστῶσιν (die Umstehenden) und dann des Partizips τοὺς παρόντας (die Anwesenden, *Met-PAcindPegAnApthElp BHG 23, Kap.5*).

Person, die Wache hält und beaufsichtigt bzw. φρουρός, aus dem Verb ὀρῶ, d.h. sehen, beobachten),¹⁴ verlieren. Die Sehkraft verlieren allerdings nicht nur die Wächter, sondern auch die Zuschauer (θεαταί, aus dem Verb θεῶμαι, d.h. beobachten, sich etwas genau ansehen),¹⁵ die dem Märtyrer gegenüber feindlich gesinnt sind. Den Zuschauern gelingt es also nicht, die von ihnen angestrebte Rolle des Beobachters erfolgreich auszuführen und sie sind dadurch auch nicht in der Lage, die vom König erwartete Rolle der Wache zu übernehmen.

Die zwei gegensätzlichen Situationen, also einerseits die göttliche und andererseits die menschliche Überwachung, werden einander gegenübergestellt. Obwohl die göttliche Macht der menschlichen überlegen ist, beeinflussen beide den psychosomatischen Zustand des Märtyrers in großem Maße. Mit anderen Worten spielen beide Mächte eine entscheidende Rolle bei der Charakterbildung des christlichen Protagonisten. Die harten Haftbedingungen und die strengen Überwachungsmaßnahmen durch menschliches Einwirken bringen den Märtyrer Gott näher. So setzt Gott alle Bestrafungsmittel außer Kraft und der Märtyrer geht dem Martyrium mit Entschlossenheit entgegen. Auf diese Weise nähert sich der Märtyrer immer mehr der Heiligkeit.

II.3.2. Erscheinung von Christus und Engeln

Im Gefängnis erscheinen häufig gottgesandte Engel, um den Märtyrer zu unterstützen. Zum Beispiel bringt man Clemens von Ankara zusammen mit Agathangelos ins Gefängnis, bis das Amphitheater für den bevorstehenden Kampf der christlichen Protagonisten mit den wilden Tieren vorbereitet wird. Während des Abendgebetes der beiden Männer im Gefängnis kommen Engel von oben zu ihnen und spornen sie zum Martyrium an (ἄγγελοι δὲ αὐτοῖς ἄνωθεν ἐπιστάντες πρὸς τὸ μαρτύριον ἤλειφον. *Met-PClemAnc BHG 353, Kap.46*). Laut dem metaphrastischen Martyrium von Hermylus und Stratonikos (*BHG 745*) verlässt Gott den inhaftierten Märtyrer Hermylus nicht, sondern schickt ihm einen Engel zur Ermutigung (*Met-PHermStr Kap.3*). Durch die Erscheinung eines gottgesandten Engels wird auch der

¹⁴ Zur genaueren Etymologie des Wortes φρουρός (Wächter) s. HOFMANN, *Etymologisches Wörterbuch*, 405 (unter dem Lemma φρουρά); BABINIOTIS, *Ετυμολογικό λεξικό*, 1562 (unter dem Lemma φρουρός).

¹⁵ Zur genaueren Etymologie des Wortes θεατής (Zuschauer) s. HOFMANN, *Etymologisches Wörterbuch*, 112 (unter dem Lemma θέα); BABINIOTIS, *Ετυμολογικό λεξικό*, 555 (unter dem Lemma θέαση). Zur Verwendung des Wortes θεατής in den Märtyrerakten s. CONSTANTINOU, *Female Corporeal Performances*, 20.

gefangene Märtyrer Merkourios weiter ermuntert (Καὶ τῇ ὀπτασίᾳ τοῦ ἀγγέλου πλεῖον ἐνεδυναμώθη. *PMerc* S.238.28–29). Die Engel wirken hier nämlich als Vertreter Gottes und stärken die Märtyrer auf geistlicher Ebene.

Die Ermutigung der inhaftierten Märtyrer ist die Hauptaufgabe der Engel, aber darüber hinaus helfen sie den christlichen Protagonisten noch auf verschiedene andere Weise. Sie sind imstande, den dunklen Kerker mit ihrer Anwesenheit zu erhellen, die Wunden der Märtyrer auf wundersame Weise zu behandeln, den Märtyrern Nahrung zu geben, die Gefängnisgitter aufzubrechen und die Fesseln der Märtyrer zu lösen. Clemens von Ankara leidet beispielsweise unter seinen Fesseln und blutigen Wunden im Gefängnis. Während der Nacht umstrahlte ein Licht den Märtyrer und dann erscheinen Engel, welche dem Märtyrer großzügig Heilung schenken (*Met-PClemAnc* Kap.85). Domna und ihr Diener, der Eunuch Indes, sind in einem Zimmer des Palastes für eine lange Weile ohne Essen und Trinken eingesperrt. Domna wird danach krank. In der Nacht erscheint ihnen eine Vision von glänzenden Engeln, die den Gefangenen verschiedene Lebensmittel auf den Tisch legen und verschwinden. Durch diese Stärkung kommen sie beide wieder zu geistigen und körperlichen Kräften (*PDomInd* Kap.9). Bei ihrem schnellen Betreten des Gefängnisses brechen die Engel mit einem unsichtbaren Schwung die Gitter auf, um den im Sterben liegenden Menas zu retten (*Met-PMenHerEug* Kap.33). Der pagane Eparch Demetrios ordnet an, dass der Hauptmann Kornelius an Händen und Füßen gefesselt und hängend die ganze Nacht im Gefängnis verbringt (*Met-PCorCent BHG* 371, Kap.7). Am folgenden Tag stellt der Eparch jedoch fest, dass sich der Märtyrer frei im Gefängnis bewegt. Ein Engel löste nämlich die Fesseln des Märtyrers und davon beeindruckt, konvertieren viele Pagane zum Christentum (*Met-PCorCent* Kap.8). Es zeigt sich also, dass Engel die Realität, in die die Märtyrer wegen ihrer nichtchristlichen Verfolger geraten, völlig ändern können.

Manchmal erscheinen nicht nur Engel, sondern auch Christus selbst zur Unterstützung der gefangen gehaltenen Märtyrer. Ein einschlägiges Beispiel bieten die metaphrastischen Märtyrerakten von Menas, Hermogenes und Eugraphos (*Met-PMenHerEug BHG* 1271, Kap.15 und 17): Nach der körperlichen Bestrafung werfen die paganen Soldaten den verstümmelten und todgeweihten Märtyrer Menas ins Gefängnis. In der Nacht wird die Gefängniszelle plötzlich, gleichsam wie durch einen Blitz, erleuchtet und Christus erscheint dort, wo der Märtyrer hingeworfen wurde (ἐφίσταται ὁ Χριστὸς τῷ τόπῳ ἐφ' οὗ ὁ ἅγιος

ἔρρηπτο. *Met-PMenHerEug* Kap.15). Christus haucht dem Märtyrer Tapferkeit (θάρσος) und Bereitwilligkeit zum Martyrium (προθυμία) ein. Daraufhin gibt Christus dem Märtyrer seine körperliche Unversehrtheit zurück und kündigt an, dass bald der Eparch zum Christentum übertreten und das Martyrium erdulden werde (*Met-PMenHerEug* Kap.15). Am nächsten Tag finden die paganen Soldaten den Märtyrer gesund und kräftig auf, wobei nun der ehemals dunkle Kerker überaus hell ist und sich neben dem Märtyrer zwei Männer unbestimmter Gestalt, die als Leibwächter und Infantristen zur Verteidigung des Märtyrers dienen, befinden (φωτὸς μὲν πλήρη τὴν ἐξοφωμένην εἰρκτήν, ἄνδρας δὲ δύο, τὴν μορφήν ἀρρήτους, καὶ ὡς δορυφόρους μὲν παρισταμένους, ὡς ὀπίτας δὲ ἀμύνειν ἐτοίμους· τὸν μάρτυρα δὲ οὐ μόνον ζῶντα καὶ τὴν ὀλοκληρίαν τοῦ σώματος ἀβλαβῆ περισώζοντα, *Met-PMenHerEug* Kap.17).

In Bezug auf die Darstellung Christi und der Engel im oben erwähnten Martyrium von Menas, Hermogenes und Eugraphos ist Folgendes zu bemerken: Im Gefängnisraum bestehen zwei Gruppen von Soldaten nebeneinander, welche zwei unterschiedliche und gegnerische Welten vertreten. Die Absicht der paganen Soldaten, nämlich den Märtyrer bis zur Bekehrung bzw. dem Tod zu foltern, gerät in Widerspruch zu derjenigen der Soldaten Gottes, die den Märtyrer beschützen und von Schmerzen befreien wollen. An einer anderen Stelle desselben Martyriums werden die Engel sogar als Waffen tragende Männer (ἄνδρας [...] ὀπλοφοροῦντας, *Met-PMenHerEug* Kap.20) dargestellt. Außerdem ist die Erscheinung Christi in narrativer Hinsicht von entscheidender Bedeutung, da Christus durch seine Worte bzw. Prophezeiung die Entwicklung der Erzählung verrät und zugleich das Interesse des Lesers/Zuhörers für die Wendung der Geschichte weckt. Hier wird nämlich die Erzähltechnik der „Prolepse“ in Anspruch genommen, gemäß der ein späteres Ereignis im Voraus erzählt wird.¹⁶ Aus der Genderperspektive ist hierbei noch festzuhalten, dass in der Regel männliche überirdische Figuren im Gefängnis erscheinen, also entweder Christus oder die als Männer bezeichneten Engel. Interessanterweise tritt die Gottesmutter im Gefängnisraum oder im ganzen Martyrium nie auf.¹⁷

¹⁶ GENETTE, *Die Erzählung*, 25, 45–54.

¹⁷ In Diskrepanz zu den Märtyrerakten ist die Gegenwart der Theotokos häufig in den Heiligenviten, und zwar sowohl im Leben als auch in den Gebeten der hagiographischen Figuren, anzutreffen. S. bspw. die Vita der Äbtissin Irene von Chrysovalanton (*VlrChrys BHG* 952, S.56.4–32, S.58.1–32, S.60.1–32, S.62.1–4) und jene der Maria von Ägypten (*VMarAeg BHG* 1042, Kap.23–26 und Kap.28–29). Es ist interessant zu bemerken, dass die Vita des ikonophilen Theodoros Graptos (*Met-VTheodGr BHG* 1746) und der als „Lebenswandel und Kämpfe“ betitelt Text des ikonophilen Michael Synkellos (*VMichSync BHG* 1296), welche ähnlich wie die

II.3.3. Gebete und Psalmen

In den hier untersuchten Märtyrerakten singen die meisten Märtyrer Psalmen bzw. beten während ihres Gefängnisaufenthalts zu Gott. In jedem Fall erwarten sie, dass Gott auf ihre Gebete und Psalmen hört und ihre frommen Handlungen erkennt, um ihnen einerseits beim Erleiden des Martyriums zu helfen und sie andererseits zu sich ins Paradies zu führen. Durch Psalmen (*ψαλμοί*), Hymnen (*ᾠμοί*) und Gebete (*προσευχαί*) preist beispielsweise der im Gefängnis sitzende Märtyrer Anastasios der Perser von morgens bis abends Gott (*PAnastPers* Kap.25.8–10, Kap.25.4–11, Kap.26.1–2; *Met-PAnastPers* Kap.15.9–25, Kap.1–2).

Die inhaftierten Märtyrer bitten aber Gott nicht immer nur um ihre eigene Erlösung, sondern auch um die Erlösung anderer Christen. Zum Beispiel besucht der christliche Offizier Varus die zum Tod verurteilten Märtyrer im Gefängnis und ersucht sie, für ihn zu beten, um den Mut zum Martyrium aufzubringen (*PVar* Kap.2), das er dann auch bis zu seinem Tod erduldet (*PVar* Kap.4). Einen ähnlichen Fall berichten die Märtyrerakten von Eustratios, Auxentios, Eugenios, Mardarios und Orestes (*BHG* 646): Ein frommer Mann namens Eustratios ist sich selbst nicht sicher, ob er das Martyrium mit Entschlossenheit erleiden könnte. Deshalb wendet er sich an die inhaftierten Märtyrer, damit sie ihn in ihre Gebete einschließen. Mittels Gebeten und Kniefällen vor Gott im Gefängnis werden sie alle gestärkt und zusammen zum Martyrium geführt.

In den oben genannten Fällen werden die inhaftierten Märtyrer von anderen narrativen Figuren im Text als Mittler zwischen Gott und Menschen betrachtet, die durch ihre Gebete über den Ausgang einer Situation mit Gott verhandeln können. Den Status des Vermittlers Gottes auf Erden erhalten die inhaftierten Märtyrer wegen ihrer bevorstehenden Hinrichtung Christus zuliebe. In diesem Kontext ist auch die Bemerkung von Claudia Rapp zu verstehen: „The value of the prayer of those who were on the threshold of martyrdom was accepted by

traditionellen Märtyrerakten strukturiert sind, die Theotokos zusammen mit Christus im Gebets- bzw. Verehrungskontext oftmals erwähnen: *Met-VTheodGr* Kap.26 und *VMichSync* S.64.15–20, S.64.26–29, S.66.1–14, S.70.8–19, S.80.1–11, S.90.17–18, S.92.20–24, S.114.5–10. Dies ist als ein weiterer Unterschied zwischen den Märtyrerakten der ersten Märtyrer und jenen der Neumärtyrer zu erklären, vgl. hier die Einleitung. Als „Märtyrer“ werden die ikonophilen Heiligen Theodoros und Theophilos (der Bruder des Theodoros) sowie deren Lehrer Michael Synkellos auch von ihren Hagiographen selbst bezeichnet: *Met-VTheodGr* Kap.19 *VMichSync* S.88.9, S.88.27, S.90.9–10, S.92.19, S.92.28, S.94.28–S.96.1, S.96.2, S.96.5, S.100.22, S.108.7, S.112.26, S.114.16–17, S.124.18, S.128.27.

all“.¹⁸ In einfachen Worten: Die im Sterben begriffenen Märtyrer stellen eine Kommunikationsbrücke zu Gott dar.

Auffällig ist, dass manche Märtyrer ihr Gebet an Gott richten, um ihrem Gegenspieler zu schaden. Während sich beispielsweise Juliana von Nikomedien, mit glühenden Fesseln gebunden, im Gefängnis befindet, schreit sie vor Schmerzen und bittet Gott darum, ihren paganen Verfolger, nämlich den Eparchen bzw. ihren Verlobten Eleusios, zu bestrafen:

Herr, höre mein Flehen und zerschmettere den Tyrannen, der sich gegen mich erhoben hat, und erniedrige den gegnerischen Teufel und durchkreuze seine Absicht, weil du weißt, Herr, dass die menschliche Natur schwach ist. Steh mir zur Hilfe und sei mir Beistand und Zuspruch bei den Folterungen, die mir der Eparch, der deine Gebote nicht einhält, auferlegen wird, und mach ihn zum Teilhaber des Hades, zum Mitbewohner des Tartaros und zur Nahrung für die Würmer und wirf ihn hinab in das ihm vertraute Feuer. Aber schon jetzt beweise deine Macht auf Erden und lass ihn all seine Tage in Schmerzen verbringen. Denn du bist der einzige Gott und ich preise dich stets, jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit. Amen.

Καὶ ἐμοῦ δεομένης, Κύριε, ἐπάκουσον καὶ κατάρραξον τὸν κατ' ἐμοῦ ἐγειρόμενον τύραννον καὶ αἰσχρὸν τὸν ἀντικείμενον διάβολον καὶ κατάλυσον τὴν ἐπίνοιαν αὐτοῦ, ὅτι Σὺ γινώσκεις, Κύριε, τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν εὐάλωτον οὔσαν. Γενοῦ μοι βοηθὸς καὶ παράστημα ἐν ταῖς βασάνοις, ἃς μέλλει μοι ἐπιφέρειν ὁ τὰς ἐντολάς Σου μὴ τηρήσας ἑπαρχὸς καὶ ποιήσον αὐτὸν τοῦ Ἄδου μέτοχον, τοῦ Ταρτάρου σύνοικον, τῶν σκολήκων βρῶμα καὶ κατάγαγε αὐτὸν εἰς τὸ συγγενὲς αὐτοῦ πῦρ, ἀλλὰ καὶ νῦν ἐπὶ τῆς γῆς φανέρωσόν Σου τὴν δύναμιν καὶ ποιήσον αὐτὸν ἐν ὀδύναις πάσας τὰς ἡμέρας αὐτοῦ διάγειν διὰ παντός, ὅτι Σὺ εἶ Θεὸς μόνος καὶ Σοὶ δόξαν ἀναπέμπω πάντοτε, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. (*PJulNic* S.155.3–14)

Unter dem Deckmantel dieses Gebets verbirgt sich im Wesentlichen ein Fluch, der den Eparchen tatsächlich am Ende der Erzählung trifft. Sein Schiff versinkt und der Eparch ertrinkt im Meer zusammen mit seinen Männern, wobei sein Körper durch die Strömung an einem einsamen Ort angespült und dort von wilden Tieren und Raubvögeln zerfleischt wird (*PJulNic* S.165.29, S.166.1–5). In der späteren Fassung des genannten Martyriums versucht Symeon Metaphrastes das Rachegefühl aus dem Gebet der Protagonistin so weit wie möglich

¹⁸ RAPP, *Holy Bishops*, 89.

zu verdrängen (vgl. *Met-PJulNic* Kap.7). Auch die inhaftierte Marina von Antiochien bittet in ihrem Gebet an Gott um die unmittelbare Verurteilung ihres Verfolgers Olybrios (*PMarAnt BHG* 1165, S.24.8–12). Derartige Gebete zum Schaden der Verfolger sind Ausnahmen. In der Regel beten die christlichen Protagonisten der Märtyrerakten für die Erlösung ihres Gegners und schreiben dessen Grausamkeit seiner Unwissenheit zu.

II.3.4. Predigt und Unterricht

Die christliche Lehre bringen die Märtyrer ihrem jeweiligen Publikum nicht nur beim öffentlichen Verhör, sondern auch während ihres Kerkeraufenthalts bei. Dabei ist zu bemerken, dass der Märtyrer Epimachos, während er sich bei seinem Verhör durch den paganen Richter befindet, die Pflicht des Märtyrertods in Zusammenhang mit seiner Gefängniserfahrung bringt:

Ich respektiere also sicher diese, die das Martyrium vor uns erlitten, und jene, die wiederum im Gefängnis mit uns zusammenwohnen. Und deshalb bemühe ich mich, nicht ohne Kranz aus dem Leben zu scheiden, sondern zum Chor der Ersteren [d.h. der Märtyrer] dazugerechnet zu werden und zugleich den Zweiteren [d.h. den Mitgefangenen] den gewünschten Weg zur Übung [d.h. dem Martyrium] zu zeigen.

Αἰδοῦμαι γὰρ εἰ μὴ τι ἕτερον, ἀλλὰ τοὺς πρὸ ἡμῶν τῷ μαρτυρίῳ τελειωθέντας, καὶ σὺν ἡμῖν πάλιν τὸ δεσμοτήριον κατοικοῦντας· καὶ διὰ τοῦτο σπεύδω μὴ ἀπελθεῖν ἀστεφάνωτος, ἀλλὰ τῶν ἐκείνων τε χορῶ συναριθμηθῆναι καὶ τούτοις τὴν ποθουμένην τῆς ἀθλήσεως ὑποδείξει πορείαν. (*Met-PEpim* Kap.6)

Aus diesen Worten, welche die Funktion eines öffentlichen christlichen Unterrichts erfüllen, wird ersichtlich, dass dem Protagonisten seine vorherige Erfahrung im Gefängnis, genauer gesagt die Verbindung mit seinen Mithäftlingen, hilft, seiner Pflicht treu zu bleiben und das Martyrium zu durchleiden. Dadurch wird er das richtige Beispiel für alle anderen christlichen Gefangenen darstellen, die auch den Märtyrertod erleiden sollen. Die gemeinsame Gefängniserfahrung wird somit zu einem gemeinsamen Ende führen. Im obigen Beispiel wird der christliche Unterricht in indirekter Weise mit dem Gefängnisraum verknüpft.

Eine implizite Verbindung der öffentlichen Predigt des christlichen Protagonisten mit dem Gefängnisraum ist auch in den metaphrastischen Märtyrerakten von Menas, Hermogenes und Eugraphos (*Met-PMenHerEug BHG* 1271, Kap.8), den metaphrastischen

Märtyrerakten des Georg (*Met-PGeorg BHG* 676, S.75) und der vormetaphrastischen bzw. metaphrastischen Vita des ikonophilen Stephanos des Jüngeren (*VStephlun BHG* 1666, S.146.1–4; *Met-VStephlun BHG* 1667, S.139.1769–1777) vorzufinden: Da die Gegner den Mund des predigenden Märtyrers nicht schließen können, schließen sie ihn ins Gefängnis ein. Die Inhaftierung des Märtyrers dient also den Gegnern als der einzige Ausweg, sich des christlichen Predigers zu entledigen und ihn von der Öffentlichkeit und dem Publikum zu entfernen. Damit versuchen sie eigentlich die Bekehrung der Zuschauer zu verhindern. Als zum Beispiel der Protagonist Menas während der öffentlichen Verhandlung seine Lehre zum christlichen Monotheismus beginnt, unterbricht ihn der pagane Eparch Hermogenes und befiehlt, ihn aufzugreifen und in Haft zu nehmen (ὁ ἑπαρχος, τὸν τε ἕνα ἀκούσας Θεὸν, [...], διακόψας, συσχεθῆναι αὐτὸν αὐτίκα προσέταξε καὶ τηρηθῆναι ἐν φυλακῇ, *Met-PMenHerEug* Kap.8). In der nächsten Interrogationsphase bestätigt das Publikum die Wahrheit der Worte des Märtyrers, dass er durch Gottes Gnade schon tödliche Krankheiten heilte. Der Eparch, der unter diesen Umständen den wahren Worten und Lehren des Märtyrers nicht widersprechen kann, schickt ihn wieder ins Gefängnis (Ὁ δὲ ἑπαρχος, [...] μὴ ἔχων πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἀντειπεῖν, [...], ἐγκλεισθῆναι πάλιν κελεύει τὸν ἅγιον. *Met-PMenHerEug* Kap.11). Doch auch das kann den Märtyrer überhaupt nicht zum Schweigen bringen; er setzt im Kerker fort, Christus zu lobpreisen. Um den Märtyrer machtlos zu machen, schneidet der Eparch seine Zunge heraus, sticht seine Augen aus und wirft ihn noch einmal ins Gefängnis,¹⁹ wo aber Menas auf wundersame Weise geheilt wird. Bei der Feststellung des genannten Wunders sind die paganen Soldaten, die Zuschauer und der Eparch sprachlos (*Met-PMenHerEug* Kap.14–Kap.18). Der Eparch Hermogenes tritt dann zum Christentum über und stirbt wie Menas zu einem späteren Zeitpunkt der Erzählung den Märtyrertod. Hervorzuheben ist, dass Menas mit Lehren und provokativen Worten stets schlagfertig ist, während der Eparch aus der Auseinandersetzung mit dem christlichen Protagonisten sprachlos hervorgeht und daher den Verurteilten wiederholt ins Gefängnis schickt. In diesem Sinne offenbart die Einkerkierung die Schwäche und Machtlosigkeit des paganen Gegners.

¹⁹ Das Abtrennen der Zunge oder sogar des Kopfes gilt als Methode, mit der pagane Richter der fortwährenden öffentlichen Predigt der christlichen Märtyrer ein Ende bereiten wollten, vgl. dazu CONSTANTINOU, *The Authoritative Voice*, 19–38; CONSTANTINOU, *Female Corporeal Performances*, 49, 53.

Die christliche Predigt (κήρυγμα) bzw. Unterricht (διδασκαλία) der Märtyrer findet aber oftmals auch im Gefängnis selbst statt und steht somit mit diesem Raum im direkten Zusammenhang. Charakteristisch ist der Fall des metaphrastischen Martyriums von Hieron (*BHG* 750), in dem Symeon Metaphrastes klar darlegt, dass der Märtyrer Hieron zuerst zusammen mit einunddreißig anderen Personen in Gewahrsam genommen wurde (ἐγκλείεται τῇ φρουρᾷ μεθ' ἑτέρων τριάκοντα πρὸς τῷ ἐνὶ τὸν ἀριθμὸν ὄντων. *Met-PHier* Kap.5) und dann mit der Predigt (κήρυγμα, *Met-PHier* Kap.5) an die Mitgefangenen anfängt. In der vormetaphrastischen Version hingegen ist nicht eindeutig, wo die Predigt des Protagonisten gehalten wird. Symeon Metaphrastes versteht wohl die Predigt als eine mit dem Gefängniskontext verwobene Tätigkeit. Überdies weist die metaphrastische Fassung des Martyriums von Gourias, Samonas und Abibos (*BHG* 736–738) darauf hin, dass die Märtyrer ihren Mitgefangenen durch eine christliche Predigt Frömmigkeit vermitteln (*Met-PGourSamAb* S.105.29–30). Daraus folgt, dass die Märtyrer nicht alleine im Gefängnis sitzen, wie die beiden vormetaphrastischen Versionen des genannten Martyriums deutlich angeben (*PGourSamAb-A* *BHG* 731–732, S.6.17; *PGourSamAb-B* *BHG* 735, 735b und 739, S.104.18–19). Da sich nicht mit Sicherheit sagen lässt, ob Symeon Metaphrastes außer diesen zwei Vorlagen eine zusätzliche Frühfassung des genannten Martyriums zugrunde legte, kann man nicht ausreichend argumentieren, dass die Erwähnung der Predigt anstelle des Alleinseins der Märtyrer im Gefängnis ein Zusatz Symeons selbst darstellt. In jedem Fall zeigen jedoch die oben erwähnten metaphrastischen Versionen ihre Vorliebe für die christliche Predigt im Gefängnisbereich.

Es ist wichtig zu beobachten, dass die christliche Predigt vom jeweiligen Märtyrer-Protagonisten, d.h. dem ältesten und weisesten Mann in einer Märtyrergruppe, an die Märtyrer-Zuschauer, nämlich seine Gefährten, die dem Beispiel des Märtyrer-Protagonisten zusehen und folgen sollen, gehalten wird.²⁰ Meistens unterrichtet bzw. predigt der Märtyrer-Protagonist im Gefangenenstatus, d.h. während seiner Inhaftierung, wie im Fall des Eustratios (*PEustAuxEugMarOr* Kap.11) oder des Kallistratos (*PCall* *BHG* 290z), den wir weiter unten im Detail diskutieren werden; nur selten tritt er ins Gefängnis als Besucher ein, um den Häftlingen spirituelle Unterweisung anzubieten (s. z.B. *Met-PSeb* Kap.3;

²⁰ Für die Unterscheidung zwischen „Märtyrer-Protagonisten“ und „Märtyrer-Zuschauern“ s. ausführlich PAPAVERNANAS, *The Role of the Audience*, bes. 69–76.

PNazPrGerCel Kap.3 und 14; *PPisElAg BHG* 1637z, Kap.4 und 5). Der jeweilige Märtyrer-Protagonist wurde bereits einer Reihe von Interrogationen, Folterungen und Inhaftierungen unterzogen und stellt somit ein lebendiges Beispiel seiner Unterweisung dar. Seine vorherige Erfahrung befähigt ihn, auch anderen Personen die christliche Lehre zu verkünden und sie zum Märtyrertod anzutreiben.²¹ Er tritt in der Rolle des Predigers bzw. Lehrenden im Gefängnis auf und wird wesentlich wie der Athener Philosoph Sokrates dargestellt, der auch seinen Schüler- bzw. Freundeskreis nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb des Gefängnisses weiterhin belehrte und seine eigenen Unterweisungen auch befolgte. Die Empfänger der Predigt verdanken ihre eigene moralische und spirituelle Verbesserung dem Märtyrer-Protagonisten, der ihnen den Weg zur Heiligkeit zeigt.

Die Predigt des Märtyrers orientiert sich sowohl an den Mitgefangenen als auch an den Gefängniswärtern, wie im Fall des vormetaphrastischen Martyriums des Epimachos (*PEpim BHG* 593). Dem Protagonisten Epimachos gelingt es, einerseits den christlichen Glauben seiner Gefährten zu stärken und andererseits die paganen Aufseher zum Christentum zu bekehren. Die Reaktionen beider Gruppen von Nebenfiguren, welche jetzt ihre Bereitschaft, das Martyrium auf sich zu nehmen, in aller Öffentlichkeit furchtlos äußern, überraschen ihren paganen Verfolger Apellianos auf unangenehme Weise (*PEpim* Kap.5 und 6). In beiden Fällen beeinflussen bzw. ändern die im Gefängnis stattfindenden Vorkommnisse die religiöse Identität dieser Nebenfiguren. Sie werden am Ende durch gewaltsamen Tod zu Märtyrern und erlangen somit die Heiligkeit. Kurz gesagt dient der Grenzbereich des Gefängnisses als Initiationsraum zur Heiligkeit, und zwar nicht nur für den Protagonisten selbst, sondern auch für alle anderen Figuren, die ihn umgeben.²²

Im Folgenden werden zwei konkrete Beispiele von Predigten im Einzelnen besprochen, die beide den längsten Teil der Erzählung einnehmen. Das erste Beispiel bieten die Märtyrerakten der zweiundvierzig Märtyrer von Amorion, deren Haupthandlung sich, wie oben erwähnt, im Gefängnisraum abspielt. Die genannte Szene (S.65–73) liefert einen Beweis dafür, dass das Gefängnis als hybrider Raum nicht nur die Möglichkeit für eine christliche Lehre, sondern auch für eine nichtchristliche bzw. islamische Unterweisung in der

²¹ Zu den Eigenschaften, über die man als guter Lehrer anhand der hagiographischen Literatur verfügen muss, s. CONSTANTINO, *Women Teachers*, bes. 194–204.

²² Die genannte Episode wird auch im Kapitel 4 aus der Sicht der Emotionen im Gefängnis diskutiert.

Form einer Predigt bieten kann. Im vorliegenden Fall geschieht die christliche und islamische Predigt im Kerker, und zwar im Rahmen eines Wortgefechts zwischen den christlichen Märtyrern und den Vertretern des armenischen Kalifen. Wie die Predigt von beiden Seiten in der Form eines Streitgesprächs strukturiert ist und wie am Ende die Märtyrer die Argumente der Gegenspieler widerlegen, ist spannend.

Bei ihrem Versuch, die Märtyrer zu islamisieren, berufen sich die Gesandten des Kalifen allein auf den weltlichen Komfort und materiellen Wohlstand und bezeichnen die Märtyrer sogar als nicht logisch denkende und vernünftige Personen, da sie diese Luxusgüter ablehnen (*PMarAmor* S.66.24–27). Im Anschluss daran behaupten sie, dass ihr Sieg im Krieg die Überlegenheit ihres Glaubens beweist. Zum Demonstrieren der Wahrhaftigkeit und Richtigkeit des christlichen Glaubens hingegen bereichern die Märtyrer ihre Predigt mit Zitaten aus dem Alten und Neuen Testament (s. z.B. *PMarAmor* S.68.19–21, S.70.29–30, S.70.30–31) sowie mit Parabeln (*PMarAmor* S.69.15–33), die als Unterrichtsmethode auf Christus selbst zurückgehen. Im Gegensatz zur islamischen Predigt ist die christliche gespickt mit Argumenten aus der religiösen Tradition. So werden die islamischen Prediger als Vertreter der Gottlosigkeit und die christlichen Märtyrer als Förderer der Frömmigkeit dargestellt. Mittels Rückgriffs auf Autorität versetzen also die Märtyrer ihren Gegnern einen schweren Schlag. Durch eine Menge von logischen Argumenten belegen die Märtyrer, dass den Krieg nicht immer die Frömmsten gewinnen (*PMarAmor* S.70.24–30, S.71.1–13). Auf diese Weise erweisen sich die Märtyrer als rationale Personen und die Gegner als unlogische und unvernünftige Menschen. Die rhetorische Unfähigkeit der Vertrauten des Kalifen wird auch durch das Aufeinanderfolgen von jeweils neuen Gruppen von gesandten Predigern unterstrichen, deren Argumente mittels rhetorischen Geschicks der Märtyrer leicht widerlegt werden können. Dieser lange Dialog findet ein Ende, als sich die Märtyrer nicht mehr bereit erklären, mit falschen Lehrern weiterzureden. Das begründen sie damit, dass man sich zum Erwerb des Status des richtigen Lehrers bzw. Predigers zuerst die Akzeptanz der Propheten verdienen soll:

Aber das Gesagte reicht schon aus. Da wir allerdings Christen sind, erkennen wir jemanden nicht als Lehrer an, der nicht die Bestätigung und Zustimmung der heiligen Propheten hat oder etwa deren Gegner ist.

ἀλλὰ γὰρ ἰκανῶς ἔχει τὰ εἰρημένα. ὅμως Χριστιανοὶ ὄντες ἡμεῖς ἀμάρτυρον καὶ ἀσύμφωνον τοῖς ἁγίοις προφήταις, ἵνα μὴ λέγωμεν καὶ πολέμιον τούτων, διδάσκαλον οὐ παραδεχόμεθα. (*PMarAmor* S.71.5–7)

Das zweite Textbeispiel bieten die vormetaphrastischen Märtyrerakten des Kallistratos (*BHG* 290z), in dem der dargestellte Gefängnisraum die Hybridität von Gattungen ermöglicht. Im Gegensatz zum obigen Predigtfall ist in den vormetaphrastischen Märtyrerakten des Kallistratos eine rein christliche Predigt anzutreffen, welche mehr als den halben Umfang des gesamten Textes einnimmt. Ganz konkret gesprochen: In der hier verwendeten Textedition des besagten vormetaphrastischen Martyriums nimmt die Predigt von Kallistratos an seine Mitgefangenen 231 von 450 Zeilen (*PCall* Kap.9–13) ein. In der metaphrastischen Version des genannten Martyriums (*BHG* 291) kürzt Symeon Metaphrastes die Predigt, sodass sie nur 152 von 468 Halbzeilen in den Spalten von *Patrologia Graeca* (*Met-PCall* Kap.8–12), also ein Drittel vom gesamten Text, einnimmt. Dies gehört aber zur allgemeinen Tendenz des Symeon Metaphrastes, eine kürzere Fassung des jeweiligen von ihm überarbeiteten Textes zu produzieren. Die Predigt in der vormetaphrastischen Version findet sich quasi in der Mitte der Erzählung und wird in der Form von Fragen und Antworten gebildet. Die kürzlich zum Christentum konvertierten Soldaten stellen dem Märtyrer-Protagonisten Kallistratos Fragen zur christlichen Lebens- und Glaubenspraxis (z.B. Wohin geht die Seele nach dem Tod? *PCall* Kap.10) und Kallistratos, der dabei die Rolle des Lehrers übernimmt, gibt ihnen angemessene Erläuterungen. So weiht er im Gefängnisraum die früheren paganen Soldaten in den christlichen Glauben, aber auch im weiteren Sinne in die Heiligkeit selbst ein. Die dialogische Struktur der besagten Predigt erinnert natürlich an die Interrogation zwischen dem nichtchristlichen Richter und dem christlichen Märtyrer im öffentlichen Martyrium, welche auch in der Form eines Frage-Antwort-Dialogs wiedergegeben wird. Durch diese dialogische Gesprächsführung sind die Grenzen zwischen Innenraum und Außenraum, nämlich öffentlichem Bereich des Martyriums und geschlossenem Raum des Gefängnisses, nicht mehr eindeutig zu identifizieren.

In Wirklichkeit handelt es sich bei der Predigt des Kallistratos um eine andere literarische Gattung, nämlich die sogenannten *erotapokriseis*.²³ *Erotapokriseis* bzw. *Quaestiones et responsiones* haben die Form eines vermeintlichen Dialogs zwischen zwei Personen; eine davon spielt die Rolle des Lehrers und die andere die Rolle des Schülers. Bei jeder thematischen Einheit, die sich aus einer Frage und einer Antwort zusammensetzt, werden verschiedene Lehren der Pastoraltheologie im Sinne von spiritueller Unterweisung, wie etwa die vorbildliche christliche Lebensgestaltung, erklärt. Die genannte Gattung war vom 7. bis zum 9. Jahrhundert unter den Byzantinern besonders beliebt,²⁴ also in der Zeit, in der wohl die vormetaphrastische Fassung des Martyriums von Kallistratos verfasst wurde. Dies könnte auch weiter begründen, warum Symeon Metaphrastes im 10. Jahrhundert weniger Interesse an der genannten Predigt bzw. dem Teil der *erotapokriseis* gezeigt hat: Dieser Teil des Textes entsprach womöglich nicht mehr den ästhetischen Erwartungen des Publikums. Zu den Hauptvertretern des Genres gehören die bedeutsamen Theologen Maximos Homologetes (6./7. Jh.), Johannes von Damaskus (7./8. Jh.), Anastasios Sinaites (7./8. Jh.) und der Patriarch von Konstantinopel Photios I. (9. Jh.).

Die Hagiographie des Kallistratos besteht dementsprechend in der Synthese zweier literarischer Gattungen, und zwar der Märtyrerakten und der *erotapokriseis*, die zwei voneinander unabhängige Einheiten im selben Text bilden. Diese zwei Gattungen sind im Fall der Hagiographie von Kallistratos in der folgenden Weise verbunden: Die *erotapokriseis* erscheinen nach dem typischen Anfang des Martyriums, der die Festnahme, Interrogation und Folterung des christlichen Märtyrer-Protagonisten beinhaltet, und vor dem Ende der Erzählung, das die Exekution des Märtyrer-Protagonisten und der kürzlich zum Christentum übergetretenen Soldaten signalisiert. Mit anderen Worten tauchen die *erotapokriseis* erst bei der Gefängnisphase auf, welche in der Mitte der Erzählung als Füllung des Textes dient. Die

²³ Für die byzantinische Gattung der *erotapokriseis* s. DÖRRIE – DÖRRIES, *Erotapokriseis*, bes. 347–370; KAZHDAN, *Erotapokriseis*, 727; VOLGERS – ZAMAGNI, *Erotapokriseis*; PAPADOYANNAKIS, *Instruction by Question and Answer*, 91–105; EFTHYMIADIS, *Questions and Answers*, 47–62. Für ein konkretes Beispiel der Gattung s. die *erotapokriseis* von Anastasios Sinaites: RICHARD – MUNITIZ, *Anastasii Sinaitae quaestiones et responsiones*, 1–lii, 3–232. Zum Dialog in der byzantinischen Literatur s. auch CAMERON – GAUL, *Dialogues and Debates*.

²⁴ Vgl. KAZHDAN, *Erotapokriseis*, 727.

Märtyrerakten rahmen nämlich durch den Anfang und das Ende der Erzählung den ganzen Text ein. So stellt die Hagiographie von Kallistratos einen hybriden Text dar.²⁵

Aus der obigen Analyse ergeben sich folgende Ergebnisse: Zum einen kann das Gefängnis durch die dort gehaltenen – christlichen und nichtchristlichen – Predigten einen hybriden Charakter erhalten, wie im Fall der Märtyrerakten der zweiundvierzig Märtyrer von Amorion. Zum anderen verwandelt sich der gesamte Text in einen hybriden „Raum“ durch die Kombination von zwei unterschiedlichen literarischen Gattungen innerhalb des Gefängnisraumes in der Erzählung, wie im Fall der Märtyrerakten von Kallistratos. Anders gesagt bestimmt die Gefängnisphase nicht nur die Identität der narrativen Figuren, welche die christliche Predigt des Kallistratos im Kerker anhören, sondern auch die Gattungsidentität des Textes. Die Leser und Zuhörer konnten aufgrund dieser Gefängnisphase die christliche Predigt verinnerlichen und zugleich eine andere literarische Gattung didaktischen Charakters kennenlernen bzw. ins Gedächtnis zurückrufen.

II.3.5. Taufe der paganen Mitgefangenen und Besucher

Nach der christlichen Predigt des Märtyrers im Gefängnis treten ziemlich häufig viele Pagane zum christlichen Glauben über. Es handelt sich eigentlich um pagane Mitgefangene (z.B. *Met-PAnth BHG* 135, Kap.10; *Met-PClemAnc* Kap.46) bzw. pagane Besucher (z.B. *Met-PCorCent* Kap.9 und 13; *Met-PSeb* Kap.9; *Met-PClemAnc* Kap.32) des christlichen Märtyrers, welche auch von ihm die christliche Taufe empfangen.²⁶ Der Märtyrer, der den jeweiligen Taufritus im Gefängnis ausführt, übte meistens zuvor das Amt des Priesters (z.B. *Met-PSeb* Kap.9 [Polykarpos]) bzw. des Bischofs (z.B. *Met-PClemAnc* Kap.9 und 32 [Clemens von Ankara]; *Met-PAnth* Kap.10 [Anthimos]) aus.²⁷ Ausnahmsweise tauft der Hauptmann Kornelius, der im Text nicht als Kleriker dargestellt ist, seinen paganen Gegenspieler Demetrios und dessen Angehörige (*Met-PCorCent* Kap.9 und 13). Im jedem Fall dient das Gefängnis als Schwellenraum für die nichtchristlichen Anwesenden, welche

²⁵ Für andere Beispiele von hagiographischen Texten mit hybridem Charakter s. CONSTANTINO, *Generic Hybrids*, 113–133; CONSTANTINO, *Women Teachers*, 197.

²⁶ Für die Bedeutung der Taufe im christlichen Glauben s. einführend RAPP, *Holy Bishops*, 74, 92–93.

²⁷ Die Durchführung des Taufritus fiel unter die Alleinzuständigkeit der Priester und Bischöfe, dazu s. RAPP, *Holy Bishops*, 92.

ihre vorherige religiöse Identität mittels der Taufe verlassen und in die für sie neue Religion des Christentums eintreten.

Eine interessante Taufszene lautet gemäß den Märtyrerakten des Bischofs Clemens von Ankara wie folgt: Nach der Folter des Räderns wurde der verstümmelte Körper des Clemens auf wundersame Weise geheilt. Dies führt dazu, dass viele pagane Umstehende zum Christentum konvertieren. Gleich danach befiehlt der pagane Staathalter die Inhaftierung des Märtyrers sowie aller anderen zum Christentum übergetretenen Umstehenden. Im Gefängnis werfen sie sich dem Märtyrer zu Füßen und bitten ihn flehentlich, ihnen die göttliche Taufe anzubieten (ἐδέοντο μάλα θερμῶς ὥστε τοῦ θεοῦ καταξιωθῆναι βαπτίσματος, *Met-PClemAnc* Kap.32). Clemens findet dort reichlich Wasser und spricht die angemessenen Taufgebete. Mitten in der Nacht wird der ganze Kerker erleuchtet und ein geflügeltes Wesen erscheint. Der Engel in Gestalt eines jungen Mannes gibt Clemens Brot und ein Trinkgefäß, Symbole für Leib und Blut Christi, um den Konvertiten die heilige Kommunion zu spenden (*Met-PClemAnc* Kap.32). Es sei hier erwähnt, dass der Bischof bereits in der Spätantike autorisiert war, nicht nur die Neophyten zu taufen, sondern auch die Eucharistie zu feiern.²⁸

II.3.6. Träume und Visionen

In den behandelten Märtyrerakten finden sich Träume und Visionen fast ausschließlich im Gefängnisraum.²⁹ Beide gehören dem Wunderbereich an,³⁰ aber hier sollen sie wegen ihrer besonderen Eigenart von allen anderen Wundern gesondert untersucht werden. Für den „Traum“ werden meist in der byzantinischen Literatur die Begriffe ὄνειρον, ὄνειρος, ἐνύπνιον und ὄναρ verwendet, während die „Vision“ als ὄραμα, ὄρασις und ὀπτασία bezeichnet wird.³¹ Bei beiden Phänomenen handelt es sich im Grunde um eine übernatürliche

²⁸ RAPP, *Holy Bishops*, 23, 27, 46.

²⁹ Dies bildet noch einen wesentlichen Unterschied der Märtyrerakten zu den Heiligenviten der Spätantike, in denen laut Bettina Krönung solche Erscheinungen an keinem prädestinierten Raum stattfinden. Vgl. KRÖNUNG, *Gottes Werk und Teufels Wirken*, 32–35, 87.

³⁰ REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, 9, mit Anm.4; PRATSCH, *Der hagiographische Topos*, 290.

³¹ Zu den Unterschieden zwischen den Träumen und Visionen sowie deren Unterkategorien s. einleitend die einschlägigen Lemmata (ὄνειρον, ὄνειρος, ἐνύπνιον, ὄναρ und ὄραμα, ὄρασις, ὀπτασία) in BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 546, 1155, 1156, 1168, 1169, 1170; OBERHELMAN, *Dreams and Dream Visions*, 660; CONSTANTINOU, *The Morphology of Healing Dreams*, 23–34; KRÖNUNG, *Gottes Werk und Teufels Wirken*, 95–107, 108–113 (tabellarische Darstellung der Gebrauchshäufigkeit des jeweiligen Begriffes).

Erscheinung bzw. Offenbarung Gottes, die sowohl im Wachsein bzw. wachen Bewusstseinszustand als auch im Schlaf stattfinden kann.³²

In den hagiographischen Texten sind die Träume und Visionen als ein metaphorischer Raum zu verstehen, in dem wundertätige Handlungen vollzogen werden und die Heiligkeit des Protagonisten durch die Kommunikation mit dem Göttlichen aufgebaut wird.³³ Sowohl Träume als auch Visionen erfüllen dieselben religiösen und narrativen Funktionen: Sie tragen einerseits zur spirituellen Verbesserung der frommen und sündigen Menschen und andererseits zur Entwicklung und Zugkraft der Erzählung bei.³⁴ Im behandelten Korpus von Märtyrerakten sind es am häufigsten die inhaftierten Märtyrer, die Traumvisionen schauen. Dies zeigt vor allem Gottesnähe aber auch spirituelle Reife der Protagonisten, welche für die Erlangung der vollkommenen Heiligkeit vorausgesetzt werden.³⁵

Krönung legt treffend dar, dass es bei Träumen und Visionen um eine geistige Visualisierung des Transzendenten geht, die im Spannungsfeld zwischen Imaginationsbereich und faktischer Realität stattfindet.³⁶ Laut Krönung werden die Traum- bzw. Visionserfahrungen auf narrativer Ebene in die Sphäre des Realen erhoben, in der die narrativen Figuren sehen und agieren. Auf diese Weise fließen die sinnliche und die imaginäre Wahrnehmung im Fall eines Gesichts ineinander, sodass sich das Geschehen der Geschichte zugleich auf beiden Ebenen abzuspielen scheint, die in der Vorstellung des Rezipienten miteinander verschmelzen. Durch die öffentliche Verlesung oder die Privatlektüre des Textes wurde meines Erachtens die Traum- bzw. Visionsszene, aber auch das Martyrium als Ganzes nicht nur auf akustischer, sondern auch auf visueller Ebene aktualisiert, da sich der Handlungsstrang diesmal vor den Augen bzw. Ohren der späteren christlichen Leser oder Zuhörer entfaltete. Somit konnte der Rezipient der Märtyrerakten mittels der gewissen audiovisuellen Wahrnehmung der Traum- bzw. Visionsszene im

³² KRÖNUNG, *Gottes Werk und Teufels Wirken*, 44–94.

³³ Vgl. dazu CONSTANTINOU, *The Morphology of Healing Dreams*, 21; PRATSCH, *Der hagiographische Topos*, 290.

³⁴ CONSTANTINOU, *The Morphology of Healing Dreams*, bes. 21–23.

³⁵ Für den Zusammenhang der Träume und Visionen mit der Spiritualität der Heiligen bzw. Asketen s. KRÖNUNG, *Gottes Werk und Teufels Wirken*, bes. 20–21, 24–29, 62–63.

³⁶ KRÖNUNG, *Gottes Werk und Teufels Wirken*, 44–45. Für die visuelle Wahrnehmung eines Ereignisses in der Spätantike anhand der Fallstudie „Pilger“ s. FRANK, *The Memory of the Eyes*, 102–133.

Gefängnis eine direkte Bindung mit dem dort dargestellten Göttlichen eingehen und die erbauliche Botschaft zur spirituellen Verbesserung verinnerlichen.³⁷

Die hier behandelten Texte berichten zumeist von einer im Nachtschlaf stattfindenden *ὄρασις* (Vision), die mit dem Erwachen des Protagonisten abgeschlossen bzw. unterbrochen wird. Interessanterweise bringen die Ereignisse, die sich in der jeweiligen Vision abspielen, sichtbare Ergebnisse in der sinnlichen Realität hervor. Während sich beispielsweise Perpetua im Gefängnis befindet, empfängt sie einen Besuch von einem ihrer Mitgefangenen, der sie antreibt, mittels einer Vision mit Gott in Kontakt zu treten, um ihr Schicksal zu erfahren. Die genannte Episode in den Märtyrerakten der Perpetua und Felicitas (*BHG* 1482) lautet folgendermaßen:

Da sagte mein Bruder zu mir: „Frau Schwester, du hast schon eine solche Würde, dass du eine Offenbarung erbitten kannst, damit dir gezeigt werde, ob dir ein Aufschub gewährt wird oder ob du leiden sollst.“ Und ich, die ich wohl wusste, dass ich mit Gott reden würde, von dem ich schon so viele Wohltaten erfahren hatte, versprach es ihm voller Vertrauen und sagte: „Morgen werde ich es dir melden.“ Ich betete und es wurde mir Folgendes gezeigt: Ich sah eine eherne, sehr hohe Leiter, die bis in den Himmel reichte, aber so eng war, dass immer nur einer hinaufsteigen konnte; an den Seiten der Leiter waren allerlei Eisenwerkzeuge befestigt: Schwerter, Lanzen, Sicheln, Messer und Spieße, sodass, wer saumselig und nicht mit dem Blick nach oben hinaufstieg, sein Fleisch an den Eisen zerriss. Unten an der Leiter lag ein gewaltig großer Drache, der den Aufsteigenden auflauerte und sie vom Aufstieg abschrecken sollte. Saturninus stieg nun hinauf, der sich nachträglich um unseretwillen aus freien Stücken ausgeliefert hatte (denn von ihm sind wir [spirituell] aufgebaut worden); als wir nämlich aufgegriffen wurden, war er nicht dabei. Als er bis auf die Spitze der Leiter kam, wandte sich um und sagte: „Perpetua, ich erwarte dich; doch sieh zu, dass dich der Drache nicht beißt!“ Und ich entgegnete: „Er wird mir nicht schaden, im Namen Jesu Christi.“ Und er steckte unten von der Leiter her, als ob er mich fürchtete, sachte seinen Kopf hervor; und als ich auf die erste Stufe hinaufsteigen wollte, trat ich auf seinen Kopf. Und ich sah dort einen großen Garten und in der Mitte des Gartens einen altersgrauen Mann sitzen im Gewande eines Hirten; der war groß und molk die Schafe, und viele Tausende in weißen Kleidern

³⁷ Vgl. dazu die Feststellung von Georgia Frank, dass die Ohren und insbesondere die Augen zu dieser Zeit als Mittel aufgefasst wurden, durch die man das Göttliche wahrnehmen konnte: FRANK, *The Memory of the Eyes*, bes. 18, 60, 92–94, 104–114.

standen umher und er erhob sein Haupt, sah mich an und sagte: „Willkommen, Kind“. Er lud mich ein und gab mir von dem Käse der Milch, die er molk, einen Bissen; ich empfang ihn mit zusammengelegten Händen und aß ihn, wobei alle Umstehenden sagten: „Amen“. Und beim Klang der Stimme erwachte ich, noch essend das Süße, was immer es auch war. Das habe ich sofort meinem Bruder berichtet und wir erkannten daraus, dass es zum Leiden kommen sollte; da fing ich auch schon an, keine Hoffnung mehr auf die Welt zu setzen.³⁸

Τότε εἶπέν μοι ὁ ἀδελφός· «Κυρία ἀδελφή, ἤδη ἐν μεγάλῳ ἀξιώματι ὑπάρχεις, τοσαύτη οὕσα ὡς εἰ αἰτήσεως ὀπτασίας, ὀπτασίαν λάβοις ἂν εἰς τὸ δειχθῆναί σοι εἶπερ ἀναβολὴν ἔχεις ἢ παθεῖν μέλλεις». Καγὼ ἦτις ἤδεν με ὀμιλοῦσαν θεῶ, οὗ γε δὴ τοσαύτας εὐεργεσίας εἶχον, πίστεως πλήρης οὕσα ἐπηγγειλάμην αὐτῷ εἰπούσα· «Αὐριὸν σοι ἀπαγγελῶ». Ἡτησάμην δέ, καὶ ἐδείχθη μοι τοῦτο· Εἶδον κλίμακα χαλκῆν θαυμαστοῦ μήκους, ἥς τὸ μήκος ἄχρις οὐρανοῦ· στενὴ δὲ ἦν ὡς μηδὲνα δι’ αὐτῆς δύνασθαι εἰ μὴ μοναχὸν ἓνα ἀναβῆναι· Ἐξ ἐκατέρων δὲ τῶν τῆς κλίμακος μερῶν πᾶν εἶδος ἦν ἐμπεπηγμένον ἐκεῖ ξιφῶν, δοράτων, ἀγκίστρων, μαχαιρῶν, ὀβελίσκων, ἵνα πᾶς ὁ ἀναβαίνων ἀμελῶς καὶ μὴ ἀναβλέπων τοῖς ἀκοντίοις τὰς σάρκας σπαραχθῇ· Ἦν δὲ ὑπ’ αὐτῇ τῇ κλίμακι δράκων ὑπερμεγέθης, ὃς δὴ τοὺς ἀναβαίνοντας ἐνήδρευεν, ἐκθαμβῶν ὅπως μὴ τολμῶσιν ἀναβαίνειν. Ἀνέβη δὲ ὁ Σάτυρος· ὃς δὴ ὕστερον δι’ ἡμᾶς ἐκὼν παρέδωκεν ἑαυτὸν (αὐτοῦ γὰρ καὶ οἰκοδομὴ ἦμεν), ἀλλ’ ὅτε συνελήφθημεν ἀπῆν. Ὡς οὖν πρὸς τὸ ἄκρον τῆς κλίμακος παρεγένετο, ἐστράφη καὶ εἶπεν· «Περπετοῦα, περιμένω σε· ἀλλὰ βλέπε μὴ σε ὁ δράκων δάκη». Καὶ εἶπον· «Οὐ μὴ με βλάβη, ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ». Καὶ ὑποκάτω τῆς κλίμακος, ὡσεὶ φοβούμενός με, ἠρέμα τὴν κεφαλὴν προσήνεγκεν· καὶ ὡς εἰς τὸν πρῶτον βαθμὸν ἠθέλησα ἐπιβῆναι, τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐπάτησα. Καὶ εἶδον ἐκεῖ κῆπον μέγιστον, καὶ ἐν μέσῳ τοῦ κήπου ἄνθρωπον πολλὸν καθεζόμενον, ποιμένος σχῆμα ἔχοντα, ὑπερμεγέθης, ὃς ἤμελγεν τὰ πρόβατα· περιεστήκεισαν δὲ αὐτῷ πολλαὶ χιλιάδες λευχειμονούντων. Ἐπάρας δὲ τὴν κεφαλὴν ἐθεάσατό με καὶ εἶπεν· «Καλῶς ἐλήλυθας, τέκνον». Καὶ ἐκάλεσέν με καὶ ἐκ τοῦ τυροῦ οὗ ἤμελγεν, ἔδωκέν μοι ὡσεὶ ψωμίον· καὶ ἔλαβον ζεύξασα τὰς χεῖράς μου καὶ ἔφαγον· καὶ εἶπαν πάντες οἱ παρεστῶτες· «Ἀμήν». Καὶ πρὸς τὸν ἦχον τῆς φωνῆς ἐξυπνίσθη, ἔτι

³⁸ Die griechische Fassung des Martyriums stellt weitestgehend eine Übersetzung der früheren lateinischen Fassung dar, s. MUSURILLO, *Christian Martyrs*, xxvii (mit weiteren Nachweisen); HABERMEHL, *Perpetua und der Ägypter*, 3–4; HEFFERNAN, *The Passion of Perpetua and Felicity*, bes. 60–62. Die oben stehende Übersetzung beruht auf den jeweiligen deutschsprachigen Übertragungen des lateinischen Textes von Gerhard Rauschen und Peter Habermehl, die ich nach Maßgabe des griechischen Textes angepasst habe, vgl. RAUSCHEN, *Die Akten der hl. Perpetua und Felicitas*, I, 43–44 [332–333]; HABERMEHL, *Perpetua und der Ägypter*, 9, 11.

τί ποτε μασωμένη γλυκύ. Καὶ εὐθέως διηγησάμην τῷ ἀδελφῷ· καὶ ἐνοήσαμεν ὅτι δέοι παθεῖν· Καὶ ἠρξάμην ἔκτοτε μηδεμίαν ἐλπίδα ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἔχειν. (*PPerFel* Kap.4)

Die obige Vision hat das Interesse vieler frühchristlicher Autoren, aber auch heutiger Wissenschaftler erregt, welche sich meistens auf das Bild der Leiter und des Hirten konzentrierten, um den blutigen bzw. schwierigen, aber lohnenswerten Weg zum Paradies hervorzuheben.³⁹ Das Paradies durch eine Vision zu besuchen, wie im Fall von Perpetua, gilt ohnehin als eine der wichtigsten Möglichkeiten, die Gott auserwählten Menschen schenken kann.⁴⁰

Hier wird aber der Anfang dieser Szene, also das vor der Vision geführte Kurzgespräch der Protagonistin mit ihrem Mitgefangenen, sowie der Übergang von der Visionswelt zur sinnlichen Realität diskutiert. Es ist auffallend, dass Perpetua wegen ihres Status als künftige Märtyrerin (vgl. ἤδη ἐν μεγάλῳ ἀξιώματι ὑπάρχεις) auch den Zeitpunkt bestimmen kann, in dem sie mit Gott in einer Vision in Kommunikation tritt. Wichtig ist, dass nicht nur dem Mitgefangenen, sondern auch Perpetua selbst diese spezielle Fähigkeit bewusst ist. Im Anschluss daran beruft sie sich noch einmal auf ihre Würdigkeit, die offensichtlich aus ihrem Status als Märtyrerin entsteht, um Gott um eine Vision in Bezug auf ihren schon seit Langem verstorbenen Bruder Dinokrates zu bitten: „Ich erkannte sofort, dass ich würdig sei, eine Bitte um seinetwillen auszusprechen“ (Πλὴν εὐθέως ἔγνων ἐμαυτὴν ἀξίαν οὖσαν αἴτησιν ποιήσασθαι περὶ αὐτοῦ, *PPerFel* Kap.7, Hervorhebung hinzugefügt).⁴¹ Damit wird die Gottesnähe des jeweiligen Märtyrers sowie dessen Privileg betont, durch Visionen mit Gott zu kommunizieren. Die längere Visionsszene wird mit dem jähen Erwachen der Protagonistin beendet, als die gesamte Menge der Umstehenden, also eine Gruppe von vorherigen Märtyrern,⁴² das Wort „Amen“ in der Vision laut ausspricht. Eine geräuschvolle Situation in der Vision konnte nämlich die Protagonistin aufwecken und sie plötzlich in die faktische Realität zurückführen, wobei sie Elemente der Visionsrealität mitbringt. Sie fährt

³⁹ Eine kurze Zusammenschau all dieser Interpretationen bietet MILLER, *Dreams in Late Antiquity*, 152–158. Dazu s. auch SALISBURY, *Perpetua's Passion*, 98–104; HABERMEHL, *Perpetua und der Ägypter*, 74–91.

⁴⁰ KAZHDAN, *Holy and Unholy Miracle Workers*, 75; HEFFERNAN, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 167–169; CUPANE, *The Heavenly City*, 53–57.

⁴¹ Für die Verbindung des genannten Anspruchs mit der Vision s. MILLER, *Dreams in Late Antiquity*, 159, mit Anm. 53.

⁴² Vgl. HEFFERNAN, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 169.

fort, das Stück Käse, das ihr Gott in der Vision gab,⁴³ auch im Wachzustand weiterhin zu essen. Die Visionswelt bildet also einen Raum, der der Imagination und der faktischen Realität erlaubt, harmonisch und gleichzeitig zu koexistieren. In diesem Sinne stärkt die Visionswelt auch die hybride Dimension des Gefängnisses, in dem am häufigsten die Visionen geschaut werden.

Die Visionen erfüllen noch eine wesentliche Funktion in Bezug auf das Gefängnis: Sie können den dunklen und begrenzten Gefängnisraum erleuchten und erweitern, da die Märtyrer dadurch geistig an einen hellen und offenen Ort transferiert werden. Dies gilt auch im Fall von Perpetua, die sich plötzlich durch ihre Vision im Paradies findet. Ein anderes Beispiel dafür bieten die vormetaphrastischen Märtyrerakten der zehn Märtyrer von Kreta (*BHG* 1196),⁴⁴ gemäß denen sich die inhaftierten Märtyrer während ihres Visionserlebnisses in einem Seesturm befinden und ihr Schiff in Gefahr schwebt, bis sie von Gott gerettet und zum Himmel geführt werden (*PMarCr* S.391.25–26, S.392.5–10). Diese Vision macht den Märtyrern Hoffnungen auf die Zukunft, dass ihnen der bevorstehende Märtyrertod das Paradies gewährleisten würde (*PMarCr* S.392.10–12), was am Ende der Erzählung zutrifft. Die Visionen erlauben also den Märtyrern die Dimension des Raumes und der Zeit geistig zu überwinden, zumal sie durch die Visionen von den zeitlichen und räumlichen Beschränkungen der sinnlichen Realität entbunden werden und eine andere Welt besuchen können, während ihr Körper im Hier und Jetzt verhaftet bleibt.⁴⁵ Die Landschaften des Geistes, wie etwa das Paradies bei Perpetua und die See bei den zehn Märtyrern von Kreta, welche alleine durch die Visionen zugänglich gemacht werden, stellen lebendige Teile der Erzählung dar, weil sie beim Handlungsablauf eine ausschlaggebende Rolle spielen.⁴⁶

II.3.7. Wunder

Über die Träume und Visionen hinaus werden oftmals auch weitere Wunder (θαύματα) im Gefängnis vollbracht, die sich manchmal für die Mitgefangenen bzw. Besucher des Märtyrers

⁴³ Für den Zusammenhang zwischen dem Geschmackssinn und dem Konzept der Heiligkeit bzw. der Verbindung mit Gott s. CONSTANTINOU, *The Saint's Two Bodies*, bes. 287–291, 303–304.

⁴⁴ Symeon Metaphrastes schließt in seiner kurzen Version des genannten Martyriums (*Met-PMarCr BHG* 1197) diese Szene aus.

⁴⁵ Vgl. PRATSCH, *Der hagiographische Topos*, 290.

⁴⁶ Dieselbe Funktion erfüllen die Träume auch in den byzantinischen Liebesromanen, wie etwa in jenem von Libistros und Rhodamne, vgl. AGAPITOS, *Dreams and the Spatial Aesthetics*, bes.128.

(s. z.B. *Met-PGeorg* S.519–521; *Met-PSeb* Kap.7) und manchmal für den Märtyrer selbst (s. z.B. *PTarPrAn BHG* 1574, Kap.20 und 21; *PJulNic* S.156.3–10; *Met-PMenHerEug* Kap.19) als nützlich bzw. heilsam erweisen. Im ersten Fall geht es in der Regel um Heilungswunder, welche der Märtyrer an den erkrankten Körpern der Nebenfiguren im Kerker wirkt. Dies führt häufig dazu, dass sie auch das Martyrium auf sich nehmen (s. z.B. *Met-PEpim* Kap.4). Derartige Wunder fördern die Anerkennung der Heiligkeit des Märtyrers durch das jeweilige Publikum und ereignen sich auch nach dem Tod des Protagonisten durch dessen Reliquien. Allerdings gilt die Wundertätigkeit eines Heiligen bzw. eines Märtyrers nicht als Voraussetzung für dessen Heiligkeit, sondern nur als ein zusätzliches Zeichen für dessen übermenschliche Fähigkeiten.⁴⁷ Im zweiten Fall handelt es sich um den gefangen gehaltenen und verwundeten Körper des Märtyrers, der durch ein Wunder Gottes behandelt wird. Gott erkennt also die Frömmigkeit des Märtyrers an und stärkt dessen Glauben durch ein Heilungswunder.

Ein treffendes Beispiel aus der Wundertätigkeit des Märtyrers im Gefängnis ist das folgende: Laut den Märtyrerakten des Georg (*BHG* 676) besucht eine kürzlich zum Christentum konvertierte Menschenmenge den inhaftierten Märtyrer und ersucht ihn um einen Religionsunterricht. In der Menge gibt es auch kranke Leute, die der Märtyrer durch die Anrufung Gottes heilt (*Met-PGeorg* S.519–520). Ein Mann namens Glykerios, der als Viehzüchter tätig war, vermisst eines seiner Rinder. So wendet er sich unter Tränen an den inhaftierten Märtyrer um Hilfe. Georg beruhigt ihn mit den Worten, dass sein Rind von Christus bewahrt wurde. Als der Viehzüchter tatsächlich das verlorene Rind wieder auf dem Bauernhof findet, läuft er durch die Stadt und preist Gott laut. Daraufhin wird er von paganen Soldaten aufgegriffen und gleich zur Hinrichtung geführt, wobei er mit diesem Ende zufrieden ist (*Met-PGeorg* S.520–521). Daraus folgt, dass die Wundertaten des Märtyrers, welche innerhalb des Kerkers vollbracht werden, auch die Welt außerhalb des Kerkers beeinflussen und andere Christen zum Martyrium, und im weiteren Sinne zur Heiligkeit, führen können.

Eine interessante Passage in Bezug auf die Heilung des Märtyrers selbst lautet folgendermaßen:

⁴⁷ Vgl. KAPLAN, *Le miracle*, bes. 171, 180–181, 192–193.

Jeder von euch möge also die Macht Christi in mir erfahren, indem er bedenkt, dass ein Mann, welcher bereits alt aussieht, und sogar in Bezug auf den größeren Teil des Körpers, die gesamte Kraft durch Folterungen verloren hat und auch wie ein Toter ins Gefängnis geworfen wurde. Nun stehe ich vor euch gesund, ohne Leiden, unversehrt, als ob ich nicht diese Qualen erlebt hätte, und wurde noch stärker wiedergeboren.

Καταμαθέτω τοίνυν ἕκαστος ὑμῶν ἐν ἐμοὶ τὴν δύναμιν τοῦ Χριστοῦ, λογισάμενος ὅτι ἄνθρωπος ἤδη πρὸς γῆρας ὄρων, καὶ τὸ πλεόν μὲν τοῦ σώματος, τὸ πᾶν δὲ τῆς ἰσχύος ἀπὸ βασάνων ἀναλωθεὶς, καὶ νεκρῷ ἐπίσης τῇ εἰρκτῇ ἐναπορρίφεις, πάρεμι νῦν ἐνώπιον ὑμῶν, ἄρτιος, ἀπαθῆς, ἀκέραιος ὡσπερ ὠδίνων ἄλλων τυχῶν, καὶ αὖθις ἀναγεννηθεὶς κραταιότερος. (*Met-PMenHerEug* Kap.19)

Der Märtyrer Menas befindet sich hier nach einem Gefängnisaufenthalt beim öffentlichen Verhör vor dem paganen Eparchen Hermogenes und stellt die Kraft Gottes zur Schau. Obwohl der Märtyrer nach einer Reihe von grausamen Folterungen mit verstümmeltem Körper ins Gefängnis geworfen wurde, wurde er im Kerker durch göttliche Intervention in seinen ursprünglichen Zustand wiederhergestellt. Das beeindruckt das umstehende Publikum sowie den Eparchen selbst, der kurz danach zum Christentum übertritt und das Martyrium auf sich nimmt (*Met-PMenHerEug* Kap.18 und 20).

Die öffentliche Veranstaltung, die aus der Gerichtsverhandlung und der Folter des Märtyrers vor den Augen einer Menschenmenge besteht, wird unterbrochen und der Märtyrer landet im Gefängnis. Dort wird er auf wunderhafte Weise geheilt und stellt sich auf seinen nächsten öffentlichen Auftritt ein. Die Wundheilung von Gott findet im Kerker statt, in dem der jeweilige Märtyrer meistens ganz alleine ist. Besonders charakteristisch sind in diesem Kontext die weiter oben untersuchten Märtyrerakten des Prokopios, in denen auch die Hinrichtungsphase unterbrochen wird, damit man den Märtyrer wieder ins Gefängnis bringt (*PProc* S.21.8–31, S.22.1–17). Das Gefängnis gibt hier sowohl dem christlichen Protagonisten als auch dem paganen Gegenspieler die letzte Chance, ihren Wunsch zu erfüllen: Auf der einen Seite hofft der Gegenspieler darauf, dass das Gefängnis den Märtyrer psychisch so beeinflussen werde, dass er das Martyrium und den christlichen Glauben verlasse. Auf der anderen Seite ist es für den Märtyrer eine Gelegenheit, die letzte „Ermutigungsdosis“ von Gott zu erhalten, um zur öffentlichen Hinrichtung in gehobener

Stimmung zurückzukehren. Das Gefängnis begünstigt am Ende den Märtyrer auf die erwartete Weise und führt dazu, dass das Martyrium mit der Hinrichtung des Märtyrers endet.

Insgesamt heben die im Kerker vollbrachten Heilungswunder den Charakter des Gefängnisraumes als Schwelle zwischen dem körperlich-seelischen Anfangs- und Endzustand des christlichen Protagonisten hervor. Nicht nur er, sondern auch die anderen Zeugen des Heilungswunders werden in der Zelle sowohl körperlich-seelisch als auch ideologisch wiederhergestellt, sodass sie nach dem Verlassen des Gefängnisses eine verstärkte christliche Identität annehmen. Der verwundete bzw. inhaftierte Körper des Märtyrers baut eine greifbare Verbindung mit dem Göttlichen auf und fungiert zugleich als Erlösungsinstrument für ihn selbst, aber auch für diejenigen, die mit ihm in Kontakt kommen. Die Wunder im Gefängnis sind auch aus narratologischer Sicht von enormer Bedeutung, weil sie die Erzählung des Martyriums verlängern und noch spannender für das Publikum gestalten.

II.3.8. Möglichkeit zur Befreiung

Die Kerkerhaft ist auch in der Anschauung der christlichen Protagonisten selbst eine Schlüsselphase für die Annahme und Festlegung ihrer endgültigen Identität als Märtyrer, weshalb sie diese Phase in der Regel nicht überspringen oder vermeiden wollen. Auch wenn durch göttliche Intervention die Gefängnistore geöffnet werden und die Märtyrer die Gelegenheit zum Entkommen haben, entschließen sie sich zum Verweilen, sodass sich der Lauf der Dinge bezüglich des Martyriums ereignen kann. Die Gefängnisphase ist nämlich eine Prüfung, die die Märtyrer ohnehin zur körperlichen und spirituellen Vorbereitung auf ihren bevorstehenden Tod bestehen müssen. Die Ablehnung der Ausbruchsmöglichkeit betont die bewusste Entscheidung der Protagonisten, ihrem Glauben zuliebe statt der Freiheit den Märtyrertod auf sich zu nehmen.

Ein einschlägiges Beispiel lautet wie folgt: Nach seinem Unterricht im Kerker und der Bekehrung seiner Mithäftlinge zum Christentum lässt der Bischof Clemens von Ankara die Gefängnistore durch sein Gebet zu Gott weit öffnen. So können seine Mithäftlinge mit Freude (*χαίροντας*, *Met-PClemAnc BHG* 353, Kap.46) aus dem Gefängnis gelangen, während Clemens und sein Gefährte Agathangelos dort verbleiben (*Met-PClemAnc BHG* 353, Kap.46). Die Freude der Konvertiten beim Verlassen des Gefängnisses mag als ein

Zeichen gewertet werden, dass sie noch nicht bereit zur Erduldung des christlichen Martyriums waren. Die beiden Protagonisten hingegen kommen mit ihrer Entscheidung, im Gefängnis zu bleiben, ihrem Ziel näher, nämlich dem Märtyrertod und der Verbindung mit Gott.

Den Gefängnisaufenthalt nehmen die Märtyrer mit Freude an. Als beispielsweise Gregor von Armenien die Absicht des Königs Tiridates vernommen hatte, ihn ins Gefängnis zu sperren, äußert er seine Freude über die Verwirklichung dieser Drohung: „Und weil du sagst, dass du mir statt eines [hohen] Amtes Gefängnis und Fesseln verleihen wirst, [musst du wissen], dass ich mich glücklich schätze, die Nachahmung der Fesseln meines Herrn zu empfangen, um mich bei seiner Wiederkunft mit ihm zu freuen und zu jubeln“ (Καὶ ὅτι λέγεις ἀντὶ ἀξιώματος φυλακὴν καὶ δεσμὰ περιβαλεῖν μοι, μακάριός εἰμι δεξάμενος τὴν μίμησιν τῶν δεσμῶν τοῦ ἐμοῦ δεσπότης ἵνα μετ’ αὐτοῦ εὐφρανθῶ καὶ ἀγαλλιάσωμαι ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ. *PGregArm BHG 712*, Kap.23.11–13). Zum ersten ist mit dem Wort *παρουσία* (d.h. Parusie bzw. Anwesenheit) das Jüngste Gericht gemeint, dem der Protagonist erst durch seine Inhaftierung und Tötung im Status des Märtyrers beiwohnen kann. Zum anderen deutet dieses Wort die Anwesenheit Gottes im Kerker während der Inhaftierung des Märtyrers an. Beide Möglichkeiten tragen zur Gottesnähe des Protagonisten bei und bereiten ihm deshalb große Freude.

Auf der einen Seite vermeiden die Märtyrer alles, was sie von ihrem Ziel bzw. dem Weg des Martyriums abbringen könnte, wie etwa den Verzicht auf eine Bewährungsprobe. Auf der anderen Seite aber wollen sie sich nicht absichtlich in Gefahr begeben. Als die Henker den Märtyrer Anastasios den Perser zu fesseln versuchten, um ihn ungestört zu peinigen und später auf sichere Art und Weise zum persischen König Chosrau II. zu schicken, äußert der christliche Protagonist seine Bereitwilligkeit, all diesen Folterungen auch ohne Fesseln unterzogen zu werden, da er Christus zuliebe das Leiden mit seinem eigenen Einverständnis erdulden würde (*PAnastPers BHG 84*, Kap.21.8–15, Kap.28.5–8; *Met-PAnastPers BHG 85*, Kap.13.1–20 Kap.18.1–7, Kap.19.1–2). Der Märtyrer hat nämlich keine Absicht, vor dem Martyrium zu fliehen. Eine Textstelle im Martyrium des Lukianos von Antiochien, die sowohl in der vormetaphrastischen als auch in der metaphrastischen Version ähnlich ist, stellt einen anders gearteten Fall dar: Als der Kaiser Maximian befiehlt, den Priester Lukianos aufzufinden und wegen seiner christlichen Predigtstätigkeit festzunehmen, nennt der

Protagonist zwei Gründe, warum er diese Festnahme, und im weiteren Sinne das Gefängnis und das Leiden allgemein, umgehen sollte: Zum einen müsse er sich nicht willentlich bzw. unüberlegt in riskante Situationen bringen.⁴⁸ Zum anderen möchte er der Kirchengemeinde keinen zusätzlichen Schmerz und Trauer durch seinen möglichen Verlust verursachen (*Met-PLuc BHG* 997, S.188.7–10). Am Ende wird jedoch der Protagonist aufgegriffen und stirbt an Hunger im Gefängnis. Im Wesentlichen wird hier vor dem Hintergrund der Christenverfolgungen durch die Zurückhaltung des Lukianos gegenüber dem Martyrium der ungewisse Ausgang von Bewährungsproben thematisiert. Überdies wird die Verantwortung eines „guten Hirten“ seiner Gemeinde gegenüber unterstrichen. Dementsprechend mussten die ersten Christen das Martyrium und die Inhaftierung nicht freiwillig wählen. Wenn sie allerdings mit dem Verfolger konfrontiert wurden, zeigten sie Mut und Entschlossenheit bei allen Prüfungen.

Während die Mehrheit der Märtyrerakten beweist, dass die Märtyrer freiwillig im Gefängnis verbleiben wollen, zeigen die nächsten vier Textbeispiele eine andere Möglichkeit. Der erste Fall ist das vormetaphrastische Martyrium von Akepsimas, Joseph und Aeithalas (*BHG* 19): Nach dem grausamen Tod des Bischofs Akepsimas werden der Priester Joseph und der Diakon Aeithalas gefoltert und inhaftiert. Eine Frau namens Isdandul, die zeitweise die verletzten Körper der gefangen gehaltenen Märtyrer zu behandeln pflegte, besticht in tiefer Nacht die Aufseher durch Geld und Geschenke, um die Märtyrer Joseph und Aeithalas insgeheim aus dem Gefängnis herauszubringen und nach Hause mitzunehmen. In ihrem Haus versorgt sie die Wunden der beiden Männer und bringt sie am nächsten Tag wieder ins Gefängnis zurück, sodass das Martyrium seinen Lauf nehmen kann (*PAcepsJosAeith* S.541.29–45, S.542.1–13). Die Originalität dieses Martyriums besteht in der Darstellung dieser kurzfristigen Unterbrechung des Gefängnisaufenthalts.

Die metaphrastischen Märtyrerakten des Bischofs Clemens von Ankara sind aber in noch weit größerem Maße innovativ. Nach der Enthauptung seines Gefährten Agathangelos befindet sich Clemens von Ankara entkräftet und nahezu besinnungslos im Gefängnis, wo er unter blutigen Wunden und schmerzenden Fesseln leidet. Vor dem Fest der Theophanie

⁴⁸ Dieser Gedanke geht auf das Konzept des „freiwilligen Martyriums“ (*voluntary martyrdom*) der ersten Christen zurück, das die christliche Kirche ausdrücklich ablehnte. Diesbezüglich s. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, 1–21.

dringt die christliche Sophia, die Stiefmutter des Clemens, zusammen mit einer Menge von Dienern und männlichen und weiblichen Jugendlichen in seinen Kerker ein. Sie lösen die Fesseln des Märtyrers und bringen ihn aus dem Gefängnis. Sophia zieht ihm dann ein weißes Gewand und das *omophorion*, d.h. ein liturgisches Kleidungsstück der Bischöfe, an und gibt ihm auch ein Evangeliar. Clemens wird mithilfe seiner Stiefmutter und in Begleitung der christlichen Menge mit Kerzen und Weihrauch in die Kirche geführt. Hinter den abgeschlossenen Türen der Kirche hält der Bischof Clemens die Liturgie und die christliche Predigt, verteilt die Heilige Kommunion und macht eine Prophezeiung über seine eigene bevorstehende Hinrichtung und die seiner Diakone Christophoros und Chariton. Einige Tage später verschafft sich der Statthalter Alexandros mit seiner Truppe gewaltsamen Zutritt in die Kirche und enthauptet während der Liturgie den Bischof Clemens und die zwei oben genannten Diakone. Am Ende beerdigt Sophia die Märtyrer Clemens und Agathangelos gemeinsam mit den beiden Diakonen (*Met-PClemAnc BHG 353, Kap.85–90*).

Zweifellos erweist sich die mutige Handlung der Sophia, den Märtyrer Clemens aus dem Gefängnisraum willkürlich zu entfernen, als subversiv für die weiteren Phasen des Martyriums. Im Wesentlichen unterbricht sie den normalen Vorgang des Martyriums und gibt ihm ein außergewöhnliches Ende, da der Märtyrer-Protagonist an einem christlichen Ort, nämlich in einer Kirche, hingerichtet wird, und zwar im Moment, wo er im Status und Amt des Bischofs den Gottesdienst abhält. Auf diese auffallende Weise werden beide Identitäten des Protagonisten, also die des Märtyrers und jene des Bischofs, gleichzeitig betont.

Wichtig ist, dass in den beiden oben angeführten Texten nicht die Protagonisten selbst (Akepsimas, Joseph und Aeithalas; Clemens von Ankara), sondern die Nebenfiguren (eine fromme Frau; Stiefmutter) die Befreiung aus dem Gefängnis vornehmen. So kann das Entkommen hier als von außen auferlegt wahrgenommen werden. Zu bemerken ist, dass die Autoren dieser beiden Märtyrerakten unter allen anderen Möglichkeiten, wie Interrogation, Folterung und Hinrichtung, die Gefängnisphase durch die oben erwähnte neue Variante wissentlich zu bereichern versuchten, um ihren Text interessanter und abwechslungsreicher zu gestalten.

Im Gegensatz zu den Protagonisten der beiden obigen Textbeispiele stellt die Märtyrerin Domna einen Einzelfall in dem der vorliegenden Arbeit zugrunde liegenden Korpus dar, da

sie sich bewusst aus dem Gefängnis befreien wollte. Die Märtyrerakten von Domna und ihrem Diener Indes (*PDomInd BHG 822z*; *Met-PDomInd BHG 823*) weisen durchaus mehrere Auffälligkeiten hinsichtlich des Inhalts auf: Domna, die anfänglich als Priesterin im paganen Tempel des Kaiserpalastes tätig war, empfängt nebst dem Eunuchen Indes vom Bischof Kyrillos die christliche Taufe und beginnt gleich danach mit ihrer Wohltätigkeit. Nach der Offenbarung ihrer religiösen Identität werden Domna und Indes im Palast gefangen gehalten, wobei Domna auch während der Inhaftierung ihre Kleidung und Schmuck unter den Armen verteilt. Als sie in der Rolle der Wohltäterin nichts mehr zu verschenken hatte, übernimmt sie die Rolle der Närrin, um ihre Freiheit wiederzugewinnen. Später findet sie für eine Weile in einem Frauenkloster Unterschlupf, das sie wegen der Verfolgung durch den Kaiser Maximian in männlicher Verkleidung verlässt. Ab diesem Zeitpunkt lebt sie wie die Asketen in den Bergen. Am Ende der Erzählung werden Indes und Domna unter anderen Christen festgenommen und erleiden den Märtyrertod durch Enthauptung. Bei diesen Märtyrerakten handelt es sich um eine lange Erzählung, deren Handlung sich durch überraschende Wendungen wie bei einem Roman entwickelt.⁴⁹ Festzuhalten ist, dass die Protagonistin vor ihrem Märtyrertod eine christliche Lebensweise in verschiedenen Varianten führt, welche zu ihrer Heiligkeit beitragen. Ihr Wunsch, den Gefängnisort zu verlassen, dient also der weiteren Bereicherung im Handlungsablauf dieses ohnehin untypischen Martyriums.

Als Sonderfall soll auch das Martyrium des Bischofs Petros von Alexandrien (*PPetAlex BHG 1502*; *Met-PPetAlex BHG 1503*) betrachtet werden, gemäß dem der christliche Protagonist aus dem Gefängnis entkommen musste, um zur Hinrichtung und dadurch aus christlicher Sicht zur Heiligkeit geführt zu werden. Die Geschichte lautet wie folgt: In seiner erhaltenen Fassung beginnt der Text mit der Einkerkierung des Bischofs Petros und der Anordnung des Kaisers Diokletian an seine Offiziere, den Protagonisten zu enthaupten. Doch außerhalb des Gefängnisses ist eine große Menschenmenge jedes Alters versammelt, welche den Austritt des Bischofs aus dem Gefängnis und somit seine Tötung verhindern will. Die frommen Christen sind sogar bereit, ihr Leben hinzugeben, um ihren Hirten zu beschützen. Der Bischof Petros aber, um das Blutvergießen zu vermeiden und gleichzeitig die Aufgabe

⁴⁹ Die Märtyrerakten von Domna und Indes enthalten viele Charakteristika eines „Christlichen Romans“. Diesbezüglich s. PAPAIOANNOU, *Christian Novels*, xiv–xviii.

seiner Verfolger zu erleichtern, entwirft einen Plan, sodass er beim Verlassen des Gefängnisses von der Menschenmenge unbemerkt bleiben und so seine Hinrichtung stattfinden kann. Unter seiner Anleitung durchbrechen die Offiziere in der Nacht an einer abgelegenen Stelle die Kerkermauer und führen den Protagonisten heimlich hinaus. Dann geleiten sie ihn zum Hinrichtungsort, an dem sie seine übermenschliche Tapferkeit dem Tod gegenüber und seine Heiligkeit mit Furcht und Schrecken feststellen (ἔλαβεν φόβος καὶ τρόμος βλέποντας τοῦ αἰοδίμου πατρὸς τὴν κατὰ τοῦ θανάτου τόλμαν καὶ τὴν τῆς ἀγιότητος κατάστασιν. *PPetAlex* S.77; vgl. *Met-PPetAlex* S.268). Im Anschluss daran erfolgt seine Enthauptung. Die genannte Episode mit dem heimlichen Entfernen des christlichen Protagonisten aus dem Gefängnis betont also auf auffallende Weise seine bewusste Entscheidung für den Märtyrertod, um die Verbindung mit Gott zu erreichen.

Meistens führt die Kerkerhaft der christlichen Protagonisten zu Märtyrertod und Heiligkeit. Deswegen wollen die Märtyrer dieser Schlüsselphase ihres Martyriums nicht entgehen. In manchen Fällen kann aber der Gefängnisaufenthalt die weiteren Phasen des Martyriums bzw. die Entwicklung der Erzählung verhindern. So entschließen sich die Märtyrer, wie Domna und der Bischof Petros von Alexandrien, zum Verlassen des Gefängnisses. Jedenfalls ist es aber das Ziel der Märtyrer, an ihrem Glauben festzuhalten und letztendlich durch den Märtyrertod Gott näher zu kommen.

In summa macht das Geschehen im Gefängnis eine unabhängige Szene in der Erzählung und zugleich eine besondere Phase des Martyriums aus, welche zur vielseitigen Entwicklung sowohl der christlichen Protagonisten als auch der Geschichte allgemein beiträgt. Die Gefängniszenen erfüllen in den Märtyrerakten wesentliche Funktionen, insbesondere das Hinauszögern des Endes des Märtyrers und somit der Erzählung, die Unterbrechung des Erzählflusses durch die Einführung neuer narrativer Figuren und Episoden und die Erholungspause für die Protagonisten und Rezipienten. All dies hält auch den Leser bzw. Zuhörer bis zu Lösung und Ausgang der Geschichte in Spannung. Die jeweiligen Aktionen und Aktivitäten der narrativen Figuren im Kerker thematisieren die Bedeutung des geschlossenen Gefängnisraums und unterstreichen ihren Charakter als Schwellenphase, welche eine vorwiegend positive Wirkung auf die Identität aller an der Szene Beteiligten ausüben kann. Anders gesagt: Durch die im Gefängnis vollzogenen Handlungen (Überwachung, Kommunikation mit Gott durch Gebete, Psalmen und Visionen,

Durchführung von Predigten und Taufen, Vermeidung von Ausbruchsversuchen) werden sowohl die Hauptfiguren als auch die Nebenfiguren, wie etwa die christlichen Protagonisten und die nichtchristlichen Gegner, entscheidend beeinflusst. In den beiden nächsten Kapiteln werde ich auf die oben ausgeführten Gefängnisaspekte vor dem Hintergrund zweier weiterer Themen, nämlich Gender und Empfindungen, näher eingehen.

KAPITEL III

GENDERIDENTITÄT IM GEFÄNGNIS: SEXUELLE VERSUCHUNG UND WIDERSTAND

Das vorliegende Kapitel befasst sich mit der Konstruktion der Genderidentität der Märtyrerinnen, welche weitgehend bei ihrer Inhaftierung sichtbar wird. Das Gefängnis ist im Fall der Märtyrerinnen ein idealer Ort, an dem unfrome Männer bzw. Dämonen und Drachen in greifbarer Gestalt erscheinen können, um der jeweiligen Protagonistin sexuelle Gewalt anzutun bzw. sie in sexuelle Versuchung zu führen. Bei der Begegnung der inhaftierten Märtyrerin mit dem dämonischen bzw. männlichen Widersacher handelt es sich für meine Begriffe um einen Kampf der Protagonistin zur Bewahrung ihrer Keuschheit. Mit anderen Worten streben diese Widersacher danach, die Protagonistin zu vergewaltigen bzw. sie ihrer Jungfräulichkeit zu berauben und damit ihre Glaubensfestigkeit zu erschüttern. Daher haben am häufigsten auch die körperlichen Folterungen, denen die christliche Protagonistin unterzogen wird, einen sexuellen Charakter.¹

Die Gegner wählen den Gefängnisraum zu diesem Zweck aus, weil sich dort die jeweilige Märtyrerin alleine und isoliert bzw. weit entfernt von den Augen der Zuschauer und jeder möglichen Hilfe befindet. Außerdem ist die Märtyrerin in einer begrenzten Zelle eingeschlossen, aus der sie nicht entkommen kann. Das Bild einer inhaftierten Jungfrau, deren Keuschheit durch den Angriff eines bösen Wesens in Gefahr schwebt, erinnert an einen auch unter den Byzantinern bekannten griechischen Mythos, gemäß dem der Göttervater Zeus das junge Mädchen Danaë während ihrer Inhaftierung sexuell verführte und schwängerte.² In den Märtyrerakten aber, welche von christlichen Autoren abgefasst wurden, wird Zeus entweder durch dämonische Kreaturen oder durch deren Vertreter auf Erden,

¹ Zur sexuellen Dimension der Frauenmartyrerakten und dem Zusammenhang zwischen Jungfräulichkeit und Glaubensfestigkeit im Fall der Märtyrerinnen s. WILSON, *Female Sanctity in the Greek Calendar*, 243–245; KAY, *The Sublime Body of the Martyr*, bes. 14–17; KAY, *Courtly Contradictions*, 226–229; CONSTANTINOU, *Female Corporeal Performances*, 22, 34–38, 53–55; CONSTANTINOU, *Virginity in Danger*, 123–124; SEMOGLU, *H Θέκλα*, bes. 74–75, 85.

² Angesichts der Tatsache, dass Danaë von ihrem Vater inhaftiert wurde, kann diese Geschichte auch mit den Märtyrerakten von Barbara (*PBar BHG* 213–214; *Met-PBar BHG* 216), Christina (*BHG* 301y–302b) und Irene (*BHG* 952y–954c) verbunden werden, deren Väter sie zum Erhalt ihrer Jungfräulichkeit in einen Turm sperren. Für die Beispiele von Barbara und Christina im Zusammenhang mit Danaë und die byzantinische Rezeption dieses griechischen Mythos s. PAPAIOANNOU, *Christian Novels*, xv, 301. Für den Mythos der Danaë s. STOLL, *Danae*, I, 946–949; KAKRIDES, *Ελληνική μυθολογία*, III, 181–182 (mit einschlägigen Abbildungen).

nämlich zudringliche pagane Männer, ersetzt, wobei es der inhaftierten Märtyrerin mit Gottes Hilfe immer gelingt, die sexuelle Gefahr abzuwehren. In diesem Sinne wird die Spiritualität der Protagonistin in der Ablehnung sämtlicher sexueller Aktivitäten betont.

Die Bewahrung der Jungfräulichkeit symbolisiert den siegreichen Widerstand der Märtyrerin gegen die paganen Gegner, ihren starken Willen zur Verteidigung ihres Glaubens und ihre Standhaftigkeit bis in den Tod. Jungfräulichkeit ist ein zentraler Baustein bei der Konstruktion der Heiligkeit einer Märtyrerin, weswegen die große Mehrheit der Märtyrerinnen Jungfrauen sind und die Hagiographen diese Eigenschaft ihrer Protagonistinnen immer wieder unterstreichen.³ Die Keuschheit einer Frau gilt ohnehin nach der frühchristlichen Ideologie als das Ideal für ihre Vollkommenheit.⁴ In seinem Werk *De virginitate* (CPG 4313) versteht beispielsweise Johannes Chrysostomos unter dem Begriff Jungfräulichkeit nicht nur die körperliche Enthaltensamkeit von allen sexuellen Genüssen, sondern auch die Reinheit der Seele, sodass eine Frau Christus im übertragenen Sinne ehelichen bzw. zu ihm ins Paradies gelangen kann: „Eine Jungfrau muss nicht nur am Körper rein sein, sondern auch in der Seele, wenn sie den heiligen Gatten empfangen möchte. Die Jungfräulichkeit wird also durch die Heiligkeit des Körpers und des Geistes definiert“ (Τὴν γὰρ παρθένον οὐ τῷ σώματι μόνον καθαρὰν εἶναι δεῖ ἀλλὰ καὶ τῇ ψυχῇ, εἴ γε μέλλοι τὸν ἅγιον ὑποδέχασθαι νυμφίον. [...] τοῖνον παρθενίας ὄρος τὸ καὶ σώματι καὶ πνεύματι εἶναι ἅγιαν. *JohDeVirg* 5.2.17–19, 6.1.13–14). Aufgrund einer gründlichen Untersuchung von asketischen Texten der Spätantike kommt Antoine Guillaumont zu dem Schluss, dass die Jungfräulichkeit Unzerstörbarkeit (*incorruptibilité*) und Unsterblichkeit (*immortalité*) gewährleistet.⁵ Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit stellen Charakteristika der Ewigkeit bzw. der Heiligkeit dar. Der Märtyrerin wird also durch den Erhalt ihrer seelischen und körperlichen Keuschheit sowie die Erduldung des gewaltsamen Todes der Heiligkeitsstatus verliehen.

Es sollte nicht vergessen werden, dass die Hagiographie neben ihrer didaktischen Funktion der Vermittlung von Frömmigkeitsbeispielen auch als Trivilliteratur diene, da sie

³ CONSTANTINOU, *Female Corporeal Performances*, 54.

⁴ GUILLAUMONT, *Le célibat monastique*, 83–98 [161–178]; TALBOT, *Women*, 118.

⁵ GUILLAUMONT, *Le célibat monastique*, bes. 97–98 [176–177].

einem breiten Publikum Unterhaltung bot.⁶ Dazu trug wohl auch die Schilderung der sexuell ausgerichteten Folter bzw. sexualisierten Gewalt gegen die Märtyrerinnen bei, welche vorwiegend dem männlichen Teil des Publikums sexuelles Vergnügen gewährte.⁷ Hierbei ist zu erwähnen, dass die überwältigende Mehrheit der Märtyrerakten bzw. der hagiographischen Texte allgemein von Männern abgefasst wurde und daher die männliche Perspektive auf die heiligen Frauen widerspiegelt.⁸ Im metaphrastischen Menologion konnte es den Märtyrerakten sogar einen besonderen Reiz (χάρις) verleihen, wenn eine heilige Frau einer sexuellen Nötigung oder Verführung entging, was die Rezipienten verblüffen oder auch amüsieren würde.⁹ In diesem Zusammenhang bemerkt Stavroula Constantinou: Hagiographie „offered sexual entertainment appearing less ‚harmful‘ under the guise of piety“.¹⁰ Genau deswegen werden in der neueren Forschung so gestaltete Texte der hagiographischen Literatur als die „männliche Pornographie“ des Mittelalters bezeichnet.¹¹

Auf der einen Seite können Interesse und Lust byzantinischer Verfasser, Leser und Zuhörer an der Darstellung von malträtierten Körpern und in Vergewaltigungsgefahr schwebenden Märtyrerinnen festgestellt werden, was eine Tendenz zu Aggressivität, Brutalität und Sadismus vermuten lässt.¹² Wenn man aber auf der anderen Seite bedenkt, dass die hagiographischen Texte hauptsächlich beim Gottesdienst in einer Gemeindekirche oder einem Kloster öffentlich vorgelesen und rezipiert wurden,¹³ kann das erotische bzw.

⁶ Herbert Hunger macht insbesondere im Hinblick auf die byzantinischen Chronisten folgende Bemerkung: „Triviale Motivwahl, Sprache und Handlungsführung, schablonenhafte Zeichnung von Figuren und Umwelt und leichte Lesbarkeit zeichnen dieses Genos aus. Werke der Trivilliteratur wollen in erster Linie Unterhaltung für ein ‚breites‘ Publikum bieten“: HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur*, 257. Zur Hagiographie als Trivilliteratur s. KAZHDAN, *Byzantine Hagiography and Sex*, bes. 131.

⁷ Zur byzantinischen Hagiographie als Unterhaltungsmittel des männlichen Publikums s. KAZHDAN, *Byzantine Hagiography and Sex*, 131–143; CONSTANTINO, *Female Corporeal Performances*, 22–23, mit Anm. 2, 34–38.

⁸ Vgl. CONSTANTINO, *Subgenre and Gender*, 415–416, mit Anm. 5; HINTERBERGER, *The Byzantine Hagiographer and His Text*, 215.

⁹ HINTERBERGER, *Byzantinische biographische Literatur*, 77–78.

¹⁰ CONSTANTINO, *Female Corporeal Performances*, 22–23.

¹¹ Zur Hagiographie und Pornographie s. BURGWINKLE – HOWIE, *Sanctity and Pornography*; CONSTANTINO, *Bloodthirsty Emperors*.

¹² Diese Anmerkung macht Herbert Hunger in Bezug auf die makabren Details, die die Gattung der byzantinischen Chronistik bei der Schilderung verschiedener Ereignisse beinhaltet, vgl. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur*, 257, 273–274. Es scheint, dass diese Anmerkung auch auf die Gattung der Hagiographie zutrifft.

¹³ Für die öffentliche Verlesung der hagiographischen Schriften in Kirchen und Klöstern s. zuletzt EFTHYMIADIS, *Introduction*, bes. 13; EFTHYMIADIS – KALOGERAS, *Audience, Language and Patronage*, bes. 248 (mit weiteren Nachweisen). In geringerem Maße dienten aber diese Texte auch der Privatlektüre. Mit dem Verwendungskontext und -zweck der hagiographischen Literatur befasste ich mich im Rahmen meiner

sexuelle Element in diesen Texten auch als eine öffentliche gemeinschaftliche Übung der Gläubigen zur Bewältigung derartiger Versuchungen gesehen werden. Dieselbe Funktion sollten auch die ikonographischen Darstellungen von nackten Körpern in Fresken byzantinischer Kirchen erfüllen, wie etwa die von sündigen (Männern und) Frauen im Kontext des Jüngsten Gerichts.¹⁴ Die Byzantiner vermieden es hingegen, die Nacktheit heiliger Frauen, insbesondere Märtyrerinnen, in Fresken darzustellen.¹⁵ So fungierten wohl die in den hagiographischen Texten dargestellten Märtyrerinnen mit ihrem malträtierten bzw. nackten Körper infolge ihres Widerstands gegen die sexuellen Verlockungen als Beispiele zur Nachahmung für die Zielgruppe, während die sündigen (Männer und) Frauen mit ihrem nackten und gequälten Körper, visualisiert im Bildprogramm einer Kirche, als Beispiele zur Vermeidung dienten. Das träfe dann natürlich auch für die seltenen Fälle zu, in denen die hagiographischen Schriften zur Entfaltung der eigenen Frömmigkeit privat gelesen wurden. Jedenfalls kann die hagiographische Literatur wegen ihres Erbauungs- und Unterhaltungscharakters als das „Fernsehen der Epoche“ betrachtet werden. All diese Vorkenntnisse sollte man im Hinterkopf haben, um die Interpretation der erotischen bzw. sexuellen Konnotation der folgenden Gefängniszenen nachzuvollziehen.

Masterarbeit, in der weitere bibliographische Angaben zu finden sind, vgl. PAPAVERNANAVAS, *Die Rolle des Publikums*, 42–69, 78–95 (mit tabellarischer Darstellung der Hauptergebnisse).

¹⁴ Ein ikonographisches Beispiel von nackten Sündern und Sünderinnen, datiert ins Jahr 1332/1333, ist in der byzantinischen Kirche der Panagia von Asinou bzw. Panagia Phorvotissa auf Zypern anzutreffen. Diesbezüglich s. HEIN – JAKOVLJEVIĆ – KLEIDT, *Zypern*, bes. 59–60, mit Abb. 32–35; KALOPISSI-VERTI, *The Murals of the Narthex*, bes. 144–148, mit Abb. 5.27.

¹⁵ Aus offizieller byzantinischer Sicht wurde allgemein die Darstellung der Nacktheit in der Kunst verurteilt, sofern sie nicht einem eindeutig christlichen Zweck diene, nämlich der Demonstration der menschlichen Natur Christi bei seiner Taufe und Kreuzigung, der Zurschaustellung der schändlichen Nacktheit Adams und Evas oder der Abbildung der Selbstverleugnung bestimmter asketischer – zumal männlicher – Heiliger, unter denen sich ausnahmsweise auch Maria von Ägypten findet, vgl. DAUTERMAN MAGUIRE – MAGUIRE, *Other Icons*, bes. 97–109. Außerdem wurde Nacktheit in der byzantinischen religiösen Kunst oft mit dämonisierten bzw. sündigen Personen assoziiert, wobei ihre Abbildung bei den Betrachtern sogar ein Schamgefühl auslösen könnte, dazu s. ZEITLER, *Ostentatio genitalium*, 192–193, 199–200 (mit weiterer Literatur). Märtyrerinnen wurden folglich nicht nackt dargestellt. Meines Wissens bildet die heilige Thekla, die zwar keinen Märtyrertod erlitt, aber vielen Folterungen durch ihre paganen Verfolger unterzogen wurde, die einzige Ausnahme. Eine neue archäologische Forschung konnte nämlich die nackte weibliche Figur auf verschiedenen Ritualgegenständen, welche hauptsächlich vom 5. bis zum 7. Jahrhundert bei Taufen, Beerdigungen und Gottesdiensten in Ägypten Verwendung finden sollten, mit der heiligen Thekla identifizieren, vgl. SEMOGLU, *H Θέκλα*, bes. 49–86 (mit einschlägigen Abbildungen im Anhang). Es handelt sich dabei um eine seltene – wenn nicht die einzige – Darstellung einer nackten Märtyrerin, die wahrscheinlich dazu führte, dass alle vorherigen archäologischen Forschungen zu den besagten Gegenständen diese weibliche Figur entweder überhaupt nicht identifizieren konnten oder auf problematische Weise mit mythischen Gestalten, wie Aphrodite und Daphne, in Verbindung brachten.

III.1. DIE INHAFTIERTE MÄRTYRERIN GEGEN DÄMONEN UND DRACHEN

Die Gegenwart des Dämons wird in den Märtyrerakten und Heiligenviten vorwiegend auf drei Weisen angegeben: entweder abstrakt als die Quelle allen Übels, wie etwa der sexuellen Verlockungen, welche weibliche und männliche Märtyrer und Asketen bewältigen müssen, oder durch die von Dämonen besessenen Menschen, die mithilfe der Protagonisten geläutert werden, oder als eine direkte Bedrohung, wenn die Dämonen eine konkrete Gestalt annehmen und sich mit den heiligen Personen einen körperlichen Kampf liefern.¹⁶ In Bezug auf die dritte Erscheinungsform der Dämonen, auf die hier näher einzugehen ist, fasst Claudia Rapp alle relevanten Informationen wie folgt zusammen: „In allen wichtigen Momenten des Lebenswegs bestand also die Möglichkeit eines Einwirkens negativer Kräfte. [...] Sie [d.h. die Dämonen] erscheinen in der Gestalt von Menschen (besonders als Dunkelhäutige oder Frauen) und Tieren, sind aggressiv und heimtückisch, und lauern auf ihre Opfer bevorzugt an Orten oder in Momenten des Übergangs (Türschwellen, Taufe, Tod)“.¹⁷

Im Fall der Märtyrer stellt das Gefängnis eine wichtige Übergangsphase zur Erlangung der Heiligkeit dar und seine entscheidende Bedeutung wird durch die dämonische Anwesenheit hervorgehoben. Laut Tertullian ist das Gefängnis die Behausung des Teufels und der Dämonen, welche die inhaftierten Märtyrer in die Flucht schlagen sollen:

Der Kerker ist nämlich auch eine Wohnung des Teufels, worin er seine Angehörigen beisammen hat. Ihr aber [d.h. die Märtyrer] seid gerade deswegen in den Kerker gekommen, um ihn auch in seinem eigenen Hause zu überwinden.¹⁸

Domus quidem diaboli est et carcer, in qua familiam suam continet; sed vos ideo in carcerem pervenistis, ut illum etiam in domo sua conculcetis. (*TertMart* Kap.1.17–19)

Den hier untersuchten Märtyrerakten nach vertreiben die christlichen Protagonisten die Dämonen und befreien damit den Gefängnisraum vom Bösen.

In dieser Einheit soll die Erscheinung des Dämons im Gefängnis weiter diskutiert werden, die aus der Genderperspektive eine interessante Besonderheit aufweist: Obgleich Christus und die Engel sehr häufig sowohl den Märtyrern als auch den Märtyrerinnen im

¹⁶ Vgl. DÖLGER, *Der Kampf mit dem Ägypter*, 177–188; DINZELBACHER, *Der Kampf der Heiligen*, 647–695; BOULHOL, *Hagiographie antique et démonologie*, 269–279; DINZELBACHER, *Angst im Mittelalter*, bes. 27–66.

¹⁷ RAPP, *Heilige, Teufel und Dämonen*, 108–109.

¹⁸ Übers. KELLNER, *Tertullians private und katechetische Schriften*, 216.

Gefängnis erscheinen, tritt der Dämon sehr selten auf, und wenn, dann nur den inhaftierten Märtyrerinnen. Das macht einen wesentlichen Unterschied zwischen den Märtyrerakten und den Heiligenviten aus, in denen Teufel und Dämonen den Asketen und Asketinnen unabhängig von deren Geschlecht erscheinen.¹⁹ Während die Forschung dem dämonischen Element in den asketischen Heiligenviten große Aufmerksamkeit widmete,²⁰ wurde dies im Zusammenhang mit den Märtyrerakten noch nicht systematisch untersucht. In der folgenden Diskussion werden uns also hauptsächlich die Märtyrerakten der Juliana von Nikomedien (*PJulNic BHG* 962z, 5./6. Jh.; *Met-PJulNic BHG* 963, 10. Jh.) beschäftigen, welche in mein Haupttextkorpus einbezogen sind. Dazu sind auch die Märtyrerakten der Marina von Antiochien (*PMarAnt BHG* 1165, spätestens im 7. Jh.) und die vom Lateinischen ins Griechische übertragenen Märtyrerakten von Perpetua und Felicitas (*PPerFel BHG* 1482, 3./4. Jh.) zu berücksichtigen, in denen das dämonische Element vorherrschend ist.²¹ Obgleich die beiden letzteren Märtyrerakten nicht zu den metaphrastischen Texten und ihren Vorlagen gehören, untersuche ich sie hier, um ein vollständigeres Bild der Dämonenerscheinung im Gefängnis zu vermitteln.

Über die Dämonen hinaus dienen auch die Drachen in den Märtyrerakten als furchtbare Widersacher der heiligen Personen. Obgleich beide Figuren, nämlich Dämonen und Drachen, den Kräften des Bösen angehören, können sie als zwei unterschiedliche übernatürliche Wesen betrachtet werden.²² Während in den Märtyrerakten der ersten Christen die Figur eines Drachen in greifbarer Gestalt erscheint, ist sie in den auf einer möglichst realistischen Basis fundierten Viten von ikonophilen Märtyrern nur als Metapher für den zornigen ikonoklastischen Kaiser anzutreffen (vgl. *VStephIun BHG* 1666, S.154.21, S.155.5–6,

¹⁹ Paradebeispiele dafür bieten die Vita des heiligen Antonios (*VAnt BHG* 140, 5.1–43, 6.1–28, 8.1–25, 9.1–43, 10.1–18, 12.1–23, 13.1–31, 51.1–22, 52.1–14, 53.1–13) und die Vita der Irene von Chrysobalanton (*VIrChrys BHG* 952, S.44.14–27, S.46.1–26, S.48.1–18).

²⁰ S. bspw. die Werke von HARPAM, *The Ascetic Imperative* und BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk*.

²¹ Für die Datierung der Märtyrerakten der Juliana von Nikomedien und jener der Marina von Antiochien s. ANGELIDI, *Tò μαρτύριο τῆς ἁγίας Ἰουλιανῆς*, 143 [Juliana]; BOULHOL, *Hagiographie antique et démonologie*, 259–261 [Juliana und Marina]. Für die Abfassungszeit der Märtyrerakten von Perpetua und Felicitas s. hier die Einleitung.

²² WHITE, *The Rise of the Dragon*, bes. 149–150. Vgl. dagegen die Auffassung von Pascal Boulhol, dass diese Figuren auf direkte oder indirekte Weise identifiziert werden: BOULHOL, *Hagiographie antique et démonologie*, 264, mit Anm. 44 und 45. Zum Bild des Drachen als Widersacher der Heiligen und seiner Provenienz s. BOULHOL, *Hagiographie antique et démonologie*, bes. 262–267.

S.165.1, S.166.28, S.173.10; *Met-VStephIun BHG* 1667, S.103.904).²³ Aus meiner intensiven Lektüre von Märtyrerakten des hier behandelten Zeitraums ergibt sich, dass die Erscheinung eines Drachen ein ziemlich häufiges Motiv in den Männermartyrerakten darstellt (*ActThom BHG* 1808, Kap.30–33; *PThStr BHG* 1751, S.153.1–31, S.154.1–33, S.155.1–31, S.156.1–7; *PThTer BHG* 1761–1762d, S.127.11–20; *Met-PThTer BHG* 1763, S.137.4–29, S.138.1–24; *PAthen BHG* 197b, Kap.4–6; *MiracGeorg BHG* 687, S.113–129).²⁴ In diesen Fällen befindet sich der mächtige Drache in einem offenen bzw. öffentlichen Raum und wird vom jeweiligen Märtyrer überwältigt und getötet. Diese Episoden finden also nie im geschlossenen und privaten Raum des Gefängnisses statt und werden daher hier nicht weiter ausgeführt. In den Frauenmartyrerakten hingegen, und zwar in denjenigen von Juliana, Marina und Perpetua, treten die Drachen bzw. die Dämonen selbst ausschließlich im Gefängnisraum auf, um die Märtyrerinnen in sexuelle Versuchung zu führen.

In den Märtyrerakten der Juliana von Nikomedien ist der Umgang der christlichen Protagonistin mit der sexuellen Versuchung schon vor der Gefängniszene sichtbar und wird dann durch die Gegenwart des Dämons im Kerker zentral. Um die Heirat mit dem paganen Senator, ihrem Verlobten Eleusios, zu vermeiden und im weiteren Sinne ihre Jungfräulichkeit unberührt zu bewahren, flüchtet sie sich in Ausreden bzw. stellt bestimmte Bedingungen: Sie werde Eleusios nur dann heiraten, wenn er das Amt des Eparchen antreten würde. Als das geschieht, teilt Juliana die zweite Bedingung mit, dass sie ihn nur ehelichen werde, wenn er zum Christentum konvertieren würde. Nach Julianas Glaubensbekenntnis wird sie von ihrem paganen Vater dem Eparchen ausgeliefert. Eleusios, welcher in Leidenschaft entbrennt, erlaubt ihr seltsamerweise, an ihrem Glauben festzuhalten, in der Hoffnung, dass sie ihn

²³ Es ist hier zu bemerken, dass die metaphrastische Version des Stephanos des Jüngeren im Gegensatz zur entsprechenden vormetaphrastischen Version nur einmal die Bezeichnung „Drache“ (δράκων) für den Kaiser verwendet. Symeon Metaphrastes war anscheinend bestrebt, beleidigende Äußerungen und Bezeichnungen für den jeweiligen byzantinischen Kaiser zu vermeiden, da im Moment der Verfassung seines Menologions, nämlich im 10. Jahrhundert, die ikonoklastische Zeit bereits vorbei war und seine Texte wahrscheinlich auch vom Kaiser selbst rezipiert wurden.

²⁴ Der Märtyrer Georg wurde mit dem Drachen konfrontiert, diese Szene aber wird nicht in den Märtyrerakten von Georg beschrieben, sondern nur in den ihn betreffenden Wunderberichten. Die früheste Fassung des Wunderberichts über den Kampf zwischen dem heiligen Georg und dem Drachen (*MiracGeorg BHG* 687) ist im Codex Rom. Angelicus 46 erhalten, der ins 12./13. Jh. datiert wird, vgl. AUFHAUSER, *Das Drachenwunder des Heiligen Georg*, 31; BOULHOL, *Hagiographie antique et démonologie*, 270, mit Anm. 84; WHITE, *The Rise of the Dragon*, 152. Zur Datierung und Verbreitung der Geschichte des Drachenkampfes des hl. Georg s. KRUMBACHER, *Der heilige Georg*, bes. 296–299. Zum Drachenmotiv in der frühchristlichen Welt allgemein s. OGDEN, *Dragons, Serpents, and Slayers* und OGDEN, *Drakōn*. Festzuhalten ist auch, dass der Drache in der metaphrastischen Version des Martyriums des Theodoros Stratelates (*Met-PThStr BHG* 1752) fehlt.

heiraten würde. Doch Juliana ist unnachgiebig und besteht auf ihrer schwer realisierbaren Bedingung (*PJulNic* S.150.1–21, S.151.1–26, S.152.1–24, S.153.1–7; *Met-PJulNic* Kap.1–5). An diesem Punkt fängt ihr Martyrium durch Interrogation und Folterung an. Im Gegensatz zur vormetaphrastischen Version wird in der metaphrastischen das Feuer der sexuellen Anziehung bzw. die feurige Liebe des Eparchen mit seiner feurigen Wut und Grausamkeit der Märtyrerin gegenüber gleichgesetzt (*Met-PJulNic* Kap.6 und 12).²⁵ Laut dem Text gleicht der Eparch wegen seiner feurigen Wut und Liebe dem Feuer selbst (τὸ τοῦ θυμοῦ, τὸ τοῦ ἔρωτος ὅλος πῦρ ἐδείκνυτο, *Met-PJulNic* Kap.6). Damit erhält dieses Martyrium einen stark erotischen Beigeschmack, was aber meines Erachtens noch weiter zu analysieren ist.

Die erotische Komponente des genannten Martyriums wird betont, wenn der Eparch zur Bestrafung der Unnachgiebigkeit Julianas ihren ganzen Körper mit feurigen Eisen (σίδηρα [...] ἐκπυρωθέντα, *PJulNic* S.153.26–27, S.154.1–4; *Met-PJulNic* Kap.7, Hervorhebung hinzugefügt) verbrennt. Es ist wohl nicht zufällig, dass hier das Verb ἐκ-πυρώω (d.h. in Feuer legen) ausgesucht wurde, dessen Stamm das Wort πῦρ (d.h. Feuer) enthält. Dadurch wird die Verbindung dieser Folterung mit dem Liebesfeuer des Eparchen klar. Eines der feurigen bzw. glühenden Eisen wird geradezu zwischen die Oberschenkel Julianas gelegt, wobei bei dieser anschaulichen Beschreibung in der metaphrastischen Version der Infinitiv διελαθῆναι (*Met-PJulNic* Kap.7), aus dem Verb διελαύνω (d.h. durchstoßen), benutzt wird. Ein eiserner Gegenstand bzw. Eisenstab (σίδηριον, *Met-PJulNic* Kap.7) wird also zwischen ihre beiden Oberschenkel gestoßen. Dieses Bild verweist durchaus auf den sexuellen Akt zwischen Mann und Frau, zumal sich das glühende Eisen mit dem männlichen Glied parallelisieren lässt. Eleusios, der bereits am Anfang des Textes als „glühender Liebhaber“ (θερμὸς ἐραστής, *Met-PJulNic* Kap.2) bezeichnet wird, kann sein sexuelles Verlangen wegen der hartnäckigen Weigerung der Protagonistin, ihn zu heiraten, nicht erfüllen. Darum findet er Befriedigung in der sexuellen Folterung der Juliana.

Nach dieser Tortur wird Juliana ins Gefängnis geworfen. Die Gefängnisszene macht einen beträchtlichen Teil sowohl in der vormetaphrastischen als auch in der metaphrastischen Fassung der genannten Märtyrerakten aus, und zwar 7 von ca. 17 Druckseiten (*PJulNic* S.154–160) und 104 von 384 Halbzeilen in den Spalten von *Patrologia Graeca* (*Met-PJulNic*

²⁵ HØGEL, *The Redaction of Symeon Metaphrastes*, 14.

Kap.7–11). Im Folgenden werden wir auf die vormetaphrastische Fassung fokussieren, da sie die Inhaftierung der Protagonistin sowie deren Begegnung mit dem Dämon im Kerker ausführlicher und lebendiger beschreibt:

Der Eparch wurde wütend und befahl, die Eisenfesseln zum Glühen zu bringen, um sie von ihren Achseln bis zu den Schenkeln festzuhalten. Er befahl zudem, diese stark glühenden [Eisenfesseln] um ihren Körper zu legen und ihre Arme an ihren Körperseiten festzubinden und ein anderes glühendes Eisen zwischen ihre Schenkel zu legen und, sobald sie in dieser Weise gefesselt war, in den Kerker zu werfen, und zwar in das verborgene [d.h. innere] Gefängnis. Nachdem dies geschehen war und die heilige Märtyrerin Christi, Juliana, auf dem Boden [des Gefängnisses] lag, begann sie laut zu rufen und das folgende Gebet zu sprechen: [...] „Erhöre mich, Herr, und erbarme dich und in deiner Gnade nimm von mir die Qualen, die mich erfassen, und erlöse mich zusammen mit allen, die vor dir Gefallen finden. [...] Herr, [...] rette mich aus diesen Schmerzen. [...]“. [...] Während sie noch betete, erschien ihr der, welcher alle guten Handlungen vernichtet, namens Beliar, in engelhafter Gestalt und sagte zu ihr: „Juliana, der Eparch hat für dich grausame und schlimme Folterungen vorbereitet. Hör also auf mich, [...] gehe und opfere und erspare dir viele Folterungen.“ Die heilige Juliana glaubte, dass er ein Engel war, und sagte zu ihm: „Wer bist du?“ Der Dämon sagte: „Ich bin ein Engel Gottes und da Gott dir zur Seite steht, schickte Er mich, um dir zu sagen, dass du opfern und nicht bestraft werden sollst.“ Das sittsame Mädchen seufzte fromm zu ihrem Herrn, erhob die Augen zum Himmel und sagte unter Tränen: „Herr, Gott des Himmels und der Erde, verlass mich nicht, lass mich nicht zugrunde gehen und vom Widersacher [d.h. Teufel] überwältigt werden. Aber *durchbohre mein Fleisch mit der Furcht vor Dir* [Ps 118 (119).120] *und sei mir gnädig nach Deinem Gesetz* [Ps 118 (119).29] und offenbare mir, wer der ist, der mir nicht das Nützliche rät.“ Und sofort ertönte eine Stimme im Gefängnis, die zu ihr [d.h. Juliana] sagte: „Sei zuversichtlich, Juliana. Ich bin bei dir und verherrliche dich bei mir. Halte ihn, der mit dir redet, fest und finde heraus, wer er ist.“ Und sobald diese Stimme verstummte, lösten sich die auf ihr liegenden Eisenfesseln auf wie Wachs im Feuer und fielen von ihr ab. Die heilige Juliana stand vom Boden auf und kam von den Schmerzen wieder zu sich, hielt ihn fest und sagte zu ihm: „Sag mir, wer du bist und woher du kommst und wer dich hierher geschickt hat.“ Der Dämon begann zu sprechen: „Ich bin Zuphinezer, ein listiger Dämon [...]“. Die heilige Juliana sagte: „Und wer hat dich hierher geschickt?“ Der Dämon sagte: „Mein Vater der Satan. [...]“ Die heilige Juliana bog seine Arme hinter den Rücken, fesselte

seine Hände und drückte ihn auf den Boden. Dann griff sie nach einigen der um sie herum liegenden Eisenfesseln und schlug ihn heftig. Der Dämon schrie laut auf und flehte sie mit den Worten an: „Meine Herrin Juliana, die du den Aposteln ebenbürtig bist, den Märtyrern angehörst, im Engelschor mitsingst und mit den Erzengeln befreundet bist, sei mir gnädig beim Thron deines Vaters, vor dem die Cherubim zittern und die Seraphim schauern, sei mir gnädig bei der ungeheuren Kraft deines Gottes, verschone mich, den Erbärmlichen, beim Leiden deines Jesus Christus.“ Die heilige Juliana sagte: „Gestehe mir, welchen Menschen du Unrecht angetan hast.“ Und der Dämon begann zu sprechen: „Ich habe vielen Unrecht angetan. [...] Ich habe viel Böses getan und niemand hat versucht, gegen mich so etwas zu unternehmen, keiner der Apostel hat meine Hand festgehalten, du aber hast mich sogar gefesselt, keiner der Märtyrer hat mich geschlagen, keiner der Patriarchen hat die Hand gegen mich erhoben. *Ich habe den Sohn Gottes in der Wüste in Versuchung geführt, indem ich ihn oben auf den Tempel stellte* (Mt 4.1 und 5), und er hat mir nicht widersprochen und du [hingegen] hast mich so stark gefoltert.“ Nachdem der Dämon mit diesen Worten geantwortet hatte, schickte der Eparch jemanden ins Gefängnis, um die heilige Juliana hinauszuführen, und wenn er sie noch lebendig finden würde, sollte er sie vor Gericht bringen. Als die heilige Juliana abgeführt wurde, schleifte sie den Dämon mit. Der Dämon schrie laut auf und flehte sie mit den Worten an: „Meine Herrin Juliana, stelle mich nicht weiter auf die Probe, weil ich sonst meinem Vater nicht mehr begegnen kann. Du hast mich ja besiegt. Warum tust du mir noch weiter weh? Die Christen sind angeblich barmherzig; du aber hast dich mir gegenüber als unbarmherzig erwiesen.“ Während der Dämon das sagte, ging die Heilige über den Platz und warf den Dämon zum Badekomplex, und zwar zum Kothaus.

Ὁ δὲ ἑπαρχος θυμωθεὶς ἐκέλευσεν σίδηρα πυρωθῆναι ἵνα καταλάβωσιν αὐτὴν ἀπὸ τῶν μασχαλῶν ἕως τῶν μηρῶν καὶ ἐκέλευσεν περιτεθῆναι αὐτῇ ταῦτα ταῖς πλευραῖς αὐτῆς ἐκπυρωθέντα σφοδρῶς καὶ καταδεθῆναι τὰς χεῖρας αὐτῆς ἐπὶ τὰς πλευρὰς αὐτῆς καὶ ἄλλο σίδηρον πεπυρωμένον ἀναμέσον τῶν μηρῶν αὐτῆς βληθῆναι καὶ οὕτως συνδεθεῖσαν αὐτὴν βληθῆναι ἐπὶ τῆς εἰρκτῆς ἐν τῇ κρυπτῇ φυλακῇ. Τούτου δὲ γενομένου κειμένη ἐπὶ τοῦ ἐδάφους ἡ ἁγία μάρτυς τοῦ Χριστοῦ Ἰουλιανὴ ἤρξατο βοᾶν καὶ λέγειν τὴν εὐχὴν αὐτῆν: [...] ἐπάκουσόν μου, Κύριε, καὶ ἐλέησον καὶ τὰς ὀδύνας τὰς περιεχούσας με περίελε ἀπ' ἐμοῦ τῷ ἐλέει Σου καὶ σῶσόν με μετὰ πάντων τῶν εὐαρεστησάντων Σοι. [...] Κύριε, [...] ρῦσαί με ἐκ τῶν πόνων τούτων [...]. [...] Ἔτι δὲ αὐτῆς εὐχομένης προσέρχεται αὐτῇ ὁ πάντα τὰ καλὰ ἔργα ἀφανίζων, Βελίαρ ὀνόματι, ἐν σχήματι ἀγγέλου καὶ λέγει αὐτῇ: Ἰουλιανή, δεινὰ καὶ πονηρὰ στρεβλωτήρια ἠτοίμασέν

σοι ὁ ἑπαρχος. Ἄκουσόν μου οὖν [...] πρόσελθε καὶ θῦσον καὶ ρύσθητι πολλῶν βασάνων. Ἐνόμιζεν δὲ ἡ ἀγία Ἰουλιανὴ ὅτι ἄγγελός ἐστιν καὶ λέγει αὐτῷ: Τίς εἶ <σύ>; Ὁ δαίμων εἶπεν: Ἄγγελος εἰμι τοῦ Θεοῦ καὶ ἐπειδὴ ἀντιλαμβάνεταιί σου ὁ Θεός, ἀπέστειλὲν με εἰπεῖν σοι, ἵνα θύσης καὶ μὴ κολάζῃ. Στενάξασα δὲ σεμνῶς πρὸς τὸν ἑαυτῆς δεσπότην ἢ σεμνοπρεπεστάτη κόρη καὶ τὸ ὄμμα εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνατείναςα μετὰ δακρύων εἶπεν: Κύριε ὁ Θεὸς οὐρανοῦ καὶ γῆς μὴ με ἐγκαταλίπῃς, μηδὲ ἐάσης με ἀπολέσθαι, μηδὲ κατακυριευθῆναι ὑπὸ τοῦ ἄλλοτρίου. Ἀλλὰ καθήλωσον ἐκ τοῦ φόβου Σου τὰς σάρκας μου [Ps 118 (119).120] καὶ τῷ νόμῳ Σου ἐλέησόν με [Ps 118 (119).29] καὶ φανέρωσόν μοι, τίς ἐστὶν ὁ τὰ μὴ συμφέροντά μοι συμβουλευόν. Καὶ εὐθέως φωνὴ ἐγένετο ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ λέγουσα αὐτῇ: Θάρσει, Ἰουλιανή. Ἐγὼ εἰμι μετὰ σοῦ καὶ δοξάζω σε πρὸς ἑμαυτόν. Κράτησον δὲ τὸν λαλοῦντά σοι καὶ μάθε τίς ἐστὶν. Καὶ ταύτης τῆς φωνῆς γενομένης ὡς κηρὸς ἐν πυρί, οὕτως διελύθη τὰ παρακείμενα αὐτῆς σίδηρα καὶ ἀπέπεσαν ἀπ' αὐτῆς. Ἡ δὲ ἀγία Ἰουλιανὴ ἀναστᾶσα ἀπὸ τοῦ ἐδάφους καὶ ἐν ἑαυτῇ γενομένη ἀπὸ τῶν ὀδυνῶν ἐκράτησεν αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ: Εἶπέ μοι, τίς εἶ καὶ πόθεν καὶ τίς σε ἀπέστειλεν ὧδε. [...] Ὁ δαίμων ἤρξατο λέγειν: Ἐγὼ εἰμι Ζουφηνεζέρ, δαίμων πονηρός [...]. Ἡ ἀγία Ἰουλιανὴ λέγει: καὶ τίς σε ἀπέστειλεν ὧδε; Ὁ δαίμων εἶπεν: Ὁ πατήρ μου ὁ Σατανᾶς. [...] Ἡ δὲ ἀγία Ἰουλιανὴ περιστρέψασα αὐτοῦ τὰς χεῖρας ἔδησεν αὐτὸν ὀπίσω καὶ ἔθηκεν αὐτὸν εἰς τὸ ἔδαφος [sic] καὶ λαβοῦσα ἐκ τῶν περικειμένων αὐτῇ σιδήρων ἔτυπεν αὐτὸν σφοδρῶς. Ὁ δὲ δαίμων ἐβόα παρακαλῶν αὐτὴν καὶ λέγων: Δέσποινά μου Ἰουλιανή, τῶν ἀποστόλων συνόμιλε, τῶν μαρτύρων συγκάθεδρε, τῶν ἀγγέλων σύγχορε, τῶν ἀρχαγγέλων φίλη, τὸν θρόνον σοι τοῦ Πατρός, ὃν τρέμει τὰ Χερουβείμ καὶ φρίσσει τὰ Σεραφεείμ, τὴν δύνάμιν σοι τὴν φοβερὰν τοῦ Θεοῦ ἐλέησόν με, τὸ πάθος σοι Ἰησοῦ Χριστοῦ φεῖσαί μοι τοῦ ἀθλίου. Ἡ δὲ ἀγία Ἰουλιανὴ λέγει: Ὁμολόγησόν μοι, τίνα τῶν ἀνθρώπων ἠδίκησας. Καὶ ὁ δαίμων ἤρξατο λέγειν: ἠδίκησα πολλούς. [...] Πολλὰ κακὰ εἰργασάμην καὶ οὐδεὶς μοι τοιοῦτο ἐπεχείρησεν ποιῆσαι, οὐδεὶς τῶν ἀποστόλων χεῖρά μοι ἐκράτησεν, σὺ δὲ καὶ ἔδησάς με, οὐδεὶς τῶν μαρτύρων μὲ ἔτυπεν, οὐδεὶς τῶν πατριαρχῶν χεῖρά μοι ἐπήνεγκεν. Τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἐπέειρασα ἐν τῇ ἐρήμῳ ἀναγαγὼν αὐτὸν εἰς τὸ περὺγιον τοῦ Ἱεροῦ [Mt 4.1 und 5] καὶ οὐκ ἀντεῖπέν μοι καὶ σὺ οὕτως μὲ ἐβασάνισας. Ταῦτα τοῦ δαίμονος ἀντιλέγοντος ἀπέστειλεν ὁ ἑπαρχος εἰς τὴν φυλακὴν ἐξαγαγεῖν τὴν ἀγίαν Ἰουλιανήν, εἰ ἄρα εὕρωσιν αὐτὴν ζῶσαν, τοῦ ἀγαγεῖν αὐτὴν ἐπὶ τοῦ βήματος. Ἡ οὖν ἀγία Ἰουλιανὴ ἀπαγομένη ἔσυρεν τὸν δαίμονα. Ὁ δὲ δαίμων ἐβόα παρακαλῶν αὐτὴν καὶ λέγων: Κυρία μου Ἰουλιανή, μὴ ἐπὶ πλείω δειγμάτιζε οὐκέτι γὰρ δύνομαι συντυχεῖν τῷ πατρί μου· ἐνίκησας γάρ με. Τί με ἐπὶ πλείον ὀδυνᾷς; Λέγουσι τοὺς Χριστιανοὺς εὐσπλάγγχνους εἶναι· σὺ δὲ εἰς ἐμὲ ἀνελεήμων

ἐφάνης. Καὶ ταῦτα τοῦ δαίμονος λέγοντος παρερχομένη διὰ τῆς πλατείας ἔρριπεν τὸν δαίμονα ἢ ἅγια ἐν τῷ βαλανίσκῳ, τόπῳ κοπρώδει. (*PJulNic* S.153.26–27, S.154.1–8, S.154.13–15, S.154.17, S.154.19–20, S.155.14–26, S.156.1–11, S.156.13–14, S.157.8–10, S.159.15–26, S.160.5–21)

Gemäß der obigen Textstelle wurde Juliana, am ganzen Körper mit glühenden Eisen malträtirt und gefesselt, vom grausamen Eparchen Eleusios ins Gefängnis gebracht, wo sie Gott darum ersucht, sie von den furchtbaren Schmerzen zu befreien. Daraufhin erscheint ein Dämon in engelhafter Gestalt,²⁶ der die Protagonistin dazu anspricht, den Kampf aufzugeben und zum Paganismus überzutreten. Dies bringt Juliana in Verwirrung. Genau in diesem Moment erschallt die Stimme Gottes im Kerker, die die Märtyrerin ermutigt, den Dämon anzugreifen und zu verhören. Augenblicklich werden alle Folterungsmaßnahmen an der Protagonistin zunichte. Die Fesseln zerfallen und Juliana kommt zu neuen Kräften. Sie ist jetzt imstande, ein Streitgespräch mit dem Dämon zu führen, das aber schnell in einen körperlichen Ringkampf übergeht. Es ist nun der Dämon, der um Hilfe bittet. Die Märtyrerin kennt jedoch kein Erbarmen. Sie hält den Dämon fest und schlägt ihn mit den Eisen, die kurz zuvor ihr eigenes Fleisch verbrannten.

Die glühenden Eisen symbolisieren die sexuelle Versuchung, die im öffentlichen Martyrium beginnt und die Protagonistin im Gefängnis begleitet. Der Dämon, als Vertreter von allerlei Versuchungen, erscheint im Kerker, um das böse Werk des Eparchen fortzusetzen. Oder genauer gesagt: Der Eparch wirkt als Dämon außerhalb des Gefängnisses, bis der wahre Dämon im Gefängnisraum in Erscheinung tritt. Interessanterweise ist der Eparch gemäß der metaphrastischen Version mit den Dämonen gut befreundet (φίλος [...] δαίμοσι, *Met-PJulNic* Kap.1). Aber im Moment, wo Juliana durch göttliche Intervention von den Eisenfesseln befreit wird, überwindet sie gleichzeitig alle dämonischen Anfechtungen. Juliana schlägt den Dämon mit dem glühenden Eisen und bestraft ihn auf diese Art und Weise mit seinen eigenen Mitteln. So kehrt die Versuchung zu ihrer ursprünglichen Quelle, nämlich dem Dämon selbst, als Bestrafungsform zurück.

Das Gefängnis ist zwar der Raum, in dem sich der Hauptteil des Martyriums der Juliana abspielt, aber erweist sich zugleich als eine Folterkammer für den Dämon. Hier ist ein

²⁶ Für das Bild des Dämons als Engel und seine Herkunft s. BOULHOL, *Hagiographie antique et démonologie*, 262, mit Anm. 31 und 32.

paralleles Kräfteverhältnis zwischen dem Eparchen und Juliana sowie Juliana und dem Dämon zu bemerken, weil sich das Verhör und die Folter sowohl der Juliana als auch des Dämons vergleichen lassen.²⁷ Unter diesen Umständen übernimmt Juliana eine Doppelrolle. Einerseits erscheint sie als das Opfer beim öffentlichen Martyrium, nämlich den Interrogationen und Folterungen des Eparchen, andererseits aber tritt sie im Kerker dem Dämon in der Rolle des Peinigers gegenüber, da sie ihn zunächst völlig bewegungsunfähig macht und dann verhört und foltert. Beim Verhör des Dämons, insbesondere durch seine Antworten auf die Fragen Julianas, werden die Mächte des Bösen und Guten bzw. des Teufels und Gottes veranschaulicht und damit bringt der Text seinem Publikum auf indirekte, aber lebendige Art und Weise eine christlich-ethische Lehre bei (*PJulNic* S.156.8–28, S.157.1–28, S.158.1–28, S.159.1–29, S.160.1.19).²⁸ Im Wesentlichen findet hier ein paralleles Leidensgeschehen statt, zumal die Protagonistin dem Dämon verschiedene Prüfungen auferlegt, welche auch die Hauptphasen ihres eigenen Martyriums darstellen: Festnahme, Verhör und Folterung.

Am Ende der obigen Szene ordnet der Eparch an, die Märtyrerin ins Verhör zu nehmen, falls sie noch nicht im Gefängnis ihren Verletzungen erlag. Dies zeigt den Grund, warum der Eparch sie einkerkerte: Er erwartete, dass das Gefängnis den Tod der schon schwer verletzten Juliana beschleunigt. Beim Verlassen des Gefängnisses schleppt sie den Dämon mit, der vor Schmerzen aufschreit und sie um Gnade bittet (ἔβόα παρακαλῶν αὐτήν καὶ λέγων [...] ἐλέησόν με). Zu beobachten ist, dass die Reaktion des Dämons derjenigen der Juliana am Anfang dieser Szene sehr ähnlich ist. Auch sie schreit beim Betreten des Gefängnisses vor Schmerzen auf und bittet um Gottes Gnade (ἤρξατο βοᾶν καὶ λέγειν τὴν εὐχὴν αὐτήν [...] καὶ τῷ νόμῳ Σου ἐλέησόν με).²⁹ Die Ähnlichkeit zwischen den Haltungen der beiden Figuren besteht demnach in der Äußerung ihrer furchtbaren Schmerzen infolge von Folterungen und der Bitte um Gnade. Während Juliana Gottes Gnade und Erlösung erwartet, erhofft sich der Dämon die Gnade der Schmerzerleichterung von der Protagonistin selbst. So hebt diese Episode das parallele Leiden der zwei narrativen Figuren und letztendlich den Sieg der Juliana über den Dämon hervor. Dem Dämon gelingt es also nicht, die von ihm angestrebte

²⁷ Dazu s. auch PAPAVERNANAVAS, *Die Rolle des Publikums*, 39.

²⁸ Vgl. BOULHOL, *Hagiographie antique et démonologie*, 275–276.

²⁹ Für die Schmerzäußerung der inhaftierten Märtyrer s. ausführlich Kapitel 4.

Rolle des Gegners erfolgreich auszuführen. Auch das Ziel des paganen Eparchen, die christliche Märtyrerin ideologisch und sexuell zu verführen, wurde bis zum Ende der Erzählung nicht erreicht und Juliana ging mit ihrer Hinrichtung als Siegerin aus dem gesamten Martyrium hervor.

Als Juliana vom Kerker zum öffentlichen Martyrium bzw. zu ihrer Hinrichtung geführt wird, entfernt sie auch den Dämon vom Gefängnisraum, zu dem er gehört, da laut Tertullian – wie oben bereits erwähnt – das Gefängnis das Haus des Bösen ist. So bringt Juliana den Dämon nach draußen mit und setzt dadurch die Innenwelt mit der Außenwelt in Verbindung. Sie wirft ihn zur Latrine, nämlich zu dem Ort, den er verdient. Mit dieser Handlung Julianas verliert der Dämon all seine Kraft. Sein verworfener und schmutziger Charakter wird auf diese Weise mit dem Gestank und Schmutz einer Latrine verglichen. Ferner lässt sich der Zusammenhang des Dämons mit der Latrine auch auf die Bewertung der öffentlichen Badeanlagen durch die christlichen Autoren zurückführen: Christliche Autoren förderten die Zurückhaltung und Scheu vor der eigenen Nacktheit und äußerten sich daher skeptisch über die öffentlichen Badeanlagen, da sie mit der Körperpflege, der Zurschaustellung des nackten Körpers und diversen Gelegenheiten für sexuelle Kontakte verbunden waren.³⁰ Die genannte Szene wird in der metaphrastischen Version mit dem Bild abgeschlossen, in dem Juliana dem Dämon vorangeht und ihn hinter sich her schleift (ἡ μὲν οὖν ἤγετο· ὁ πονηρὸς δὲ αὐτῇ δαίμων σπρόμενος εἶπετο, *Met-PJulNic* Kap.11), wobei hier die kurze Episode mit dem Dämon und der Latrine überhaupt nicht erwähnt wird.

In jedem Fall ist das Gefängnis nicht nur für die Märtyrerin, sondern auch für den Dämon ein Schwellenraum. Juliana erlangt ihre Kräfte wieder, der Dämon hingegen verliert sie und wird außer Gefecht gesetzt. Gleichzeitig kommen verschiedene Gegenaspekte, die im Grenzbereich des Gefängnisraumes koexistieren, zum Vorschein: das Böse und das Gute, die Versuchung und der Widerstand, die Gottlosigkeit und die Frömmigkeit, die Lauterkeit und die Verworfenheit, der Schmerz und die Erlösung und schließlich die Hölle durch die Gegenwart des Dämons und das Paradies durch die Anwesenheit Gottes.

³⁰ Vgl. BOULHOL, *Hagiographie antique et démonologie*, 273. Zur ambivalenten Bedeutung des Bades in der byzantinischen Gesellschaft und Literatur s. auch BERGER, *Das Bad in der byzantinischen Zeit*, 132–135; YEGÜL, *Baths and Bathing*, 314–320; AGAPITOS, *Zwischen Grauen und Wonne*, 19–37; DAUTERMAN MAGUIRE – MAGUIRE, *Other Icons*, 121–125.

Bemerkenswert ist, dass der Hagiograph durch die Worte des Dämons die Protagonistin den Engeln als ebenbürtig erachtet und sie höher als die Apostel sowie alle anderen Märtyrer und Patriarchen darstellt, da sie den Dämon mit unvergleichlichem Mut aus dem Weg schaffte (vgl. Δέσποινά μου Ἰουλιανή, [...] τῶν ἀγγέλων σύγχορε, [...] οὐδεις τῶν ἀποστόλων χειρά μοι ἐκράτησεν, σὺ δὲ καὶ ἔδησάς με, οὐδεις τῶν μαρτύρων μὲ ἔτυψεν, οὐδεις τῶν πατριαρχῶν χειρά μοι ἐπήνεγκεν). Der Vergleich beschränkt sich aber nicht nur auf hierarchische Ämter des Himmels und der Erde (Engel, Apostel, Märtyrer und Patriarchen), sondern erstreckt sich auf eine genderspezifische Ebene, indem sich Juliana als Vertreterin des weiblichen Geschlechts allen Männern – auch denjenigen mit den höchsten kirchlichen Ämtern, d.h. den Patriarchen – als überlegen erweist. Der Hagiograph spielt auch auf die neutestamentarische Stelle des Matthäusevangeliums an, in der der Teufel Christus dreimal in Versuchung führen wollte, und schreckt nicht einmal davor zurück, seine Heldin Christus selbst gegenüberzustellen. Er macht geradezu eine klare Andeutung, dass Juliana aktiver als Christus dem Dämon gegenüber war. Während Christus die heimtückische Annäherung des Teufels in der Wüste dreimal zuließ, wehrt Juliana gleich nach einer kurzen Verwirrung den Dämon ab und unterwirft ihn.

Im Allgemeinen beruft sich der Hagiograph auf die spezielle Art der Folterung seiner Protagonistin, um ihre Überlegenheit über alle anderen – zumal männlichen – heiligen Figuren zu demonstrieren und sie unter den Byzantinern bekannt und beliebt zu machen. Tatsächlich stellt die eindringliche Schilderung der grausamen Behandlung der Juliana im Kerker mit den glühenden Eisenfesseln an ihrem ganzen Körper ein einzigartiges Beispiel im hier behandelten Textkorpus dar. Bei der Auseinandersetzung zwischen Juliana und dem Dämon handelt es sich also nicht nur um einen Kampf zwischen Gut und Böse, sondern auch um eine Konfrontation zwischen den beiden Geschlechtern. Diesen Kampf gewinnt eindeutig das Gute, das in den Augen des Hagiographen nur seine Protagonistin verdienstermaßen vertreten kann.

Im Gegensatz zum Martyrium der Juliana, in dem der Dämon in der Form eines Engels die Märtyrerin zu täuschen versucht, erscheint er im Martyrium der Marina und in jenem der Perpetua entweder in seiner wahren Gestalt oder als gehässiger Drache bzw. als lüsterner Mann und stellt damit eine klar erkennbare Gefahr dar. Wie im Fall der Juliana nehmen die Gefängniszenen in der hier verwendeten Edition der Märtyrerakten der Marina von

Antiochien (*BHG* 1165) und derjenigen von Perpetua und Felicitas (*BHG* 1482) einen breiten Raum in der Erzählung ein: 13 von 33 Druckseiten, also mehr als ein Drittel des gesamten Martyriums von Marina (*PMarAnt* S.24–36) und 17 von 25 Druckseiten, d.h. über zwei Drittel des Martyriums von Perpetua und Felicitas (*PPerFel* Kap.3–17). Wichtig ist, dass der Kampf der Märtyrerinnen Marina und Perpetua mit den Drachen und Dämonen sowohl bei später verfassten Berichten über sie als auch in ihrem Kult Anklang findet.³¹ Festzuhalten ist, dass auch in den kurzen Berichten des Synaxars von Konstantinopel die Inhaftierung der Marina unter dem Datum des 17. Juli und jene der Perpetua unter dem Datum des 2. Februar erwähnt werden (*SynaxCP* Sp.825.14–24 [Marina]; *SynaxCP* Sp.440.39–51 [Perpetua]). In diesen Fällen erweist sich also die Gefängnisphase als ein integraler Bestandteil des Martyriums der beiden heiligen Frauen. Doch paradoxerweise erwähnt das Synaxar von Konstantinopel bei der kurzen Schilderung des Martyriums der Juliana von Nikomedien unter dem Datum des 21. Dezember ihre Inhaftierung und Bekämpfung mit dem Dämon überhaupt nicht (vgl. *SynaxCP* Sp.333.2–20, Sp.334.2–4).

Zwischen den Märtyrerakten der Marina von Antiochien und denjenigen der Juliana von Nikomedien sind viele Gemeinsamkeiten in Inhalt und Aufbau zu erkennen. Das enge Verhältnis zwischen diesen zwei Märtyrerakten kann laut Pascal Boulhol zwei Gründen zugeschrieben werden: Entweder beruhen beide Texte auf denselben Quellen oder sie sind in direkter Weise voneinander abhängig.³² Wie das Martyrium der Juliana hat die Leidensgeschichte der Marina eine stark sexuelle Komponente. Genauer gesagt beginnt das Martyrium der Marina, nachdem sie die sexuellen Avancen des Eparchen Olybrios zurückgewiesen hat (*PMarAnt* S.17.10–20, S.18.21–30, S.20.27–36, S.20.1–10, S.21.11–12). Marinas Wunsch ist es, ihre Jungfräulichkeit und Seele unversehrt zu bewahren, sodass sie nach ihrem irdischen Tod bei Gott leben kann (*PMarAnt* S.23.19–22, S.23.32–35). Diesbezüglich sagt Marina zum Eparchen: „Glaube nicht, dass du mir *schaden* kannst“ (Μὴ νομίσης με ἀδικεῖν δύνασθαι. *PMarAnt* S.20.36, S.20.1, Hervorhebung hinzugefügt). In diesem Kontext ist das Verb ἀδικῶ in der Bedeutung „sexuell schaden bzw. misshandeln“ zu verstehen. Festzuhalten ist, dass im Anschluss daran das genannte Verb noch zweimal in derselben Bedeutung verwendet wird.

³¹ WHITE, *The Rise of the Dragon*, bes. 149–162.

³² BOULHOL, *Hagiographie antique et démonologie*, bes. 259.

Während ihrer Kerkerhaft wird Marina anfänglich mit einem Drachen und dann mit dem Dämon selbst konfrontiert, welche beide plötzlich aus verschiedenen Ecken des Gefängnisses hervorspringen. Nach einem schweren Erdbeben im Kerker tritt ein großer Drache (δράκων μέγας, *PMarAnt* S.25.23) auf, dessen Aussehen sehr ausführlich beschrieben wird, und zwar mit bunt gescheckter Haut, goldfarbiger Behaarung und Bart, glänzenden Zähnen, perlenförmigen Augen und silberfarbigen Augenwinkeln, blutroter Zunge und stinkendem Atem; aus seinen Nüstern stößt er Rauch und Feuer aus und um seinen Hals drehen sich auch Schlangen (ποικίλος τῆ χροῶ· ἡ δὲ θριξὶ αὐτοῦ καὶ τὸ γένειον ὡςπερ [sic] χρυσὸς ὑπῆρχεν· οἱ δὲ ὀδόντες αὐτοῦ ἐξήστραπτον, καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὅμοιοι μαργαρίτη ὑπῆρχον· ἐκ δὲ τῶν μυκτῆρων αὐτοῦ ἐξεπορεύοντο φλόξ πυρὸς καὶ καπνὸς πολὺς· ἡ δὲ γλῶσσα αὐτοῦ ἦν ὡς αἷμα· περὶ δὲ τὸν τράχηλον αὐτοῦ ὄφεις εἰλιγμένοι· οἱ δὲ κανθοὶ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ ἦσαν ὡς ἄργυρος. *PMarAnt* S.25.24–30). Der Drache schreit mitten im Gefängnis laut auf und bewegt sich mit einer blanken *Romphaia* (d.h. einem thrakischen Krummschwert) schnell um die Märtyrerin, die durch seine bedrohliche Haltung ungemein eingeschüchtert wird (*PMarAnt* S.25.30–32, S.25.34).

Die von Angst beherrschte Marina richtet ein Gebet an Gott. Gemäß ihrem Gebet soll Gott ihr helfen, dass ihr der böse Drache, hier als Dämon bezeichnet, keinen Schaden zufügt (ἀδικηθῆναι) und die sexuelle Versuchung, die im vorliegenden Fall mit dem Drachenfeuer (φλόγα) verglichen wird, besiegt werden kann: „Unsichtbarer Gott, [...] erlaube *nicht*, dass ich durch den listigen Dämon [d.h. Drachen] *Schaden erleide*, aber dein Wille geschehe, Herr, damit ich sein *Feuer* besiege“ (Θεὲ ἀόρατε, [...] μὴ συγχωρήσης ἀδικηθῆναι με ὑπὸ πονηροῦ δαίμονος· ἀλλὰ τὸ σὸν θέλημα γενέσθω, κύριε, ὅπως νικήσω τὴν τούτου φλόγα, *PMarAnt* S.25.39, S.26.6–8, Hervorhebung hinzugefügt). Daraufhin stürzt sich der Drache auf die Protagonistin, um sie zu verschlingen und damit ihren Körper in Besitz zu nehmen. Dies lässt sich als Vergewaltigungsversuch an Marina durch den lüsternen Drachen interpretieren.³³ Die Protagonistin bleibt dabei unbeweglich bzw. passiv, wobei der Drache mit seiner aggressiven Haltung eine überaus aktive Rolle übernimmt. Derartige Dialektik zwischen Unterwerfung und Dominanz verweist eindeutig – auch nach der Auffassung der

³³ Diese Szene sowie ihre Symbolik sind auch in der metrischen französischen Version des genannten Martyriums (12. Jh.) zu finden, in der aber die Protagonistin unter dem Namen Margareta erscheint, vgl. KAY, *The Sublime Body of the Martyr*, 15–16; KAY, *Courtly Contradictions*, 227–228.

Byzantiner selbst – auf den sexuellen Akt zwischen einer passiven und einer aktiven Person.³⁴ Doch als sie dann ein Kreuz schlägt, werden die Innereien des Drachen aufgelöst und sie kommt aus seinem Bauch *schadlos* (μηδὲν ἀδικηθεῖσα [wörtl. ohne beschädigt worden zu sein], *PMarAnt* S.27.13–14) hinaus. Mit der Wiederholung des Verbes ἀδικῶ in diesem Kontext wird betont, dass die Protagonistin bis zum Ende dieser Episode nicht geschändet wurde bzw. ihre reine Keuschheit bewahren konnte.

Die Szene des Verschlingens der Marina durch den Drachen ist wohl von der im Alten und Neuen Testament geschilderten Jonasgeschichte inspiriert, gemäß der Jonas drei Tage und drei Nächte im Bauch eines Seeungeheuers verbrachte, was als Präfiguration für den Aufenthalt Christi im Grab, seinen Abstieg in die Unterwelt und letztendlich für seine Auferstehung (Jona 2.1–11; Mt 12.39–41; Lk 11.29–30) gilt.³⁵ Im Gegensatz zur oben angeführten Szene aus den Märtyrerakten der Marina haben die biblischen Stellen keine sexuelle Konnotation, wobei sie als Zeichen für den Sieg über den Teufel und Tod sowie für die Wiedergeburt gewertet werden können. In diesem Sinne symbolisiert der triumphale Austritt Marinas aus dem Bauch des Drachen ihre spirituelle Wiedergeburt bzw. Transformation, die die Protagonistin ab jetzt bei der Bewältigung von neuerlichen sexuellen Versuchungen und Herausforderungen zu einer aktiveren Rolle veranlasst.

Gleich nach der Niederlage des Drachen durch die Märtyrerin Marina erscheint der Dämon im Gefängnis. Laut den Worten des Dämons hatte er selbst seinen Angehörigen namens Rufus in der Gestalt eines Drachen ausgesandt, um Marina zu töten (*PMarAnt* S.29.20–22). Der Dämon wird hier als eine stärkere Figur als der Drache dargestellt. Dafür spricht auch sein Name: Beelzebul (*PMarAnt* S.31.9) oder Satan (*PMarAnt* S.32.24). Bei dieser Episode handelt es sich um einen verbalen und körperlichen Schlagabtausch zwischen den beiden narrativen Figuren, der inhaltlich und strukturell vergleichbar mit dem entsprechenden Kampf im Martyrium der Juliana ist.

³⁴ Vgl. bspw. BROWN, *The Body and Society*, bes. 9–17; BOSWELL, *Same-Sex Unions*, bes. 12, 58, 79, 154, 243–245.

³⁵ Für die Parallelisierung der Geschichte Marinas mit derjenigen von Jonas und Christus s. GAMILLSCHEG, *Die griechischen Texte*, 30; BOULHOL, *Hagiographie antique et démonologie*, 267. Für die Jonasgeschichte und ihre Beziehung zu Christus s. DUVAL, *Le Livre de Jonas*; KAZHDAN – LOWDEN – TKACZ, *Jonah*, 1071; SHERWOOD, *A Biblical Text and Its Afterlives*, bes. 11–21.

Die Dominanz der Marina gegenüber dem Dämon zeichnet sich bereits von Anfang an ab: Sie reißt seinen Bart und sein rechtes Auge aus, sie tritt ihm gegen den Nacken und schlägt ihn mit einem ehernen Hammer auf den Kopf. Der Dämon brüllt vor Schmerzen (*PMarAnt* S.29.3–13, S.30.14–19). Diese Episode muss in der byzantinischen Welt sehr beliebt gewesen sein, da sie mehrmals in der Kunst dargestellt wurde. In seiner unveröffentlichten Dissertation (1974), betitelt als *Die griechischen Texte über die heilige Marina*, hält Ernst Gamillscheg fest, dass die älteste Darstellung Marinas ein aus Beirut stammendes Siegel des 7. Jahrhunderts sein dürfte, auf dem die Märtyrerin einen langhaarigen Mann mit einem Hammer auf den Kopf schlägt, eine Szene, die man auch in einer der Märtyrerin geweihten Grotte im Libanon auf der unteren Schicht der Fresken antrifft.³⁶ Interessant ist hier zu beobachten, dass die Verbreitung dieser Episode aus dem Martyrium der Marina von Antiochien bereits in der frühbyzantinischen Zeit, in der nämlich auch der Text selbst abgefasst wurde, begann und der Dämon in den visuellen Darstellungen die Gestalt eines Mannes annahm, was den genderspezifischen Charakter des Kampfes zwischen dem männlichen Widersacher und der Protagonistin noch deutlicher macht.

Das Gefängnis wird nach der obigen Episode erhellt und ein großes Kreuz zusammen mit einer Taube erscheint mitten in der Zelle. Die Taube sagt der Märtyrerin mit menschlicher Stimme, dass sie nach ihrem siegreichen Kampf mit dem Dämon und dem Bittgebet um das „Duftöl“ (τὸ ἔλαιον τῆς εὐωδίας, *PMarAnt* S.30.35) auf ihren Weg ins Paradies vorbereitet ist. Das „Duftöl“ sollte vor allem die Salbung bei der Taufe und im weiteren Sinne die Taufe selbst (dazu s. auch unten) symbolisieren, welche die Märtyrerin im Anschluss hieran ausdrücklich erbittet (*PMarAnt* S.31.6–8 [136v], S.31.1 [137r], S.38.42–56). Nach dieser „Ermutigungsdosis“ von Gott wird die Märtyrerin von ihren körperlichen Wunden geheilt

³⁶ Ich bin Ernst Gamillscheg sehr dankbar für unser Gespräch sowie die Zurverfügungstellung des Privatexemplars seiner Dissertation mit eigenen Korrekturen und Einfügungen. Die Datierung des oben erwähnten Siegels wurde laut Gamillscheg von Werner Seibt vorgenommen. Für die Bestätigung der Datierung dieses Siegels anhand der einschlägigen Abbildung im Artikel von P. Mouterde (s. unten) bedanke ich mich bei Alexandra Wassiliou-Seibt. In Bezug auf die Schichten des oben genannten Freskos fügt Gamillscheg hinzu, dass die jüngere Schicht verschiedene Szenen aus der Vita der heiligen Maria/Marinos (*BHG* 1163) enthält, welche gemäß dem im libanesischen Raum verbreiteten maronitischen Kalender am 17. Juli, demselben Datum des Festtages der Märtyrerin Marina von Antiochien, gefeiert wird. Durch diese Koinzidenz der Festtage der beiden heiligen Frauen soll der Wechsel im Bildprogramm erklärt werden, vgl. GAMILLSCHEG, *Die griechischen Texte*, 4, mit Anm. 3. Für das Siegel und Fresko mit der hier behandelten Darstellung Marinas s. ausführlich BROSSÉ, *Les Peintures de la Grotte*, 30–45; MOUTERDE, *A propos de sainte Marine*, 185–186. Für weitere einschlägige Fresken im Osten und Westen aus späteren Jahrhunderten s. WHITE, *The Rise of the Dragon*, 159–160 (mit weiteren Nachweisen).

und kommt wieder zu Kräften. Auf Anregung der gottgesandten Taube nimmt sie den Dämon ins Verhör und fesselt ihn bzw. macht ihn bewegungsunfähig, wobei Marina und der Dämon wie Juliana und der Böse die Rollen des Opfers und des Peinigers wechseln. Auch der Dämon selbst bemerkt aufgrund ihrer innerlichen Erstarkung nach der Erscheinung des Kreuzes die Änderung im Aussehen und Verhalten der Märtyrerin (*PMarAnt* S.32.25–29). Nach ihrer Inhaftierung ist Marina imstande, ihre neue Identität als Heilige anzunehmen. Ihre Eigenart bzw. Überlegenheit als Heilige wird durch einen Vergleich mit allen anderen Heiligen, welche den Versuchungen des Dämons nicht in gleichem Maße widerstehen konnten, hervorgehoben (*PMarAnt* S.32.16–22, S.33.39–40, S.34.21–23). Der oben diskutierte Fall der Juliana bleibt jedoch auffällig, weil sie nicht nur mit anderen heiligen Figuren, sondern auch mit Christus selbst verglichen wird.

Bei der Schilderung des Kampfes zwischen Marina und dem Dämon stehen zwei Begriffe, nämlich εὐωδία (d.h. Wohlgeruch bzw. Duft) und δυσωδία (d.h. übler Geruch bzw. Gestank), in Opposition zueinander. Meines Erachtens können die Erwähnungen der olfaktorischen Wahrnehmungen zum Thema der Keuschheit in den Frauenmartyrerakten wesentlich beitragen. Sowohl der Drache als auch der Dämon sind bei ihrer Beschreibung mit dem üblen Geruch verbunden; Marina hingegen will sich vor diesem Gestank schützen, wobei sie gleichzeitig nach dem Wohlgeruch strebt (*PMarAnt* S.25.33, S.26.12–14, S.28.31, S.28.2, S.33.9–12). An einer Stelle gibt zum Beispiel der Dämon zu, dass die Menschen durch seine „Kriegspfeile“ (τὰ βέλη [...] τὰ πολεμικά, *PMarAnt* S.33.6) nicht zur „Süße des Wohlgeruchs“ (ἀντὶ τῆς ἡδύτητος τῆς εὐωδίας, *PMarAnt* S.33.9–10), sondern zum „Fäulnisgeruch“ (ὀσμὴν σαπρίας, *PMarAnt* S.33.10) geführt werden. So werden sie durch das „brennende Feuer“ (πῦρ καιόμενον, *PMarAnt* S.33.11) und die „Sünde“ (ἁμαρτία, *PMarAnt* S.33.12) beherrscht. Die Bilder der Kriegspfeile und des Feuers gehen auf die altgriechische Literatur, und zwar den Mythos von Eros, zurück, wobei sie die leidenschaftliche Liebe und das sexuelle Verlangen symbolisieren.³⁷ Im vorliegenden Fall nehmen diese Bilder eine überaus negative Bedeutung an. Der üble Geruch kann also im Zusammenhang mit dem sexuellen Akt und dem Verlust der Jungfräulichkeit interpretiert

³⁷ Vgl. THORNTON, *Eros*, bes. 15–16, 28–33, 217.

werden, während sich der Wohlgeruch mit dem Bewahren der Jungfräulichkeit und im weiteren Sinne der Erlangung des Heiligkeitsstatus und des Paradieses parallelisieren lässt.³⁸

Auch das oben erwähnte „Duftöl“ bzw. „Öl des Wohlgeruchs“ (τὸ ἔλαιον τῆς εὐωδίας, *PMarAnt* S.30.35) verweist wohl nicht nur auf den Empfang der Taufe,³⁹ sondern auch auf den Erhalt der Keuschheit, welche die Protagonistin selbst für ihre Verbindung mit Gott als Voraussetzung betrachtet. Es sei hier an die oben analysierten Märtyrerakten der Juliana erinnert, gemäß denen die Protagonistin den Dämon zur übelriechenden und sexuell konnotierten Latrine warf, was den schmutzigen Charakter des Dämons unterstreicht. Der üble Geruch des Dämons betont also seine Absicht, die jeweilige Protagonistin sexuell zu verführen. Doch wie Juliana besiegt auch die Märtyrerin Marina den Dämon und wirft ihn wieder ins Bodenloch hinein, aus dem er ursprünglich auftauchte.

Die im Martyrium der Marina dargestellte Süße des Wohlgeruchs konnte man realiter wegen der Verwendung von Weihrauch und Duftstoffen im Gottesdienst auch in der wohlriechenden Atmosphäre der byzantinischen Kirchen wiederfinden. Auf diese Weise bestand wohl während der öffentlichen Verlesung der genannten Märtyrerakten eine gegenseitige Ergänzung zwischen dem in der Kirche herrschenden Duft und dem entsprechenden Inhalt des Textes. Die Worte des Textes waren somit erlebbar. Durch die Geruchswahrnehmung während der Liturgie konnten die Gläubigen in die Kommunikation mit dem Göttlichen eintreten und sich das Paradies und die Heiligkeit besser vorstellen; zur Erreichung dieses paradieshaften Zustandes im Gotteshaus sollten aber gleichzeitig über die olfaktorische Wahrnehmung hinaus auch alle übrigen Sinne, nämlich die auditive, gustatorische, visuelle und taktile Wahrnehmung, beitragen.⁴⁰

Im Gegensatz zu den beiden oben untersuchten Frauenmartyrerakten, nämlich denjenigen von Juliana und Marina, in denen Drachen und Dämonen in der faktischen

³⁸ Zum Verhältnis zwischen Geruchssinn und Heiligkeit bzw. Paradies s. auch ALBERT, *Odeurs de sainteté*; EVANS, *The Scent of a Martyr*, 193–211; HARVEY, *Scenting Salvation*; CONSTANTINOU, *The Saint's Two Bodies*, 285–320.

³⁹ Für die Verbindung des Wohlgeruchs mit der Taufe s. CASEAU, *The Senses in Religion*, bes. 92–94.

⁴⁰ Zur christlichen Liturgie als eine multisensorische Erfahrung für die Gläubigen s. CASEAU, *Christian Bodies*, 103, 107–109; CASEAU, *Parfum et guérison*, bes. 145–150; HARVEY, *Scenting Salvation*, bes. 99–155; CASEAU, *The Senses in Religion*, 89–110. Die vorteilhafte Wirkung der Duftstoffe erkannten die Byzantiner und verwendeten sie auch in ihrem Alltag, wie etwa zur Behandlung von Krankheiten oder als Krankensalbung, s. CASEAU, *Parfum et guérison*, 141–191. Für die Sinneswahrnehmung in Byzanz s. den jüngst erschienenen Sammelband von HARVEY – MULLETT, *Knowing Bodies, Passionate Souls*.

Realität der narrativen Figuren in Erscheinung treten, ist die Anwesenheit des dämonischen Elements in den Märtyrerakten der Perpetua nur in ihren Visionen erkennbar. Diese Märtyrerakten beginnen und enden mit der Schilderung und dem Kommentar eines anonymen Autors/Herausgebers, wobei der Hauptteil des Textes aus den persönlichen Aufzeichnungen bzw. Gefängnistagebüchern von Perpetua und ihrem Lehrer Saturus besteht, deren Authentizität aber umstritten ist.⁴¹ Laut der Ich-Erzählung im Hauptteil des Textes erscheint in der ersten Vision der im Gefängnis sitzenden Perpetua sowohl ein Drache als auch Christus (*PPerFel* Kap.4), wobei in ihrer vierten Vision der Teufel selbst und die Engel Gottes auftreten (*PPerFel* Kap.10). Während des Gefängnisaufenthalts ihres Lehrers Saturus hingegen erscheinen in seiner Vision nur Gott und die Engel Gottes (*PPerFel* Kap.11–13). Dies bringt uns zu meiner Ausgangsaussage zurück, dass in den Märtyrerakten die Möglichkeit der Dämonenerscheinung nur weiblichen Figuren, nämlich Märtyrerinnen, vorbehalten ist, wobei die Gegenwart Christi bzw. Gottes und der gottgesandten Engel sowohl bei Märtyrerinnen als auch bei Märtyrern anzutreffen ist. Die genannte Bemerkung wird besonders verständlich im Lichte eines einzelnen Textes, in dem die Protagonisten, eine Frau (Perpetua) und ein Mann (Saturus), unter denselben Umständen, also in den im Gefängnis stattfindenden Visionen, unterschiedliche übernatürliche Erscheinungen (Teufel oder Gott) erleben. Dieses Genderprinzip in der literarischen Darstellung der christlichen Martyrien gilt nicht nur für die faktische Realität der Protagonisten, wie im Fall der Juliana und Marina, sondern auch für ihre Visionen, wie im Fall von Perpetua und Saturus. Anders gesagt: Egal ob in der faktischen Realität oder in der Visionswelt der Märtyrerinnen, die Protagonistinnen werden erst während ihrer Inhaftierung mit dem Dämon konfrontiert.

In der ersten Vision, die weiter oben (Kapitel 2) angeführt wurde, verweisen die scharfen seitlichen Eisen der Leiter, die beim Erklimmen Perpetuas Fleisch zerreißen können (ἵνα [...] τοῖς ἀκοντίοις τὰς σάρκας παραχθῆ, *PPerFel* Kap.4), sowie der übergroße Drache (δράκων ὑπερμεγέθης, *PPerFel* Kap.4) auf das männliche Glied, das in diesem Kontext mit einer möglichen sexuellen Misshandlung assoziiert wird.⁴² Perpetua soll auch vorsichtig sein, sodass der Drache nicht in sie beißt (δάκη, *PPerFel* Kap.4) oder ihr schadet (βλάβη, *PPerFel*

⁴¹ Vgl. HABERMEHL, *Perpetua und der Ägypter*, 1, 241–248 (mit weiteren Nachweisen).

⁴² Für das Bild der Leiter mit dem Drachen und seine sexuelle Deutung s. HEFFERNAN, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 174–176.

Kap.4). Beide Verben, δάκνω (beißen) und βλάπτω (schaden), betonen den sexuellen Beigeschmack hinsichtlich der Absicht des Drachen der Protagonistin gegenüber. Perpetua übersteht trotzdem mühelos die Bedrohung des Drachen, als sie seinen Kopf als erste Sprosse der Leiter benutzt und sich damit dem Paradies und dem Stand der Heiligkeit nähert.

In ihrer vierten bzw. letzten Vision ist Perpetua aufgerufen, dem Teufel selbst durch einen gefährlichen und anspruchsvollen Kampf entgegenzutreten. So lautet die besagte Passage aus dem Bericht der Perpetua:

Einen Tag vor unserem Kampf mit den Tieren hatte ich also die folgende Vision. [...] Und ich sah eine ungeheure Volksmenge in gespanntester Aufmerksamkeit. Und ich, die wusste, dass ich zu den Tieren verurteilt worden war, wunderte mich, dass man sie nicht auf mich losgelassen hatte. Und ein Ägypter, hässlich an Gestalt, kam zu mir heraus mit seinen Helfern, um gegen mich zu kämpfen. Und ein Jüngling, wohlgestaltet und von strahlender Schönheit, kam zu mir, zusammen mit ihm kamen auch andere schöne Jünglinge als meine Helfer und Unterstützer. Und ich wurde entkleidet und wurde zum Mann. Und meine Beschützer fingen an, mich mit Öl einzureiben, wie man das zum Wettkampf zu tun pflegt. Und mir gegenüber sehe ich jenen Ägypter sich im Staub wälzen. Dann kam ein Mann heraus von erstaunlicher Größe, sodass er sogar den Giebel des Amphitheaters überragte, in ein Gewand gegürtet, das mit Purpur nicht nur an den beiden Schultern, sondern auch mitten auf der Brust versehen war. Er trug zudem Schuhe in verschiedenen Gold- und Silbertönen. Er hielt einen Stab in der Hand, wie ein Kampfrichter beziehungsweise Gladiatorenmeister. Er trug auch grüne Zweige, an denen goldene Äpfel waren. Und er gebot Stillschweigen und sagte: „Wenn der Ägypter da diese besiegt, wird er sie mit einem großen Dolch töten. Wenn sie dagegen ihn besiegt, wird sie diesen Zweig erhalten.“ Und er ging zurück. Dann traten wir aneinander heran und begannen den Faustkampf (*Pankration*). Er wollte meine Füße ergreifen, ich aber trat ihm mit den Füßen ins Gesicht. Und plötzlich wurde ich in die Luft gehoben und fing an, ihn so zu schlagen, als ob ich nicht mehr auf dem Boden stände. Als ich merkte, dass ich ihn überhaupt nicht verletzen konnte, schlug ich die Hände zusammen, Finger an Finger, und fasste seinen Kopf. Dann warf ich ihn auf das Angesicht und trat ihm auf den Kopf. Und die ganze Volksmenge begann laut zu schreien und meine Unterstützer jubelten. Und ich trat zum Kampfrichter und empfing den Zweig. Er küsste mich und sagte: „Tochter, Friede sei mit dir!“ Und sofort fing ich an, ruhmvoll zum sogenannten Tor des Lebens [d.h. Porta Sanavivaria] hinzugehen. Da erwachte ich und erkannte, dass

ich nicht gegen Tiere, sondern gegen den Teufel kämpfen würde und mir wurde bewusst, dass ich ihn besiegen würde.⁴³

Πρὸ μιᾶς οὖν τοῦ θηριομαχεῖν ἡμᾶς βλέπω ὄραμα τοιοῦτον· [...] Καὶ ἰδοὺ βλέπω πλεῖστον ὄχλον ἀποβλέποντα τῇ θεωρίᾳ σφόδρα· κἀγὼ ἦτις ἦδεν πρὸς θηρία με καταδικασθεῖσαν, ἐθαύμαζον ὅτι οὐκ ἔβαλλόν μοι αὐτά. Καὶ ἦλθεν πρὸς με Αἰγύπτιος τις ἄμορφος τῷ σχήματι μετὰ τῶν ὑπουργούντων αὐτῷ, μαχησόμενός μοι. Καὶ ἔρχεται πρὸς με νεανίας τις εὐμορφότατος, τῷ κάλλει ἐξαστράπτων, καὶ ἕτεροι μετ' αὐτοῦ νεανίαὶ ὠραῖοι, ὑπηρέται καὶ σπουδασταὶ ἐμοί. Καὶ ἐξεδύθην, καὶ ἐγενήθην ἄρρη· καὶ ἦρξαντο οἱ ἀντιλήμπτορές μου ἐλαίῳ με ἀλείφειν, ὡς ἔθος ἐστὶν ἐν ἀγῶνι· καὶ ἄντικρυς βλέπω τὸν Αἰγύπτιον ἐκεῖνον ἐν τῷ κονιορτῷ κυλιόμενον. Ἐξῆλθεν δὲ τις ἀνὴρ θαυμαστοῦ μεγέθους, ὑπερέχων τοῦ ἄκρου τοῦ ἀμφιθεάτρου, διεζωσμένος ἐσθῆτα, ἦτις εἶχεν οὐ μόνον ἐκ τῶν δύο ὤμων τὴν πορφύραν, ἀλλὰ καὶ ἀνὰ μέσον ἐπὶ τοῦ στήθους· εἶχεν δὲ καὶ ὑποδήματα ποικίλα ἐκ χρυσοῦ καὶ ἀργυρίου· ἐβάσταζεν δὲ καὶ ράβδον, ὡς βραβευτῆς ἢ προστάτης μονομάχων· ἔφερον δὲ καὶ κλάδους χλωροὺς ἔχοντας μῆλα χρυσαῖα. Καὶ αἰτήσας σιγὴν γενέσθαι ἔφη· «Οὗτος ὁ Αἰγύπτιος ἐὰν ταύτην νικήσῃ, ἀνελεῖ αὐτὴν μαχαίρα· αὕτη δὲ ἐὰν νικήσῃ αὐτὸν, λήψεται τὸν κλάδον τοῦτον». Καὶ ἀπέστη. Προσῆλθομεν δὲ ἀλλήλοις καὶ ἠρξάμεθα παγκρατιάζειν· ἐκεῖνος ἐμοῦ τοὺς πόδας κρατεῖν ἠβούλετο, ἐγὼ δὲ λακτίσμασιν τὴν ὄψιν αὐτοῦ ἔτυπτον. Καὶ ἰδοὺ ἐπῆρα ἐπ' ἄερος, καὶ ἠρξάμην αὐτὸν οὕτως τύπτειν ὡς μὴ πατοῦσα τὴν γῆν. Ἴδοῦσα δὲ ὡς οὐδέπω ἦκίζον αὐτὸν, ζεύξασα τὰς χεῖράς μου καὶ δακτύλους δακτύλοις ἐμβαλοῦσα τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ἐπελαβόμην, καὶ ἔρριψα αὐτὸν ἐπ' ὄψει καὶ ἐπάτησα τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. Καὶ ἦρξατο πᾶς ὁ ὄχλος βοᾶν, καὶ οἱ σπουδασταὶ μου ἐγαυρίων. Καὶ προσῆλθον τῷ βραβευτῇ καὶ ἔλαβον τὸν κλάδον. Καὶ ἠσπάσατό με καὶ εἶπεν· «Εἰρήνη μετὰ σοῦ, θύγατερ». Καὶ ἠρξάμην εὐθὺς πορεύεσθαι μετὰ δόξης πρὸς πόλιν τὴν λεγομένην Ζωτικήν. Καὶ ἐξυπνίσθην. Καὶ ἐνόησα ὅτι οὐ πρὸς θηρία μοι, ἀλλὰ πρὸς τὸν διάβολόν ἐστιν ἡ ἐσομένη μάχη, καὶ συνῆκα ὅτι νικήσω αὐτόν. (*PPerFel* Kap.10)

Die Verwandlung der Protagonistin in einen Mann, um gegen den dunkelhäutigen Ägypter bzw. Teufel zu kämpfen, welche im Bericht von Perpetua (in griechischer Sprache, 3./4. Jh.) geschildert wird, stellt ein einziges Beispiel in den Märtyrerakten dar bzw. kommt in späteren Texten, wie in den Märtyrerakten der Juliana von Nikomedien (5./6. Jh.) und jenen der

⁴³ Die oben stehende Übersetzung basiert auf den jeweiligen deutschsprachigen Übertragungen des lateinischen Textes von Franz Joseph Dölger, Gerhard Rauschen und Peter Habermehl, die ich nach Maßgabe des griechischen Textes angepasst habe, vgl. DÖLGER, *Der Kampf mit dem Ägypter*, 177–179; RAUSCHEN, *Die Akten der hl. Perpetua und Felizitas*, I, 47–49 [335–337]; HABERMEHL, *Perpetua und der Ägypter*, 15, 17.

Marina von Antiochien (spätestens im 7. Jh.), nicht vor.⁴⁴ Darum verlangt der besagte Geschlechtswandel der Perpetua nach einer Deutung im Hinblick auf den hier besprochenen Hintergrund.

Die bisherige Forschung bringt die folgenden drei Erklärungen für den Geschlechtswandel der Perpetua vor: Erstens könnte sich Perpetua – wenn auch in ihrer Visionswelt – nur als Mann Zugang zum Gladiatorenkampf verschaffen. Zweitens traten in der römischen bzw. frühchristlichen Zeit alle Gladiatoren in der Arena fast nackt an, wobei das Auftreten nackter Frauen in der Öffentlichkeit verpönt war. Durch die Verwandlung der Perpetua in einen Mann würde ihre Nacktheit beim Wettkampf mit dem Ägypter kein Problem mehr darstellen. Sonst könnte ein Kampf zwischen einem Mann und einer Frau als eine erotische Begegnung interpretiert werden, was zu vermeiden wäre. Drittens könnte Perpetua in männlicher Gestalt ihre weibliche Schwäche ablegen und somit männliche Eigenschaften, wie Mut, Klugheit und Kraft, annehmen, was für den siegreichen Kampf mit einem ernsthaften Gegner Voraussetzung wäre.⁴⁵ In diesem Sinne wird ihre männliche Seite besonders betont und ihre Rollen als Mutter und Tochter, die bis jetzt im Mittelpunkt des Textes standen, rücken in den Hintergrund. Diesbezüglich schreibt Peter Habermehl: „In ihrer Haft und ihrer inneren Vorbereitung auf die Hinrichtung löst sie sich mehr und mehr aus ihren alten sozialen Bindungen als Mutter und Tochter; sie legt ihre traditionelle weibliche Rolle ab und schafft sich gleichsam ein neues, männliches Ich“.⁴⁶

Bei der visionären Bekämpfung der Protagonistin mit dem Teufel stellt sich eine entscheidende Frage: Wie behandeln die Märtyrerakten das Thema der Keuschheit bei Perpetua, die im Vergleich zu den beiden vorherigen jungfräulichen Märtyrerinnen bereits Mutter ist? Die Bemerkung von Thomas J. Heffernan ist zur Beantwortung dieser Frage hilfreich: „Perpetua’s transformation from female to male [...] [is] part of the transformation from pagan to Christian“.⁴⁷ Dementsprechend verweist ihre neue Gestalt als Mann auf ihre neue christliche Gesinnung, gemäß der man vor allem körperliche Abstinenz von allen

⁴⁴ Vgl. auch DINZELBACHER, *Der Kampf der Heiligen*, 666.

⁴⁵ Für diese drei Interpretationsversuche s. HABERMEHL, *Perpetua und der Ägypter*, 110–119 (mit weiteren Nachweisen); SALISBURY, *Perpetua’s Passion*, 108–109 (mit weiteren Nachweisen); HEFFERNAN, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 250–254, 262.

⁴⁶ HABERMEHL, *Perpetua und der Ägypter*, 119.

⁴⁷ HEFFERNAN, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 254.

sexuellen Genüssen und Reinheit der Seele anstreben sollte. Da sich nun Perpetua offensichtlich des christlichen Ideals der Keuschheit bewusst war, war es wohl ihr Bestreben, sexuelle Enthaltsamkeit zu üben, um die Rolle der Märtyrerin beispielhaft zu erfüllen. Ihr Übergang von einem weltlichen zu einem spirituellen Leben zeigt sich auch in der faktischen Realität durch die Haltung ihrem Kind gegenüber: Obwohl Perpetua am Anfang des Textes mit ihrem neugeborenen Kind so weit emotional verbunden war, dass sie es sogar bei sich im Kerker haben wollte, ist sie nach der Vision und Bekämpfung mit dem Teufel nicht mehr über ihr Kind besorgt, was ihre spirituelle Reifung bzw. Wiedergeburt signalisiert.⁴⁸ In diesem Sinne lehnt sie die Mutterrolle ab und fokussiert auf die Rolle der Märtyrerin. All dies zielt meiner Ansicht nach darauf ab, die neue Identität der Protagonistin als eine moralisch wiedergeborene Frau zu betonen.

Im Zusammenhang mit den beiden anderen hier behandelten Frauenmartyrerakten soll jetzt die Verwandlung der Perpetua in einen Mann noch weiter analysiert werden. Meines Erachtens nimmt Perpetua in ihrer Vision eine männliche Gestalt an, um die Möglichkeit einer sexuellen Vergewaltigung durch ihren Gegner auszuschließen und somit ihre Keuschheit zu bewahren. Ein gewaltsamer Verstoß gegen ihre eigenen christlichen Prinzipien in Bezug auf Keuschheit und sexuelle Enthaltsamkeit könnte wohl auch ihre Glaubensfestigkeit erschüttern, da sie sich in einer gewissen gefährlichen Situation und der daraus resultierenden Hilflosigkeit von Gott nicht genügend unterstützt füllte. In einfachen Worten: Sollte sich Perpetua nicht in einen Mann verwandeln, stünde sie der unmittelbaren Gefahr eines sexuellen Übergriffs durch den ägyptischen Mann bzw. Teufel gegenüber. Im Vergleich zu Juliana und Marina, welche beide in der faktischen Realität dem Bösen entgegentreten, kann Perpetua zur Konfrontation mit dem Teufel in ihrer Visionswelt auf eine Verwandlung zurückgreifen, weil in einer Traumvision alles möglich ist: „This is a dream, and as a dream it must follow the logic of dream narratives, a form which permits it to construct new orders of causality and temporal sequences not found in more naturalistic

⁴⁸ Die Trennung bzw. Distanzierung einer Mutter von ihrem Kind war ein Zeichen für deren Spiritualität. Dies wird nochmals im selben Text bei der Leidensgeschichte der Felicitas bestätigt, welche ihre Schwangerschaft als Hindernis für ihr Martyrium auffasst und es erst nach einer Frühgeburt ihres Kindes erleidet (*PPerFel* Kap.15 und 18). Zum Kommentar des Martyriums der Felicitas im Zusammenhang mit ihrer Schwangerschaft s. auch HEFFERNAN, *The Passion of Perpetua and Felicity*, bes. 305–310. Für ein anderes Textbeispiel, welches zwar die Trennung einer Mutter von ihren Kindern darstellt, aber die Mutterschaft verherrlicht, s. hier Kapitel 4.

genres“.⁴⁹ Es ist vielleicht nicht zufällig, dass die Bezeichnung des Teufels als „Ägypter“ auf einen dunkelhäutigen Mann hindeutet,⁵⁰ wobei gleichzeitig die Dämonen in schwarzer Gestalt mit einer vor allem sexuellen Sünde bzw. unerlaubten sexuellen Aktivität verbunden waren.⁵¹ Mithilfe des Geschlechtswandels gelingt es der Protagonistin, ihren Entschluss zur Keuschheit zu verteidigen.

Die Verwandlung einer Frau zur Vermeidung sexuellen Missbrauchs durch eine gewalttätige männliche Gestalt geht auf den griechischen Mythos von Daphne und Apollon zurück, gemäß dem Daphne zum Erhalt ihrer Keuschheit in einen Lorbeerbaum (δάφνη) verwandelt wurde.⁵² Dieser Mythos wurde bereits im 1. Jahrhundert n.Chr. in Ägypten und Nordafrika christianisiert und später im ganzen Reich verbreitet.⁵³ So diene Daphne mit ihrem Widerstand gegen die sexuelle Begierde Apollons als ein christianisiertes Symbol der Reinheit, der Keuschheit und der Jungfräulichkeit, Tugenden, die auch durch die christlichen Märtyrerinnen vertreten werden.⁵⁴ Tatsächlich wurde Daphne schon in den ersten christlichen Jahrhunderten mit der ersten Märtyrerin Thekla verbunden, da auch die Letztere gemäß den im späten 2. Jahrhundert abgefassten Akten von Paulus und Thekla durch eine Veränderung ihrer Gestalt eine sexuelle Verführung vermeiden wollte; genauer gesagt verkleidete sie sich auf ihrer Suche nach Paulus in Myra als Mann, um ihre Jungfräulichkeit im Zuge ihrer Reise nicht zu gefährden (*ActPaulThec BHG* 1710–1713, Kap.40, vgl. Kap.25).⁵⁵ Die Verwandlung der Märtyrerin Perpetua in einen Mann sollte meiner Meinung

⁴⁹ HEFFERNAN, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 249. Diese Meinung äußert er wiederholt in seinem Kommentar zu den Visionen der Perpetua, vgl. HEFFERNAN, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 168–169, 248–254. Für die Funktion der Visionen im Gefängnis s. hier Kapitel 2.

⁵⁰ HABERMEHL, *Perpetua und der Ägypter*, 145–160.

⁵¹ Vgl. GUY, *Les Apophtegmes des Pères*, 244–245, mit Anm. 1; WORTLEY, *Death, Judgment, Heaven, and Hell*, 62, 64–65.

⁵² Für den Mythos von Daphne und Apollon s. VON SYBEL, *Daphne*, I, 954–955; KAKRIDES, *Ελληνική μυθολογία*, II, 150–152 (mit einschlägiger Abbildung).

⁵³ SEMOGLU, *H Θέκλα*, bes. 72–73, 77. In Nordafrika (Karthago), wo das Martyrium der Perpetua stattfand und ihre Märtyrerakten verfasst wurden, war also dieser Mythos bekannt. Für Nordafrika bzw. Karthago als historischer Hintergrund des Martyriums von Perpetua s. insb. HABERMEHL, *Perpetua und der Ägypter*, bes. 31–36; COOPER, *A Father, a Daughter and a Procurator*, 685–702.

⁵⁴ SEMOGLU, *H Θέκλα*, 74–75.

⁵⁵ Für die Verbindung zwischen Daphne und Thekla sowie die männliche Gestalt Theklas s. SEMOGLU, *H Θέκλα*, 75, 78, 121–133. Auch die Verfolgung Daphnes durch Apollon findet Anklang bei der Homilie des Pseudo-Chrysostomos zur Geschichte Theklas, gemäß der Thekla in einer Vorstadt von Ikonium namens Daphne von ihrem paganen Verlobten Thamyris verfolgt wird. Thekla will die Eheverbindung mit Thamyris vermeiden und somit ihre Jungfräulichkeit bewahren. Dazu s. SEMOGLU, *H Θέκλα*, 75, mit Anm. 290 und 291; JOHNSON, *The Life and Miracles*, 232, mit Anm. 6, 233, mit Anm. 9.

nach innerhalb dieser Tradition untersucht und interpretiert werden. Die ursprüngliche bzw. lateinische Version der Geschichte Perpetuas, verfasst ganz am Anfang des 3. Jahrhunderts in Nordafrika (Karthago), folgt also einerseits den zeitgenössischen Geschichten der christianisierten Daphne und der Thekla,⁵⁶ und trägt andererseits wohl zur Konstruktion des literarischen Motivs der sogenannten verkleideten bzw. „cross-dressing“ Nonnen und Märtyrerinnen bei, welches in der Spätantike sehr populär war.⁵⁷

Das cross-dressing-Motiv besteht im Grunde in der Annahme einer männlichen Gestalt durch fromme Frauen, die ihre Jungfräulichkeit vor einer auferlegten Eheschließung oder der Gefahr einer sexuellen Verführung bewahren wollen. Genau aus demselben Grund entsteht die oben untersuchte Verwandlung von Daphne und Perpetua. In diesem Sinne sind zwischen dem Konzept der Verwandlung und jenem der Verkleidung keine klaren Grenzen zu ziehen. Die verkleideten frommen Frauen, welche meist in ein Männerkloster eintreten, stellen sich als Männer bzw. Eunuchen dar, aber werden letztlich immer mit ihrer weiblichen Identität (entweder vor oder nach ihrem Tod) als Heilige anerkannt und verehrt. Bereits bei der visionären Verwandlung der Perpetua sind gewisse Analogien zu erkennen: Ungeachtet dessen, dass Perpetua in der Gestalt eines Mannes gegen den Ägypter kämpft, bleibt ihr wahres Geschlecht bzw. ihre weibliche Identität unberührt.⁵⁸ Auffällig ist, dass alle

⁵⁶ Für die Verbindung zwischen Perpetua und Thekla in Hinsicht auf die männliche Gestalt s. auch HEFFERNAN, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 253–254. Die Akten von Paulus und Thekla waren auch Tertullian bekannt, der zur Zeit des Martyriums Perpetuas in Karthago wohnte, vgl. PATLAGEAN, *L'histoire de la femme déguisée*, 608–609; COOPER, *A Father, a Daughter and a Procurator*, 697. Die Verbreitung der Geschichte Theklas in Nordafrika zeigen auch archäologische Belege, vgl. SEMOGLU, *Η Θέκλα*, 95–96 (mit einschlägigen Abbildungen im Anhang).

⁵⁷ John Anson weist zutreffend im Jahr 1974 – wenn auch ohne Erwähnung der Daphne – auf die Möglichkeit zu einer gemeinsamen Herkunft der Verkleidung Theklas und Verwandlung Perpetuas hin: „The close analogy between the two metamorphoses [...] lends support to the theory of a common origin“, s. ANSON, *The Female Transvestite in Early Monasticism*, 1–32, hier 10. In ihrer grundlegenden Untersuchung zum Ursprung des hagiographischen cross-dressing-Motivs im Jahr 1976 unterlässt es hingegen Evelyne Patlagean, der Verwandlung der Daphne und der Perpetua Rechnung zu tragen, vgl. PATLAGEAN, *L'histoire de la femme déguisée*, 597–623. In einer rezenten Monographie zum Thema der verkleideten heiligen Frauen schreibt Crystal Lynn Lubinsky in Bezug auf Perpetua Folgendes: „A reader who is familiar [with] Perpetua and these types of masculine descriptions may naturally read her into the stories of the female monks in order to produce an expanded textual dialogue of Christian redemption and hope, as well as masculine strength and pious womanhood“, s. LUBINSKY, *Removing Masculine Layers*, 100–101, hier 101. Die verkleideten Nonnen und Märtyrerinnen wurden – ohne Berücksichtigung der mythischen Daphne und der Märtyrerin Perpetua – in mehreren literarischen Studien in Angriff genommen, dazu s. zuletzt CONSTANTINOU, *Female Corporeal Performances*, 90–126; CONSTANTINOU, *Holy Actors and Actresses*, 343–362; DELIERNEUX, *The Literary Portrait*, 368–371. Das cross-dressing-Motiv hat auch mehrere historische Studien beschäftigt, s. z.B. HERRIN, *Toleration and Repression*, 181–182.

⁵⁸ Zum selben Schluss kommt auch Habermehl anhand der lateinischen Fassung des genannten Martyriums, vgl. HABERMEHL, *Perpetua und der Ägypter*, 100, 110, mit Anm. 4.

Erwähnungen der Perpetua im Text auf ihre weibliche Identität hindeuten. Wenn beispielsweise der Kampfrichter über Perpetua spricht bzw. sich an sie wendet, behandelt er sie eindeutig als Frau. Konkret verwendet er immer feminine Personal- und Demonstrativpronomen (vgl. «Οὗτος ὁ Αἰγύπτιος ἐὰν ταύτην νικήσῃ, ἀνελεῖ αὐτήν μαχαίρα· αὕτη δὲ ἐὰν νικήσῃ αὐτὸν, λήψεται τὸν κλάδον τοῦτον», Hervorhebung hinzugefügt) und bezeichnet sie sogar als „Tochter“ (vgl. «Εἰρήνη μετὰ σοῦ, θύγατερ», Hervorhebung hinzugefügt). Auch Perpetua selbst beschreibt ihre eigenen Handlungen mit femininen Partizipien (vgl. ἰδοῦσα, ἐμβαλοῦσα).

In dieser Szene geht es um eine genderspezifische Bekämpfung und Überwindung des Teufels. Falls der Ägypter die Märtyrerin überwinden würde, würde er sie mit einem großen bzw. langen Dolch (μάχαρα) umbringen. Μάχαρα ist ein scharfer Gegenstand, wie die oben diskutierten Eisen um die Leiter herum, und verweist in der gleichen Art auf das männliche Glied, wie auch auf die mögliche Verletzung der Keuschheit der Protagonistin. Sobald aber Perpetua dem Ägypter gegen den Kopf tritt, wie dem Drachen in der ersten Vision, ist der Kampf entschieden: Der triumphale Sieg gehört Perpetua.⁵⁹ Für ihren Sieg erhält sie einen Zweig mit goldenen Äpfeln. Beim genannten Preis ist ein Paradoxon festzustellen: Im Kontext des Sündenfalls dienten die Äpfel zur Verführung Evas durch den Teufel und waren daher in der christlichen Anschauung mit der weiblichen Schwäche verknüpft. Gleichwohl werden sie im Fall Perpetuas zur Entsühnung und Aufwertung der weiblichen Natur verwendet. Dies betont abermals die starke Weiblichkeit der in einen Mann verwandelten Perpetua.⁶⁰ Die Bedingungen des Zweikampfes zwischen Perpetua und dem Ägypter lassen sich dementsprechend wie folgt deuten: Der Sieg des Ägypters würde für Perpetua einen Verstoß gegen ihr christliches Prinzip der sexuellen Abstinenz, im weiteren Sinne aber auch den Abbruch des Martyriums und den Verlust ihres spirituellen Ideals bedeuten. Hingegen

⁵⁹ Das Treten gegen den Kopf des Gegners ist ein Symbol der Macht und des Sieges, dazu. s. DÖLGER, *Der Kampf mit dem Ägypter*, bes. 179–185.

⁶⁰ Joyce E. Salisbury verbindet die Äpfel weniger mit Eva und dem Sündenfall als mit der griechischen Göttin Aphrodite, die in der antiken Welt als Symbol der siegreichen Frau diente, vgl. SALISBURY, *Perpetua's Passion*, 111–112. Wenn wir das hier behandelte Bild mit den Äpfeln auf weitere Beispiele der griechischen Antike zurückführen wollten, könnten wir auch den Mythos vom Urteil des Paris ansprechen, gemäß dem Paris bei einem Schönheitswettbewerb zwischen den drei Göttinnen Aphrodite, Athene und Hera die Erstere auswählt und ihr als Preis einen Apfel bietet. Der Apfel fungiert hier als ein starkes Symbol der Schönheit und Weiblichkeit. Für den genannten Mythos s. TÜRK, *Paris*, III, bes. 1586–1592; KAKRIDES, *Ελληνική μυθολογία*, V, 15–21 (mit einschlägigen Abbildungen).

würde der Sieg der Perpetua die Niederlage des Bösen besiegeln. In diesem Sinne ist der „Zweig mit den goldenen Äpfeln“ ein Synonym für den Kranz der Unsterblichkeit bzw. den Märtyrerkranz, mit dem Perpetua gekrönt wurde.

Es ist natürlich wichtig, dass das Gefängnis als Initiationsraum zur Heiligkeit auch die oben ausgeführte visionäre Verwandlung der Perpetua beinhaltet. Durch ihre Entkleidung und Verwandlung wird die Protagonistin auf symbolhafte Weise in ihre neue Kraft und Identität als Heilige eingeweiht, wobei sie sich gleichzeitig auf die Endphase des Martyriums, nämlich ihren körperlichen Tod, vorbereitet.⁶¹ Ihre Haft spielte zweifellos eine entscheidende Rolle bei ihrer persönlichen bzw. spirituellen Entwicklung sowie der Entwicklung des tatsächlichen Martyriums und dessen schriftlicher Fassung. In ihrer letzten Vision wird sie wegen des Kampfes mit dem Ägypter in die Arena, somit in den öffentlichen Raum des Martyriums geführt, wo sie von vielen Zuschauern beobachtet werden kann. In Wirklichkeit aber befindet sie sich alleine im privaten Raum des Gefängnisses. Es handelt also von einem Gegensatz, oder besser gesagt, von einer Verflechtung zwischen dem privaten Charakter des Gefängnisses und dem öffentlichen Charakter des Zweikampfs, der aber erst durch die private Visionswelt der Protagonistin vermittelt wird.

Das Gefecht zwischen dem Dämon und der jeweiligen inhaftierten Märtyrerin scheint die biblische Tradition fortzusetzen, dass Eva als das schwache Geschlecht vom Dämon in der Gestalt einer Schlange betrogen wurde und sie dann auch Adam verleitete (Gen 3.1–24).⁶² Konkret gibt der Dämon Juliana gegenüber seine Schuld an der Sünde von Eva und Adam zu (*PJulNic* S.156.16–18). Wie schon oben betont, erscheint der Dämon ausschließlich in den Frauenmartyrien, um nochmals zu versuchen, sich das weibliche Geschlecht bzw. die Protagonistin (wie damals Eva) gefügig zu machen und dann das zu erreichen, was die paganen Verfolger beim öffentlichen Martyrium nicht erreichten, nämlich die inhaftierte Märtyrerin von ihrem Glauben abzubringen. Durch den Sieg der Märtyrerin über den Dämon wird die Stellung der Frau in der spätantiken Gesellschaft erneut wahrgenommen. Anders gesagt zielen diese Texte darauf ab, dem weiblichen Geschlecht in den Augen der Byzantiner nach Evas Sündenfall eine positive Bedeutung zu verleihen. Die Märtyrerin tritt hier in die

⁶¹ Vgl. HABERMEHL, *Perpetua und der Ägypter*, bes. 124–129; SALISBURY, *Perpetua's Passion*, 109.

⁶² Vgl. das Bild einer durch den Dämon bzw. Drachen verfolgten weiblichen Figur im Neuen Testament (Offb 12.1–17).

Rolle der Eva, die die böse Schlange rückwirkend besiegt. Das gute Werk der christlichen Märtyrerin geht bereits auf die Gottesmutter zurück, welche durch die Geburt Christi die von Eva verursachte Katastrophe wiedergutmachte.⁶³

Die Verbindung zwischen den drei Faktoren, nämlich Märtyrerin, Schlange und Gefängnis, ist bereits in der Kirchengeschichte von Eusebius (*CPG* 3495) bei der Schilderung des Martyriums von Blandina anzutreffen:

Da nun keines der wilden Tiere Blandina berührte, wurde sie vom Holze abgenommen und wiederum in den Kerker geworfen, um sie für einen neuen Kampf aufzubewahren. In wiederholtem Ringen sollte sie Siegerin werden, um der listigen Schlange ein unvermeidliches Schicksal zu bereiten. Sie, die kleine, schwache, verachtete Christin, sollte, angetan mit dem großen, unbesiegbaren Kämpfer Christus, in vielen Waffengängen den Widersacher niederwerfen und im Ringen mit dem Kranze der Unsterblichkeit gekrönt werden, um so die Brüder zu ermuntern.⁶⁴

καὶ μηδενὸς ἀψαμένου τότε τῶν θηρίων αὐτῆς, καθαιρεθεῖσα ἀπὸ τοῦ ξύλου ἀνελήφθη πάλιν εἰς τὴν εἰρκτὴν, εἰς ἄλλον ἀγῶνα τηρουμένη, ἵνα διὰ πλειόνων γυμνασμάτων νικήσασα, τῷ μὲν σκολιῷ ὄφει ἀπαραίτητον ποιήσῃ τὴν καταδίκην, προτρέψῃται δὲ τοὺς ἀδελφούς, ἢ μικρὰ καὶ ἀσθενῆς καὶ εὐκαταφρόνητος μέγαν καὶ ἀκαταγώνιστον ἀθλητὴν Χριστὸν ἐνδεδυμένη, διὰ πολλῶν κλήρων ἐκβίασασα τὸν ἀντικείμενον καὶ δι' ἀγῶνος τὸν τῆς ἀφθαρσίας στεψαμένη στέφανον. (*EusHE* V.1.42)

Die Märtyrerin Blandina wird im Gefängnis verwahrt, bevor sie zu weiteren Kampfhandlungen geführt wird. Im Wesentlichen gibt das Gefängnis der Märtyrerin die Möglichkeit, der höllischen Schlange mehrmals gegenüberzutreten, diese letztendlich zu bezwingen und dadurch als Vorbild zur Nachahmung für andere Christen zu fungieren. Auf diese Weise wird die Gefängnisphase nicht nur mit der Protagonistin, sondern auch mit anderen Figuren, die sie umgeben, verknüpft.

⁶³ Für die Rolle der Gottesmutter als „neue Eva“ s. einleitend PODSKALSY, *Virgin Mary*, 2173–2174; PITARAKIS, *Female Piety in Context*, 153–166, bes. 153. Für die Gegenüberstellung der Stammutter Eva und der Gottesmutter Maria s. auch TALBOT, *Women*, 117, 142; TALBOT, *Female Sanctity*, 1. Die Märtyrerinnen Perpetua und Blandina werden auch als „neue Eva“ bezeichnet, dazu s. HABERMEHL, *Perpetua und der Ägypter*, 81, mit Anm. 55, 86–87, 156, 167–168, mit Anm. 25, 169, mit Anm. 31.

⁶⁴ Für die deutsche Übersetzung s. HÄUSER, *Eusebius. Ausgewählte Schriften*, 216. Vgl. dazu DÖLGER, *Der Kampf mit dem Ägypter*, 186.

In narrativer Hinsicht dient die Gegenwart der Dämonen einem zweifachen Zweck: Zum einen legen sie den inhaftierten Märtyrerinnen Hindernisse in den Weg, um sie von der gewünschten Vollkommenheit (auf Englisch *perfection*) abzuhalten. Zum anderen spannen sie die Leser und Zuhörer auf die Folter, da ihr jeweiliger Angriff den Umfang und Ausgang der Erzählung beeinflusst.⁶⁵ Beide Versuche der Dämonen schlagen jedoch fehl. Das bedeutet, dass die Märtyrerinnen am Ende die Vollkommenheit bzw. die Heiligkeit erreichen, wobei die Erzählung durch die aufeinander folgenden erfolglosen Unternehmungen der Dämonen, die Märtyrerinnen sexuell oder ideologisch zu verführen, verlängert wird. Oder umgekehrt gesagt: Ein Sieg der Dämonen über die Märtyrerinnen könnte die Erwartung des Publikums enttäuschen und die Erzählung zu einem allzu schnellen Ende bringen. Es ist also nicht zufällig, dass all diese Gefängniszenen sehr umfangreich sind und als unabhängige Erzähleinheiten in den besagten Märtyrerakten gesehen werden können. Durch die ausführliche Beschreibung des endlosen und mühsamen Kampfs der jeweiligen Protagonistin gegen den Dämon wird das Ende der geschilderten Gefängniszenen und damit aber auch das Ende der gesamten Erzählung verzögert. In diesen Fällen können wir von einer genderspezifischen Erzählmethode sprechen, da das dämonische Element, das nur in Frauenmartyrerakten in Anspruch genommen wird, die ganze Erzählung wesentlich beeinflusst. Dementsprechend bestimmt das Geschlecht der Protagonistin das Erzählen bzw. gibt der Gefängniszene und im weiteren Sinne dem gesamten Martyrium eine Genderidentität.

Schließlich ist das dämonische Element als ein Teil der Innenwelt der Protagonistin zu untersuchen. In seinem Buch *The Making of Late Antiquity* (1978) macht Peter Brown folgende treffende Bemerkung: „The demonic stood not merely for all that was hostile to man; the demons summed up all that was anomalous and incomplete in man“.⁶⁶ Unter diesem Aspekt betrachtet, sollte die Rolle der Dämonen in den betreffenden Märtyrerakten noch weiter erörtert werden. Sie lassen die Erzählung nicht zur Vollendung kommen, da auch die Protagonistin noch nicht vollkommen und bereit zum Märtyrertod ist. Mit anderen Worten

⁶⁵ Vgl. dazu die Bemerkungen von Geoffrey G. Harpham zur Rolle der Dämonen in der Vita Antonii: HARPHAM, *The Ascetic Imperative*, bes. 77–79.

⁶⁶ BROWN, *The Making of Late Antiquity*, 90. Vgl. auch HARPHAM, *The Ascetic Imperative*, 79. Den ersten Versuch zur Verbindung der dämonischen Bedrohungen mit der Innenwelt des Menschen der Spätantike machte Peter Brown bereits in seinem Werk *The World of Late Antiquity* (1971): „To sin was no longer merely to err: it was to allow oneself to be overcome by unseen forces“: BROWN, *The World of Late Antiquity*, 53.

kann der Dämon mit der schwachen Seite der Protagonistin identifiziert werden, die mit Zähnen und Klauen bekämpft und am Ende besiegt werden soll. Die Schilderung des Dämons als eine externe Bedrohung fungiert nämlich auch als Metapher der Innenwelt der Protagonistin und deren Anliegen. Dabei entsteht eine Verflechtung bzw. Überlappung zwischen der Außenwelt und der Innenwelt. Das bedeutet, der Dämon kommt aus dem Inneren der Märtyrerin hinaus, um eine feste Gestalt in der Erzählung anzunehmen und dadurch von den Lesern und Zuhörern besser veranschaulicht werden zu können.⁶⁷ Dies gilt nicht nur für Juliana und Marina, die mit dem Dämon als eine greifbare Kreatur konfrontiert sind, sondern auch für Perpetua, in deren Martyrium der Dämon als eine visionäre Figur erscheint.

Die Bemerkung von Peter Brown führt zu einer psychologischen Dimension des Themas. Vorausgesetzt, dass der Dämon das schwächere Ich der inhaftierten Märtyrerinnen symbolisiert, welche mit sexuellen Versuchungen ringen, dann handelt es sich eigentlich bei ihrem Gefecht gegen den Bösen um ein exteriorisiertes Ringen der Protagonistinnen mit ihrer eigenen Sexualität. Die Sexualität von Frauen wird in der byzantinischen hagiographischen Literatur insbesondere auf zwei Weisen offengelegt: Zum einen können Frauen eine „aktive Sexualität“ vertreten, im Sinne, dass sie sich als Subjekt sexueller Tätigkeiten darstellen, um das sexuelle Interesse der Männer zu erregen. Ein bekanntes Beispiel dafür ist die heilige Maria von Ägypten, die in der ersten Phase ihres Lebens ihrer eigenen sexuellen Begierde folgt und zur Prostituierten wird (*VMarAeg BHG* 1042, Kap.18–23). Zum anderen werden Frauen häufig mit einer „passiven Sexualität“ geschildert, nämlich als Objekt sexueller

⁶⁷ Es sei hier erwähnt, dass der Patriarch von Konstantinopel Methodios I. während seines Aufenthalts in Rom (815–821), verfolgt vom ikonoklastischen Kaiser Leon V., mehrere Scholien zur Gefängniszene der Marina von Antiochien in die älteste einschlägige Handschrift (Paris. gr. 1470, spätes 9. Jh.) bzw. ihre Vorlage eigenhändig eintrug, vgl. USENER, *Acta S. Marinae*, 3–14; EHRHARD, *Überlieferung*, I, 22; GAMILLSCHEG, *Die griechischen Texte*, 5. Das vierte Scholion ist hier von Interesse: „Wie sollte man denn glauben, dass die Heilige durch die Gnade [Gottes] den Feind *geistig* besiegte, wenn er nicht erschienen wäre und sie ihn nicht *in wahrnehmbarer und sichtbarer Weise* ‚entnervt‘ [d.h. bezwungen] hätte?“ (πῶς δὲ καὶ εἶχε πιστεύεσθαι ἡ ἁγία διὰ τῆς χάριτος νικῶσα τὸν ἐχθρὸν νοητῶς, εἰ μὴ καὶ φανταζόμενον ἐξενεύρου αἰσθητῶς; *MethSch* S.50.12–15, Hervorhebung hinzugefügt). Die Erscheinung des Dämons in greifbarer Gestalt in der Erzählung zielt also meines Erachtens darauf ab, das Publikum vom inneren Kampf und Sieg der Protagonistin über allerlei Schwächen zu überzeugen. Die Skepsis des Scholiasten gegenüber der Realität der Gefängniszene wird laut Ernst Gamillscheg auch in anderen Scholien (z.B. II, VIII, X und XII) angedeutet, vgl. GAMILLSCHEG, *Die griechischen Texte*, 41–42, 43, mit Anm. 7, 45–46, 47, mit Anm. 2, 48, 50. Für die Edition der Scholien des Patriarchen Methodios I. s. USENER, *Acta S. Marinae*, 48–53. Zur Interpretation der Drachenerscheinung als innerer Kampf Marinas s. auch MERKELBACH, *Drache*, 247. Peter Dinzelbacher glaubt dagegen, dass für die mittelalterlichen Menschen der Teufel „ein sehr konkretes und lebendiges Wesen“ sei, dazu s. DINZELBACHER, *Angst im Mittelalter*, 9–10, 24.

Avancen von unfrohen Männern, welche sie auch zu vergewaltigen versuchen (s. weiter unten). Gemäß dem christlichen Ideal sollten also Frauen alle inneren und äußeren sexuellen Versuchungen unterdrücken bzw. abwehren.⁶⁸ In der christlichen Wahrnehmung waren die sexuellen Verlockungen wegen der Promiskuität der griechischen Götter mit Paganismus gekoppelt. Vor allem der Göttervater Zeus erscheint in den hagiographischen Texten als eine besonders unmoralische Figur (s. z.B. *PMarCr BHG* 1196, S.394.22–25). Über Zeus hinaus wird der Dämon in den Märtyrerakten ebenso als eine unmoralische Gestalt skizziert, welche die verdrängte und zugleich verbotene Sexualität der Protagonistinnen versinnbildlicht. Die Märtyrerinnen wollen nämlich in ihrem Widerstand gegen Paganismus und Immoralität keinen sexuellen Versuchungen erliegen. Letztlich sollten die inhaftierten Märtyrerinnen als christliche Vorbilder von Frauen den „inneren Dämon“ der Sexualität überwältigen.

Die verbale und körperliche Auseinandersetzung der jeweiligen Märtyrerin mit dem Dämon bzw. mit ihr selbst im Gefängnis ist von größerer Bedeutung als jene mit dem paganen Gegner, da die Erstere die Identität der Protagonistin als Heilige vollständig und endgültig bestimmen kann. Beim Verlassen des Kerkers ist die Protagonistin fest entschlossen, die Endphase des Martyriums bzw. den Tod zu erdulden und deswegen kommt auch die Erzählung gleich danach zum Ende. Hierbei ist festzuhalten, dass die besagten Gefängniszenen nicht als eine Atempause für die Protagonistin und das Publikum wie in anderen Fällen dienten, weil genau an diesen Stellen der Schwer- und Höhepunkt der gesamten Geschichte stattfindet. In diesen Szenen kulminiert die Spannung des Publikums wegen des Zweifels und Schwankens der Protagonistin sowie wegen des ungewissen Ausgangs. So wird der Dämon bzw. das schwache Ich der Protagonistin zum Teil des Schwellenraums des Gefängnisses. In Wirklichkeit spiegelt der geschlossene Gefängnisraum den Raum des Geistes der Protagonistin wider. Als zum Beispiel Juliana den Dämon besiegt, wirft sie ihn aus dem Gefängnis. Das symbolisiert die Ruhe und Glaubensfestigkeit, die sie jetzt innerlich beherrschen. Kurz vor Schluss der Erzählung erscheint der Dämon wieder, um das Urteil der Paganen zur Hinrichtung der Märtyrerin gutzuheißen. Beim flüchtigen Blick der Protagonistin auf ihn wird er aber gleich von Angst beherrscht und verschwindet ganz

⁶⁸ Vgl. SHAW, *The Virgin Charioteer*, bes. 200–210.

und gar (*PJulNic* S.164.23–32; *Met-PJulNic* Kap.14). Der Dämon stellt mehr keine externe oder interne Bedrohung dar.

III.2. DIE INHAFTIERTE MÄRTYRERIN GEGEN UNFROMME MÄNNER

Die Episoden, in denen pagane Männer in den Kerker eintreten, mit dem Ziel, die inhaftierten Märtyrerinnen sexuell zu missbrauchen, können wie diejenigen mit dem dämonischen Element die christlichen Frauen bei ihrem Weg zur Heiligkeit beeinflussen. Die nichtchristlichen Verfolger wollen nämlich durch eine Vergewaltigung die Märtyrerinnen bezwingen und ihre spirituelle Entwicklung behindern. Im Gegensatz zu den Märtyrerinnen erleben die inhaftierten Märtyrer keine Vergewaltigungs- bzw. Verführungsversuche weder von anderen Männern, wie etwa Wächtern und Mitgefangenen, noch von Frauen, die sich eventuell im selben Kerker als Mitgefangene befinden oder als Besucherinnen vom paganen Statthalter geschickt werden könnten, um dem Märtyrer den Kopf zu verdrehen. Insgesamt werden solche Episoden nur in den Leidensgeschichten von Märtyrerinnen angetroffen, was die Genderidentität der betroffenen Erzählungen bestärkt.

Ein solches Beispiel findet sich im Martyrium von Domna und Indes (*PDomInd BHG* 822z, Kap.18; *Met-PDomInd BHG* 823, Kap.19–22): Eine weibliche Nebenfigur, die Christin Theophilia bzw. Theophila/Theophile,⁶⁹ ist in einem Haus (οἶκος, οἰκίσκος, οἰκία) in Nikomedien eingesperrt und sieht sich mit den sexuellen Avancen ihrer paganen Aufseher konfrontiert. Sie wollen die christliche Frau sexuell missbrauchen, doch werden ihre Pläne durch eine göttliche Intervention durchkreuzt. Als einer der Wächter in den Haftort der christlichen Frau eindringt, um „die unerlaubte Handlung“ (τὸ ἀθέμιτον ἔργον, *PDomInd* Kap.18) zu begehen, hört er sie das Evangelium vorlesen. Vor Schreck wie gelähmt fällt er der Märtyrerin tot vor die Füße. Der zweite, der die christliche Frau zum selben Zweck besucht, verliert sein Augenlicht. Alle, die dieses „zügellose Verlangen“ (τὴν ἀκόλαστον ἐπιθυμίαν, *PDomInd* Kap.18) erfüllen wollen, erleben eine ähnliche Bestrafung bzw. konvertieren zum Christentum. Ein Engel bringt letztendlich die Märtyrerin aus diesem Haus

⁶⁹ Als Theophilia (Θεοφιλία) erscheint sie in der vormetaphrastischen Version (*PDomInd* Kap.18) und als Theophila (Θεοφίλα) bzw. Theophile (Θεφίλη) sowohl in der vormetaphrastischen (*PDomInd* Kap.27) als auch in der metaphrastischen Fassung (*Met-PDomInd* Kap.19, 20, 37).

und führt sie zur Kirche von Nikomedien, die nach dem Text vom Kaiser Maximian in Brand gesteckt wurde.⁷⁰ So starb sie den Feuertod und ihr Name wird am Ende der Erzählung zu den Märtyrern und Märtyrerinnen dieser Geschichte gezählt (*PDomInd* Kap.27; *Met-PDomInd* Kap.37).

Zu bemerken ist, dass der Autor bereits am Anfang der oben angeführten Geschichte durch die Bezeichnungen des Haftortes auf die böswillige Absicht der Wächter hinweist. Das Haus, zu dem die paganen Verfolger die Märtyrerin zur Inhaftierung führen, wird metaphorisch als „der Ort der Zügellosen“ (τὸν τόπον τῶν ἀκολάστων, *PDomInd* Kap.18), „die Werkstatt der Lüsternheit“ (τὸ τῆς ὑβρεως ἐργαστήριον, *PDomInd* Kap.18; *Met-PDomInd* Kap.20) und „die Absteige der Zügellosen“ (τὸ καταγώγιον τῶν ἀκολάστων, *PDomInd* Kap.18; vgl. *Met-PDomInd* Kap.20) charakterisiert. In Wirklichkeit nimmt der Haftort ein Merkmal der paganen Verfolger an und wegen ihrer frevelhaften Handlungen der Märtyrerin gegenüber wird auch er derart negativ beschrieben.

Sowohl die paganen Soldaten bzw. Wächter als auch der Kaiser Maximian selbst benehmen sich so skrupellos wie die von Dämonen besessenen Menschen. Tatsächlich betont der Autor der vormetaphrastischen Version, dass ihre Entscheidungen und Aktionen vom Teufel motiviert sind (*PDomInd* Kap.18). Am Ende werden die Paganen entweder von Gott bestraft oder vom Bösen befreit. Vor Bewunderung des göttlich inspirierten Widerstands der Märtyrerin, mit dem sie ihre Vergewaltigung verhindern kann, und wegen der glänzenden Anwesenheit des schönen Jünglings bzw. Engels an ihrem Haftort treten einige Soldaten zum christlichen Glauben über. Dieser Übertritt zur christlichen Religion kann hier die Bedeutung einer metaphorischen Läuterung vom Bösen annehmen. Mit anderen Worten kann die Szene des Vergewaltigungs- bzw. Verführungsversuchs nicht nur die Identität der Märtyrerin, sondern auch jene der paganen Gegner beeinflussen oder sogar bestimmen.

Ein weiteres Beispiel bietet die Leidensgeschichte der drei jungen Schwestern Agape, Irene und Chione. Ihr Martyrium wird in der Form einer Nebenhandlung in den Märtyrerakten der Anastasia von Rom (*PAnastRom BHG* 82a, Kap.9–18; *Met-PAnastRom*

⁷⁰ Die Brandstiftung an der Kirche von Nikomedien stellte wohl für die Byzantiner eine charakteristische Szene dieses Martyriums dar, weil sie häufig in der Form einer Miniatur die genannte Geschichte in illustrierten Handschriften (s. Vat. gr. 1613, fol. 279; Athon. Lavra Δ 51 [427], fol.170r; London., B. L. add. 19352, fol. 95v) begleitet. Zu diesen Abbildungen s. DER NERSESSIAN, *The Illustrations*, XXV, 227–228.

BHG 82, Kap.8–19) geschildert, welche aber einen wesentlichen Teil, also ungefähr ein Viertel der gesamten Erzählung, ausmacht. Die drei Schwestern beharren beim Verhör durch den Kaiser Diokletian in Rom auf dem christlichen Glauben und werden ins Gefängnis geschickt. Dort besucht die Protagonistin Anastasia die jungen Frauen und gewährt ihnen Unterstützung durch Ermutigung, Nahrung und Kleidung. Mittlerweile muss aber Diokletian wegen dringlichen öffentlichen Angelegenheiten nach Mazedonien fahren. So beauftragt er den Eparchen Dulcitus mit dem Verhör und der Bestrafung der drei christlichen Frauen. Der Eparch, welcher sich durch „hinterlistige Natur“ (πονηρᾶ φύσει, *PAnastRom* Kap.12) auszeichnet, lädt die Märtyrerinnen gleich vor Gericht. Während der Interrogation wird er aber zeitweilig blind und bringt aus Angst die Frauen wieder ins Gefängnis.

Im Anschluss daran werden die Aktionen des Eparchen auf folgende Art und Weise beschrieben:

Später aber, nachdem sie eingekerkert worden waren und Hymnen und Lobgesänge an Gott zu richten anhuben, wollte er [d.h. der Eparch] schnell hineinstürzen und ihrer vermeintlichen Zauberei unversehens das Handwerk legen. Nach Gottes Willen aber kam er vom Weg ab und wurde irgendwie zu einem kleinen Haus in der Nähe verschlagen, das anscheinend als Küche für die Aufseher diente. Da drinnen stand er zwischen Kochgefäßen und Töpfen und hatte den Verstand verloren und glaubte, dass er die Jungfrauen in der Hand hätte. Er sah rußig im Gesicht aus, hatte ein verqualmtes Gewand und war voller Rauch und Gestank.

ὕστερον δέ, ἐπεὶ καθειρχθεῖσαι τῶν εἰς θεὸν ὕμνων καὶ ᾠδῶν εἶχοντο, ὄρμᾳ μὲν εἰσπηδῆσαι καὶ θηρᾶσαι τῷ ἀπροόπτῳ τὴν ἐκείνων ὡς ᾤετο μαγγανείαν· θεία δὲ βουλῇ τῆς εὐθείας παρατραπείς καὶ πῶς πρὸς τινα πλησίον οἰκίσκον παρενεχθείς, ὃς δὴ τοῖς φύλαξιν εἰς ὀπτανεῖον ἐτέλει· ἐν ᾧ μαγειρικοῖς ἀγγείοις καὶ χύτραις περιτυχὼν ἔκφρων τε γεγρονῶς καὶ τὰς παρθένους ἐν χερσὶν ἔχειν δοκῶν ἀσβόλης μὲν τὴν ὄψιν, λιγνύος δὲ τὴν ἐσθῆτα καὶ καπνοῦ πλήρης καὶ δυσωδίας ἐδείκνυτο. (*PAnastRom* Kap.12)

Die Absicht des Eparchen wird in der obigen Passage klar, obwohl sie vom Autor sehr diskret formuliert ist. Dulcitus fasste nämlich ins Auge, die Christinnen im Kerker zu besuchen und wegen ihrer Unnachgiebigkeit und angeblichen Verwendung von Beschwörungen mit einer sexuellen Bestrafung bzw. Vergewaltigung zu unterwerfen. Stattdessen aber übte er am Ende

sexuelle Handlungen mit dem Kochgeschirr aus, weil er völlig verwirrt an einen falschen Ort geriet und die Küchenobjekte mit den inhaftierten Frauen verwechselte.

Zur Auslegung der obigen Textstelle sind zwei wesentliche Punkte festzuhalten: Erstens fasst der Eparch den Auftrag des Kaisers Diokletian zur Bestrafung der Märtyrerinnen als Erlaubnis zu einem sexuellen Übergriff auf. Das war eine beliebte Strategie, mit der die nichtchristlichen Gegner die inhaftierten Frauen dazu zwingen wollten, den Vorsatz der Keuschheit zu brechen und dem Christentum abzuschwören. So wirkt Machtmissbrauch demoralisierend und zerstörerisch. Deswegen erlaubt Gott laut den Märtyrerakten die Ausführung dieser Pläne nicht. Zweitens erinnert uns die Beschreibung des Eparchen im Moment seines sexuellen Aktes mit dem Kochgeschirr an das Aussehen der Dämonen und Drachen, welche auch dieselbe Absicht den gefangenen Märtyrerinnen gegenüber verfolgten. Von spezieller Bedeutung ist die Tatsache, dass das Wort *δυσωδία*, nämlich übler Geruch bzw. Gestank (s. hier weiter oben), in diesem Kontext in Anspruch genommen wird, um die Unangemessenheit der Absicht und der Handlung des Eparchen zu betonen.

Die oben angeführte Szene entbehrt nicht einer gewissen Komik und könnte deswegen das jeweilige (damalige und heutige) Publikum des Textes auch zum Lachen bringen, was den Unterhaltungscharakter der Hagiographie als Trivilliteratur unterstreicht. Zum Begriff „Trivilliteratur“ würde auch jede amüsante bzw. belustigende Darstellung einer Szene gehören. Unanständige Worte und sexuelle Handlungen konnten bei den Byzantinern Gelächter auslösen.⁷¹ Nach der Episode in der Küche strebt der Eparch auf den Kaiserpalast zu und sucht beim Kaiser lautstark und unhöflich um eine Audienz an. Auch die Nebenfiguren dieser Geschichte, und zwar die Stadtbewohner und die Soldaten vor dem Kaiserpalast, lachen verächtlich über ihn und halten ihn wegen seines anstößigen Benehmens für einen Narren. Mit all seinem Handeln ruft er zudem bei seiner Familie Scham hervor (*PAnastRom* Kap.13). Als der Eparch aber wieder zu Sinnen kommt, schnaubt er vor Wut und befiehlt, die Märtyrerinnen nackt vor Gericht zu bringen, um sie für ihren Widerstand zu bestrafen. Ihre Kleidung vereinigt sich jedoch wie durch ein Wunder mit ihrem Körper und wird zu einer Art zweiten Haut (*οἱ χιτῶνες ὡς δευτέραι σάρκες καὶ δέρμα*, *PAnastRom*

⁷¹ Vgl. HINTERBERGER, „*Messages of the Soul*“, 136–140, bes. 137.

Kap.14), sodass den Zuschauern kein Anblick ihrer Nacktheit gewährt wird.⁷² Der Eparch wird diesmal mit völliger Blindheit bestraft.

In der Folge übernimmt der *comes* Sisinnius die Angelegenheit der drei Schwestern. Sisinnius verurteilt die zwei älteren Schwestern, also Agape und Chione, zum Feuer und beabsichtigt, die jüngere Schwester Irene zur allgemeinen sexuellen Verfügbarkeit in ein staatliches Bordell zu schicken. Er will nämlich Irenes Ungehorsam durch das Verderben ihrer Seele und ihres Körpers (ἄμα καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα διαφθαρεῖσα, *PAnastRom* Kap.16) ahnden. Die Protagonistin reagiert vor dem paganen Gegner mit einer sehr speziellen christlich-moralischen Interpretation der Prostitution. Nach ihrer Angabe ist eine Handlung, die mit Gewalt ausgeführt wird, obszön und die Verantwortung dafür soll nicht das Opfer, sondern der Täter tragen (Τὸ δὲ πρὸς βίαν ἀβουλήτως πραττόμενον, ὅπoταν αἰσχρὸν ἦ, τοῖς μὲν ἠναγκασμένοις τιμωρία οὐχ ἁμαρτία δοκεῖ, τοὺς δὲ βιασαμένους ὑπευθύνους ποιεῖ. *PAnastRom* Kap.16). Die junge Frau stellt also klar, dass ihre mögliche Vergewaltigung „nicht ihre eigene Sünde“ (Οὐκοῦν ἐμὸν τοῦτο ἁμάρτημα, *PAnastRom* Kap.16) wäre. Ihrer Meinung nach könnte somit der Vollzug dieser Strafe ihren Weg zum Paradies nicht beeinflussen. Der Plan des *comes* wird realisiert und Irene kommt ins Bordell. Aber weil Gott die Jungfräulichkeit als wichtiges Prinzip für die Heiligkeit einer Märtyrerin erachtet, erspart er der Protagonistin das unangenehme Erlebnis der Vergewaltigung. Eine Armee von Engeln Gottes bringt Irene rechtzeitig aus dem Bordell und führt sie auf einen hohen Berg, wo sie am Ende vom Pfeil eines paganen Soldaten tödlich getroffen wird (*PAnastRom* Kap.18). Auf diese Weise erhält sie wie ihre älteren Schwestern den Zustand der Keuschheit bis zu ihrem Tod aufrecht.

Aus der letzten Leidensgeschichte wird ersichtlich, dass die Bestrafungen der drei Schwestern durch die beiden Vertreter des Kaisers stark sexuell ausgerichtet sind. Die männlichen Gegner versuchen nämlich hier, sowohl im privaten Raum des Gefängnisses als

⁷² Obwohl in diesem Fall die Strafe nicht erfolgreich vollzogen wurde, ist die Entblößung von Märtyrerinnen in deren Leidensgeschichten häufig zu finden (s. z.B. *ActPaulThec BHG* 1710–1713, Kap.22; *PPisElAg BHG* 1637z, Kap.7, Kap.10; *Met-PPisElAg BHG* 1638, Kap.7, Kap. 10; *PMarAnt* S.37.19–21; *VStephLun BHG* 1666, S.135.22–28, S.136.1–16; *Met-VStephLun BHG* 1667, S.121.1318–1344, S.122.1345–1352 [Entblößung und Folterung der Anna, der Schülerin des heiligen Stephanos des Jüngeren]). Dabei stellt die Nacktheit einer Märtyrerin das Ergebnis ihres Widerstands gegen die nichtchristlichen Verfolger dar. Zur Schilderung des nackten Körpers der Märtyrerinnen in den Märtyrerakten s. auch CONSTANTINOU, *Female Corporeal Performances*, 34–38.

auch im öffentlichen Martyrium den Körper der Märtyrerinnen als Objekt ihres sexuellen Begehrens bzw. Voyeurismus zu behandeln, was Gott aber verhindert. Ihr Widerstand gegen die unfrohen Männer wird wie beim Kampf der oben erwähnten Märtyrerinnen gegen Dämonen und Drachen mit der Erlangung der Heiligkeit belohnt. Das weibliche Element ist jedenfalls nicht nur in der Identität der Protagonistinnen, sondern auch in der mit ihnen verbundenen Erzählung vorherrschend.

Zusammenfassend konzentriert sich dieses Kapitel auf die erotische bzw. sexuelle Komponente der Gefängniszenen, in denen Dämonen, Drachen und pagane Männer als sexuelle Bedrohung für die inhaftierten Märtyrerinnen in Erscheinung treten. Die Auseinandersetzung zwischen den Märtyrerinnen und dem dämonischen bzw. männlichen Gegner lässt sich mit dem sexuellen Spiel von Dominanz/Macht und Unterwerfung/Ohnmacht zwischen einer aktiven und einer passiven Rolle parallelisieren. Obwohl der jeweilige Aggressor bei diesem Kampf eine aktive Rolle zu übernehmen versucht, um die Märtyrerin zu verführen, werden seine Pläne durchkreuzt. Die Protagonistinnen zeigen nämlich dabei nicht die vom Widersacher erwartete Passivität, sondern widerstehen mit göttlichem Beistand allen einschlägigen Verlockungen. Während die inhaftierten Märtyrerinnen den bösen Widersacher sowohl in der faktischen Realität als auch in der Vision erst nach einem heftigen leiblichen Kampf außer Gefecht setzen, werden die lüsternen Männer durch göttliches Einschreiten abgewehrt, bevor sie mit den Protagonistinnen in körperlichen Kontakt treten können. Dies spricht dafür, dass der Kampf der Märtyrerinnen gegen das Dämonische als Projektion ihrer inneren und intensiven Bekämpfung mit ihrem schwächeren Ich dient. Ihr Geist ist bestrebt, sich gegen die Leidenschaften des Fleisches durchzusetzen, was am Ende auch erreicht wird. In diesem Kontext erweist sich die Gefängnisphase für die hier behandelten Märtyrerinnen als Voraussetzung für ihre spirituelle Vollkommenheit sowie für die Erlangung ihrer Heiligkeit. Die im Gefängnisraum stattfindende Dialektik zwischen sexueller Versuchung und Widerstand stellt eine Besonderheit der Frauenmartyrerakten dar, wobei sie einen wesentlichen Teil in der Erzählung einnimmt. Im Zusammenhang mit dem Gefängnisraum wird also eine genderspezifische Erzählmethode erkennbar.

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 wird ihnen durch eine Wundheilung von Gott gewährt (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, wobei sie im öffentlichen und offenen Raum des Martyriums den physischen Schmerz unter Kontrolle halten. Bei näherer Beleuchtung 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

Erstarkung 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,

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.

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 am meisten 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 Protagonisten 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 einen breiten Anklang in der byzantinischen Gesellschaft fanden.⁷ Gleichwohl betonen 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 mein Ansatz die Beziehung zwischen Emotionen und Raum erhellen, welche die bisherige Forschung zur byzantinischen Literatur

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.

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. einleitend 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.

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 metaphrastischen Texte.¹⁴ 2017 untersuchte Stratis Papaioannou die Anwesenheit 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.

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.

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.

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, griff er weder auf Schmeicheleien noch auf wohlwollende Worte zurück; er bat [die Märtyrer] nicht einmal um das Übliche wie alle anderen, nämlich vom Opferfleisch zu essen. Doch er veranlasste sie, statt einer Kirche das Gefängnis aufzusuchen, 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 φιλόανθρωπον λόγον ἐτρέπη, οὐδὲ τὸ κοινὸν δὴ τοῦτο προσετρέψατο, καθάπερ οἱ λοιποὶ πάντες, εἰς τὸ μισοφρονησῆσαι· ἀλλὰ ποιεῖ μὲν αὐτοὺς ἀντὶ ἐκκλησίας οἰκῆσαι τὸ δεσμωτήριον, πᾶσαν δὲ μηχανὴν καὶ πᾶν βασανιστήριον ὄργανον ἐκέλευσεν εἰς τὴν ὑστεραίαν παρασκευάζεσθαι, ἀπειλῇ ταράξαι ἐλίπας τὰς τῶν ἁγίων ψυχὰς. (*PMarCr* S.391.1–6)

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 (ἡσύχασαν ἠδέως, *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. Mit anderen Worten wird das Gefängnis als

Schwellenraum dargestellt, von dem aus der Perspektive 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. 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, Hervorhebung hinzugefügt, vgl. hier Kapitel 3).¹⁸ 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 werden zum Beispiel die zehn Märtyrer von Kreta dem Gericht *mit Mut und Freude* vorgeführt (θαρσαλέοι τε καὶ χαίροντες καταλήφασι [sic] τὸ δικαστήριον. *PMarCr* S.391.20, Hervorhebung hinzugefügt). Dann teilen die Märtyrer dem paganen Richter geradezu 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 größter 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 sogar die äußere Erscheinung des Protagonisten im Allgemeinen seine emotionale Verfassung

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

(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 ironisch 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 sehen, 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 sie 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 auf die zukünftigen Bewährungsproben vorbereitet (ὁ δὲ μόνος ἐν τῇ φυλακῇ ὑπολείπεται, ἀγγελικῆ παρουσίᾳ πρὸς τοὺς μέλλοντας ἀγῶνας στομούμενος. *Met-PMam BHG* 1018, Kap.14). 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 Stimmung 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 vorherigen 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 vorheriger 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.¹⁹ 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.²⁰ Auf der anderen Seite aber muntert Stephanos durch Belehrung seine Mitgefangenen auf, da er darüber besorgt ist, ob sie wegen ihrer Trauer den Mut verlieren (διδάσκων τοὺς συνδεσμώτας πατέρας 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 die 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 Beseitigung des Angstgefühls 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 ὁμολογήσαι τὸν Χριστὸν φανερῶς, ἵνα μὴ κακῶς ἀπολεῖται (*PVar BHG* 1862, Kap.1; vgl. ἐδεδοίκει, *Met-PVar BHG* 1863, Kap.1). Die Angst des Protagonisten wird in der vormetaphrastischen Version des genannten Textes auch

¹⁹ Über die Tränen und ihre Funktion in der byzantinischen Literatur s. HUNT, *Joy-bearing Grief*; HINTERBERGER, *Tränen in der byzantinischen Literatur*, 27–51; GRÜNBART, *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.

²⁰ Für die Tränen als Zeichen der Spiritualität in einem vor allem asketischen Kontext s. UTHEMANN, *Contrition*, 528. Vgl. HINTERBERGER, *Tränen in der byzantinischen Literatur*, bes. 33–41, 46–51.

an anderen Stellen unterstrichen. Beispielsweise vertraut Varus den zukünftigen Märtyrern, welche im Gefängnis auf ihre Hinrichtung warten, sein Anliegen an: „Ich habe Angst davor, mich zum christlichen Glauben zu bekennen, um nicht auf schlimme Weise umzukommen“ (φοβοῦμαι ὁμολογήσαι, ἵνα μὴ ἀπολλύωμαι κακῶς, *PVar* Kap.2). Die inhaftierten Männer geben ihm gleich eine einfache, aber treffende Antwort: „Niemand, der in Angst gerät, 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 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 preiszugeben 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 bringen die Worte der Gefängniswärter den paganen Gegner Apellianos derart in Zorn (θυμωθεῖς, *PEpim* Kap.6), sodass er gleich ihre Enthauptung anordnet. Hierauf lädt Apellianos Epimachos vor Gericht und teilt ihm ausdrücklich mit, dass er seinen Tod nicht länger zu verschieben beabsichtige, 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 zur 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 Viktor 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). Aus Feigheit und Ängstlichkeit das Martyrium und die damit einhergehende Gefängnisphase nicht zu erleiden, 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 aufgegriffen 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 einen unmittelbaren Tod, was gleich danach geschieht (*Met-PMam* Kap.2). Rufina, die übrigens während der Verhaftung mit Mamas schwanger war, bringt ihr Kind wegen der Strapazen im Gefängnis vorzeitig zur Welt und ist über den Tod ihres Mannes *sehr betrübt* (Ρουφίνα τὴν ἐκ τοῦ δεσμωτηρίου μὴ φέρουσα κακοπάθειαν, ἀλλ’ ἀώρως τεκοῦσα [...]). *Ἐλόπει δεινῶς αὐτὴν ἢ τοῦ ἀνδρὸς τελευτῆ*, *Met-PMam* Kap.3, Hervorhebung hinzugefügt). 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, Hervorhebung hinzugefügt). So klagt Rufina 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 christlich-orthodoxen Kalender am 31. August gefeiert.²¹ Der grobe Charakter des paganen Verfolgers wird dementsprechend durch seinen Entschluss zur unmittelbaren Einkerkung des Paares herausgestrichen, wobei der Gefängnisraum die beiden Protagonisten dazu führt, ihren Emotionen freien Lauf zu lassen. Im vorliegenden Fall können die misslichen Haftbedingungen sowie der Blick auf das Jenseits die Emotionen der Trauer und der Angst intensivieren.

Die Dramatisierung des Geschehens durch die Darstellung der schmerzhaften Vorkommnisse und der jeweiligen Emotionen der narrativen Figuren bezieht sich auf die

²¹ MARAVA-CHATZINIKOLAOU, *Ὁ ἅγιος Μάμας*, 12, mit Anm. 2.

Möglichkeit einer Erzählung, das außertextuelle Publikum auf emotionaler Ebene anzusprechen. Mit anderen Worten versuchen die Hagiographen, 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.²² 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 wahren Soldaten Christi ertrugen um seinetwillen jede Mühsal und Misshandlung. Sie verbrachten drei Jahre eingeschlossen bei Hunger, Durst, Kälte und Nacktheit. Sie fanden von niemandem eine Unterstützung in der Not, außer vielleicht von den Mitgefangenen, die hinausgingen und um eine kleine Hilfeleistung für sich selbst und die Märtyrer baten. Die obersten Aufseher, die im Gefängnis Wache hielten, beobachteten ihre unerträgliche Mühsal und schweren Hunger, hatten Mitleid mit ihnen wegen ihres hohen Alters und brachen in Klage 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 ἀφορήτους θλίψεις καὶ τὴν τοῦ λιμοῦ χαλεπότητα καθορῶντες οἱ τῆ εἰρκτῆ προσκαθήμενοι φύλακες τό τε βαθὺ γῆρας κατακτίζοντο 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 boten [ihnen] Tränen des Mitgefühls“ (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).

²² Zur Untersuchung der emotionalen Kommunikation zwischen Text und Publikum angesichts der byzantinischen Märtyrerakten s. auch PAPAVERNANAVAS, *The Role of the Audience*, 79. Zum theoretischen Hintergrund der emotionalen Kommunikation in narrativen Texten s. KOCH, *Trauer und Identität*, 48.

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 spätantiken Kirchenväter allgemein als eine der wichtigsten christlichen Tugenden.²³ 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 außertextuellen 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 außertextuelle Publikum.²⁴

Zwischen dem intratextuellen bzw. außertextuellen Publikum und den Märtyrern gibt es dennoch einen gewissen emotionalen Abstand, den das jeweilige Publikum trotz der Äußerung seines Mitgefühls nicht ausgleichen 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 außertextuelle Publikum in die jeweils gewünschte emotionale Richtung zu lenken. Ein Beispiel dafür ist in den metaphrastischen

²³ BLOWERS, *Pity, Empathy, and the Tragic Spectacle of Human Suffering*, 1–27, bes. 3; PAPADOGIANNAKIS, *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.

²⁴ Über die Funktion des intratextuellen Publikums als Identifikationsfigur für das außertextuelle Publikum und die byzantinische Wahrnehmung der Beziehung zwischen Nebenfiguren der Erzählung und Rezipienten des Textes im Fall der Märtyrerakten s. PAPAVERNANAVAS, *The Role of the Audience*, 66–82.

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 (πρᾶγμα καὶ ἀκοῦσαι φόβου μεστόν. *Met-PGregArm S.99.42*, Hervorhebung hinzugefügt). Derartige Erwartungen des jeweiligen Autors in Bezug auf die Emotionalität seiner Zuhörer entstehen nicht zufällig oder spontan, sondern aus seiner Vertrautheit mit der Mentalität und Reaktion der Rezipienten selbst.²⁵ 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 vormetaphrastischen 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 καρδιά 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 außertextuellen Publikum und dem Protagonisten des Textes angedeutet.

²⁵ 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.

Der Kommunikationskanal zwischen Text und Publikum wird auch im folgenden Textbeispiel auf emotionaler Ebene durch die ausdrückliche Hinwendung zum außertextuellen Publikum eröffnet, welche die Zuhörer (und Leser) stark in die Handlung mit einbezieht.²⁶ Im Einzelnen schreibt Symeon Metaphrastes in den Märtyrerakten von Eudoxios, Romylos, Zenon und Makarios (*Met-PEudRomZenMak 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 schwer zu ertragen sind. Ich weiß, ihr, die ihr [gerade] zuhört, seid beunruhigt und macht euch Sorgen über die Fortsetzung der Erzählung, ob die Worte [des Statthalters] den Athleten [d.h. den Märtyrer Eudoxios] irgendwie aus der Fassung bringen. Aber seid zuversichtlich!

Καὶ αὐτίκα δεσμὰ [sic], καὶ πληγὰς [sic], καὶ εἰρκτὴν [sic], καὶ πῦρ, καὶ τᾶλλα δὲ τὰ βαρύτερα καὶ πρὸς ἀκοὴν μόνην ἀπηριθμεῖτο. Ἰλιγγιάσατε καὶ ὑμεῖς ἀκούσαντες, οἶδα, καὶ περὶ τῶν ἐξῆς ἀγωνιάτε τοῦ διηγήματος· μήτι καὶ ὁ λόγος τὸν ἀθλητὴν ἐθορύβησεν. Ἀλλὰ θαρσεῖτε. (*Met-PEudRomZenMak* Kap.11)

Bemerkenswert ist, dass in dieser emotional ausgerichteten Passage zwei Begriffe, und zwar δεσμὰ (Fesseln) und εἰρκτή (Gefängnis), verwendet werden, um den Gefangenenstatus des Märtyrers anzugeben.²⁷ 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 außertextuellen 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

²⁶ Zur ausdrücklichen Apostrophe an die Zuhörer in den metaphrastischen hagiographischen Schriften s. auch HINTERBERGER, *Byzantinische biographische Literatur*, 78.

²⁷ Im Kapitel 1 wird ausführlich die umfangreiche Wortwahl des Symeon Metaphrastes behandelt.

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-PEudRomZenMak* Kap.11–17). Zwischen dem außertextuellen 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. Egal auf welche Weise, die Hagiographen streben sowohl in der vormetaphrastischen als auch in der metaphrastischen Zeit danach, ihr Publikum zum besseren Verständnis und der 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 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 Gefängniskontext besteht. In der Absicht des Symeon Metaphrastes, den Umfang seiner Texte zu beschränken, werden auch die Emotionsepisoden hinsichtlich der inhaftierten Märtyrer zusammengefasst. 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 trägt ein besonderes Gewicht, wenn man bedenkt, dass Metaphrastes bei seinen Texten einen Prolog mit expliziter Hinwendung zum außertextuellen Publikum systematisch vermeidet, was dagegen bei den vormetaphrastischen Textfassungen bzw. seinen Vorlagen regelmäßig anzutreffen ist.²⁸ 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.²⁹ Im Moment, wo die Märtyrer in einen inneren Raum, nämlich ins Gefängnis, geführt werden, wendet sich gleichzeitig auch die Erzählung der inneren Welt 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 einen Begriff bzw. einen umschreibenden Ausdruck, welcher auf eine gewisse emotionale Situation hindeutet (z.B. δειλία [d.h. Feigheit] bzw. παράζω τὰς ψυχὰς [d.h. die

²⁸ PAPAVERNANAVAS, *The Role of the Audience*, 69–71, mit Anm. 14.

²⁹ 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.

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 Ausdauer und Bereitschaft bei der öffentlichen Folterung und Hinrichtung. In diesem Sinne bahnt das Gefängnis den christlichen Protagonisten den Weg zum Martyrium und der 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-PEudRomZenMak* 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 zur Bekehrung der Märtyrer auf 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 Reifung, welche die christlichen Protagonisten in der Übergangsphase des Gefängnisses erreichen, kann das intratextuelle und außertextuelle Publikum schon beobachten bzw. anhören, aber meistens nicht auf derselben Ebene miterleben. Wie gesehen, gibt es in der Regel zwischen Publikum und Protagonisten 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 intratextuelle und außertextuelle Publikum ein ideales Frömmigkeitsbeispiel und

zugleich eine Herausforderung zur Nachahmung dar.³⁰ Auch die späteren Asketen und Mönche zogen etwa bei ihrer körperlichen und spirituellen Übung die ersten Christen bzw. Märtyrer als Vorbilder zur Nachahmung heran.³¹ 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.³² 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 Schmerzwahrnehmung 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“.³³ Diese Prinzipien zum Schmerz finden wohl auch in der byzantinischen Welt Anwendung, in der die hier behandelten Märtyrerakten abgefasst und rezipiert wurden.

Schmerz und Leiden wurden in der christlichen Anschauung für die Erlangung der Gottesnähe und Heiligkeit vorausgesetzt.³⁴ Märtyrer erfuhren definitionsgemäß den körperlichen Schmerz durch ihr Leiden besonders intensiv. Aus der Perspektive des nichtchristlichen Richters stellten Schmerz und Leiden einen Weg dar, den gesellschaftlich und religiös inkompatiblen bzw. uneinsichtigen Körper des Märtyrers zu bestrafen und somit

³⁰ 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.

³¹ Vgl. MALONE, *The Monk and the Martyr*, bes. 9–10.

³² Vgl. AHMED, *The Cultural Politics of Emotion*, 15, 20–41.

³³ CLASSEN, *The Deepest Sense*, 70.

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

zu disziplinieren.³⁵ Aus der Perspektive des Märtyrers hingegen diene 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 Gedankengut miteinander eng verbunden waren.³⁶ Im Folgenden werden wir untersuchen, wie die Hagiographen selbst bei der 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.³⁷

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, [...] ρῥσαί 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 Handlungen wie Schreien und Gebeten Trost. Dabei wird die menschliche Natur Julianas durch die Artikulation ihrer Schmerzempfindung herausgestrichen.

³⁵ Vgl. CLASSEN, *The Deepest Sense*, 62–63.

³⁶ Für den Zusammenhang zwischen Schmerz und Sünde im Mittelalter s. CLASSEN, *The Deepest Sense*, bes. 33–34, 48, 62.

³⁷ Mein Ansatz, der den Körper des Märtyrers im Schmerz in Hinsicht auf Raum und Publikum analysiert, kann meiner Meinung nach 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.

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

Man konnte eine außergewöhnliche und übermenschliche Ausdauer sehen. Denn kein Stöhnen oder Schrei oder Wimmern oder etwas anderes, 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 seinem Blut getränkt. Und doch sah der Märtyrer aus, als ob jemand anderer leiden würde, sodass alle Umstehenden erstaunt waren und selbst der verruchte Julian sich über den außergewöhnlichen Anblick verwunderte. Und er befahl, ihn [...] ins Gefängnis abzuführen.

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 ἐπεπλήτωτο. 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.37.7–14)

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 Märtyrer bei der Folterung keine Veränderung feststellbar ist, verwandelt sich der Boden unter seinen Füßen zu einem See aus Blut.

Es zeigt sich, dass den Märtyrer Artemios im öffentlichen Martyrium bereits die Aura der Heiligkeit umgibt. Anders gesagt: Der Märtyrer ist in der Lage, den Vorgeschmack der Heiligkeit schon auf Erden zu genießen. Diese Situation teilt jedoch der Märtyrer nicht mit seinem Publikum, d.h. dem andersgläubigen Kaiser und den Zuschauern, die über die

Unempfindlichkeit des Körpers Artemios' erstaunt sind. Die Reaktion des Kaisers auf die übermenschliche Haltung des Märtyrers wird mit dem Verb ἐκπλαγήναι (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 Ausdauer“ (οὐκ ἀνθρωπίνην ὑπομονήν) steht in Opposition zu allen anderen „Menschen“ (ἄνθρωποι), die ihn umgeben. Im Grunde versucht hier der Hagiograph, den Unterschied des heiligen Märtyrers zu den Menschen bzw. 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.

Bei der Haltung der Märtyrer gegenüber dem körperlichen Schmerz spielt aber nicht nur der private/geschlossene oder öffentliche/offene Raum eine enorme Rolle, sondern auch ihr jeweiliges Publikum. Juliana, die sich alleine im Gefängnis befindet, wendet sich Gott zu 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 πυρὸς, *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 der 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 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 schmerzhafter Folter zu schenken (εἰσηλθεν εἰς τὸ δεσμοτήριον· καὶ εἰσελθὼν, θεις τὰ γόνατα αὐτοῦ, ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς στενάξας, ἤϋξατο 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). Tatsächlich ist im Anschluss daran die Standhaftigkeit des Märtyrers in der Gerichtsverhandlung und Folter im öffentlichen Raum zu sehen. Bei seiner grausamen Verstümmelung wird der Protagonist als eine „seelenlose [bzw. gefühllose] Statue“ (ἀψύχου ἀνδριάντος, *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 kommt demnach ein harter Körper zum Vorschein.

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 Laute und Schreie, wie es bei normalen Menschen zu erwarten wäre. Mit anderen Worten tauschen die Märtyrer 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.

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, den 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' ἑαυτῶν περιφέροντες, ὥστε ἐλάνθανε πλήττων ἑαυτὸν Οὐαλέριος, οὐ τοὺς μάρτυρας· ὅσα γὰρ ἐκουφίζοντο τῶν πόνων ἐκεῖθεν, τοσοῦτ' ἤν καὶ τὴν καρδίαν αὐτὸς ἐμαστιζέτο, 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 maßlos aufregt, 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 erwartet der Hagiograph, dass sein Publikum beim bloßen Hören der Vorkommnisse unter Schmerzen leiden würde (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 Schmerzgefühle wahrhaftig auszulösen und sie somit in die qualvolle Handlung mit einzubeziehen. Somit lässt der Text einen Unterschied zwischen dem schmerzunempfindlichen 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 außertextuellen Publikums geschildert. Wie bereits oben im Fall der von Metaphrastes erwarteten Angst der Rezipienten weist hier der Hagiograph auf den Unterschied zwischen den schmerzresistenten heiligen Märtyrern und den gewöhnlichen Sterblichen hin. Genau in dieser unterschiedlichen Schmerzwahrnehmung 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 Handlungen, die in Opposition zu denjenigen des paganen Richters stehen, in den Vordergrund gestellt. Ein solches Beispiel wird im metaphrastischen Martyrium des Clemens von Ankara und seines Gefährten Agathangelos (*BHG* 353) angetroffen:

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 müssten, unterzogen wurde. Diese kehrten 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 entehrt die tyrannische Gerichtsbank.

Ὁ γοῦν Σακερδῶς οὕτως ἐλεεινῶς καὶ ἀθλίως τῆς αὐτῶν ἥττητο καρτερίας, ὥστε καὶ ἄπερ ἦν ἐκείνους πάσχειν εἰκὸς αὐτὸς ὑφίστατο μᾶλλον. Οἱ μὲν γὰρ αὐτοῖς ποσὶ πρὸς τὸ δεσμωτήριον ἐπανήεσαν, ἐκείνου κελεύσαντος. Ὁ δὲ τῆ ἐκ τῆς ἥττης αἰσχύνῃ καὶ ἀθυμῖα λιποψυχῶν, καὶ ὑπὸ χειρὸς πολλῆς διαβασταζόμενος, οὕτως αἰσχυρῶς ὑπεχώρει τοῦ τυραννικοῦ βήματος. (*Met-PClemAnc* 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 haushoch 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 diverse aufgewühlte Emotionen heraus.

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 mit vollständiger Abwesenheit von Emotionen und Schmerzreaktionen begleitet 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 ihren offenen Wunden klaglos in den Kerker. Auf dem Weg zum Gefängnis fallen blutige Hautfetzen von ihrem Körper ab, welche die Gläubigen von nah und fern sofort einsammeln und wie einen wertvollen Schatz aufbewahren (Μεταξύ δὲ πρὸς τὴν φυλακὴν τῶν ἁγίων πορευομένων ἐκπίπτουσαι σὺν αἵματι τούτων αἱ σάρκες, τρέχειν ἀπανταχόθεν ἐπὶ τὴν συλλογὴν αὐτῶν τοὺς πιστοὺς, ὡς ἐπὶ τινα θησαυρὸν ἀγαθῶν, παρεσκευάζον. *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.³⁸ 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.

³⁸ 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.

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).³⁹ 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, 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 Christentums.

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,⁴⁰ 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 zu folgen. Auf diese Weise können sie auch ihren christlichen Glauben und ihre Gottesnähe

³⁹ Vgl. dazu CONSTANTINO, *Female Corporeal Performances*, 31–32.

⁴⁰ Vgl. BLOWERS, *Pity, Empathy, and the Tragic Spectacle of Human Suffering*, bes. 3.

in guten Werken beweisen. So fördern die in den Märtyrerakten dargestellten offenen Wunden der inhaftierten Märtyrer die Kommunikation zwischen Text und außertextuellem 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“ (ὅσον 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 handelt es sich allgemein um einen gegenseitigen Genuss.⁴¹ 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 gesehen, 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

⁴¹ 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.

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 die 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.⁴² Dabei lässt sich die Beziehung zwischen Christus und christlichem Märtyrer folgendermaßen erklären: Die Märtyrer teilen den erlösenden Schmerz mit Christus.⁴³ Während aber Christus alleine für die Erlösung der Menschheit den Kreuzestod erleidet,⁴⁴ wird der Märtyrer durch seine Selbstaufopferung vorrangig zur eigenen Erlösung und Heiligkeit geführt.⁴⁵ Darüber hinaus stellt aber der christliche Protagonist 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 spirituellen Vollkommenheit andererseits herausgestrichen. Schmerz entsteht allgemein aus Unannehmlichkeiten wie Hunger, Durst, Hitze, Kälte und Verletzungen,⁴⁶ 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

⁴² Zur Bedeutung des Opfertodes Christi s. einleitend OBERLINER, *Deutungen des Todes Jesu*, 77–88; SCHULZE, *Schmerz und Heiligkeit*, bes. 212.

⁴³ 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.

⁴⁴ 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.

⁴⁵ Zur Aufopferung des Lebens des Märtyrers für Gott s. MALONE, *The Monk and the Martyr*, bes. 7–8, 35, 63.

⁴⁶ CLASSEN, *The Deepest Sense*, 47.

Kriechtieren begleitet werden.⁴⁷ Im Gegensatz zum Paradies, das nur Freuden und Wonnen anbietet, wird dementsprechend die Hölle als ein Ort reinen Schmerzes wahrgenommen.⁴⁸ Anhand der detaillierten Schilderung der Haftbedingungen der Märtyrer, wie sie beispielsweise in den Märtyrerakten der zweiundvierzig 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.⁴⁹ 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 alleine in einer tiefen Grube inhaftiert wurde, 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.⁵⁰ Gefängnis lässt sich in diesem Rahmen mit einem geschlossenen, dunklen und isolierten Grab vergleichen. All diese

⁴⁷ 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, *Oi 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.

⁴⁸ Vgl. CLASSEN, *The Deepest Sense*, 28.

⁴⁹ Die Gegenüberstellung des Gefängnisses mit der 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, *Oi καταβάσεις στον Κάτω Κόσμο*, bes. 157–158; BOURBOUHAKIS, „Political“ *Personae*, 53–75. Zu kritischer Edition und allgemeinem Kommentar des genannten Gedichts s. TSOLAKIS, *Στίχοι*.

⁵⁰ Vgl. WORTLEY, *Death, Judgment, Heaven, and Hell*, bes. 62–69.

negativen Charakteristika des Gefängnisses intensivieren die Empfindung des Schmerzes der gefangen gehaltenen Märtyrer.

Die Hagiographen versäumen fast nie zu erwähnen, dass das Tageslicht die inhaftierten Märtyrer nicht erreicht. Neben der Einschließung der Märtyrer Gourias 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 (τῆ δὲ τῆς εἰρκτῆς εἰσόδῳ φραγμὸς ἐπιτέθειτο, ὡς μηδὲ ἀκτῖνα ἡλιακὴν ὑπεισδύεσθαι. *Met-PGourSamAb BHG 736–738*, S.117.18–19; vgl. *PGourSamAb-A BHG 731–732*, S.28.18–24, S.30.10–12; *PGourSamAb-B BHG 735*, 735b und 739, S.116.9–16). Bei der Gerichtsverhandlung erinnert der pagane Richter die Märtyrer Gourias und Samonas sogar an erfreuliche Aspekte des Lebens, wie ihr Vermögen, ihre nächsten Angehörigen und geliebten Freunde sowie das süße Bild des Tageslichtes (*PGourSamAb-B* S.122.10–13; vgl. *Met-PGourSamAb* S.123.9–11; *PGourSamAb-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. In Wirklichkeit spielt der Gegner in seinen Worten auf eine negative Bedeutung des Todes an, welche in der Entfernung von allen Genüssen des Lebens besteht. Aber nicht einmal diese Verlockung kann die Märtyrer erschüttern.

Unter den schwierigen Umständen im Kerker machen sich die Märtyrer mit dem Gedanken des Todes vertraut. Anders gesagt: Gefängnis fungiert im Fall der Märtyrer als eine Art Todesübung und Vorbereitung auf die Bestattung des Fleisches.⁵¹ Es ist nicht zufällig, dass die Märtyrer selbst ihren Körper als ein zweites Gefängnis betrachten, 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 heiterer Gleichmut hin.⁵² Durch die Darstellung des Gefängnisses als Vorbereitungsphase für den Märtyrertod

⁵¹ 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“).

⁵² Vgl. dazu PODSKALSKY – STICHEL – KARPOZILOS, *Death*, 594; AGAPITOS, *Ὁ θάνατος στὸ Βυζάντιο*, 274.

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.⁵³

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 Anoulinos 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 αὕτη πολλῶν βασιλείων τιμιωτέρα γίνεται, *λειμῶν εὐανθῆς, νέος παράδεισος*. *Met-PNazPrGerCel* Kap.7, Hervorhebung hinzugefügt), so steht es in der metaphrastischen Textfassung des Martyriums von Nazarios, Gervasios, Protasios 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.⁵⁴ 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 ἀντεισῆγαγεν, *Met-PNazPrGerCel* Kap.7). Angesichts dessen, dass das Erleiden des Schmerzes in der Hagiographie häufig als

⁵³ Zur hohen Sterblichkeit sowie der Wahrnehmung von Tod und Jenseits in Byzanz s. insb. SPYRIDAKIS, *Tà 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 – KARPOZILOS, *Death*, 593–594; ALEXIOU – PATTERSON ŠEVČENKO, *Hades*, 891; PODSKALSKY – STICHEL, *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).

⁵⁴ 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.

„bitter“ bezeichnet wird,⁵⁵ 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) 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 *λειμὼν* (d.h. Wiese) und *νέος παράδεισος* (d.h. neues Paradies) sowie das Geschehen im Kerker in den oben angeführten Passagen verweisen auf eine andere 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.⁵⁶ In der handschriftlichen Überlieferung werden oftmals die besagten Sammlungen erbaulichen Charakters unter anderem als *λειμὼν* bzw. *λειμωνάριον* und (*νέος*) *παράδεισος* betitelt, Bezeichnungen, welche als Erkennungszeichen für dieses spezifische Genre betrachtet werden können.⁵⁷ 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

⁵⁵ CONSTANTINOU, *The Saint's Two Bodies*, 287–288.

⁵⁶ 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).

⁵⁷ Vgl. HINTERBERGER, *Probleme der Texterstellung*, 27, mit Anm. 17; HINTERBERGER, *Byzantine Hagiography and Its Literary Genres*, 35; BINGGELI, *Collections of Edifying Stories*, 152.

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-Partem 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:

Nachdem der Heilige [d.h. der Märtyrer Artemios] stundenlang gefoltert wurde und keinen einzigen Schrei oder Laut 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 brauchen, zu bringen. Er selbst aber brach nach Daphne auf, dem schönsten Ort von Antiochien. Um Mitternacht, während der Märtyrer im Gefängnis betet, erscheint ihm Christus und sagt 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 mich vor den Menschen auf der Erde bezeugtest, werde ich dich vor meinem Vater im Himmel bezeugen. Sei also zuversichtlich und freu dich, ‚denn du wirst mit mir im Paradies sein‘ [Lc 23.43].“ Als der Märtyrer das vom Herrn vernommen hatte, wurde er guten Mutes und pries und dankte Gott die ganze Nacht. Von seinen Wunden und Verletzungen wurde er geheilt, sodass nicht einmal ein Bluterguss an seinem heiligen Körper zu sehen war. Er verbrachte fünfzehn Tage, ohne etwas zu sich zu nehmen. Denn es war die Gnade des Heiligen Geistes, die ihn nährte.

Καὶ δὴ ἐπὶ πολλαῖς ταῖς ὥραις τοῦ ἁγίου βασανιζομένου καὶ μηδεμίαν φωνὴν ἢ στεναγμὸν ἀφιέντος αὐτὸς τῷ χεῖρι κροτήσας ὥσπερ ἠττημένος ἀνέστη τοῦ βήματος καὶ κελεύει τὸν μάρτυρα πάλιν ἐπὶ τὴν εἰρκτὴν ἀπαχθῆναι καὶ μήτε ἄρτον μήτε ὕδωρ αὐτῷ

παρασχεθῆναι μήδ', ὅσα πρὸς τὸ ζῆν μεταλαμβάνουσιν ἄνθρωποι. Αὐτὸς δὲ ἐπὶ τὴν Δάφνην ὄρμησε, τὸ τῆς Ἀντιοχείας κάλλιστον ἐνδιαίτημα. Περὶ δὲ τὸ μεσονύκτιον εὐχομένῳ τῷ μάρτυρι ἐπὶ τῆς φυλακῆς, φαίνεται αὐτῷ ὁ Χριστὸς καὶ φησι πρὸς αὐτόν· Ἀρτέμιε, 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, ὡς περ αὐτὸς ὁμολόγησάς με ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς, ὁμολογήσω καὶ ἐγὼ σε ἐνώπιον τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Θάρσει οὖν καὶ ἀγαλλία· «μετ' ἐμοῦ γὰρ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ.» [Lc 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 μῶλωπα φαίνεσθαι ἐν τῷ ἀγίῳ σώματι αὐτοῦ. Ἐποίησε δὲ πέντε καὶ δέκα ἡμέρας μηδενὸς τὸ σύνολον γευσάμενος· ἐτρέφετο γὰρ τῇ τοῦ ἀγίου πνεύματος χάριτι. (PArtem Kap.49.10–16, Kap.50.1–13)

Der Märtyrer Artemios wurde zwischen Interrogations- und Folterungsphasen ins Gefängnis gesperrt, in dem er all seine innerlichen Versuchungen, Anliegen und Zweifel überwinden sollte, 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 Hunger, Durst, Angst 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, wobei 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 die Erwähnung einer künftigen ewigen Situation gesprengt. So wird auch die Erwartung des Märtyrers zu einer Gewissheit, dass nach der Einkerkierung 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 Gender-Perspektive des schmerzvollen Martyriums konzentrieren, welche sich in einer Gefängniszene offenbart. In den vormetaphrastischen und metaphrastischen Märtyrerakten von Pistis, Elpis, Agape und ihrer Mutter Sophia (*PPisElAg BHG 1637z*; *Met-PPisElAg BHG 1638*) entfaltet sich die ganze Geschichte rund um eine weibliche Dimension des Schmerzes, nämlich die Geburtswehen 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 ἐμμείνατε 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 eigenen Brüsten gestillt und ich habe für dich Mühsal und Schmerzen ertragen“ (Τέκνον, ἐγὼ σε ἐγέννησα, ἐμῶν μασθῶν γάλακτι ἔθρεψά σε, ἐγὼ πόνους καὶ ὠδῖνας ἐπὶ σοὶ ἤνεγκα. *PPisElAg Kap.9*; vgl. *Met-PPisElAg Kap.9*). Auch die drei Schwestern finden 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 des Martyriums fungieren.

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,⁵⁸ stattdessen aber werden sie durch die Schmerzen ihres Leidens als Märtyrerinnen geehrt werden. Ihre Mutter stirbt eines 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 (ή μήτηρ προστεθεῖσα ταῖς θυγατράσι, καὶ κοινῇ πάλιν τῷ τῶν ἁγίων χορῷ. *Met-PisEIAg* 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.

Die hagiographischen Schriften, aber auch die gesamte byzantinische Literatur, wimmeln von Szenen, welche innerhalb einer breiteren Geschichte die Geburtswehen oder sogar den Tod einer Frau bei der Entbindung behandeln.⁵⁹ Die Mediävistin Jutta Eming weist darauf hin, „dass literarische Emotionsdarstellungen“, wie hier die Äußerung der Schmerzgefühle, „ein wirklichkeitskonstituierendes *Potential* besitzen“.⁶⁰ 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

⁵⁸ 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.

⁵⁹ Für solche Beispiele und Kommentar dazu s. KOUKOULES, *Βυζαντινὸν βίος*, IV, bes. 18–27; NIKOLAOU, *Η γυναίκα στη μέση βυζαντινή εποχή*, 113–121; ARIANTZI, *Kindheit in Byzanz*, 64–76.

⁶⁰ EMING, *Emotionen als Gegenstand mediävistischer Literaturwissenschaft*, 263.

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.⁶¹ 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 waren, 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 übermenschliche Fähigkeit ihres Körpers, nämlich ihre Schmerzunempfindlichkeit 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 sie beide in Anwesenheit des jeweiligen Publikums, entweder der Zuschauer in der Gerichtsverhandlung oder Gottes im Kerker, die innere Entwicklung des Märtyrers unterstreichen. Gott, der offensichtlich auch bei der Gerichtsverhandlung anwesend ist, wird meist in diesen Szenen nicht ausdrücklich erwähnt. Die Schmerzunempfindlichkeit des

⁶¹ 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 bzw. des Protagonisten. 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.

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.⁶² 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 Damaskos (7./8. Jh.) – nur die natürlichen und reinen (φυσικά καὶ ἀδιάβλητα πάθη), unter anderem Hunger, Durst, Erschöpfung, Mühe, Tränen, Feigheit und Todesangst.⁶³ Nach der obigen Analyse wird zum einen die Schmerzunempfindlichkeit 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. Mit anderen Worten versuchen die Hagiographen, die inhaftierten Märtyrer durch die Schilderung ihrer jeweiligen emotionalen und körperlichen Situation dem Beispiel Christi anzugleichen und damit einen weiteren Aspekt der sogenannten *imitatio Christi* in Hinsicht auf Empfindungen aufzuzeigen.

⁶² Für eine Einführung in die Begrifflichkeit der Performativität s. VELTEN, *Performativität*, 217–242, bes. 217–221. Vgl. EMING, *Emotionen als Gegenstand mediävistischer Literaturwissenschaft*, 269.

⁶³ 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.

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 Reifung 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 die Benennung, Darstellung und Hervorrufung von psychischen und physischen Empfindungen auf einfallsreiche Art und Weise das vielschichtige Konzept der Heiligkeit herauszuarbeiten und zu veranschaulichen.

RÜCKBLICK UND AUSBLICK

1. RAUM UND FIGUREN AN DER SCHWELLE DER VERWANDLUNG

Die vorhergehenden Seiten haben sich auf die literarische Darstellung des Gefängnisses in den Märtyrerakten von heiligen Männern und Frauen konzentriert, die vom 4. bis zum 10. Jahrhundert datiert werden und als vormetaphrastische und metaphrastische Textfassungen gelten. Das Gefängnis lässt sich als ein Baustein des Martyriums sowie eine eigenständige Phase des gesamten Prozesses sehen. Vorrangig basierend auf dem anthropologischen Konzept von „Liminalität“ (Arnold van Gennep, Victor Turner) sowie zusätzlich der Theorie von „Third Space“ bzw. „Hybridität“ (Homi K. Bhabha) zeige ich, dass das Gefängnis in den hagiographischen Märtyrerakten ein Schwellenraum mit binären Gegensätzen ist, in dem die christlichen Protagonisten und Protagonistinnen durch ihre Auseinandersetzung mit dämonischen und göttlichen Mächten spirituelle und körperliche Kraft entwickeln, welche schlussendlich zur Annahme ihrer Identität als Heilige beiträgt. In diesem Sinne ermöglicht das Gefängnis die Verwandlung der narrativen Figuren.

Alle Kapitel unterstreichen unterschiedliche Aspekte der Schwellenphase des Gefängnisses und deren Wirkungen auf die betroffenen Figuren. Aus der systematischen Erfassung des vormetaphrastischen und metaphrastischen Vokabulars zu den mit dem Gefängniskontext verbundenen Orten und Figuren (Kapitel 1) ergibt sich, dass im Vergleich zu den vorherigen Jahrhunderten Symeon Metaphrastes (10. Jh.) durch die häufige Verwendung von verschiedenen Synonymen und Erwähnungen des Gefängnisses auf den Gefangenenstatus der Märtyrer fokussiert, was gleichzeitig das einschlägige Interesse bzw. die Vertrautheit der damaligen Rezipienten mit dem genannten Thema andeutet. Das Gefängnis stellt anhand des hier untersuchten Materials meist den staatlichen und geschlossenen Raum eines Kerkers dar, dessen Grundfunktion in der Begrenzung der Bewegungsfreiheit der inhaftierten Märtyrer besteht. Der Gefängnisraum wird in den literarischen Märtyrergeschichten weniger durch architektonische oder topographische Erklärungen als durch Handlungen, Worte und Empfindungen der christlichen und paganen Figuren beschrieben. Die literarische Darstellung der Gefängnisphase macht ein

gemeinsames Charakteristikum der meisten Märtyrerakten aus und legitimiert sie daher in ihrer erzählerischen Struktur.

In narratologischer Hinsicht (Kapitel 2) erscheint die Inhaftierung der Märtyrer zwischen allen anderen Phasen des Martyriums, nämlich der Interrogation, Folterung und Hinrichtung. In diesem Sinne unterbricht das Gefängnismotiv den Erzählfluss und bietet verschiedene Möglichkeiten, wie etwa Atempause für die narrativen Figuren und die Rezipienten, Schilderung von christlich-moralischen Predigten, Einführung neuer narrativer Figuren in die Handlung, Verzögerung des Endes des Märtyrers und der Erzählung sowie Steigerung der Spannung und Aufmerksamkeit der Leser und Zuhörer. Durch ihre Aktionen und Aktivitäten, wie Wunder und Gebete, erweisen sich die inhaftierten Märtyrer und Märtyrerinnen als Mittler zwischen Gott und Menschen und erlangen so den Ruf der Heiligkeit. Die Begegnung der inhaftierten Märtyrer mit anderen narrativen Figuren ist für ihre gegenseitige Entwicklung von zentraler Bedeutung.

Der Schwellencharakter des geschlossenen Gefängnisraumes wird auch aus der Genderperspektive (Kapitel 3) verstärkt. Inhaftierte Märtyrerinnen werden mit männlichen bzw. dämonischen Widersachern konfrontiert, welche sie in sexuelle Versuchung und zur Aufgabe des Martyriums zu führen versuchen. Erst durch ihren Sieg über die lüsternen Dämonen, Drachen und Männer können sie das Martyrium mit Entschlossenheit durchleiden. Ihre Auseinandersetzung mit Dämonen und Drachen symbolisiert ihren inneren Kampf gegen das schwächere Ich. In diesem Fall dient die Gefängnisphase nicht als Pause für die narrativen Figuren und die Rezipienten, sondern als eine Unterbrechung des Erzählflusses mit Steigerung der Spannung, da genau während der Inhaftierung die Protagonistinnen eine wesentliche Gefahr abwehren müssen. Dabei wird auch der Ausgang der ganzen Geschichte entschieden.

Die jeweilige Haltung der christlichen Protagonisten den Bewährungsproben gegenüber wird auch durch ihre psychischen und physischen Empfindungen im Zusammenhang mit dem jeweiligen Raum und den anderen narrativen Figuren (Kapitel 4) bestimmt. Durch das Geschehen im geschlossenen Gefängnisraum, der zur Privatsphäre der Protagonisten wird, werden die psychische Schwäche, Trauer und Angst der inhaftierten Märtyrer nach ihrer Kommunikation mit Gott in Kraft, Freude und Jubelstimmung umgewandelt, sodass sie vor

der Zuschauermenge und dem nichtchristlichen Gegner im öffentlichen und offenen Raum des Martyriums eine übermenschliche Leidensfähigkeit und Ausdauer demonstrieren können. Die neue emotionale Situation der inhaftierten Märtyrer, welche sich durch Mut auszeichnet, signalisiert ihre spirituelle Vollkommenheit sowie die erfolgte Bewusstwerdung ihrer religiösen Aufgabe. Analog zu den psychischen Empfindungen ist es möglich, innerhalb des Gefängnisses einen „weichen Körper“ der Märtyrer zu beobachten, welcher in Gegenwart von Gott den physischen Schmerz empfindet, wobei während der Folterung, Interrogation und Hinrichtung, und zwar vor einem breiteren Publikum, ein „harter Körper“ der Märtyrer dargestellt wird, der keinen Schmerz verspürt. Durch die Fokussierung auf die An- bzw. Abwesenheit von Emotionen und Schmerzgefühlen der narrativen Figuren versuchen die Hagiographen, eine Kommunikation zwischen Text und Publikum zu etablieren.

Auf den letzten Seiten dieser Arbeit werde ich mich nun in Form einer Rekapitulation und zugleich Synthese der obigen Rückschlüsse der Verwandlung der narrativen Figuren und des Gefängnisraumes widmen. Die narrativen Haupt- und Nebenfiguren im Gefängnisbereich sind hauptsächlich die Märtyrer, die Mitgefangenen, die Gefängnisaufseher und die Besucher, wie meine Analyse bereits sichtbar gemacht hat. Im Folgenden sollen all diese Figuren und ihr Agieren systematisiert werden. Es geht primär darum zu zeigen, dass die Nebenfiguren immer in Bezug auf die Hauptfiguren definiert werden.

Die Hagiographen versäumen es nicht, den privaten Charakter des Kerkers zu betonen, in dem die Märtyrer häufig „alleine“ (μόνοι, s. z.B. *PDomInd BHG* 822z, Kap.21; *Met-PDomInd BHG* 823, Kap.17; *PGourSamAb-A BHG* 731–732, S.6.17; *PGourSamAb-B BHG* 735, 735b und 739, S.104.18–19) gelassen werden. Aufgrund der regelmäßigen Gebrauchshäufigkeit dieses Bildes in den hier untersuchten Märtyrerakten erweist sich das Alleinsein der Märtyrer im Gefängnis als Topos, der wohl die Auffassung der Byzantiner aufzeigt, dass beim Alleinsein, also in der Einsamkeit, der umschlossene und dunkle Gefängnisraum noch schauderhafter wirken kann. Das war außerdem das Ziel des Gegenspielers innerhalb der Erzählung, nämlich den Märtyrer in der Zelle zu isolieren, in der Hoffnung, dass der christliche Protagonist den Widerstand gegen den Paganismus aufgeben würde (s. z.B. *Met-PTryph BHG* 1857, Kap.11).

In zahlreichen anderen Fällen, von denen im Folgenden die Rede ist, sind die Märtyrer nicht ganz alleine im Gefängnis, sondern zusammen mit anderen narrativen Figuren, wie zum Beispiel mit christlichen und paganen Mithäftlingen. Die Koexistenz beider religiöser Elemente im Gefängnis zeigt die folgende Darstellung in den metaphrastischen Märtyrerakten des Lukianos von Antiochien (*Met-PLuc BHG* 997, S.195.4–25, S.196.1–19): Der letzte Wunsch der christlichen „Schüler“ (μαθηταί) bzw. Mitgefangenen des Lukianos war, das Fest der Theophanie zusammen mit ihrem „Lehrer“ (διδάσκαλος) vor dessen bevorstehendem Tod mittels eines Gottesdienstes (μυσταγωγία) im Kerker zu feiern, wobei sie aber von den Wärtern und den „gottlosen“ bzw. paganen Mitgefangenen, welche sich auch dort befanden (τῶν ἀθέων, πολλῶν τῶν μὲν παρόντων ἐκεῖ), unbemerkt bleiben sollten. Deshalb bildeten sie im Auftrag von Lukianos mit ihren Körpern einen Kreis und Lukianos stand in der Mitte, um den Gottesdienst im Geheimen abzuhalten. Diese Szene verweist auch auf das letzte Abendmahl, das Jesus mit seinen Jüngern hielt.

Die jeweiligen Handlungen der narrativen Figuren verleihen dem Gefängnis neue Eigenschaften und betonen seinen Charakter als hybrider Raum. Und umgekehrt: Die hybride Realität im Gefängnisraum demonstriert oder beeinflusst die Identität der narrativen Figuren. Der Märtyrer-Protagonist übernimmt häufig die Rolle des Lehrers und seine Gefährten bzw. Mitgefangenen die Rolle der Schüler. So lässt sich der Kerker mit einer Schule parallelisieren, in der die Schüler von ihrem Lehrer unterrichtet werden. Ferner verwandelt sich der ganze Kerker durch die Tätigkeit von Lukianos und seinen Schülern in eine Kirche, in der die Gläubigen am Gottesdienst teilnehmen. Kurz danach stirbt Lukianos an Hunger im Gefängnis und der Kaiser Maximinos befiehlt, den toten Märtyrer ins Meer zu werfen. In diesem Fall dient der Kerker als Sterbeort, aber auch als Neugeburtsort des Märtyrers, weil er sich dort auf sein zukünftiges Leben bei Gott vorbereitet. So erweist sich das Gefängnis als ein Schwellenraum vor dem Paradies. Die Geschichte des Lukianos zeigt, dass das Gefängnis das Ende des Märtyrers und, im weiteren Sinne, das Ende der Erzählung bestimmen kann. Auffallend ist, dass das Menologion des Kaisers Basileios II. (976–1025) unter anderen Abbildungen auch die Gefängnisszene des Lukianos einschließt (s. Codex Vat. gr. 1613, fol. 115).¹ Die genannte Abbildung besteht aus zwei Teilen: Links wird Lukianos

¹ In dieser Handschrift werden die recto- und verso-Seiten durchgängig foliiert. Die genannte Abbildung ist unter folgendem Link einzusehen: http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1613 (abgerufen am 5. Juli 2018).

dargestellt, der alleine im dunklen Kerker sitzt, und rechts ist der Henker zu sehen, welcher dem Martyrium zufolge den toten Märtyrer ins Meer wirft. Hier ist zu bemerken, dass die Gefängniszene absichtlich neben der Endphase des Martyriums dargestellt wurde, um die Schlüsselposition der Inhaftierung im Ablauf und Ausgang der Geschichte zu demonstrieren. Es zeigt sich also, dass nicht nur die Personen in der Haft eine andere Identität annehmen können, sondern auch der Gefängnisraum selbst, der gelegentlich verschiedene zur Gefängnisnatur inkompatible Tätigkeiten ermöglicht.

Eine entscheidende Rolle beim Gefängnisgeschehen spielen auch die nichtchristlichen Aufseher, welche meistens als Soldaten bezeichnet werden. Sie waren zuständig für die harten Haftbedingungen und strengen Überwachungsmaßnahmen im Gefängnis. Die Aufgabe der Wächter war jedoch, nicht nur einen eventuellen Fluchtversuch des Märtyrers zu verhindern, sondern ihn auch mit allen ihnen zur Verfügung stehenden rhetorischen Mitteln zu bewegen, von seinem Glauben abzulassen (s. z.B. *PThStr BHG* 1751, S.162.14–17; *Met-PThStr BHG* 1752, S.176.1–5). Deshalb sollten sie im Idealfall auch sprachlich gewandt sein. Am Ende führt aber der Märtyrer die Wächter zum Christentum (s. z.B. *PEpim BHG* 593, Kap.5; *Met-PEpim BHG* 594, Kap.5). Die Aufseher sind jedoch dem Gefangenen gegenüber nicht immer feindlich gesinnt. In den Märtyrerakten von Anastasios dem Perser wohnte beispielsweise der inhaftierte Märtyrer am Fest des Heiligen Kreuzes über die Vermittlung und in Begleitung des *kommerkiarios*, der im vorliegenden Fall das Amt des Gefängnisaufsehers auszuüben scheint, dem Gottesdienst bei (*PAnastPers BHG* 84, Kap.29.6–10; *Met-PAnastPers BHG* 85, Kap.18.17–20, Kap.19.1–2). In der metaphrastischen Fassung des erwähnten Martyriums werden die Frömmigkeit und der mitleidige Charakter des genannten *kommerkiarios* hervorgehoben: „ein frommer Mann, welcher die unter Schmerzen leidenden Seelen bemitleiden und die, die in Bedrängnis sind, trösten kann“ (ἀνὴρ εὐσεβῆς καὶ συναλγεῖν ψυχαῖς ὀδυνωμέναις εἰδὼς καὶ παρακαλεῖν ἐν ταῖς θλίψεσι, *Met-PAnastPers* Kap.18.18–19).

Das Bild der narrativen Figuren wird durch die Besucher abgeschlossen, welche sich gemäß ihrer Absicht dem Märtyrer gegenüber in zwei Kategorien einteilen lassen: Einerseits gibt es die „guten“ Besucher, die dem Märtyrer zur Seite stehen, und andererseits die „bösen“

Besucher, die ihm gegenüber feindlich gesinnt sind.² Zur ersten Kategorie gehören vor allem Menschen, welche durch ihren Kontakt mit dem Märtyrer einen persönlichen Gewinn, wie etwa eine körperliche Heilung oder eine geistliche Unterstützung, erwarten. Interessanterweise besucht der Bischof von Sebaste den inhaftierten Märtyrer Eustratios, um sich von seiner Weisheit (σοφία) und Freimütigkeit (παρρησία) ein Bild zu machen. Der Bischof überzeugt sich von der Glückseligkeit (μακαριότητα) des Märtyrers, die aus der Ermutigung Gottes entsteht, und mit gesenktem Kopf und auf den Knien bittet er den Märtyrer darum, bei Gott auch seiner zu gedenken (Μέμνησο δὲ καὶ ἐμοῦ, *PEustAuxEugMarOr BHG* 646, Kap.30). Gemäß den Märtyrerakten der Aikaterina von Alexandrien (*PAec BHG* 31; *Met-PAec BHG* 32) geht die Kaiserin Augusta, die Gattin des Kaisers Maxentios, zusammen mit dem Militärkommandeur Porphyrion und zwei hundert Soldaten zur gefangen gehaltenen Märtyrerin Aikaterina. Die Kaiserin wirft sich der Märtyrerin zu Füßen, um dieser ihre Hochachtung zu zeigen. Aikaterina teilt der Kaiserin mit, dass sie in drei Tagen das Martyrium erleiden werde. Nach der Predigt der Märtyrerin konvertieren auch Porphyrion und seine Soldatengruppe zum christlichen Glauben. All diese Besucher der Aikaterina werden schließlich durch das Schwert hingerichtet (*PAec* Kap.15–22; *Met-PAec* Kap.16–20). Auf Grundlage der obigen literarischen Darstellungen lässt sich sagen, dass die Märtyrer, welche sich kurz vor ihrem Sterben im Gefängnis befinden, im Rang höher als jede politisch-militärische und kirchliche Macht stehen.

Ins Gefängnis kommen aber nicht nur Menschen, die Stärkung und Hilfe vom inhaftierten Märtyrer erwarten, sondern auch Menschen, welche ihm ihre Unterstützung gewähren. Ein entsprechendes Beispiel ist im Martyrium von Perpetua und Felicitas zu finden, das – wenn auch keine Vorlage des Symeon Metaphrastes – wegen seiner Bedeutung in meiner Arbeit verwendet wird: Der Gefängnisleiter gestattete vielen Besuchern, in den Kerker einzutreten, sodass die Märtyrer durch deren reichliche ermutigende Worte (παραμυθία) Trost finden (*PPerFel BHG* 1482, Kap.9). Auf der Seite des inhaftierten Märtyrers steht häufig auch sein treuer Diener (οἰκέτης, θεράπων), der seinen Herrn ins Gefängnis begleitet (s. z.B. *PDomInd* Kap.9–12; *PEustAuxEugMarOr* Kap.28 und 29;

² Die Bezeichnung der narrativen Figuren als „Böse und Gute“ übernehme ich von Herbert Hunger, der die byzantinischen Kaiser in der Chronistik auf diese Art und Weise beschreibt, vgl. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur*, 258.

VEuthSard BHG 1245, Kap.18; *Met-PGeorg BHG* 676, S.522). In den Märtyrerakten des Demetrios dient sogar der Hofraum des Protagonisten, nämlich der Heizraum eines öffentlichen Bades, als Hinrichtungsort. Nach erfolgter Ermordung des Märtyrers trinkt sein Diener Loupos das *orarion*, Demetrios' liturgisches Kleidungsstück, mit dem Blut des Heiligen, nimmt dann den Ring vom Finger des Toten und bestreicht ihn mit dem Märtyrerblut. Durch den Ring heilt er anschließend viele kranke und dämonisierte Personen, bis er wegen seiner Tätigkeit vom Kaiser hingerichtet wird (*PDem BHG* 497, Kap.12; vgl. *Met-PDem BHG* 498, Kap.20).³

Sehr oft gelingt es vielen Christen durch Bestechung der Gefängnisaufseher, den inhaftierten Märtyrer besuchen und sich um seine Wunden kümmern zu können. Ein Paradebeispiel von Wohltätigkeit im Gefängnis liefern die Märtyrerakten der Anastasia von Rom, gemäß der die Protagonistin selbst, bevor sie das Martyrium auf sich nimmt, die christlichen Gefangenen besuchte und behandelte. Um sich Eingang zu verschaffen, musste sie aber die Gefängniswärter mit Geschenken günstig stimmen (*PAnastRom BHG* 82a, Kap.2; *Met-PAnastRom BHG* 82, Kap.2). Die Pflege der verletzten Märtyrer übernehmen nicht nur fromme Frauen, sondern auch Männer. Beispielsweise besticht Varus, der bis dahin seine christliche Identität versteckt hielt, die Gefängnisaufseher, um den gefangenen Christen seine Hilfe anzubieten. Er löst die Fesseln der künftigen Märtyrer und versorgt sie mit Essen (*PVar BHG* 1862, Kap.1 und 2; *Met-PVar BHG* 1863, Kap.1 und 2). In der vormetaphrastischen Version des Martyriums von Trophimos, Sabbatios und Dorymedon besucht ein Senatsmitglied, der spätere Märtyrer namens Dorymedon, den gefangenen Trophimos und ordnet an, sich um den verletzten Märtyrer zu kümmern (*PTrophSabDor BHG* 1853, Kap.10), wobei in der metaphrastischen Fassung desselben Martyriums Dorymedon selbst die Wunden des inhaftierten Mannes behandelt (*Met-PTrophSabDor BHG* 1854, Kap.10).

Zu den „bösen“ Besuchern gehören seltsamerweise vorwiegend vertraute Personen des Märtyrers, wie etwa seine Eltern, andere Verwandte und Freunde, welche jedoch mit dem Märtyrer nicht dieselbe Leidenschaft für den christlichen Glauben teilen. In den Märtyrerakten von Sebastianos und seinen Gefährten befiehlt beispielsweise der pagane

³ Für eine einschlägige Ikone aus dem 16. Jahrhundert, die die Szene der Hinrichtung von Demetrios im Gefängnis darstellt s. BAKIRTZIS, *Άγιου Δημητρίου Θαύματα*, Abb. 22.

Eparch Chromatios den Verwandten der Protagonisten, die Märtyrer, die in einer Behausung gefangen gehalten werden, zu besuchen und sie zur „Gottlosigkeit“ (δυσσεβεια) anzuleiten. So versuchen die Eltern und die Freunde der Märtyrer, die Protagonisten durch emotionale Äußerungen zum Paganismus zu bekehren (*Met-PSeb BHG* 1620, Kap.3 und 4). Im Anschluss daran füllt sich der Hafttraum mit paganen Männern, Frauen und Kindern, die die Märtyrer besuchen und von den Protagonisten über den christlichen Glauben unterrichtet werden (*Met-PSeb* Kap.4 und 9). Auf diese Weise werden die Grenzen zwischen öffentlichem und privatem Raum aufgehoben und das Gefängnis wird also hier als ein riesig großer und öffentlicher Raum dargestellt.

Die nichtchristlichen Besucher sind oftmals bereit, die gefangen gehaltenen Märtyrer zu bestechen, damit diese dem Christentum abschwören und zum jeweils gegnerischen Glauben übertreten. Das ist beim Martyrium der zweiundvierzig Märtyrer von Amorion der Fall. Die vom König Gesandten besuchen die inhaftierten Generäle bzw. christlichen Märtyrer unter dem Vorwand der Wohltätigkeit und bieten ihnen Geld und Kleidung an. Tatsächlich versuchen sie die Märtyrer vom Christentum abzubringen. Der persische König ist nämlich der Meinung, dass er die große und reiche Stadt von Amorion nur dann ganz und gar erobern könne, wenn die christlichen Protagonisten den Islam annähmen. In diesem Fall würde er außer dem Körper auch ihre Seele besiegen. Dennoch lehnen die zweiundvierzig Märtyrer das Angebot der königlichen Gesandten ab (*PMarAmor BHG* 1214, S.66.1–34, S.67.1–31, S.68.1–31, S.69.1–33, S70.1–30, S.71.1–13). Ein anderes Beispiel von Bestechung liefern die Märtyrerakten der Anastasia von Rom. Während die Märtyrerin im Haus des paganen Eparchen eingesperrt ist, macht er ihr einen Vorschlag, nämlich ihm ihr gesamtes Vermögen zu schenken, um ihre Freiheit wiederzugewinnen. So würde er es ihr auch ersparen, den paganen Göttern Opfer darbringen zu müssen. Mit diesem Vorschlag ist jedoch Anastasia nicht einverstanden, da sie nur den Menschen, welche wirklich in Armut bzw. in schwere Not geraten, wie diejenigen im Gefängnis, ihr ganzes Hab und Gut schenken möchte (*PAnastRom* Kap.33 und 34; *Met-PAnastRom* Kap.33 und 34). Hier ist zu beobachten, dass die Märtyrer ihre Inhaftierung als sehr bedeutend erachten und überhaupt nicht bereit sind, die Gefängnisphase bzw. das Martyrium abzubrechen, auch wenn sie die Möglichkeit dazu hätten.

Selten besucht auch der Statthalter selbst den inhaftierten Märtyrer, um ihn zusätzlichen Interrogationen und Folterungen zu unterziehen. Anhand des hier untersuchten Materials bieten die vormetaphrastischen und metaphrastischen Märtyrerakten von Anastasios dem Perser das einzige Beispiel, in dem das üblicherweise öffentlich stattfindende Geschehen des Verhörs und der Folter in den geschlossenen Raum des Kerkers verlegt wird: Der Statthalter (ἄρχων), also der Vertreter des persischen Großkönigs Chosrau II., betritt zweimal den Kerker, wo der Märtyrer Anastasios gefangen gehalten wird.⁴ Beim ersten Mal nimmt er den Märtyrer vor Ort ins Verhör, für die Folter befiehlt er jedoch, den Märtyrer gewaltsam aus dem Gefängnis zu bringen. Bei seinem zweiten Besuch aber versucht er, Anastasios innerhalb des Gefängnisses sowohl durch Fragen als auch durch Folter zu überzeugen, dem christlichen Glauben abzuschwören. Nach fünfzehn Tagen wird der Märtyrer zusammen mit vielen anderen christlichen Gefangenen durch Ertränken außerhalb des Gefängnisses hingerichtet (*PAnastPers* Kap.32.5–7, Kap.33.1–21, Kap.34.1–12, Kap.1–7, Kap.37.1–17, Kap.38.1–17 und *Met-PAnastPers* Kap.21.5–25, Kap.22.1–23, Kap.23.1–27, Kap.24.1–21, Kap.25.1–21). Hervorzuheben ist, dass die Gegenwart der beiden Hauptfiguren, nämlich des christlichen Märtyrers und des nichtchristlichen Richters, die wichtigste Voraussetzung bildet, sodass die ganze Szenerie des Prozesses an einem Ort, in diesem Fall im Gefängnisraum, aufgebaut werden kann. Das Gefängnis ist hier nämlich der Treffpunkt der Innenwelt und der Außenwelt bzw. des privaten Raumes und des öffentlichen Raumes. Zur Hinrichtung müssen allerdings beide Protagonisten das Gefängnis verlassen. Die Hinrichtung gehört also in der Regel der Außenwelt an.

Im Gefängnisraum sind Besucher aus verschiedenen sozialen Milieus, religiösen Richtungen und Geschlechtern unter einem Dach anzutreffen. Sie unterscheiden sich voneinander hinsichtlich ihrer jeweiligen Absicht dem inhaftierten Märtyrer gegenüber. In jedem Fall bringen die Personen, die in die Innenwelt, also ins Gefängnis, zu Besuch kommen, etwas von der Außenwelt mit, wie etwa geistliche und leibliche Stärkung für die Märtyrer, aber gleichzeitig nehmen sie beim Verlassen der Innenwelt wieder etwas mit, wie zum Beispiel die christliche Lehre des Protagonisten oder ihren neuen bzw. behandelten

⁴ Festzuhalten ist, dass sich dieses Martyrium nicht im Römischen Reich, sondern in Persien abspielt. Dass die Bestrafung innerhalb des Gefängnisses stattfindet, wird möglicherweise auf die dortige Gesetzeslage zurückzuführen sein. Das könnte natürlich auch die inhaltlichen und strukturellen Unterschiede dieses Textes zu den Märtyrerakten erklären, deren Hintergrund die Christenverfolgungen durch die römischen Kaiser bilden.

Körper nach dem Heilungswunder des Märtyrers. Die Welt außerhalb des Gefängnisses, die im Text geschildert ist, lässt sich mit der Welt außerhalb des Textes parallelisieren. Auch das außertextuelle Publikum, nämlich die Leser und Zuhörer, profitieren vom Geschehen im Gefängnis auf geistlicher Ebene, und zwar mittels der Darstellung der christlichen Lehren und des Märtyrers Standhaftigkeit im Glauben. Dementsprechend dient die Gefängnisphase nicht nur für das intratextuelle Publikum, nämlich die narrativen Nebenfiguren, als Schwellenraum, sondern auch für das außertextuelle Publikum, das durch eine lebhaft geschilderte Gefängniszene einen geistlichen Kontakt mit dem Göttlichen knüpft. Bei der Lektüre bzw. öffentlichen Verlesung des Textes wirkt also das intratextuelle Publikum als Identifikationsfigur für das außertextuelle Publikum.

Insgesamt zielen die Gefängniszenen in den Märtyrerakten darauf ab, eine gewisse Wirkung auf die religiöse Identität der narrativen Figuren und der Rezipienten auszuüben. Mit anderen Worten befinden sich die Haupt- und Nebenfiguren, sowie die Leser und Zuhörer, welche sich am Gefängnisgeschehen direkt oder indirekt beteiligen, an der Schwelle einer Verwandlung: sie werden entweder den christlichen Glauben annehmen bzw. verstärken, oder sich vom Christentum entfernen.

Bei diesem Prozess wird die Rolle des Gefängnisses als Schwellenraum bzw. als Raum zur Identitätsstiftung betont: Aus der Perspektive des nichtchristlichen Gegners wird das Gefängnis als Einschüchterungsmaßnahme für die christlichen Märtyrer verstanden, welche in ihre Entmutigung und Bekehrung münden soll. Stattdessen aber schöpfen die christlichen Protagonisten im Kerker aus der menschlichen und göttlichen Unterstützung Ermutigung und sind nach der jeweiligen Gefängnisphase bereit, den Weg des Martyriums bis zum Ende zu gehen. Für den Gegner erfüllt das Gefängnis auch eine grundlegende praktische Funktion, da es dem Märtyrer als Warteraum zwischen den Folterungen dient. Nur selten übernimmt das Gefängnis weitere Funktionen, wie diejenigen der Folterkammer und des Hinrichtungs- bzw. Sterbeortes. Die Inhaftierung des Märtyrers offenbart zudem die Schwäche des Gegners, welcher in der öffentlichen Verhandlung wegen der mutigen Haltung und provokativen Worte des Märtyrers zusehends die Kontrolle verliert und deshalb den Verurteilten wieder ins Gefängnis wirft. Aus der Perspektive der inhaftierten Märtyrer bietet das Gefängnis Zeit und Gelegenheit für ihre Kommunikation mit Gott, aber auch mit ihren Gefährten, Mitgefangenen, Besuchern und Aufsehern. Aus ihren Predigten, Psalmen und Gebeten

ziehen nicht nur die Protagonisten selbst Nutzen, sondern auch die Nebenfiguren der Erzählung, die dem Christentum näher kommen. In manchen Fällen fungiert das Gefängnis sogar als Übergangsraum der Paganen zum christlichen Glauben. Gefängnis spielt also eine wesentliche Rolle in der Entwicklung der narrativen Figuren und im weiteren Sinne der gesamten Erzählung.

2. GEFÄNGNIS ALS SAKRALER ORT

Ausgehend von den oben ausgeführten Verwandlungsmöglichkeiten der narrativen Figuren im Zusammenhang mit der jeweiligen Funktion des Gefängnisraumes werde ich zuletzt die Verwandlung des Gefängnisses selbst in einen „sakralen Ort“ besprechen. Der genannte Begriff wurde bereits mehrmals in verschiedenen Studien und Kontexten verwendet.⁵ Hier werde ich den Überlegungen einer Byzantinistin folgen, welche den „sakralen Ort“ mit asketischen und monastischen Räumen in Verbindung gebracht hat: Anhand zweier faszinierender Beiträge hat Alice-Mary Talbot erörtert, dass sich die wüsten Berge und die Höhlen, in denen heilige Personen ihr asketisches Leben führten, in „sakrale Orte“ („sacred places“ bzw. „espaces sacrés“) verwandelten.⁶ Den Charakter des sakralen Ortes erhalten sie laut Talbot aus drei Hauptgründen: Erstens werden die Dämonen, die die wüsten Berge und Höhlen heimsuchen, von den Asketen weggejagt. Somit wird der Ort gereinigt und geheiligt. Der Aufenthalt der Asketen in einer dunklen Höhle und ihr Sieg über die Dämonen symbolisieren den Sieg Christi über die Finsternis. Zweitens werden religiöse Bauwerke, wie etwa Klöster und Kirchen, in der Umgebung der von Asketen bewohnten Bergen und Höhlen errichtet. Drittens zieht die Gegenwart der charismatischen Persönlichkeiten, also der Asketen, viele Pilger von nah und fern an und dadurch werden die Berge und Höhlen zu Orten der Verehrung. Gemäß Talbot haben viele Kapellen und Klöster ihren Ursprung in asketischen Höhlen.⁷ Der Ursprung der Verehrungspraktiken in einem umschlossenen Raum

⁵ Für eine Übersicht über die wichtigsten Studien zu diesem Thema s. BOGDANOVIĆ, *The Framing of Sacred Space*, 3–4, mit Anm. 8.

⁶ TALBOT, *Les saintes montagnes*, 263–275, bes. 272–274; TALBOT, *Caves, Demons and Holy Men*, 707–718, bes. 707, 713–714, 718.

⁷ TALBOT, *Caves, Demons and Holy Men*, 708.

muss jedoch meines Erachtens bereits auf die Gefängnisse der ersten Märtyrer zurückgehen, wie weiter unten ersichtlich wird.

Die drei genannten Charakteristika eines sakralen Ortes sind auch bei den Gefängnisorten der christlichen Märtyrer wiederzufinden. Im Kapitel 4 wurde aufgezeigt, dass das Gefängnis als eine irdische Hölle dient, da die Märtyrer in der Haft mit ähnlichen Bedingungen wie die Verdammten in der Hölle konfrontiert sind, vor allem mit Schmerz und Finsternis. Das Bild des Gefängnisses als Hölle wird auch im Kapitel 3 behandelt, gemäß dem die inhaftierten Märtyrerinnen höllischen Dämonen und Drachen gegenüberstehen. Schon im 2. Jahrhundert hat Tertullian – wie weiter oben angesprochen – das Gefängnis der ersten Märtyrer mit der Hölle bzw. dem „Haus des Dämonischen“ verglichen. In jedem Fall bewältigen die inhaftierten Märtyrer und Märtyrerinnen alle Herausforderungen im Kerker mit großem Mut und gehen letztendlich als Sieger und Siegerinnen aus dem ganzen Leiden hervor. Mit ihrem Widerstand im Gefängnis verdrängen sie demnach die dämonischen Widersacher und verwandeln den Gefängnisraum in ein Vorstadium des Paradieses.

Des Weiteren verwandelt sich das Gefängnis sowohl innerhalb als auch außerhalb des Textes in ein religiöses Bauwerk. Auf literarischer Ebene maßt sich der Gefängnisort häufig die Funktion der Kirche an, zumal die Märtyrer während ihrer Inhaftierung mit ihren Mitgefangenen durch Psalmen und Gebete einen Gottesdienst feiern (s. z.B. *Met-PLuc BHG* 997, S.195.19–21, S.196.1–12; *Met-PClemAnc BHG* 353, Kap.32–33; *PAnastPers BHG* 84, Kap.29; *Met-PAnastPers BHG* 85, Kap.18). Das Gefängnis wird im übertragenen Sinne auch durch die Predigten und Psalmen der inhaftierten Märtyrer zum Kloster, wie die Vita des ikonophilen Stephanos des Jüngeren zeigt, der im Praetorium mit vielen Mönchen eingesperrt ist (γέγονε τὸ πραιτώριον μοναστήριον, *VStephIun BHG* 1666, S.158.11, vgl. S.165.10–11; Γέγονεν οὖν τὸ Πραιτώριον μοναστήριον, *Met-VStephIun BHG* 1667, S.156.2193, vgl. S.168.2482–2483). Folglich wird dem Gefängnis ein religiös-moralischer und erbaulicher Charakter verliehen, sodass es in der Erzählung mit bereits sakralen Orten wie Kirchen und Klöstern in Zusammenhang gebracht wird.

Auch aus archäologischer Sicht ist zu bemerken, dass man religiöse Kultstätten in der Umgebung errichtete, wo christliche Märtyrer gefangen gehalten wurden. Wie bereits gesagt (Kapitel 1), wurde der Märtyrer Demetrios um 306 n.Chr. in der öffentlichen Badeanstalt von

Thessaloniki, also neben dem Stadion der Stadt, inhaftiert und hingerichtet. Zu einem späteren Zeitpunkt, und zwar nach dem sogenannten Toleranzedikt im Jahr 311/313, wurde zwischen dem Stadion und der Badeanstalt eine kleine Kapelle bzw. ein *martyrion* (οικίσκος) zur Aufbewahrung und Verehrung der Reliquien des Märtyrers errichtet. Fast ein Jahrhundert später wurde die kleine Kapelle durch eine dem heiligen Demetrios geweihte Kirche ersetzt, an deren Stelle sich heute die große Demetriosbasilika erhebt (s. *PDem BHG* 497, Kap.15; *Met-PDem BHG* 498, Kap.23).⁸ Diese wurde zur Gänze auf den Ruinen des römischen Bades gegründet, sodass sie den Haft- und Hinrichtungsort des heiligen Märtyrers in eine christliche Kultstätte verwandelte.⁹ Ein weiteres Beispiel stellt die byzantinische Rekonstruktion der in meiner Arbeit oft angesprochenen Grube bzw. des Gefängnisses von Gregor dem Erleuchter in Armenien dar; dieser unterirdische Haftort (spätestens 4. Jh.) befindet sich im Kloster Chor Virap in der damaligen armenischen Hauptstadt Artaschat und dient bis heute als Kultstätte des genannten Märtyrers.¹⁰ Hierzu liest man in der Kirchengeschichte von Eusebius (*CPG* 3495) Folgendes: „Jeder Ort, wo einer [d.h. ein christlicher Märtyrer] zu leiden hatte, ein Feld, eine Wüste, ein Schiff, eine Herberge, ein Gefängnis, wurde für uns zum Festplatz“ (καὶ πᾶς ὁ τῆς καθ’ ἕκαστον θλίψεως τόπος πανηγυρικὸν ἡμῶν γέγονε χωρίον, ἀγρὸς ἐρημία ναῦς πανδοχεῖον δεσμοτήριον, *EusHE* VII.22.4, Hervorhebung hinzugefügt).¹¹ Es zeigt sich also, dass die Gefängnisse, wo die Christen das Martyrium erlitten haben, als Orte dienten, an denen schon die ersten Kultpraktiken durchgeführt wurden.

Wie weiter oben (insb. Kapitel 2) gezeigt wurde, zieht der inhaftierte Märtyrer jeweils eine große Anzahl von Besuchern an, welche seine Heiligkeit schon vor seinem Tod zu spüren vermögen und ihn um Rat und Hilfe bitten. Wie die Asketen treten also auch die Märtyrer in den ersten christlichen Jahrhunderten in die Rolle des Mittlers zwischen Menschen und Gott und werden durch die Gläubigen verehrt. Aus diesen drei Gründen erweist sich der Gefängnisraum als ein sakraler Ort und vielleicht auch als Vorläufer der umschlossenen religiösen Kultstätten, wie Höhlen, Kapellen bzw. Kirchen und Klöster.

⁸ Vgl. BAKIRTZIS, *Ἁγίου Δημητρίου Θαύματα*, 354–356 Anm. 24.

⁹ Vgl. LOVERDOU-TSIGARIDA, *Ἡ κρύπτη του ναοῦ*, bes. 6–7, 10–19 (mit Fotos und Grundriss der Krypta); RIZOS, *Martyrs from the North-Western Balkans*, 199–202.

¹⁰ DONABÉDIAN, *L’âge d’or*, 50–51 (mit Abbildung und weiteren Nachweisen).

¹¹ Für die deutsche Übersetzung s. HÄUSER, *Eusebius. Ausgewählte Schriften*, 343.

3. VON DEN MÄRTYRERN ZU DEN ASKETEN UND MÖNCHEN IM UMSCHLOSSENEN RAUM

Die letzte Bemerkung zur Verbindung zwischen Gefängnis und asketischen Kultstätten soll hier nicht nur als eine Schlussfolgerung dienen, sondern auch Möglichkeiten für zukünftige Forschungen aufzeigen. Meiner Ansicht nach lohnt es sich, das Konzept des umschlossenen Raumes mit identitätsstiftenden Charakteristika in einem nächsten Schritt auch in Viten von Asketen und Mönchen weiter zu verfolgen. Dabei wäre zu untersuchen, wie in den asketischen und monastischen Lebensbeschreibungen das Konzept der Inhaftierung der ersten Märtyrer in Form von asketischem Eingesperrt-Sein bzw. freiwilliger Zurückgezogenheit (ἐγκλεισμός) überliefert wird. Auf der Metaebene der Texte erhält das Motiv der Einsperrung eine entscheidende Bedeutung, da der umschlossene Raum zur Spiritualisierung der jeweiligen Protagonisten führt. Diese anspruchsvolle Sichtweise findet sich sowohl in den früheren und einfach geschriebenen/vormetaphrastischen als auch in den späteren und hochsprachlich geschriebenen/metaphrastischen hagiographischen Texten und sollte daher von allen Byzantinern wahrgenommen worden sein. In diesem Sinne können auch die von den bisherigen Studien wenig beachteten früheren Fassungen von hagiographischen Texten – unabhängig von ihrer Sprachebene – eine Metaebene enthalten, welche weiterer Forschung bedarf. Wie meine Arbeit gezeigt hat, können Vergleiche zu den metaphrastischen Versionen neue Einsichten in die Beurteilung der früheren Textfassungen und deren Dynamik hervorbringen.¹²

Abschließend hoffe ich mit meiner Dissertation zwei in der bisherigen hagiographischen Forschung weitgehend vernachlässigte Grundaspekte der Märtyrerakten aufgezeigt zu haben: Erstens enthalten solche Texte – wenn auch nicht so ausführlich wie die bereits gut untersuchten Heiligenviten – eine vielschichtige Struktur, die sich der Charakterentwicklung der Märtyrer und anderen narrativen Figuren widmet. Vom Prozess der Spiritualisierung der narrativen Figuren können bzw. sollen sich die Leser und Zuhörer beeinflussen lassen, sodass auch sie einen christlich-moralischen Lebensweg einschlagen. Parallel zur Entwicklung der Geschichte erfolgt also die Entwicklung der Haupt- und Nebenfiguren in der Erzählung selbst sowie der Rezipienten, also des Publikums der Erzählung. Zweitens wird das Konzept der

¹² Mein nächstes Forschungsziel ist es also, den umschlossenen Raum durch eine vergleichende Gegenüberstellung der vormetaphrastischen mit den metaphrastischen Versionen von asketischen und monastischen Lebensbeschreibungen zu analysieren.

Heiligkeit anhand des Beispiels der ersten Christen bzw. Märtyrer verdeutlicht. Nach der frühbyzantinischen Anschauung war der gewaltsame Tod ein wesentliches Merkmal der Identität der Märtyrer, jedoch keine Voraussetzung für ihre Heiligkeit. Die Märtyrer werden von den Christen bereits vor ihrem Tod als Heilige anerkannt und verehrt. Bei der Beleuchtung dieser beiden Aspekte spielt der Gefängnisraum eine entscheidende Rolle, da der oben erwähnte Entwicklungsprozess in Hinsicht auf Charakter und Heiligkeit genau während der Inhaftierung der Märtyrer stattfindet.

ABKÜRZUNGS- UND LITERATURVERZEICHNIS*

SIGLENVERZEICHNIS

AASS = BOLLANDISTEN, *Acta Sanctorum*, 68 Bde., Antwerpen – Brüssel – Paris – Tongerlo, 1643–1940.

AB = *Analecta Bollandiana*.

ABF = *Acta Byzantina Fennica*.

AC = *Antike und Christentum*.

AMG = *Annales du Musée Guimet*.

BHG = F. HALKIN (Hg.), *Bibliotheca hagiographica graeca*, 3 Bde., 3. Ed. (= *Subsidia Hagiographica*, 8a), Brüssel, 1957; F. HALKIN (Hg.), *Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae* (= *Subsidia Hagiographica*, 65), Brüssel, 1984.

Bibel = *Die Bibel: Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*, Freiburg – Basel – Wien, 2006 (Deutsche Übersetzung).

BiblSS = F. CARAFFA – G. MORELLI (Hgg.), *Bibliotheca Sanctorum*, 12 Bde., Rom, 1961–1970.

BMGS = *Byzantine and Modern Greek Studies*.

Byz = *Byzantion: Revue Internationale des Études Byzantines*.

Byzantina = *Byzantina: Annual Review of the Centre for Byzantine Research*.

ByzSl = *Byzantinoslavica*.

BZ = *Byzantinische Zeitschrift*.

C&M = *Classica et Mediaevalia: Danish Journal of Philology and History*.

CCM = *Cahiers de Civilisation Médiévale*.

CDGRA = F. W. CORNISH (Hg.), *A Concise Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, London, 1898.

Church History = *Church History: Studies in Christianity and Culture*.

CPG = M. GEERARD (Hg.), *Clavis Patrum Graecorum*, 5 Bde., supplementum, Turnhout, 1974–1998.

DOP = *Dumbarton Oaks Papers*.

EEBS = *Epetiris Etaireias Byzantinon Spoudon*.

* Das Abkürzungs- und Literaturverzeichnis orientiert sich an den Formatierungsregeln der maßgeblichen hagiographischen Fachzeitschrift *Analecta Bollandiana*.

EIr = E. YARSHATER (Hg.), *Encyclopaedia Iranica*, 16 Bde., London – Boston, 1985–2013 (Webfassung seit 1996).

FMSt = *Frühmittelalterliche Studien: Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster.*

GH = *Gender and History.*

GRBS = *Greek, Roman, and Byzantine Studies.*

Imerologion = *Imerologion tis Megalis Ellados.*

IPA = *International Political Anthropology.*

J ECS = *Journal of Early Christian Studies.*

JLT = *Journal of Literary Theory.*

JÖB = *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik.*

JRS = *Journal of Roman Studies.*

Kypriakai Spoudai = *Kypriakai Spoudai: Deltion Etaireias Kypriakon Spoudon.*

LKat = *Lebendige Katechese.*

MUS = *Le Muséon: Revue d'Études Orientales.*

NE = *Nea Estia.*

NSI = *Nea Sion: Ekklesiastikon Periodikon Syngramma.*

NU = *Numen: International Review for the History of Religions.*

ODB = A. P. KAZHDAN, et. al. (Hgg.), *Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 Bde., New York – Oxford, 1991.

PG = J.-P. MIGNE (Hg.), *Patrologia Graeca*, 161 Bde., Paris, 1857–1866.

Pinakes = *Textes et Manuscrits Grecs* (<http://pinakes.irht.cnrs.fr/>).

RAC = T. KLAUSER – E. DASSMANN – G. SCHÖLLGEN (Hgg.), *Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, 26 Bde., Stuttgart, 1950–2015.

REG = *Revue des Études Grecques.*

Script = *Scriptorium: Revue Internationale des Études Relatives aux Manuscrits.*

Septuaginta = A. RAHLFS (Hg.), *Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, 2. Ed., Stuttgart, 2006.

SJBMGS = *Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies.*

SM = *Studi Medievali.*

SO = *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies.*

SynaxCP = H. DELEHAYE (Hg.), *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae: Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Brüssel, 1902.

Syria = *Syria: Revue d'Art Oriental et d'Archéologie/Archéologie, Art et Histoire*.

TLG = *Thesaurus Linguae Graeca* (<http://stephanus.tlg.uci.edu/>).

TM = *Travaux et Mémoires*.

TS = *Theological Studies*.

Viator = *Viator: Medieval and Renaissance Studies*.

ZAC = *Zeitschrift für Antikes Christentum*.

PRIMÄRLITERATUR

ActPaulThec = Die Akten von Paulus und Thekla (*BHG* 1710–1713), Hg. L. VOUAUX, *Les actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Paris, 1913, 146–228.

ActThom = Die Akten des Thomas (*BHG* 1808), Hg. M. BONNET, *Acta Philippi et Acta Thomae, accedunt Acta Barnabae* (= *Acta Apostolorum Apocrypha*, 2.2), Leipzig, 1903, 99–291.

BasHomMS = Basileios der Große, Homilie zu den vierzig Märtyrern von Sebaste (*BHG* 1205; *CPG* 2863), in *PG* 31, 508–525.

ChonHist = Niketas Choniates, Geschichtsschreibung, Hg. J.-A. VAN DIETEN, *Nicetae Choniatae Historia* (= *Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis*, 11, 1–2), Berlin, 1975.

EusHE = Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte (*CPG* 3495), Hg. G. BARDY, *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique: Livres I–IV: Texte grec, traduction et annotation; Livres V–VII: Texte grec, traduction et notes; Livres VIII–X: Texte grec, traduction et notes* (= *Sources Chrétiennes*, 31, 41 und 55), Paris, 1952, 1955 und 1958.

GrHomJul = Gregor von Nazianz, Homilie gegen den Kaiser Julian [4. Rede] (*CPG* 3010), Hg. J. BERNARDI, *Grégoire de Nazianze: Discours 4-5 contre Julien* (= *Sources Chrétiennes*, 309), Paris, 1983, 86–292.

HistLaus = Palladius, *Historia Lausiaca* (*BHG* 1435–1438; *CPG* 6036), Hg. G. J. M. BARTELINK, *Palladio. La storia Lausiaca*, 2. Ed. (= *Scrittori Greci e Latini. Vite dei Santi*, 2), Mailand, 1975, 1–293.

JohComEpistEph = Johannes Chrysostomos, Kommentar zu den Briefen an die Epheser 1–24 (*CPG* 4431), in *PG* 62, 9–176; vgl. Hg. F. FIELD, *Sancti patris nostri Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani Interpretatio omnium epistolarum Paulinarum per homilias facta*, 4. Bd.: *Commentaria in epistolas ad Galatas et Ephesios*, Oxford, 1852, 104–365.

- JohDeVirg* = Johannes Chrysostomos, Abhandlung über die Jungfräulichkeit (CPG 4313), Hgg. H. MUSURILLO – B. GRILLET, *Jean Chrysostome: la virginité (= Sources Chrétiennes, 125)*, Paris, 1966.
- JohEnclHom* = Johannes Chrysostomos, Auswahl von verschiedenen Homilien 1–48 (CPG 4684), in PG 63, 567–902.
- JohHomActAp* = Johannes Chrysostomos, Homilien zur Apostelgeschichte 1–55 (CPG 4426), in PG 60, 13–384.
- Macc II* = Das zweite Buch der Makkabäer, in: *Septuaginta*, 1099–1139.
- Macc III* = Das dritte Buch der Makkabäer, in: *Septuaginta*, 1139–1156.
- Macc IV* = Das vierte Buch der Makkabäer, in: *Septuaginta*, 1157–1184.
- Met-ActPaulThec* = Die metaphrastischen Akten von Paulus und Thekla (BHG 1719), in PG 115, 821–845.
- MethSch* = Scholien des Patriarchen von Konstantinopel Methodios I. zu den Märtyrerakten der Marina von Antiochien, in: USENER, *Acta S. Marinae*, 48–53.
- Met-PAcepsJosAeith* = Das metaphrastische Martyrium von Akepsimas, Joseph und Aeithalas (BHG 23), in PG 116, 832–860.
- Met-PACindPegAnApthElp* = Das metaphrastische Martyrium von Akindynos, Pegasios, Anempodistos, Aphthonios und Elpidephoros (BHG 23), in PG 116, 9–36.
- Met-PAec* = Das metaphrastische Martyrium der Aikaterina von Alexandrien (BHG 32), in PG 116, 275–302.
- Met-PANastPers* = Das metaphrastische Martyrium Anastasios’ des Persers (BHG 85), in: FLUSIN, *Saint Anastase le Perse*, 305–361.
- Met-PANastRom* = Das metaphrastische Martyrium der Anastasia von Rom (BHG 82), in PG 116, 573–609.
- Met-PAndCr* = Das metaphrastische Martyrium des Andreas in *Krisei* (BHG 112), in PG 115, 1110–1127.
- Met-PAnth* = Das metaphrastische Martyrium des Anthimos (BHG 135), in PG 115, 172–184.
- Met-PArtem* = Das metaphrastische Martyrium des Artemios von Antiochien (BHG 172), in PG 115, 1160–1212.
- Met-PBabyl* = Das metaphrastische Martyrium des Babylas (BHG 206), in PG 114, 968–981.
- Met-PBar* = Das metaphrastische Martyrium der Barbara (BHG 216), in: PAPAIOANNOU, *Christian Novels*, 154–181.
- Met-PBlas* = Das metaphrastische Martyrium des Blasios (BHG 277), in: LATYŠEV, *Menologii anonymi*, 328–336.

- Met-PCall* = Das metaphrastische Martyrium des Kallistratos (*BHG* 291), in *PG* 115, 881–900.
- Met-PCarpPap* = Das metaphrastische Martyrium von Karpos und Papylos (*BHG* 295), in *PG* 115, 105–125.
- Met-PClemAnc* = Das metaphrastische Martyrium des Clemens von Ankara (*BHG* 353), in *PG* 114, 816–893.
- Met-PCorCent* = Das metaphrastische Martyrium des Hauptmanns Kornelius (*BHG* 371), in *PG* 114, 1293–1312.
- Met-PCypJus* = Das metaphrastische Martyrium von Kyprianos und Justina (*BHG* 456), in: PAPAIOANNOU, *Christian Novels*, 2–59.
- Met-PDem* = Das metaphrastische Martyrium des Demetrios (*BHG* 498), in *PG* 116, 1185–1201.
- Met-PDomInd* = Das metaphrastische Martyrium von Domna, Indes und den zwanzigtausend Märtyrern von Nikomedien (*BHG* 823), in *PG* 116, 1037–1081.
- Met-PEpim* = Das metaphrastische Martyrium des Epimachos (*BHG* 594), in *PG* 115, 1320–1325.
- Met-PEudRomZenMak* = Das metaphrastische Martyrium von Eudoxios, Romylos, Zenon und Makarios (*BHG* 1604), in *PG* 115, 617–633.
- Met-PEug* = Das metaphrastische Martyrium der Eugenia (*BHG* 608), in: PAPAIOANNOU, *Christian Novels*, 184–261.
- Met-PEuph* = Das metaphrastische Martyrium der Euphemia (*BHG* 620), in: HALKIN, *Euphémie de Chalcédone*, 145–161.
- Met-PGeorg* = Das metaphrastische Martyrium des Georg (*BHG* 676), Hg. M. MELITON, *Ἀνεκδότων ἔκδοσις: Μαρτύριον τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Γεωργίου τοῦ Τροπαιοφόρου*, in *NSI*, 28 und 29 (1933 und 1934), 689–696, 68–76, 227–230, 272–274, 383–387, 443–451, 517–527.
- Met-PGourSamAb* = Das metaphrastische Martyrium von Gourias, Samonas und Abibos (*BHG* 736–738), in: VON GEBHARDT – VON DOBSCHÜTZ, *Die Akten der edessenischen Bekenner*, 103–199.
- Met-PGregArm* = Das metaphrastische Martyrium Gregors des Erleuchters von Armenien (*BHG* 713), Hg. P. DE LAGARDE, *Agathangelus und die Akten Gregors von Armenien* (= *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 35.1), Göttingen, 1888, 90–118.
- Met-PHermStr* = Das metaphrastische Martyrium von Hermyllos und Stratonikos (*BHG* 745), in *PG* 114, 553–565.
- Met-PHier* = Das metaphrastische Martyrium des Hieron und seiner Gefährten von Melitene (*BHG* 750), in *PG* 116, 109–120.

- Met-PIgn* = Das Martyrium Ignatios' des Theophoros von Antiochien (*BHG* 815), in *PG* 114, 1269–1285.
- Met-PJulNic* = Das metaphrastische Martyrium der Juliana von Nikomedien (*BHG* 963), in *PG* 114, 1437–1452.
- Met-PLuc* = Das metaphrastische Martyrium des Lukianos von Antiochien (*BHG* 997), in: BIDEZ, *Philostorgius Kirchengeschichte*, 184–201.
- Met-PMam* = Das metaphrastische Martyrium des Mamas (*BHG* 1018), Hg. N. KLERIDES, *Προλεγόμενα καὶ κείμενον τῆς ἀκολουθίας τοῦ ἁγίου ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος Μάμαντος τοῦ θαυματουργοῦ*, in *Kypriakai Spoudai*, 15 (1951 [1952]), 125a–137a.
- Met-PMarCr* = Das metaphrastische Martyrium der zehn Märtyrer von Kreta (*BHG* 1197), Hg. F. CORNELIUS, *Creta sacra, sive de episcopis utriusque ritus Graeci et Latini in insula Cretae*, 1. Bd., Venedig, 1755, 157–160.
- Met-PMarSeb* = Das metaphrastische Martyrium der vierzig Märtyrer von Sebaste (*BHG* 1202), in: LATYŠEV, *Menologii anonymi*, 337–347.
- Met-PMenHerEug* = Das metaphrastische Martyrium von Menas, Hermogenes und Eugraphos (*BHG* 1271), in *PG* 116, 368–416.
- Met-PMerc* = Das metaphrastische Martyrium des Merkourios (*BHG* 1276), in: DELEHAYE, *Les légendes grecques des saints militaires*, 243–258.
- Met-PnazPrGerCel* = Das metaphrastische Martyrium von Nazarios, Gervasios, Protasios und Kelsios (*BHG* 1324), in *PG* 116, 896–908.
- Met-PPantel* = Das metaphrastische Martyrium des Panteleimon (*BHG* 1414), in *PG* 115, 448–477.
- Met-PPetAlex* = Das metaphrastische Martyrium des Petros von Alexandrien (*BHG* 1503), Hg. F. COMBEFIS, *Illustrium Christi martyrum lecti triumpho, vetustis Graecorum monumentis consignati*, Paris, 1660, 189–221.
- Met-PPisElAg* = Das metaphrastische Martyrium von Pistis, Elpis, Agape und ihrer Mutter Sophia (*BHG* 1638), in *PG* 115, 497–513.
- Met-PPlat* = Das metaphrastische Martyrium des Platon (*BHG* 1551–1552), Hg. E. SCHIFFER, *Untersuchungen zum Sprachniveau metaphrastischer Texte und ihrer Vorlagen*, unveröffentlichte Dissertation, Universität Wien, 1999, 50–61.
- Met-PProc* = Das metaphrastische Martyrium des Prokopios (*BHG* 1579), in *AASS*, Iul. II, 1721, 556–576.
- Met-PSeb* = Das metaphrastische Martyrium des Sebastianos und seiner Gefährten (*BHG* 1620), in *PG* 116, 793–816.
- Met-PSerBac* = Das metaphrastische Martyrium von Sergios und Bakchos (*BHG* 1625), in *PG* 115, 1005–1032.

- Met-PSev* = Das metaphrastische Martyrium des Severianos (*BHG* 1627), in *PG* 115, 640–652.
- Met-PTarPrAn* = Das metaphrastische Martyrium von Tarachos, Probos und Andronikos (*BHG* 1575), in *PG* 115, 1068–1080.
- Met-PThStr* = Das metaphrastische Martyrium des Theodoros Stratelates (*BHG* 1752), in: DELEHAYE, *Les légendes grecques des saints militaires*, 168–182.
- Met-PThTer* = Das metaphrastische Martyrium des Theodoros Teron (*BHG* 1763), in: DELEHAYE, *Les légendes grecques des saints militaires*, 136–150.
- Met-PTrophSabDor* = Das metaphrastische Martyrium von Trophimos, Sabbatios und Dorymedon (*BHG* 1854), in *PG* 115, 733–749.
- Met-PTryph* = Das metaphrastische Martyrium des Tryphon (*BHG* 1857), in *PG* 114, 1312–1328.
- Met-PVar* = Das metaphrastische Martyrium des Varus und seiner Gefährten (*BHG* 1863), in *PG* 115, 1141–1160.
- Met-VStephIun* = Die metaphrastische Vita Stephanos' des Jüngeren (*BHG* 1667), Hg. F. IADEVAIA, *Simeone Metaphraste, Vita di S. Stefano minore: introduzione, testo critico, traduction e note*, Messina, 1984, 67–184.
- Met-VTheodGr* = Die metaphrastische Vita des Theodoros Graptos (*BHG* 1746), in *PG* 116, 653–684.
- MiracGeorg* = Der Wunderbericht über den heiligen Georg und den Drachen (*BHG* 687), Hg. J. B. AUFHAUSER, *Miracula S. Georgii*, Leipzig, 1913, 113–129.
- NeophInclTest* = Testament des heiligen Neophytos Enkleistos (*BHG* 1325m), Hg. I. E. STEPHANIS, *Τυπική Διαθήκη, in Αγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα*, 2. Bd., Hgg. N. G. ZACHAROPOULOS – I. D. KARABIDOPOULOS – C. K. OIKONOMOU – D. G. TSAMES, Paphos, 1998, 27–69.
- PAcepsJosAeith* = Das Martyrium von Akepsimas, Joseph und Aeithalas (*BHG* 19), Hg. H. DELEHAYE, *Les versions grecques des actes martyrs persans sous Sapor II*, Paris, 1905, 534–546.
- PAcindPegAnApthElp* = Das Martyrium von Akindynos, Pegasios, Anempodistos, Aphthonios und Elpidophoros (*BHG* 21), in *AASS*, Nov. I, 1887, 461–490.
- PAcindPegAnApthElp-B* = Das Martyrium von Akindynos, Pegasios, Anempodistos, Aphthonios und Elpidophoros [Version B] (*BHG* 22), in *AASS*, Nov. I, 1887, 461–490, in inf. pag.
- PAec* = Das Martyrium der Aikaterina von Alexandrien (*BHG* 31), in: VITEAU, *Passions*, 43–65.
- PAnastPers* = Das Martyrium Anastasios' des Persers (*BHG* 84), in: FLUSIN, *Saint Anastase le Perse*, 40–91.

- PA AnastRom* = Das Martyrium der Anastasia von Rom (anonyme Metaphrase) (*BHG* 82a), in: HALKIN, *Légendes grecques de „martyres romaines“*, 136–157.
- PAndCr* = Das Martyrium des Andreas in *Krisei* (*BHG* 111), in *AASS*, Oct. VIII, 1853, 135–142.
- PArtem* = Mönch Johannes, Das Martyrium des Artemios von Antiochien (*BHG* 170–171c; *CPG* 8082), in: KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 183–245.
- PAthen* = Das Martyrium des Athenogenes (*BHG* 197b), Hg. P. MARAVAL, *La Passion inédite de S. Athénogène de Pédachthoé en Cappadoce* (*BHG* 197b) (= *Subsidia Hagiographica*, 75), Brüssel, 1990, 30–103.
- P Babyl* = Das Martyrium des Babylas (*BHG* 205), Hg. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Συλλογή παλαιστινῆς καὶ συριακῆς ἀγιολογίας*, 1. Bd., St. Petersburg, 1907, 75–84.
- PBar* = Das Martyrium der Barbara (*BHG* 213–214), in: VITEAU, *Passions*, 89–105.
- PBlas* = Das Martyrium des Blasios (*BHG* 276), in *PG* 116, 817–830.
- PCall* = Das Martyrium des Kallistratos (*BHG* 290z), Hg. F. HALKIN, *La Passion ancienne de S. Callistrate*, in *Byz*, 53 (1983), 235–249.
- PCarpPap-A* = Das Martyrium von Karpos und Papylos [Version A] (*BHG* 293), in: DELEHAYE, *Les actes des martyrs de Pergame*, 154–157.
- PCarpPap-B* = Das Martyrium von Karpos und Papylos [Version B] (*BHG* 294), in: DELEHAYE, *Les actes des martyrs de Pergame*, 158–176.
- PCypJus* = Das Martyrium von Kyprianos und Justina (*BHG* 454), Hg. M. GIBSON, *Apocrypha Arabica* (= *Studia Sinaitica*, 8), London, 1901, 72–78.
- PDem* = Das Martyrium des Demetrios (*BHG* 497), in *AASS*, Oct. IV, 1780, 90–95.
- P DomInd* = Das Martyrium von Domna, Indes und den zwanzigtausend Märtyrern von Nikomedien (*BHG* 822z), Hg. K. KOIKYLIDES, *Bíoi τῶν παλαιστινῶν ἁγίων*, Jerusalem, 1907, 60–82.
- PEleuth* = Das Martyrium des Eleutherios (*BHG* 568–570), in: FRANCHI DE' CAVALIERI, *I martiri*, 149–161.
- PEpim* = Das Martyrium des Epimachos (*BHG* 593), in *AASS*, Oct. XIII, 1883, 712–718.
- PEuph* = Das Martyrium der Euphemia (*BHG* 619–619a), in: HALKIN, *Euphémie de Chalcédone*, 56–79.
- PEustAuxEugMarOr* = Das Martyrium von Eustratios, Auxentios, Eugenios, Mardarios und Orestes (*BHG* 646), in *PG* 116, 468–505.
- PGourSamAb-A* = Das Martyrium von Gourias, Samonas und Abibos [Version A] (*BHG* 731–732), in: VON GEBHARDT – VON DOBSCHÜTZ, *Die Akten der edessenischen Bekenner*, 2–62.

- PGourSamAb-B* = Das Martyrium von Gourias, Samonas und Abibos [Version B] (*BHG* 735, 735b und 739), in: VON GEBHARDT – VON DOBSCHÜTZ, *Die Akten der edessenischen Bekenner*, 102–198.
- PGregArm* = Agathangelos, Das Martyrium Gregors des Erleuchteters von Armenien (*BHG* 712; *CPG* 7545), in: LAFONTAINE, *La version grecque*, 173–345.
- PHier* = Das Martyrium des Hieron und seiner Gefährten von Melitene (*BHG* 749), in *AASS*, Nov. III, 1910, 329–335.
- PIgn* = Das Martyrium Ignatios’ des Theophoros von Antiochien (*BHG* 813), in *PG* 5, 980–988.
- PJac-A* = Das Martyrium Jakobs des Persers [Version A] (*BHG* 772), in: DEVOS, *Le dossier hagiographique*, 178–193.
- PJac-B* = Das Martyrium Jakobs des Persers [Version B] (*BHG* 772a), in: DEVOS, *Le dossier hagiographique*, 193–210.
- PJac-C* = Das Martyrium Jakobs des Persers [Version C] (*BHG* 772b), in: DEVOS, *Le dossier hagiographique (deuxième article)*, 230–248.
- PJulNic* = Das Martyrium der Juliana von Nikomedien (*BHG* 962z), in: ANGELIDI, *Tò μαρτύριο τῆς ἁγίας Ἰουλιανῆς*, 150–166.
- PlatCr* = Platon, Kriton, Hg. J. BURNET, *Platonis Opera*, 20. Ed. (= *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*), Oxford, 1992, 61–78.
- PlatPh* = Platon, Phaidon, Hg. J. BURNET, *Platonis Opera*, 20. Ed. (= *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*), Oxford, 1992, 79–172.
- PMarAmor* = Mönch Euodios, Das Martyrium der zweiundvierzig Märtyrer von Amorion (*BHG* 1214), Hgg. V. VASIL’ EVSKIJ – P. NIKITIN, *Skazanija o 42 Amorijskich mučenikach i cerkovnaja sluzba im* (= *Mémoires de l’Académie Impériale des Sciences de Saint Petersburg*, 7.7.2), St. Petersburg, 1905, 61–78.
- PMarAnt* = Das Martyrium der Marina von Antiochien (*BHG* 1165), in: USENER, *Acta S. Marinae*, 15–47.
- PMarCr* = Das Martyrium der zehn Märtyrer von Kreta (*BHG* 1196), in: FRANCHI DE’ CAVALIERI, *Scritti agiografici*, 389–400.
- PMarSeb* = Das Martyrium der vierzig Märtyrer von Sebaste (*BHG* 1201), Hg. O. VON GEBHARDT, *Acta Martyrum selecta: Ausgewählte Märtyreracten und andere Urkunden aus der Verfolgungszeit der christlichen Kirche*, Berlin, 1902, 171–181.
- PMerc* = Das Martyrium des Merkourios (*BHG* 1274), in: DELEHAYE, *Les légendes grecques des saints militaires*, 234–242.
- PNazPrGerCel* = Das Martyrium von Nazarios, Gervasios, Protasios und Kelsios (*BHG* 1323), in: SAVIO, *La Leggenda dei Ss. Nazario e Celso*, 26–56. Nachdr. in: GAGGERO, *Nazario e Celso*, 186–201 [26–56].

- PPerFel* = Das Martyrium von Perpetua und Felicitas (*BHG* 1482), in: VAN BEEK, *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, 5–53.
- PPetAlex* = Das Martyrium des Petros von Alexandrien (*BHG* 1502), in: VITEAU, *Passions*, 69–85.
- PPion* = Das Martyrium des Pionios (*BHG* 1546), in: SEELIGER – WISCHMEYER, *Märtyrerliteratur*, 134–170.
- PPisElAg* = Das Martyrium von Pistis, Elpis, Agape und ihrer Mutter Sophia (*BHG* 1637z), in: HALKIN, *Légendes grecques de „martyres romaines“*, 213–228.
- PPlat* = Das Martyrium des Platon (*BHG* 1549–1550), in *PG* 115, 404–425.
- PProc* = Das Martyrium des Prokopios (*BHG* 1577), Hg. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, ἡ συλλογὴ ἀνεκδότων καὶ σπανίων ἐλληνικῶν συγγραφῶν περὶ τῶν κατὰ τὴν ἐρίαν ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν καὶ μάλιστα τῆς τῶν Παλαιστινῶν*, 5. Bd., Brüssel, 1888, 1–27 (Nachdr. 1963).
- PselEncMet* = Michael Psellos, Enkomium auf Symeon Metaphrastes (*BHG* 1675), Hgg. E. KURTZ – F. DREXL, *Michaelis Pselli scripta minora: magnam partem adhuc inedita*, 1. Bd.: *Orationes et dissertations (= Orbis Romanus, 5)*, Mailand, 1936, 94–107.
- PSerBac* = Das Martyrium von Sergios und Bakchos (*BHG* 1624), Hg. I. VAN DEN GHEYN, *Passio antiquior SS. Sergii et Bacchi graece nunc primum edita*, in *AB*, 14 (1895), 375–395.
- PSev* = Das Martyrium des Severianos (*BHG* 1626), in *AASS*, Sept. III, 1750, 360–362.
- PTarPrAn* = Das Martyrium von Tarachos, Probos und Andronikos (*BHG* 1574), in *AASS*, Oct. V, 1786, 566–584.
- PThStr* = Das Martyrium des Theodoros Stratelates (*BHG* 1751), in: DELEHAYE, *Les légendes grecques des saints militaires*, 151–167.
- PThTer* = Das Martyrium des Theodoros Teron (*BHG* 1761–1762d), in: DELEHAYE, *Les légendes grecques des saints militaires*, 127–135.
- PTrophSabDor* = Das Martyrium von Trophimos, Sabbatios und Dorymedon (*BHG* 1853), in *AASS*, Sept. VI, 1757, 12–20.
- PVar* = Das Martyrium des Varus und seiner Gefährten (*BHG* 1862), in *AASS*, Oct. VIII, 1853, 428–435.
- RomMelJos* = Romanos Melodos, Hymnus auf die Versuchung des Joseph (*CPG* 7570), Hg. J. GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode: Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes*, 1. Bd.: *Ancien testament (I-VIII) (= Sources Chrétiennes, 99)*, Paris, 1964, 258–293.
- TertMart* = Tertullian, An die Märtyrer, Hgg. V. BULHART – P. BORLEFFS, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera*, 4. Tl.: *Ad martyras, Ad Scapulam, De fuga in*

- persecutione, De monogamia, De virginibus velandis, De pallio, De paenitentia* (= *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 76), Wien, 1957, 1–8.
- VAnt = Athanasios von Alexandrien, Die Vita des Antonios (BHG 140; CPG 2101), Hg. G. J. M. BARTELINK, *Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine: introduction, texte critique, traduction, notes et index* (= *Sources Chrétiennes*, 400), Paris, 1994, 124–377.
- VBarJoas = Die Vita von Barlaam und Josaphat (BHG 224), Hg. R. VOLK, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 6. Bd./2. Tl.: *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria): Text und zehn Appendices* (= *Patristische Texte und Studien*, 60), Berlin – New York, 2006, 5–405.
- VEuphrIun = Die Vita der Euphrosyne der Jüngeren (BHG 627), in AASS, Nov. III, 1910, 861–877.
- VEuthSard = Patriarch Methodios I., Die Vita des Euthymios von Sardes (BHG 1245), Hg. J. GOUILLARD, *La vie d'Euthyme de Sardes († 831), une œuvre du patriarche Méthode*, in *TM*, 10 (1987), 21–89.
- VGeorChoz = Antonios von Choziba, Die Vita des Georg von Choziba (BHG 669; CPG 7985), Hg. C. HOUZE, *Sancti Georgii Chozebitae confessoris et monachi vita auctore Antonio eius discipulo*, in *AB*, 7 (1888), 97–144, 336–359.
- VIrChrys = Die Vita der Irene von Chrysobalanton (BHG 952), Hg. J.-O. ROSENQVIST, *The Life of St Irene Abbess of Chrysobalanton: A Critical Edition with Introduction, Translation, Notes and Indices* (= *Studia Byzantina Upsaliensia*, 1), Uppsala, 1986, 2–112.
- VMacr = Gregor von Nyssa, Die Vita der Makrina (BHG 1012; CPG 3166), Hg. P. MARAVAL, *Grégoire de Nysse, Vie de Sainte Macrine: introduction, texte critique, traduction, notes et index* (= *Sources Chrétiennes*, 178), Paris, 1971, 136–267.
- VMarAeg = Sophronius von Jerusalem, Die Vita der Maria von Ägypten (BHG 1042; CPG 7675), in *PG* 87, 3697–3725.
- VMarlun = Die Vita der Maria der Jüngeren (BHG 1164), in AASS, Nov. IV, 1925, 692–705.
- VMel = Die Vita der Melania (BHG 1241), Hg. D. GORCE, *Vie de Sainte Mélanie* (= *Sources Chrétiennes*, 90), Paris, 1962, 124–270.
- VMichSync = Die Vita des Michael Synkellos (BHG 1296), in: CUNNINGHAM, *The Life of Michael the Synkellos*, 44–128.
- VPaulTheb = Die Vita des Paulus von Theben (BHG 1466), Hg. K. TUBBS COREY, *The Greek Versions of Jerome's Vita Sancti Pauli*, in *Studies in the Text Tradition of St. Jerome's Vitae Patrum*, Hgg. W. A. OLDFATHER, et al., Urbana, 1943, 158–172.
- VPel = Die Vita der Pelagia (BHG 1478), Hg. B. FLUSIN, *Les textes grecs*, in *Pélagie la Pénitente: métamorphoses d'une légende*, 1. Bd.: *Les textes et leur histoire (grec, latin, syriaque, arabe, arménien, géorgien, slavon)*, Hgg. P. PETITMENGIN, et al. (= *Séminaire d'Histoire des Textes de l'École Normale Supérieure*), Paris, 1981, 77–93.

- VStephIun* = Stephanos der Diakon, Die Vita Stephanos' des Jüngeren (*BHG* 1666), in: AUZEPY, *La Vie d'Étienne le Jeune*, 87–177.
- VSync* = Die Vita der Synkletike (*BHG* 1694), in Hg. L. G. AMPELARGA, *O Bíos της αγίας Συγκλητικής: εισαγωγή, κριτικό κείμενο, σχόλια. Συμβολή στη διερεύνηση και μελέτη της πρώιμης ασκητικής γραμματείας* (= *Βυζαντινά Κείμενα και Μελέται*, 31), Thessaloniki, 2002, 183–264.
- VTaes* = Die Vita der Thaisia (*BHG* 1695), Hg. F. NAU, *Histoire de Thaïs: publication des textes grecs inédits et de divers autres textes et versions*, in *AMG* 30/1 (1902), 86–112.
- VThom* = Die Vita der Thomais (*BHG* 2454), in *AASS*, Nov. IV, 1925, 234–242.

SEKUNDÄRLITERATUR

- AGAPITOS, *Dreams and the Spatial Aesthetics* = P. A. AGAPITOS, *Dreams and the Spatial Aesthetics of Narrative Presentation in Livistros and Rhodamne*, in *DOP*, 53 (1999), 111–147.
- AGAPITOS, *Mortuary Typology* = P. A. AGAPITOS, *Mortuary Typology in the Lives of Saints: Michael the Synkellos and Stephen the Younger*, in: ODORICO – AGAPITOS, *Les Vies des Saints à Byzance*, 103–135.
- AGAPITOS, *Zwischen Grauen und Wonne* = P. A. AGAPITOS, *Zwischen Grauen und Wonne: Das Bad in der byzantinischen Literatur*, in *JÖB*, 54 (2004), 19–37.
- AGAPITOS, *Ὁ θάνατος στὸ Βυζάντιο* = P. A. AGAPITOS, *Ὁ θάνατος στὸ Βυζάντιο: ἀποσπασματικὲς εἰκόνες ἐνὸς ἄγνωστου κόσμου*, in *NE*, 1737 (Sept. 2001), 269–286.
- AHMED, *The Cultural Politics of Emotion* = S. AHMED, *The Cultural Politics of Emotion*, 2. Ed., Edinburgh, 2014.
- ALBERT, *Odeurs de sainteté* = J.-P. ALBERT, *Odeurs de sainteté: la mythologie chrétienne des aromates*, 2. Ed. (= *Recherches d'histoire et de sciences sociales*, 42), Paris, 1996.
- ALEXIOU – PATTERSON ŠEVCENKO, *Hades* = M. B. ALEXIOU – N. PATTERSON ŠEVCENKO, *Hades*, in *ODB*, II, 891.
- ALEXIOU, *The Ritual Lament* = M. ALEXIOU, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, 2. Ed. (= *Greek Studies: Interdisciplinary Approaches*), Lanham – Boulder – New York – Oxford, 2002.
- AMORE, *Sebastia* = A. AMORE, *Sebastia, XL martiri di*, in *BiblSS*, XI, 768–771.
- ANGELIDI – CALOFONOS, *Dreaming* = C. ANGELIDI – G. T. CALOFONOS (Hgg.), *Dreaming in Byzantium and Beyond*, Farnham – Burlington, VT, 2014.
- ANGELIDI, *Τὸ μαρτύριο τῆς αγίας Ἰουλιανῆς* = C. ANGELIDI (Hg.), *Τὸ μαρτύριο τῆς αγίας Ἰουλιανῆς τῆς ἐκ Νικομηδείας*, in *Byzantina*, 9 (1977), 143–166.

- ANSON, *The Female Transvestite in Early Monasticism* = J. ANSON, *The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origins and Development of a Motif*, in *Viator*, 5 (1974), 1–32.
- ARIANTZI, *Kindheit in Byzanz* = D. ARIANTZI, *Kindheit in Byzanz: Emotionale, geistige und materielle Entwicklung im familiären Umfeld vom 6. Bis zum 11. Jahrhundert* (= *Millennium Studies*, 36), Berlin – Boston, 2012.
- ARIÈS, *Geschichte des Todes* = P. ARIÈS, *Geschichte des Todes*, Übers. H.-H. HENSCHEN – U. PFAU, 11. Ed., München, 2005.
- ARNOLD – DETERING, *Grundzüge der Literaturwissenschaft* = H. L. ARNOLD – H. DETERING (Hgg.), *Grundzüge der Literaturwissenschaft*, 7. Ed., München, 2005.
- AUFHAUSER, *Das Drachenzwunder des Heiligen Georg* = J. B. AUFHAUSER, *Das Drachenzwunder des Heiligen Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung* (= *Byzantinisches Archiv*, 5), Leipzig, 1911.
- AUZEPY, *La Vie d'Étienne le Jeune* = M.-F. AUZEPY (Hg.), *La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre: introduction édition et traduction* (= *Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs*, 3), Aldershot, 1997.
- BABINIOTIS, *Ετυμολογικό λεξικό* = G. D. BABINIOTIS, *Ετυμολογικό λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας: ιστορία των λέξεων με σχόλια και ένθετους πίνακες*, Athen, 2010.
- BAKIRTZIS, *Αγίου Δημητρίου Θαύματα* = C. BAKIRTZIS, *Αγίου Δημητρίου Θαύματα: οί συλλογές ἀρχιεπισκόπου Ἰωάννου καὶ ἀνωνύμου. Ὁ βίος, τὰ θαύματα καὶ ἡ Θεσσαλονίκη τοῦ ἀγίου Δημητρίου. Εἰσαγωγή, σχόλια, ἐπιμέλεια* (= *Ἀρχαία ἐλληνική, λατινική καὶ βυζαντινὴ γραμματεία*), Thessaloniki, 1997.
- BARTLETT, *Why Can the Dead Do Such Great Things?* = R. BARTLETT, *Why Can the Dead Do Such Great Things? Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation*, Princeton, 2013.
- BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch* = W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühbyzantinischen Literatur*, Berlin – New York, 1988.
- BECK, *Die Byzantiner und ihr Jenseits* = H.-G. BECK, *Die Byzantiner und ihr Jenseits: Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität* (= *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1979, Heft 6*), München, 1979.
- BECK, *Kirche und theologische Literatur* = H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959.
- BEIHAMMER, *Comparative Approaches* = A. BEIHAMMER, *Comparative Approaches to the Ritual World of the Medieval Mediterranean*, in *Court Ceremonies and Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean: Comparative Perspectives*,

- Hgg. A. BEIHAMMER – S. CONSTANTINOU – M. PARANI, Leiden – Boston, 2013, 1–33.
- BERGER, *Das Bad in der byzantinischen Zeit* = A. BERGER, *Das Bad in der byzantinischen Zeit* (= *Miscellanea Byzantina Monacensia*, 27), München, 1982.
- BHABHA, *The Location of Culture* = H. BHABHA, *The Location of Culture*, London – New York, 1994.
- BIDEZ, *Philostorgius Kirchengeschichte* = J. BIDEZ (Hg.), *Philostorgius Kirchengeschichte mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen* (= *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, 21), Berlin, 1972.
- BINGGELI, *Collections of Edifying Stories* = A. BINGGELI, *Collections of Edifying Stories*, in: EFTHYMIADIS, *The Ashgate Research Companion*, II, 143–159.
- BLOWERS, *Pity, Empathy, and the Tragic Spectacle of Human Suffering* = P. M. BLOWERS, *Pity, Empathy, and the Tragic Spectacle of Human Suffering: Exploring the Emotional Culture of Compassion in Late Ancient Christianity*, in *J ECS*, 18/1 (2010), 1–27.
- BOGDANOVIĆ, *The Framing of Sacred Space* = J. BOGDANOVIĆ, *The Framing of Sacred Space: The Canopy and the Byzantine Church*, New York, 2017.
- BOHNE, *Die Freiheitsstrafe* = G. BOHNE, *Die Freiheitsstrafe in den italienischen Stadtrechten des 12.–16. Jahrhunderts*, 1. Tl.: *Das Aufkommen der Freiheitsstrafe*, 2. Tl.: *Der Vollzug der Freiheitstrafe* (= *Leipziger rechtswissenschaftliche Studien*, 9), Leipzig, 1925.
- BOLLANDISTEN, *Bulletin des publications hagiographiques* = BOLLANDISTEN, *Bulletin des publications hagiographiques*, in *AB*, 18 (1899), 51–80, 177–208, 273–304, 419–441.
- BOSWELL, *Same-Sex Unions* = J. BOSWELL, *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, New York, 1994.
- BOULHOL, *Hagiographie antique et démonologie* = P. BOULHOL, *Hagiographie antique et démonologie: notes sur quelques Passions grecques* (BHG 962z, 964 et 1165-66), in *AB*, 112 (1994), 255–303.
- BOURBOUHAKIS, „Political“ *Personae* = E. C. BOURBOUHAKIS, „Political“ *Personae: The Poem from Prison of Michael Glykas: Byzantine Literature between Fact and Fiction*, in *BMGS*, 31/1 (2007), 53–75.
- BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome* = G. W. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, Cambridge, 1995.
- BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk* = D. BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge, MA – London, 2006.
- BROSSE, *Les Peintures de la Grotte* = C.-L. BROSSE, *Les Peintures de la Grotte de Marina près Tripoli*, in *Syria*, 7/1 (1926), 30–45.

- BROWN, *Authority and the Sacred* = P. BROWN, *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge, 1995.
- BROWN, *The Body and Society* = P. BROWN, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (= *Lectures on the History of Religions*, 13), New York, 1988.
- BROWN, *The Making of Late Antiquity* = P. BROWN, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, MA, 1978.
- BROWN, *The Rise and Function of the Holy Man* = P. BROWN, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, in *JRS*, 61 (1971), 80–101. Nachdr. in: P. BROWN (Hg.), *Society and the Holy in Late Antiquity*, London, 1982, 103–152.
- BROWN, *The World of Late Antiquity* = P. BROWN, *The World of Late Antiquity: AD 150–750* (= *Library of European Civilization*), London, 1971 (Nachdr. 2006).
- BRUBAKER – HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era: The Sources* = L. BRUBAKER – J. HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era (ca 680–850): The Sources. An Annotated Survey* (= *Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs*, 7), Aldershot – Burlington, VT – Singapore – Sydney, 2001.
- BURGESS, *The Passio S. Artemii* = R. W. BURGESS, *The Passio S. Artemii, Philostorgius, and the Dates of the Invention and Translations of the Relics Sts Andrew and Luke*, in *AB*, 121 (2003), 5–36.
- BURGWINKLE – HOWIE, *Sanctity and Pornography* = B. BURGWINKLE – C. HOWIE, *Sanctity and Pornography in Medieval Culture: On the Verge* (= *Manchester Medieval Literature and Culture*), Manchester – New York, 2010.
- CAMERON – GAUL, *Dialogues and Debates* = A. CAMERON – N. GAUL (Hgg.), *Dialogues and Debates from Late Antiquity to Late Byzantium*, London – New York, 2017.
- CASEAU, *Christian Bodies* = B. CASEAU, *Christian Bodies: The Senses and Early Byzantine Christianity*, in: JAMES, *Desire and Denial in Byzantium*, 101–109.
- CASEAU, *Parfum et guérison* = B. CASEAU, *Parfum et guérison dans le christianisme ancien et byzantin: des huiles parfumées des médecins au myron des saints byzantins*, in *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Hgg. V. BOUDON-MILLOT – B. POUDERON (= *Théologie Historique*, 117), Paris, 2005, 141–191.
- CASEAU, *The Senses in Religion* = B. CASEAU, *The Senses in Religion: Liturgy, Devotion, and Deprivation*, in *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages*, Hg. R. NEWHAUSER, London – New Delhi – New York – Sydney, 2014, 89–110.
- CAVALLO, *The Byzantines* = G. CAVALLO (Hg.), *The Byzantines*, Übers. T. DUNLAP – T. L. FAGAN – C. LAMBERT, Chicago – London, 1997.
- CHRISTOU, *Τὰ μαρτύρια τῶν ἀρχαίων χριστιανῶν* = P. K. CHRISTOU (Hg.), *Τὰ μαρτύρια τῶν ἀρχαίων χριστιανῶν* (= *Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας*, 30), Thessaloniki, 1978.

- CLASSEN, *The Deepest Sense* = C. CLASSEN, *The Deepest Sense: A Cultural History of Touch* (= *Studies in Sensory History*), Urbana – Chicago – Springfield, 2012.
- CONSTANTINOU, *Bloodthirsty Emperors* = S. CONSTANTINOU, *Bloodthirsty Emperors: Performances of Imperial Punishments in Byzantine Hagiography*, in *In the Presence of Power: Court and Performance in the Pre-Modern Middle East*, Hgg. M. A. POMERANTZ – E. B. VITZ, New York, 2017, 30–41.
- CONSTANTINOU, *Female Corporeal Performances* = S. CONSTANTINOU, *Female Corporeal Performances: Reading the Body in Byzantine Passions and Lives of Holy Women* (= *Studia Byzantina Upsaliensia*, 9), Uppsala, 2005.
- CONSTANTINOU, *Generic Hybrids* = S. CONSTANTINOU, *Generic Hybrids: The „Life“ of Synkletike and the „Life“ of Theodora of Arta*, in *JÖB*, 56 (2006), 113–133.
- CONSTANTINOU, *Holy Actors and Actresses* = S. CONSTANTINOU, *Holy Actors and Actresses: Fools and Cross-Dressers as the Protagonists of Saints' Lives*, in: EFTHYMIADIS, *The Ashgate Research Companion*, II, 343–362.
- CONSTANTINOU, *Rezension zu Pratsch, Topos* = S. CONSTANTINOU, *Rezension zu T. PRATSCH, Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit* (= *Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n.Chr.*, 6), Berlin – New York, 2005, in *MUS*, 119/3–4 (2006), 476–481.
- CONSTANTINOU, *Subgenre and Gender* = S. CONSTANTINOU, *Subgenre and Gender in Saints' Lives* in: ODORICO – AGAPITOS, *Les Vies des Saints à Byzance*, 411–423.
- CONSTANTINOU, *The Authoritative Voice* = S. CONSTANTINOU, *The Authoritative Voice of St. Catherine of Alexandria*, in *ABF*, n. s., 2 ([2003–2004] publiziert im Jahr 2005), 19–38.
- CONSTANTINOU, *The Morphology of Healing Dreams* = S. CONSTANTINOU, *The Morphology of Healing Dreams: Dream and Therapy in Byzantine Collections of Miracle Stories*, in: ANGELIDI – CALOFONOS, *Dreaming*, 21–34.
- CONSTANTINOU, *The Saint's Two Bodies* = S. CONSTANTINOU, *The Saint's Two Bodies: Sensibility under (Self-)Torture in Byzantine Hagiography*, in *C&M*, 66 (2015), 285–320.
- CONSTANTINOU, *Virginity in Danger* = S. CONSTANTINOU, *Virginity in Danger: Holiness and Sexuality in the Life of Mary of Antioch*, in *ΔΩΡΟΝ ΠΟΛΙΤΙΚΙΑΟΝ: Studies in Honour of Jan Olof Rosenqvist*, Hgg. D. SEARBY – E. B. WITAKOWSKA – J. HELDT (= *Studia Byzantina Upsaliensia*, 12), Uppsala, 2012, 123–132.
- CONSTANTINOU, *Women Teachers* = S. CONSTANTINOU, *Women Teachers in Early Byzantine Hagiography*, in *What Nature Does Not Teach*, Hg. J. F. RUYS (= *Disputatio*, 15), Turnhout, 2008, 189–204.

- CONSTAS, *Death and Dying* = N. CONSTAS, *Death and Dying in Byzantium*, in *Byzantine Christianity*, Hg. D. KRUEGER (= *A People's History of Christianity*, 3), Minneapolis, Minn., 2006, 124–145.
- CONSTAS, *Life of St. Mary/Marinos* = N. CONSTAS, *Life of St. Mary/Marinos*, in *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*, Hg. A.-M. TALBOT (= *Byzantine Saints' Lives in Translation*, 1), Washington DC, 1996, 1–12.
- COOPER, *A Father, a Daughter and a Procurator* = K. COOPER, *A Father, a Daughter and a Procurator: Authority and Resistance in the Prison Memoir of Perpetua of Carthage*, in *GH*, 23/3 (2011), 685–702.
- CUNNINGHAM, *Preaching and the Community* = M. CUNNINGHAM, *Preaching and the Community in Church and People in Byzantium (Society for the Promotion of Byzantine Studies. Twentieth Spring Symposium of Byzantine Studies, Manchester 1986)*, Hg. R. MORRIS, Birmingham, 1990, 29–47.
- CUNNINGHAM, *The Life of Michael the Synkellos* = M. B. CUNNINGHAM (Hg.), *The Life of Michael the Synkellos: Text, Translation and Commentary* (= *Belfast Byzantine Texts and Translations*, 1), Belfast, 1991.
- CUPANE, *The Heavenly City* = C. CUPANE, *The Heavenly City: Religious and Secular Visions of the Other World in Byzantine Literature*, in: ANGELIDI – CALOFONOS, *Dreaming*, 53–68.
- DAGRON, *Vie et miracles de Sainte Thècle* = G. DAGRON, *Vie et miracles de Sainte Thècle: texte grec, traduction et commentaire* (= *Subsidia Hagiographica*, 62), Brüssel, 1978.
- DAUTERMAN MAGUIRE – MAGUIRE, *Other Icons* = E. DAUTERMAN MAGUIRE – H. MAGUIRE, *Other Icons: Art and Power in Byzantine Secular Culture*, Princeton – Oxford, 2007.
- DELEANI-NIGOUL, *L'utilisation des modèles bibliques du martyr* = S. DELEANI-NIGOUL, *L'utilisation des modèles bibliques du martyr par les écrivains du IIIe siècle*, in *Le monde latin antique et la Bible*, Hgg. J. FONTAINE – C. PIETRI (= *Bible de tous les temps*, 2), Paris, 315–338.
- DELEHAYE, *Les actes des martyrs de Pergame* = H. DELEHAYE (Hg.), *Les actes des martyrs de Pergame*, in *AB*, 58 (1940), 142–176.
- DELEHAYE, *Les légendes grecques des saints militaires* = H. DELEHAYE (Hg.), *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris, 1909.
- DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques* = H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, 4. Ed. (= *Subsidia Hagiographica*, 18), Brüssel, 1955.
- DELEHAYE, *Les passions des martyrs* = H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, 2. Ed. (= *Subsidia Hagiographica*, 13B), Brüssel, 1966.
- DELIERNEUX, *The Literary Portrait* = N. DELIERNEUX, *The Literary Portrait of Byzantine Female Saints*, in: EFTHYMIADIS, *The Ashgate Research Companion*, II, 363–386.
- DENNIS, *Death in Byzantium* = G. T. DENNIS, *Death in Byzantium*, in *DOP*, 55 (2001), 1–7.

- DER NERSESSIAN, *The Illustrations* = S. DER NERSESSIAN, *The Illustrations of the Metaphrastian Menologium*, in *Late Classical and Medieval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr.*, Hg. K. WEITZMANN, Princeton, 1955, 222–231.
- DETORAKI, *Greek Passions* = M. DETORAKI, *Greek Passions of the Martyrs in Byzantium*, in: EFTHYMIADIS, *The Ashgate Research Companion*, II, 61–101.
- DEVOS, *Le dossier hagiographique (deuxième article)* = P. DEVOS (Hg.), *Le dossier hagiographique de S. Jacques l'Intercis I: La passion grecque inédite (deuxième article)*, in *AB*, 72 (1954), 213–256.
- DEVOS, *Le dossier hagiographique* = P. DEVOS (Hg.), *Le dossier hagiographique de S. Jacques l'Intercis I: La passion grecque inédite* (BHG, 772), in *AB*, 71 (1953), 157–210.
- DINZELBACHER, *Angst im Mittelalter* = P. DINZELBACHER, *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*, Paderborn – München – Wien – Zürich, 1996.
- DINZELBACHER, *Der Kampf der Heiligen* = P. DINZELBACHER, *Der Kampf der Heiligen mit den Dämonen*, in *Santi e Demoni nell'alto Medioevo occidentale (secoli V-XI) (Spoleto, 7-13 aprile 1988)*, 2. Bd. (= *Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, 36), Spoleto, 1989, 647–695.
- DÖLGER, *Der Kampf mit dem Ägypter* = F. J. DÖLGER, *Der Kampf mit dem Ägypter in der Perpetua-Vision. Das Martyrium als Kampf mit dem Teufel*, in *AC*, 3 (1932), 177–188.
- DONABÉDIAN, *L'âge d'or* = P. DONABÉDIAN, *L'âge d'or de l'architecture arménienne: VIIIe siècle*, Marseille, 2008.
- DÖRRIE – DÖRRIES, *Erotapokriseis* = H. DÖRRIE – H. DÖRRIES, *Erotapokriseis*, in *RAC*, VI, 342–370.
- DROGE – TABOR, *A Noble Death* = A. J. DROGE – J. D. TABOR, *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, New York, 1992.
- DUFFY – KAZHDAN, *Plato* = J. DUFFY – A. P. KAZHDAN, *Plato*, in *ODB*, III, 1683–1684.
- DUVAL, *Le Livre de Jonas* = Y.-M. DUVAL, *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine: sources et influence du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme*, 2 Bde., Paris, 1973.
- EFTHYMIADIS – KALOGERAS, *Audience, Language and Patronage* = S. EFTHYMIADIS – N. KALOGERAS, *Audience, Language and Patronage in Byzantine Hagiography*, in: EFTHYMIADIS, *The Ashgate Research Companion*, II, 247–284.
- EFTHYMIADIS, *Introduction* = S. EFTHYMIADIS, *Introduction*, in: EFTHYMIADIS, *The Ashgate Research Companion*, II, 1–21.

- EFTHYMIADIS, *Questions and Answers* = S. EFTHYMIADIS, *Questions and Answers*, in *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Hgg. A. KALDELLIS – N. SINOSSOGLOU, Cambridge, 2017, 47–62.
- EFTHYMIADIS, *Rezension zu Pratsch, Topos* = S. EFTHYMIADIS, *Rezension zu T. PRATSCH, Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit (= Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., 6)*, Berlin – New York, 2005, in *BZ*, 100/1 (2007), 249–252.
- EFTHYMIADIS, *The Ashgate Research Companion* = S. EFTHYMIADIS (Hg.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, 1. Bd.: *Periods and Places*, 2. Bd.: *Genres and Contexts* (= *Ashgate Research Companions*), Farnham – Burlington, VT, 2011–2014.
- EFTHYMIADIS, *Oí σαρανταδύο μάρτυρες τοῦ Ἀμορίου* = S. EFTHYMIADIS, *Εὐωδίου Μοναχοῦ. Οἱ σαρανταδύο μάρτυρες τοῦ Ἀμορίου: εἰσαγωγή – μετάφραση – σχόλια* (= *Ἀγιολογικὴ Βιβλιοθήκη*, 2), Nea Smyrni, 1989.
- EHRHARD, *Hagiographie* = A. EHRHARD, *Hagiographie*, in *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453)*, 2. Bd., Hg. K. KRUMBACHER (= *Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft*, 9.1), München, 1897, 176–205.
- EHRHARD, *Überlieferung* = A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, 3 Bde. (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 50–52.2), Leipzig, 1936–1952.
- ELLIOTT, *Roads to Paradise* = A. G. ELLIOTT, *Roads to Paradise: Reading the Lives of the Early Saints*, Hanover – London, 1987.
- EMING, *Emotionen als Gegenstand mediävistischer Literaturwissenschaft* = J. EMING, *Emotionen als Gegenstand mediävistischer Literaturwissenschaft*, in *JLT*, 1/2 (2007), 251–273.
- EVANS, *The Scent of a Martyr* = S. EVANS, *The Scent of a Martyr*, in *NU*, 49 (2001), 193–211.
- FLUDERNIK, *Natural Narratology* = M. FLUDERNIK, *Towards a „Natural“ Narratology*, London – New York, 1996.
- FLUSIN, *Saint Anastase le Perse* = B. FLUSIN (Hg.), *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle*, 1. Bd.: *Les textes*, Paris, 1992.
- FOUCAULT, *Überwachen und Strafen* = M. FOUCAULT, *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*, Übers. W. SEITTER, 9. Ed. (= *Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft*, 184), Frankfurt am Main, 1991.

- FOWDEN, *The Barbarian Plain* = E. K. Fowden, *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran* (= *The Transformation of the Classical Heritage*, 28), Berkeley – Los Angeles – London, 1999.
- FOX, *Pagans and Christians* = R. L. FOX, *Pagans and Christians. Religion and the Religious Life from the Second to the Fourth Century A.D. when the Gods of Olympus lost their Dominion and Christianity, with the Conversion of Constantine, triumphed in the Mediterranean World*, San Francisco, 1986.
- FRANCHI DE' CAVALIERI, *I martiri* = P. FRANCHI DE' CAVALIERI (Hg.), *I martiri di S. Teodoro e di S. Ariadne con un' appendice sul testo originale del martirio di S. Eleuterio* (= *Studi e Testi*, 6), Rom, 1901, 149–161.
- FRANCHI DE' CAVALIERI, *Scritti agiografici* = P. FRANCHI DE' CAVALIERI (Hg.), *Scritti agiografici*, 2. Bd. (= *Studi e Testi*, 222), Città del Vaticano, 1962.
- FRANK, *The Memory of the Eyes* = G. FRANK, *The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity* (= *The Transformation of the Classical Heritage*, 30), Berkeley – Los Angeles – London, 2000.
- FRENZEL, *Stoff- und Motivgeschichte* = E. FRENZEL, *Stoff- und Motivgeschichte*, 2. Ed. (= *Grundlagen der Germanistik*, 3), Berlin, 1974.
- GAGGERO, *Nazario e Celso* = A. G. GAGGERO (Hg.), *Nazario e Celso antesignani della fede in Liguria: La loro opera – il loro culto in Liguria*, Genova, 1967.
- GAMILLSCHEG, *Die griechischen Texte* = E. GAMILLSCHEG, *Die griechischen Texte über die heilige Marina*, unveröffentlichte Dissertation, Universität Wien, 1974.
- GELTNER, *The Medieval Prison* = G. GELTNER, *The Medieval Prison: A Social History*, Princeton – Oxford, 2008.
- GENETTE, *Die Erzählung* = G. GENETTE, *Die Erzählung*, Übers. A. KNOP, München, 1994.
- GIANNOULI, *Byzantine Hagiography and Hymnography* = A. GIANNOULI, *Byzantine Hagiography and Hymnography: An Interrelationship*, in: EFTHYMIADIS, *The Ashgate Research Companion*, II, 285–312.
- GIANNOULI, *Die Tränen der Zerknirschung* = A. GIANNOULI, *Die Tränen der Zerknirschung: Zur katanyktischen Kirchendichtung als Heilmittel*, in „Doux remède...“: *Poésie et poétique à Byzance* (Actes du IVe colloque international philologique „Hermeneia“, Paris, 23-24-25 février 2006), Hgg. P. ODORICO – P. A. AGAPITOS – M. HINTERBERGER (= *Dossiers Byzantins*, 9), Paris, 2009, 141–155.
- GIRARD, *Das Heilige und die Gewalt* = R. GIRARD, *Das Heilige und die Gewalt*, Übers. E. MAINBERGER-RUH, 2. Ed., Ostfildern, 2012.
- GRIG, *Making Martyrs* = L. GRIG, *Making Martyrs in Late Antiquity*, London, 2004.
- GRÜNBART, *Der Kaiser weint* = M. GRÜNBART, *Der Kaiser weint: Anmerkungen zur imperialen Inszenierung von Emotionen in Byzanz*, in *FMSt*, 42 (2008), 89–108.

- GUILLAUMONT, *Le célibat monastique* = A. GUILLAUMONT, *Le célibat monastique et l'idéal chrétien de la virginité ont-ils des „motivations ontologiques et protologiques“?*, in *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche (Atti del Colloquio internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982)*, Hg. U. BIANCHI, Rome, 1985, 83–98. Nachdr. in: A. GUILLAUMONT (Hg.), *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien* (= *Spiritualité Orientale*, 66), Bégrolles-en-Mauges, 1996, 161–178.
- GUY, *Les Apophtegmes des Pères* = J.-C. GUY, *Les Apophtegmes des Pères: collection systématique. Introduction, texte critique, traduction, et notes*, 1. Bd.: *Chapitres I–IX* (= *Sources Chrétiennes*, 387), Paris, 1993.
- HABERMEHL, *Perpetua und der Ägypter* = P. HABERMEHL, *Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum: Ein Versuch zur Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 140), Berlin, 1992.
- HALDON, *A Tale of Two Saints* = J. HALDON, *A Tale of Two Saints: The Martyrdoms and Miracles of Saints Theodore „the Recruit“ and „the General“: Critical Introduction, Translation and Commentary* (= *Translated Texts for Byzantinists*, 2), Liverpool, 2016.
- HALKIN, *Euphémie de Chalcedone* = F. HALKIN (Hg.), *Euphémie de Chalcedone: légendes byzantines* (= *Subsidia Hagiographica*, 41), Brüssel, 1965.
- HALKIN, *Légendes grecques de „martyres romaines“* = F. HALKIN (Hg.), *Légendes grecques de „martyres romaines“* (= *Subsidia Hagiographica*, 55), Brüssel, 1973.
- HALSALL, *Life of St. Thomais of Lesbos* = P. HALSALL, *Life of St. Thomais of Lesbos*, in: TALBOT, *Holy Women of Byzantium*, 291–322.
- HARPHAM, *The Ascetic Imperative* = G. G. HARPHAM, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, Chicago – London, 1987.
- HARVEY – MULLETT, *Knowing Bodies, Passionate Souls* = S. A. HARVEY – M. MULLETT (Hgg.), *Knowing Bodies, Passionate Souls: Sense Perceptions in Byzantium* (= *Dumbarton Oaks Byzantine Symposia and Colloquia*), Washington, DC, 2017.
- HARVEY, *Scenting Salvation* = S. A. HARVEY, *Scenting Salvation: Ancient Christianity and the Olfactory Imagination* (= *The Transformation of the Classical Heritage*, 42), Berkeley – Los Angeles – London, 2006.
- HÄUSER, *Eusebius. Ausgewählte Schriften* = P. HÄUSER (Übers.), *Eusebius. Ausgewählte Schriften*, 2. Bd.: *Kirchengeschichte* (= *Bibliothek der Kirchenväter*, 2.1), München, 1932.
- HEFFERNAN, *The Passion of Perpetua and Felicity* = T. J. HEFFERNAN, *The Passion of Perpetua and Felicity*, Oxford, 2012.
- HEIN – JAKOVLJEVIĆ – KLEIDT, *Zypern* = E. HEIN – A. JAKOVLJEVIĆ – B. KLEIDT, *Zypern – byzantinische Kirchen und Klöster: Mosaiken und Fresken*, Ratingen, 1996.

- HERRIN, *Toleration and Repression* = J. HERRIN, *Toleration and Repression within the Byzantine Family: Gender Problems*, in *Ανοχή και καταστολή στους μέσους χρόνους (Μνήμη Λένου Μαυρομμάτη)*, Hg. K. NIKOLAOU (= *Διεθνή Συμπόσια*, 10), Athen, 2002, 173–188.
- HILLNER, *Monastic Imprisonment* = J. HILLNER, *Monastic Imprisonment in Justinian's Novels*, in *JECS*, 15/2 (2007), 205–237.
- HILLNER, *Prison, Punishment and Penance* = J. HILLNER, *Prison, Punishment and Penance in Late Antiquity*, Cambridge, 2015.
- HINTERBERGER, „*Messages of the Soul*“ = M. HINTERBERGER, „*Messages of the Soul*“: *Tears, Smiles, Laughter and Emotions Expressed by Them in Byzantine Literature*, in *Greek Laughter and Tears: Antiquity and After*, Hgg. M. ALEXIOU – D. CAIRNS (= *Edinburgh Leventis Studies*, 8), Edinburgh, 2017, 125–145.
- HINTERBERGER, *Byzantine Hagiography and Its Literary Genres* = M. HINTERBERGER, *Byzantine Hagiography and Its Literary Genres. Some Critical Observations*, in: EFTHYMIADIS, *The Ashgate Research Companion*, II, 25–60.
- HINTERBERGER, *Byzantinische biographische Literatur* = M. HINTERBERGER, *Byzantinische biographische Literatur des 10. Jahrhunderts: Quellenkritik – reizvolle Erzählung – Fiktion*, in *Biographie als Weltliteratur: Eine Bestandsaufnahme der biographischen Literatur im 10. Jahrhundert*, Hgg. S. ENDERWITZ – W. SCHAMONI, Heidelberg, 2009, 57–81.
- HINTERBERGER, *Emotions in Byzantium* = M. HINTERBERGER, *Emotions in Byzantium*, in *A Companion to Byzantium*, Hg. L. JAMES (= *Blackwell Companions to the Ancient World*), Malden, MA – Oxford – Chichester, West Sussex, 2010, 123–134.
- HINTERBERGER, *Phthonos* = M. HINTERBERGER, *Phthonos: Mißgunst, Neid und Eifersucht in der byzantinischen Literatur* (= *Serta Graeca: Beiträge zur Erforschung griechischer Texte*, 29), Wiesbaden, 2013.
- HINTERBERGER, *Probleme der Texterstellung* = M. HINTERBERGER, *Probleme der Texterstellung der Apophthegmata Patrum*, in *JÖB*, 46 (1996), 25–43.
- HINTERBERGER, *The Byzantine Hagiographer and His Text* = M. HINTERBERGER, *The Byzantine Hagiographer and His Text*, in: EFTHYMIADIS, *The Ashgate Research Companion*, II, 211–246.
- HINTERBERGER, *Tränen in der byzantinischen Literatur* = M. HINTERBERGER, *Tränen in der byzantinischen Literatur: Ein Beitrag zur Geschichte der Emotionen*, in *JÖB*, 56 (2006), 27–51.
- HOFFMANN, *Raum, Situation, erzählte Wirklichkeit* = HOFFMANN, *Raum, Situation, erzählte Wirklichkeit: Poetologische und historische Studien zum englischen und amerikanischen Roman*, Stuttgart, 1978.

- HOFMANN, *Etymologisches Wörterbuch* = J. B. HOFMANN, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, München, 1949.
- HØGEL, *Metaphrasis* = C. HØGEL (Hg.), *Metaphrasis: Redactions and Audiences in Middle Byzantine Hagiography* (= *KULTs skriftserie*, 59), Oslo, 1996.
- HØGEL, *Rewriting and Canonization* = C. HØGEL, *Symeon Metaphrastes: Rewriting and Canonization*, Copenhagen, 2002.
- HØGEL, *Symeon Metaphrastes and the Metaphrastic Movement* = C. HØGEL, *Symeon Metaphrastes and the Metaphrastic Movement*, in: EFTHYMIADIS, *The Ashgate Research Companion*, II, 181–196.
- HØGEL, *The Actual Words of Theodore Graptos* = C. HØGEL, *The Actual Words of Theodore Graptos: A Byzantine Saint's Letter as Inserted Document*, in *Medieval Letters: Between Fiction and Document*, Hgg. C. HØGEL – E. BARTOLI (= *Utrecht Studies in Medieval Literacy*, 33), Turnhout, 2015, 307–315.
- HØGEL, *The Redaction of Symeon Metaphrastes* = C. HØGEL, *The Redaction of Symeon Metaphrastes: Literary Aspects of the Metaphrastic Martyria*, in: HØGEL, *Metaphrasis*, 7–21.
- HOPKINS, *Christian Number and Its Implication* = K. HOPKINS, *Christian Number and Its Implications*, in *JECS*, 6/2 (1998), 185–226.
- HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur* = H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 1. Bd.: *Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie* (= *Handbuch der Altertumswissenschaft*, 12. *Byzantinisches Handbuch*, 5.1), München, 1978.
- HUNT, *Joy-bearing Grief* = H. HUNT, *Joy-bearing Grief: Tears of Contrition in the Writings of the Early Syrian and Byzantine Fathers* (= *The Medieval Mediterranean*, 57), Leiden – Boston, 2004.
- JAMES, *Desire and Denial in Byzantium* = L. JAMES (Hg.), *Desire and Denial in Byzantium (Papers from the Thirty-First Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Sussex, Brighton, March 1997)* (= *Society for the Promotion of Byzantine Studies*, 6), Aldershot – Brookfield, USA – Singapore – Sydney, 1999.
- JANIN, *Constantinople byzantine* = R. JANIN, *Constantinople byzantine: développement urbain et répertoire topographique*, 2. Ed., Paris, 1964.
- JARAUSCH – SABROW, „Meistererzählung“ = K. H. JARAUSCH – M. SABROW, „Meistererzählung“ – *Zur Karriere eines Begriffs*, in *Die historische Meistererzählung: Deutungslinien der deutschen Nationalgeschichte nach 1945*, Hgg. K. H. JARAUSCH – M. SABROW, Göttingen, 2011, 9–32.
- JOHNSON, *The Life and Miracles* = S. F. JOHNSON, *The Life and Miracles of Thecla: A Literary Study* (= *Hellenic Studies*, 13), Washington, DC – Cambridge, MA – London, 2006.

- KAKRIDES, *Ελληνική μυθολογία* = I. T. KAKRIDES (Hg.), *Ελληνική μυθολογία*, 5 Bde., Athen, 1986.
- KALOPISSI-VERTI, *The Murals of the Narthex* = S. KALOPISSI-VERTI, *The Murals of the Narthex: The Paintings of the Late Thirteenth and Fourteenth Centuries*, in *Asinou Across Time: Studies in the Architecture and Murals of the Panagia Phorbiotissa, Cyprus*, Hgg. A. WEYL CARR – A. NICOLAÏDÈS (= *Dumbarton Oaks Studies*, 43), Washington, DC, 2012, 115–210.
- KAPLAN, *Le miracle* = M. KAPLAN, *Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin?*, in *Miracle et karāma: hagiographies médiévales comparées 2*, Hg. D. AIGLE (= *Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses*, 109), Turnhout, 2000, 167–196.
- KAY, *Courtly Contradictions* = S. KAY, *Courtly Contradictions: The Emergence of the Literary Object in the Twelfth Century* (= *Figurae: Reading Medieval Culture*), Stanford, CA, 2001.
- KAY, *The Sublime Body of the Martyr* = S. KAY, *The Sublime Body of the Martyr: Violence in Early Romance Saints' Lives*, in *Violence in Medieval Society*, Hg. R. KAEUPER, London, 2000, 3–20.
- KAZHDAN – CUTLER, *Emotions* = A. P. KAZHDAN – A. CUTLER, *Emotions*, in *ODB*, I, 691–692.
- KAZHDAN – LOWDEN – TKACZ, *Jonah* = A. P. KAZHDAN – J. H. LOWDEN – C. B. TKACZ, *Jonah*, in *ODB*, II, 1071.
- KAZHDAN – PATTERSON ŠEVČENKO, *Barbara* = A. P. KAZHDAN – N. PATTERSON ŠEVČENKO, *Barbara*, in *ODB*, I, 252.
- KAZHDAN – TALBOT, *Hagiographie* = A. P. KAZHDAN – A.-T. TALBOT, *Hagiographie*, in *ODB*, II, 897-899.
- KAZHDAN, *A History of Byzantine Literature (850-1000)* = A. P. KAZHDAN, *A History of Byzantine Literature (850-1000)*, 2. Bd. (= *Research Series*, 4), Athen, 2006, 231–247.
- KAZHDAN, *Byzantine Hagiography and Sex* = A. P. KAZHDAN, *Byzantine Hagiography and Sex in the Fifth to Twelfth Centuries*, in *DOP*, 44 (1990), 131–143.
- KAZHDAN, *Erotapokriseis* = A. P. KAZHDAN, *Erotapokriseis*, in *ODB*, I, 727.
- KAZHDAN, *Fear* = A. P. KAZHDAN, *Fear*, in *ODB*, II, 780–781.
- KAZHDAN, *Holy and Unholy Miracle Workers* = A. P. KAZHDAN, *Holy and Unholy Miracle Workers*, in *Byzantine Magic*, Hg. H. MAGUIRE, Washington, DC, 1995, 73–82.
- KELLNER, *Tertullians private und katechetische Schriften* = K. A. H. KELLNER (Übers.), *Tertullians private und katechetische Schriften* (= *Bibliothek der Kirchenväter*, 1.7), München, 1912.

- KOCH, *Trauer und Identität* = E. KOCH, *Trauer und Identität: Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters* (= *Trends in Medieval Philology*, 8), Berlin – New York, 2006.
- KODER, *Romanos Melodos* = J. KODER (Übers.), *Romanos Melodos. Die Hymnen*, 2. Bd. (= *Bibliothek der griechischen Literatur*, 64), Stuttgart, 2006.
- KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos* = B. KOTTER (Hg.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 5. Bd.: *Opera homiletica et hagiographica* (= *Patristische Texte und Studien*), Berlin, 1988.
- KOUKOULES – GUILLAND, *Voleurs et prisons* = P. KOUKOULES – R. GUILLAND, *Études sur la vie privée des Byzantins. I: Voleurs et prisons à Byzance*, in *REG*, 61 (1948), 118–136.
- KOUKOULES, *Βυζαντινῶν βίος* = P. KOUKOULES, *Βυζαντινῶν βίος και πολιτισμός*, 6 Bde., Athen, 1948–1955.
- KOUKOULES, *Οι αιχμάλωτοι* = P. KOUKOULES, *Οι αιχμάλωτοι κατά τοὺς βυζαντινοὺς χρόνους*, in *Imerologion*, 4 (1925), 33–45.
- KRAUSE, *Gefängnisse* = J.-U. KRAUSE, *Gefängnisse im Römischen Reich*, Stuttgart, 1996.
- KRAUSE, *Kriminalgeschichte* = J.-U. KRAUSE, *Kriminalgeschichte der Antike*, München, 2004.
- KRÖNUNG, *Gottes Werk und Teufels Wirken* = B. KRÖNUNG, *Gottes Werk und Teufels Wirken: Traum, Vision, Imagination in der frühbyzantinischen monastischen Literatur* (= *Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*, 45), Berlin – Boston 2014.
- KRUMBACHER, *Der heilige Georg* = K. KRUMBACHER, *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung* (= *Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse*, 25.3), München, 1911.
- KRUMBACHER, *Michael Glykas* = K. KRUMBACHER, *Michael Glykas: Eine Skizze seiner Biographie und seiner litterarischen Thätigkeit nebst einem unedierten Gedichte und Briefe Desselben* (= *Sitzungsberichte der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, Jahrgang 1894, Heft 3*), München, 1895, 391–460.
- KULHÁNKOVÁ, *Das gottgefällige Abenteuer* = M. KULHÁNKOVÁ, *Das gottgefällige Abenteuer: Eine narratologische Analyse der byzantinischen erbaulichen Erzählungen* (= *Pro Oriente: dědictví křesťanského Východu*, 31), Červený Kostelec, 2015.
- LACKNER, *Die Gestalt des Heiligen* = W. LACKNER, *Die Gestalt des Heiligen in der byzantinischen Hagiographie des 9. und 10. Jahrhunderts*, in *The 17th International*

- Byzantine Congress (Dumbarton Oaks/Georgetown University, Washington, D.C., August 3-8, 1986): Major Papers*, New Rochelle, NY, 1986.
- LAFONTAINE, *La version grecque* = G. LAFONTAINE (Hg.), *La version grecque ancienne du livre arménien d'Agathange: édition critique* (= *Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain*, 7), Louvain-la-Neuve, 1973.
- LAIYOU, *The Role of Women* = A. E. LAIYOU, *The Role of Women in Byzantine Society*, in *JÖB* 31/1 (1981), 233–260.
- LAMPAKIS, *Oí καταβάσεις στὸν Κάτω Κόσμο* = S. LAMPAKIS, *Oí καταβάσεις στὸν Κάτω Κόσμο στὴ βυζαντινὴ καὶ στὴ μεταβυζαντινὴ λογοτεχνία*, Athen, 1982.
- LATYŠEV, *Menologii anonymi* = B. LATYŠEV (Hg.), *Menologii anonymi Byzantini saeculi X quae supersunt*, 1. Bd., St. Petersburg, 1911.
- LETSIOS, *Die Kriegsgefangenschaft* = D. LETSIOS, *Die Kriegsgefangenschaft nach Auffassung der Byzantiner*, in *ByzSl*, 53 (1992), 213–227.
- LOVERDOU-TSIGARIDA, *Η κρύπτη του ναού* = K. LOVERDOU-TSIGARIDA, *Η κρύπτη του ναού του αγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης*, Athen, 2006.
- LUBINSKY, *Removing Masculine Layers* = C. L. LUBINSKY, *Removing Masculine Layers to Reveal a Holy Womanhood: The Female Transvestite Monks of Late Antique Eastern Christianity* (= *Studia Traditionis Theologiae: Explorations in Early and Medieval Theology*, 13), Turnhout, 2013.
- MAGDALINO, *Byzantine Encyclopaedism* = P. MAGDALINO, *Byzantine Encyclopaedism of the Ninth and Tenth Centuries*, in *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Hgg. J. KÖNIG – G. WOOLF, Cambridge, 2013, 219–231.
- MAGUIRE, *The Depiction of Sorrow* = H. MAGUIRE, *The Depiction of Sorrow in Middle Byzantine Art*, in *DOP*, 31 (1977), 122–174.
- MALONE, *The Monk and the Martyr* = E. E. MALONE, *The Monk and the Martyr: The Monk as the Successor of the Martyr* (= *The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity*, 12), Washington, DC, 1950.
- MANGO, *Saints* = C. MANGO, *Saints*, in: CAVALLO, *The Byzantines*, 255–280.
- MANGO, *The Brazen House* = C. MANGO, *The Brazen House: A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople*, Kopenhagen, 1959.
- MARAVA-CHATZINIKOLAOU, *Ὁ ἅγιος Μάμας* = A. MARAVA-CHATZINIKOLAOU, *Ὁ ἅγιος Μάμας* (= *Collection de l'Institut français d'Athènes*, 57. *Καππαδοκία*, 9), Athen, 1953.
- MARINIS, *Death and the Afterlife in Byzantium* = V. MARINIS, *Death and the Afterlife in Byzantium: The Fate of the Soul in Theology, Liturgy, and Art*, New York, 2017.

- MAZAL, *Kommentar zur Wiener Genesis* = O. MAZAL, *Kommentar zur Wiener Genesis: Faksimile-Ausgabe des Codex theol. gr. 31 der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien*, Frankfurt am Main, 1980.
- MERKELBACH, *Drache* = R. MERKELBACH, *Drache*, in *RAC*, IV, 226–250.
- MESSIS, *Fiction and/or Novelisation* = C. MESSIS, *Fiction and/or Novelisation in Byzantine Hagiography*, in: EFTHYMIADIS, *The Ashgate Research Companion*, II, 313–341.
- MEYER-PLATH – SCHNEIDER, *Die Landmauer von Konstantinopel* = B. MEYER-PLATH – A. M. SCHNEIDER, *Die Landmauer von Konstantinopel*, 2. Tl. (= *Denkmäler antiker Architektur*, 8), Berlin, 1943.
- MILLER, *Dreams in Late Antiquity* = P. C. MILLER, *Dreams in Late Antiquity: Studies in Imagination of a Culture*, Princeton, 1994.
- MOUTERDE, *A propos de sainte Marine* = P. MOUTERDE, *A propos de sainte Marine*, in *Syria*, 7/2 (1926), 185–186.
- MUSURILLO, *Acta Alexandrinorum* = H. A. MUSURILLO (Hg.), *Acta Alexandrinorum: de mortibus Alexandriae nobilium fragmenta papyracea Graeca* (= *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), Leipzig, 1961.
- MUSURILLO, *Christian Martyrs* = H. A. MUSURILLO (Hg.), *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1972.
- MUSURILLO, *Pagan Martyrs* = H. A. MUSURILLO (Hg.), *The Acts of the Pagan Martyrs: Acta Alexandrinorum*, Oxford, 1954.
- MUSURILLO, *The Pagan Acts of the Martyrs* = H. A. MUSURILLO, *The Pagan Acts of the Martyrs*, in *TS*, 10 (1949), 555–564.
- NIKOLAOU, *Η γυναίκα στη μέση βυζαντινή εποχή* = K. NIKOLAOU, *Η γυναίκα στη μέση βυζαντινή εποχή: κοινωνικά πρότυπα και καθημερινός βίος στα αγιολογικά κείμενα* (= *National Hellenic Research Foundation. Institute of Byzantine Research. Monographs*, 6), Athen, 2005.
- NILSSON, *Poets and Teachers in the Underworld* = I. NILSSON, *Poets and Teachers in the Underworld: From the Lucianic katabasis to the Timarion*, in *SO*, 90 (2016), 180–204.
- OBERHELMAN, *Dreams and Dream Visions* = S. M. OBERHELMAN, *Dreams and Dream Visions*, in *ODB*, I, 661.
- OBERLINNER, *Deutungen des Todes Jesu* = L. OBERLINNER, *Deutungen des Todes Jesu in der neutestamentlichen Tradition*, in *LKat*, 12 (1990), 77–88.
- ODORICO – AGAPITOS, *Les Vies des Saints à Byzance* = P. ODORICO – P. A. AGAPITOS (Hgg.), *Les Vies des Saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique? (Actes du IIe colloque international philologique „Hermeneia“, Paris, 6-7-8 juin 2002)* (= *Dossiers Byzantins*, 4), Paris, 2004.

- OGDEN, *Dragons, Serpents, and Slayers* = D. OGDEN, *Dragons, Serpents, and Slayers in the Classical and Early Christian Worlds: A Sourcebook*, New York, 2013.
- OGDEN, *Drakōn* = D. OGDEN, *Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford, 2013.
- PAPADOGIANNAKIS, *Dialogical Pedagogy* = I. PAPADOGIANNAKIS, *Dialogical Pedagogy and the Structuring of Emotions in Liber Asceticus*, in: CAMERON – GAUL, *Dialogues and Debates*, 94–104.
- PAPADOYANNAKIS, *Instruction by Question and Answer* = Y. PAPADOYANNAKIS, *Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine Erotapokriseis*, in *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, Hg. S. F. JOHNSON, Aldershot – Burlington, VT, 2006, 91–105.
- PAPAIOANNOU, *Christian Novels* = S. PAPAIOANNOU (Hg.), *Christian Novels from the Menologion of Symeon Metaphrastes* (= *Dumbarton Oaks Medieval Library*, 45), Cambridge, MA, 2017.
- PAPAIOANNOU, *Voice, Signature, Mask* = S. PAPAIOANNOU, *Voice, Signature, Mask: The Byzantine Author: Modes, Functions, and Identities*, in *The Author in Middle Byzantine Literature*, Hg. A. PIZZONE (= *Byzantinisches Archiv*, 28), Berlin, 2014, 21–40.
- PAPAVARNAVAS, *Die Rolle des Publikums* = C. PAPAVARNAVAS, *Die Rolle des Publikums in den vormetaphrastischen Gruppen- und Einzelmartyrien*, Masterarbeit, Universität Wien, 2014 (Online abrufbar: <http://othes.univie.ac.at/34303/>).
- PAPAVARNAVAS, *The Role of the Audience* = C. PAPAVARNAVAS, *The Role of the Audience in the Pre-Metaphrastic Passions*, in *AB*, 134/1 (2016), 66–82.
- PATLAGEAN, *Byzance et son autre monde* = E. PATLAGEAN, *Byzance et son autre monde. Observations sur quelques récits*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIIe au XVe siècle (Actes de table ronde de Rome, 22-23 juin 1979)*, Hgg. G. BARONE – J. BERLIOZ – J. CHIFFOLEAU – A. VAUCHEZ (= *Publications de l'École française de Rome*, 51), Rom, 1981, 201–221.
- PATLAGEAN, *Byzantium* = E. PATLAGEAN, *Byzantium in the Tenth and Eleventh Centuries*, in *A History of Private Life*, 1. Bd.: *From Pagan Rome to Byzantium*, Hg. P. VEYNE, Übers. A. GOLDHAMMER, Cambridge, MA – London, 1992, 551–641.
- PATLAGEAN, *L'histoire de la femme déguisée* = E. PATLAGEAN, *L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance*, in *SM*, 3/17 (1976), 597–623. Nachdr. in: E. PATLAGEAN (Hg.), *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance, IVe-XIe siècle* (= *Variorum Collected Studies*, 134), London, 1981, XI.597–623.
- PATTERSON ŠEVČENKO, *Illustrated Manuscripts* = N. PATTERSON ŠEVČENKO, *Illustrated Manuscripts of the Metaphrastian Menologion* (= *Studies in Medieval Manuscript*

- Illumination. Chicago Visual Library Text-Fiche Series, 54*), Chicago – London, 1990.
- PATTERSON ŠEVČENKO, *Images of the Second Coming* = N. PATTERSON ŠEVČENKO, *Images of the Second Coming and the Fate of the Soul in Middle Byzantine Art*, in *Apocalyptic Thought in Early Christianity*, Hg. R. J. DALY (= *Holy Cross Studies in Patristic Theology and History*), Grand Rapids, MI, 2009, 250–272.
- PATTERSON ŠEVČENKO, *Menologion of Basil II* = N. PATTERSON ŠEVČENKO, *Menologion of Basil II*, in *ODB*, II, 1341–1342.
- PATTERSON ŠEVČENKO, *Synaxaria and Menologia* = N. PATTERSON ŠEVČENKO, *Synaxaria and Menologia*, in *A Companion to Byzantine Illustrated Manuscripts*, Hg. V. TSAMAKDA (= *Brill's Companions to the Byzantine World, 2*), Leiden – Boston, 2017, 319–327.
- PEYR [SCHIFFER], *Zur Umarbeitung rhetorischer Texte* = E. PEYR [SCHIFFER], *Zur Umarbeitung rhetorischer Texte durch Symeon Metaphrastes*, in *JÖB*, 42 (1992), 143–155.
- PITARAKIS, *Female Piety in Context* = B. PITARAKIS, *Female Piety in Context: Understanding Developments in Private Devotional Practices*, in *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Hg. M. VASSILAKI, Aldershot – Burlington, VT, 2005, 153–166.
- PODSKALSKY – KAZHDAN – CUTLER, *Paradise* = G. PODSKALSKY – A. P. KAZHDAN – A. CUTLER, *Paradise*, in *ODB*, III, 1582–1583.
- PODSKALSKY – STICHEL – KARPOZILOS, *Death* = G. PODSKALSKY – R. STICHEL – A. KARPOZILOS, *Death*, in *ODB*, I, 593–594.
- PODSKALSKY – STICHEL, *Hell* = G. PODSKALSKY – R. STICHEL, *Hell*, in *ODB*, II, 911.
- PODSKALSKY, *Virgin Mary* = G. PODSKALSKY, *Virgin Mary*, in *ODB*, III, 2173–2174.
- POTTER, *Martyrdom as Spectacle* = D. POTTER, *Martyrdom as Spectacle*, in *Theater and Society in the Classical World*, Hg. R. SCODEL, 4. Ed., Ann Arbor, MI, 1996, 53–88.
- PRATSCH, *Der hagiographische Topos* = T. PRATSCH, *Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit* (= *Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*, 6), Berlin – New York, 2005.
- RAPP, *A Medieval Cosmopolis* = C. RAPP, *A Medieval Cosmopolis: Constantinople and Its Foreign Inhabitants*, in *Alexander's Revenge: Hellenistic Culture through the Centuries*, Hgg. J. M. ASGEIRSSON – N. VAN DEUSEN, Reykjavík, 2002, 153–171.
- RAPP, *Byzantine Hagiographers as Antiquarians* = C. RAPP, *Byzantine Hagiographers as Antiquarians, Seventh to Tenth Centuries*, in *Bosphorus (Essays in Honour of Cyril Mango)*, Hgg. S. EFTHYMIADIS – C. RAPP – D. TSOUGARAKIS (= *Byzantinische Forschungen*, 21), Amsterdam, 1995, 31–44.

- RAPP, *Death at the Byzantine Court* = C. RAPP, *Death at the Byzantine Court: The Emperor and His Family*, in *Death at Court*, Hgg. K.-H. SPIEB – I. WARNTJES, Wiesbaden, 2012, 267–286.
- RAPP, *Heilige, Teufel und Dämonen* = C. RAPP, *Heilige, Teufel und Dämonen: Frömmigkeit im Alltagsleben*, in *Das goldene Byzanz und der Orient*, Hgg. F. DAIM – C. GASTGEBER – D. HEHER, Schallaburg, 2012, 105–117.
- RAPP, *Holy Bishops* = C. RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley – Los Angeles – London, 2005.
- RAPP, *Saints and Hagiography* = C. RAPP, *Saints and Hagiography: The View from Constantinople*, in *Church History*, 85/4 ([2016] publiziert im Jahr 2017), 786–792 (Rezension zu BARTLETT, *Why Can the Dead Do Such Great Things?*).
- RAPP, *Saints and Holy Men* = C. RAPP, *Saints and Holy Men*, in *The Cambridge History of Christianity*, 1. Bd.: *Constantine to c. 600*, Hgg. A. CASIDAY – F. W. NORRIS, Cambridge, 2007, 548–567.
- RAPP, *Storytelling* = C. RAPP, *Storytelling as Spiritual Communication in Early Greek Hagiography: The Use of Diegesis*, in *JECS*, 6/3 (1998), 431–443.
- RAPP, *The Origins of Hagiography* = C. RAPP, *The Origins of Hagiography and the Literature of Early Monasticism: Purpose and Genre between Tradition and Innovation*, in *Unclassical Traditions*, 1. Bd.: *Alternatives to the Classical Past in Late Antiquity*, Hgg. C. KELLY – R. FLOWER – M. S. WILLIAMS (= *Cambridge Classical Journal. Proceedings of the Cambridge Philological Society*, suppl., 34), Cambridge, 2010, 119–130.
- RAUSCHEN, *Die Akten der hl. Perpetua und Felizitas* = G. RAUSCHEN, *Die Akten der hl. Perpetua und Felizitas*, in *Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten*, 2 Bde., Hgg. O. BARDENHEWER – T. SCHERMANN – K. WEYMAN (= *Bibliothek der Kirchenväter*, 1.14), Kempten – München, 1913.
- REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen* = R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, 2. Ed., Leipzig, 1963.
- RESH, *Toward a Byzantine Definition of Metaphrasis* = D. D. RESH, *Toward a Byzantine Definition of Metaphrasis*, in *GRBS*, 55 (2015), 754–787.
- REXROTH, *Meistererzählungen und die Praxis* = F. REXROTH, *Meistererzählungen und die Praxis der Geschichtsschreibung. Eine Skizze zur Einführung*, in *Meistererzählungen vom Mittelalter. Epochenimaginationen und Verlaufsmuster in der Praxis mediävistischer Disziplinen*, Hg. F. REXROTH (= *Historische Zeitschrift*, Beiheft 46), München, 2007, 1–22.
- RICHARD – MUNITIZ, *Anastasio Sinaitae quaestiones et responsiones* = M. RICHARD – J. A. MUNITIZ (Hgg.), *Anastasio Sinaitae quaestiones et responsiones* (= *Corpus Christianorum*, 59), Turnhout – Leuven, 2006.

- RIEHL, *Kontinuität und Wandel* = C. M. RIEHL, *Kontinuität und Wandel von Erzählstrukturen am Beispiel der Legende* (= *Göppinger Arbeiten zur Germanistik*, 576), Göppinger, 1993.
- RIZOS, *Martyrs from the North-Western Balkans* = E. RIZOS, *Martyrs from the North-Western Balkans in the Byzantine Ecclesiastical Tradition: Patterns and Mechanisms of Cult Transfer*, in *Grenzübergänge: Spätromisch, frühchristlich, frühbyzantinisch als Kategorien der historisch-archäologischen Forschung an der mittleren Donau* (Akten des 27. Internationalen Symposiums der Grundprobleme der frühgeschichtlichen Entwicklung im mittleren Donaauraum, Ruma, 4.–7.11.2015), Hgg. I. BUGARSKI – O. HEINRICH-TAMÁSKA – V. IVANIŠEVIĆ – D. SYRBE (= *Forschungen zu Spätantike und Mittelalter*, 4), Remshalden, 2016, 195–213.
- ROSCHER – ZIEGLER, *Ausführliches Lexikon* = W. H. ROSCHER – K. ZIEGLER (Hgg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 7 Bde., Leipzig, 1884–1937.
- ROSENWEIN, *Emotional Communities* = B. H. ROSENWEIN, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, NY – London, 2006.
- ROSENWEIN, *Emotional Space* = B. H. ROSENWEIN, *Emotional Space*, in *Codierungen von Emotionen im Mittelalter/Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, Hgg. C. S. JAEGER – I. KASTEN (= *Trends in Medieval Philology*, 1), Berlin – New York, 2003, 287–303.
- ROSENWEIN, *Histoire de l'émotion* = B. H. ROSENWEIN, *Histoire de l'émotion: méthodes et approches*, in *CCM*, 29 (2006), 33–48.
- ROSENWEIN, *The Places and Spaces of Emotion* = B. H. ROSENWEIN, *The Places and Spaces of Emotion*, in *Uomo e spazio nell'alto medioevo (Spoleto, 4-8 aprile 2002)* (= *Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, 50), Spoleto, 2003, 505–536.
- RÜSEN, *Einleitung* = J. RÜSEN, *Einleitung: Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte*, in *Die Vielfalt der Kulturen*, Hgg. J. RÜSSEN – M. GOTTLÖB – A. MITTAG, Frankfurt am Main, 1998, 12–36.
- RUTHERFORD, *The Third Space: Interview with Homi Bhabha* = J. RUTHERFORD, *The Third Space: Interview with Homi Bhabha*, in *Identity: Community, Culture, Difference*, Hg. J. RUTHERFORD, London, 1990, 207–221.
- RYDÉN, *Literariness* = L. RYDÉN, *Literariness in Byzantine Saints' Lives*, in: ODORICO – AGAPITOS, *Les Vies des Saints à Byzance*, 49–58.
- SALISBURY, *Perpetua's Passion* = J. E. SALISBURY, *Perpetua's Passion: The Death and Memory of a Young Roman Woman*, New York – London, 1997.
- SAVIO, *La Leggenda dei Ss. Nazario e Celso* = F. SAVIO (Hg.), *La Leggenda dei Ss. Nazario e Celso*, in *Ambrosiana: Scritti varii pubblicati nel XV centenario dalla morte di S.*

- Ambrogio*, Mailand, 1890, 5–58. Nachdr. in: GAGGERO, *Nazario e Celso*, 173–202 [5–58].
- SCHIFFER, *Hypomnema* = E. SCHIFFER, *Hypomnema als Bezeichnung hagiographischer Texte*, in *Wiener Byzantinistik und Neogräzistik: Beiträge zum Symposium „Vierzig Jahre Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien“ im Gedanken an Herbert Hunger (Wien, 4.–7. Dezember 2002)*, Hgg. W. HÖRANDNER – J. KODER – M. A. STASSINOPOULOU (= *Byzantina et Neograeca Vindobonensia*, 24), Wien, 2004, 397–407.
- SCHIFFER, *Metaphrastic Lives* = E. SCHIFFER, *Metaphrastic Lives and Earlier metaphrāseis of Saints' Lives*, in: HØGEL, *Metaphrasis*, 22–41.
- SCHNELL, *Haben Gefühle eine Geschichte?* = R. SCHNELL, *Haben Gefühle eine Geschichte? Aporien einer History of Emotions*, 2 Tle., Göttingen, 2015.
- SCHULZE, *Schmerz und Heiligkeit* = U. SCHULZE, *Schmerz und Heiligkeit: Zur Performanz von Passio und Compassio in ausgewählten Passionsspieltexten (Mittelrheinisches, Frankfurter, Donaueschinger Spiel)*, in *Forschungen zur deutschen Literatur des Spätmittelalters. Festschrift für Johannes Janota*, Hgg. H. BRUNNER – W. WILLIAMS-KRAPP, Tübingen, 2003, 211–232.
- SEELIGER – WISCHMEYER, *Märtyrerliteratur* = H. R. SEELIGER – W. WISCHMEYER (Hgg.), *Märtyrerliteratur (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 172), Berlin – Boston, 2015.
- SEMOGLOU, *Η Θέκλα* = A. SEMOGLU, *Η Θέκλα στην αυγή του χριστιανισμού: εικονογραφική μελέτη της πρώτης γυναίκας μάρτυρα στην τέχνη της Ύστερης Αρχαιότητας*, Thessaloniki, 2014.
- SERBAN, *La peur* = C. SERBAN, *La peur à Byzance aux XIIIe–XIVe s.*, in *JÖB*, 32/2 (1982), 187–193.
- ŠEVČENKO, *Hagiography of the Iconoclast Period* = I. ŠEVČENKO, *Hagiography of the Iconoclast Period*, in *Iconoclasm (Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975)*, Hgg. A. BRYER – J. HERRIN, Birmingham, 1977, 113–131.
- ŠEVČENKO, *Levels of Style* = I. ŠEVČENKO, *Levels of Style in Byzantine Prose*, in *JÖB*, 31/1 (1981), 289–312.
- SHAW, *The Virgin Charioteer* = T. M. SHAW, *The Virgin Charioteer and the Bride of Christ: Gender and the Passions in Late Ancient Ethics and Early Christian Writings on Virginity*, in *A Feminist Companion to Patristic Literature*, Hgg. A.-J. LEVINE – M. M. ROBBINS (= *Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings*, 12), London – New York, 2008, 193–210.
- SHERWOOD, *A Biblical Text and Its Afterlives* = Y. SHERWOOD, *A Biblical Text and Its Afterlives: The Survival of Jonah in Western Culture*, Cambridge, 2000.

- SIDER, *Christian and Pagan in the Roman Empire* = R. D. SIDER, *Christian and Pagan in the Roman Empire: The Witness of Tertullian* (= *Selections from the Fathers of the Church*, 2), Washington, DC, 2001.
- SIGNES CODOÑER, *Lust am Erzählen* = J. SIGNES CODOÑER, *Lust am Erzählen: Heiligenviten als Grundlage der Geschichtsschreibung im 10. Jahrhundert und der Weg nach Bagdad*, in *L'écriture de la mémoire. La littérature de l'historiographie (Actes du IIIe colloque international „Hermeneia“, Nicosie, 6-7-8 mai 2004)*, Hgg. P. ODORICO – P. A. AGAPITOS – M. HINTERBERGER (= *Dossiers Byzantins*, 6), Paris, 2006, 85–105.
- SIMPSON, *Niketas Choniates: A Historiographical Study* = A. SIMPSON, *Niketas Choniates: A Historiographical Study* (= *Oxford Studies in Byzantium*), Oxford, 2013.
- SPYRIDAKIS, *Tà katà tήν τελευταίην ἔθιμα* = G. K. SPYRIDAKIS, *Tà katà tήν τελευταίην ἔθιμα τῶν Βυζαντινῶν ἐκ τῶν ἀγιολογικῶν πηγῶν*, in *EEBS*, 20 (1950), 75–171.
- STODERL, *Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus ausgewählte Schriften* = W. STODERL (Übers.), *Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus ausgewählte Schriften*, 8. Bd.: *Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Erzbischofs von Konstantinopel Kommentar zu den Briefen des hl. Paulus an die Galater und Epheser* (= *Bibliothek der Kirchenväter*, 2.15), Kempten – München, 1936.
- STOLL, *Danae* = H. W. STOLL, *Danae* in: ROSCHER – ZIEGLER, *Ausführliches Lexikon*, I, 946–949.
- STRAW, *Settling Scores* = C. STRAW, *Settling Scores: Eschatology in the Church of the Martyrs*, in *Last Things: Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, Hgg. C. BYNUM-WALKER – P. FREEDMAN, Philadelphia, 2000, 21–40.
- SZAKOLCZAI, *Liminality and Experience* = A. SZAKOLCZAI, *Liminality and Experience: Structuring Transitory Situations and Transformative Events*, in *IPA*, 2/1 (2009), 141–172.
- TALBOT, *Caves, Demons and Holy Men* = A.-M. TALBOT, *Caves, Demons and Holy Men*, in *Le saint, le moine et le paysan. Mélanges d'histoire byzantine offerts à Michel Kaplan*, Hgg. O. DELOUIS – S. METIVIER – P. PAGES (= *Byzantina Sorbonensia*, 29), Paris, 2016, 707–718.
- TALBOT, *Female Sanctity* = A.-M. TALBOT, *Female Sanctity in Byzantium*, in: TALBOT, *Women and Religious Life*, VI.1–16.
- TALBOT, *Holy Women of Byzantium* = A.-M. TALBOT (Hg.), *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation* (= *Byzantine Saints' Lives in Translation*, 1), Washington, DC, 1996.
- TALBOT, *Les saintes montagnes* = A.-M. TALBOT, *Les saintes montagnes à Byzance*, in *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident: études comparées*, Hg. M. KAPLAN (= *Byzantina Sorbonensia*, 18), Paris, 2001, 263–275.

- TALBOT, *Women* = A.-M. TALBOT, *Women*, in: CAVALLO, *The Byzantines*, 117–143. Nachdr. in: TALBOT, *Women and Religious Life*, I.117–143.
- TALBOT, *Women and Religious Life* = A.-M. TALBOT (Hg.), *Women and Religious Life in Byzantium* (= *Variorum Collected Studies*, 733), Aldershot – Burlington, VT – Singapore – Sydney, 2001.
- TAVEIRNE, *Das Martyrium als imitatio Christi* = M. TAVEIRNE, *Das Martyrium als imitatio Christi: Die literarische Gestaltung der spätantiken Märtyrerakten und -passionen nach der Passion Christi*, in ZAC, 18/2 (2014), 167–203.
- THOMSON, *Agathangelos* = R. W. THOMSON, *Agathangelos*, in *EIr*, I/6, 607–608 (Online abrufbar: <http://www.iranicaonline.org/articles/agathangelos>).
- THOMSON, *The Lives of Saint Gregory* = R. W. THOMSON, *The Lives of Saint Gregory: The Armenian, Greek, Arabic, and Syriac Versions of the History Attributed to Agathangelos. Translated with Introduction and Commentary*, Ann Arbor, MI, 2010.
- THORNTON, *Eros* = B. S. THORNTON, *Eros: The Myth of Ancient Greek Sexuality*, Colorado – Oxford, 1997.
- TINNEFELD, *Hagiographie und Humanismus* = F. TINNEFELD, *Hagiographie und Humanismus – Die Darstellung menschlicher Empfindungen in den Viten des Metaphrasten*, in *The 17th International Byzantine Congress (Dumbarton Oaks/Georgetown University, August 3-8, 1986): Abstracts of Short Papers*, Washington, DC, 1986, 351–353.
- TSAMAKDA, *The Illustrated Chronicle* = V. TSAMAKDA, *The Illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes in Madrid, with 604 Illustrations*, Leiden, 2002.
- TSOLAKIS, *Στίχοι* = E. T. TSOLAKIS (Hg.), *Μιχαήλ Γλυκᾶ. Στίχοι οὗς ἔγραψε καθ' ὃν κατεσχέθη καιρόν* (= *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς*, suppl., 3), Thessaloniki, 1959.
- TÜRK, *Paris* = G. TÜRK, *Paris*, in: ROSCHER – ZIEGLER, *Ausführliches Lexikon*, III, 1580–1638.
- TURNER, *Betwixt and Between* = V. TURNER, *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage*, in *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Hg. V. TURNER, Ithaca, NY – London, 1967, 93–111.
- TURNER, *Das Ritual* = V. TURNER, *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*, Übers. S. M. SCHOMBURG-SCHERFF (= *Theorie und Gesellschaft*, 10), Frankfurt – New York, 1989.
- TURNER, *Liminalität und Communitas* = V. TURNER, *Liminalität und Communitas, in Ritualtheorien: Ein einführendes Buch*, Hgg. A. BELLIGER – D. J. KRIEGER, Opladen – Wiesbaden, 1998, 251–262.

- USENER, *Acta S. Marinae* = H. USENER (Hg.), *Acta S. Marinae et S. Christophori*, in *Festschrift zur fünften Säcularfeier der Carl-Ruprechts-Universität zu Heidelberg*, Hg. H. Usener, Bonn, 1886, 1–80.
- UTHEMANN, *Contrition* = K.-H. UTHEMANN, *Contrition*, in *ODB*, I, 528.
- UTHEMANN, *Heaven*, 906 = K.-H. UTHEMANN, *Heaven*, in *ODB*, II, 906.
- VAN BEEK, *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis* = C. I. M. I. VAN BEEK (Hg.), *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis: textum graecum et latinum ad fidem codicum Mss.*, Noviomagi, 1936.
- VAN GENNEP, *Übergangsriten* = A. VAN GENNEP, *Übergangsriten (Les rites de passage)*, Übers. K. SCHOMBURG – S. M. SCHOMBURG-SCHERFF, 3. Ed., Frankfurt – New York, 2005.
- VAN MINNEN, *The Earliest Account of a Martyrdom in Coptic* = P. VAN MINNEN, *The Earliest Account of a Martyrdom in Coptic*, in *AB*, 113 (1995), 13–38.
- VEIKOU, *Space in Texts and Space as Text* = M. VEIKOU, *Space in Texts and Space as Text: A New Approach to Byzantine Spatial Notions*, in *SJBMGS*, 2 (2016), 143–175.
- VELTEN, *Performativität* = H. R. VELTEN, *Performativität: Ältere deutsche Literatur*, in *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*, Hgg. C. BENTHIEN – H. R. VELTEN, Reinbek bei Hamburg, 2002, 217–242.
- VITEAU, *Passions* = J. VITEAU (Hg.), *Passions des SS. Écaterine et Pierre d’Alexandrie, Barbara et Anysia*, Paris, 1897.
- VOLGERS – ZAMAGNI, *Erotapokriseis* = A. VOLGERS – C. ZAMAGNI (Hgg.), *Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context (= Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 37)*, Leuven – Paris – Dudley, MA, 2004.
- VON GEBHARDT – VON DOBSCHÜTZ, *Die Akten der edessenischen Bekenner* = O. VON GEBHARDT – E. VON DOBSCHÜTZ (Hgg.), *Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 37.2)*, Leipzig, 1911.
- VON SYBEL, *Daphne* = L. VON SYBEL, *Daphne*, in: ROSCHER – ZIEGLER, *Ausführliches Lexikon*, I, 954–955.
- WALDER, *Zur narrativen Technik der Körperdarstellung* = K. WALDER, „Was wir also gehört und berührt haben, verkünden wir auch euch ...“. *Zur narrativen Technik der Körperdarstellung im Martyrium Polycarpi und der Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, in *Die Christen und der Körper: Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike*, Hgg. B. FEICHTINGER – H. SENG (= *Beiträge zur Altertumskunde*, 184), München – Leipzig, 2004, 29–74.
- WALSH, *The Cult of St Katherine* = C. WALSH, *The Cult of St Katherine of Alexandria in Early Medieval Europe (= Church, Faith and Culture in the Medieval West)*, Aldershot – Burlington, VT, 2007.

- WEAVER, *Plots of Epiphany* = J. B. WEAVER, *Plots of Epiphany: Prison-Escape in Acts of the Apostles* (= Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 131), Berlin – New York, 2004.
- WHITE, *The Rise of the Dragon* = M. WHITE, *The Rise of the Dragon in Middle Byzantine Hagiography*, in *BMGS*, 32/2 (2008), 149–167.
- WILSON, *A List of Plato Manuscripts* = N. G. WILSON, *A List of Plato Manuscripts*, in *Script*, 16 (1962), 386–395.
- WILSON, *Female Sanctity in the Greek Calendar* = A. WILSON, *Female Sanctity in the Greek Calendar: The Synaxarion of Constantinople*, in *Women in Antiquity: New Assessments*, Hgg. R. HOWLEY – B. LEVICK, London – New York, 233–247.
- WITTIG, *Maschinenmenschen* = F. WITTIG, *Maschinenmenschen: Zum Wandel eines literarischen Motivs im Kontext von Philosophie, Naturwissenschaft und Technik* (= *Epistemata: Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Literaturwissenschaft*, 212), Würzburg, 1997.
- WORTLEY, *Death, Judgment, Heaven, and Hell* = J. WORTLEY, *Death, Judgment, Heaven, and Hell in Byzantine „Beneficial Tales“*, in *DOP*, 55 (2001), 53–69.
- YEGÜL, *Baths and Bathing* = F. YEGÜL, *Baths and Bathing in Classical Antiquity* (= *The Architectural History Foundation*), New York – Cambridge MA – London, 1992.
- ZEITLER, *Ostentatio genitalium* = B. ZEITLER, *Ostentatio genitalium: Displays of Nudity in Byzantium*, in: JAMES, *Desire and Denial in Byzantium*, 185–201.
- ZIMMERMANN, *Die Wiener Genesis* = B. ZIMMERMANN, *Die Wiener Genesis im Rahmen der antiken Buchmalerei: Ikonographie, Darstellung, Illustrationsverfahren und Aussageintention* (= *Spätantike – frühes Christentum – Byzanz: Kunst im ersten Jahrtausend. Reihe B: Studien und Perspektiven*, 13), Wiesbaden, 2003.

KURZFASSUNG (DEUTSCH)

Die vorliegende Dissertation befasst sich mit der Rolle des Gefängnisses in den vormetaphrastischen Märtyrerakten (datiert vom 4. bis zum 9. Jahrhundert), deren Umarbeitungen den mit Abstand größten Textanteil im Menologion des Symeon Metaphrastes aus dem 10. Jahrhundert (ca. 80 von 148 Texten) ausmachen. In meiner literarischen Analyse stelle ich Vergleiche zwischen vormetaphrastischen und metaphrastischen Textfassungen an, von denen die meisten in keine moderne Sprache übersetzt worden sind und noch keine kritische Aufmerksamkeit erfahren haben. In Anlehnung an das anthropologische Konzept der Liminalität (Arnold van Gennep, Victor Turner) lege ich dar, dass das Gefängnis ein Übergangsraum ist, in dem die Entwicklung der körperlichen Ausdauer und der spirituellen Reife der Protagonisten stattfindet und zu ihrer Identität als Märtyrer beiträgt. Innerhalb der hier untersuchten Märtyrergeschichten unterbrechen Gefängniszenen den Erzählfluss und dienen mehreren Funktionen: Erholungspause für Märtyrer und Publikum, Einfügen von predigtartigen Ermahnungen, Einführung von zusätzlichen Figuren, Verzögerung des Märtyrertodes und Spannung für Figuren sowie für Leser bzw. Zuhörer. Durch ihre Aktionen und Aktivitäten im Gefängnis, wie Wunder und Gebete, erweisen sich die inhaftierten Märtyrer als Mittler zwischen Gott und Mensch und erlangen so den Ruf der Heiligkeit. In einer Reihe von Kapiteln werden wesentliche Aspekte des Gefängnisses als Schwellenraum in Hinsicht auf Terminologie (Kapitel 1), Erzählstruktur (insb. Kapitel 2), Gender (Kapitel 3) und Empfindungen, nämlich Emotionen und Gefühle (Kapitel 4), besprochen. Alle Kapitel unterstreichen die vielschichtige Verwandlung sowohl von Figuren als auch von Gefängnisräumen, welche während der Inhaftierung der Märtyrer geschieht. Neben einer kritischen Lektüre der Quellen bietet meine Dissertation deutsche Übersetzungen der behandelten griechischen Passagen und liefert neue Einsichten in byzantinische hagiographische Studien.

ABSTRACT (ENGLISCH)

My thesis deals with the role of prison in pre-Metaphrastic martyr narratives (dating from the 4th to the 9th centuries), whose re-workings constitute by far the largest percentage of texts in the 10th-century Menologion of Symeon Metaphrastes (ca. 80 out of 148 texts). Throughout my literary analysis, I draw comparisons between pre-Metaphrastic and Metaphrastic text versions, the majority of which is not translated into any modern language and has never received any critical attention. Inspired by the anthropological concept of liminality (Arnold van Gennep, Victor Turner), I argue that prison is a transitional space where the formation of corporeal endurance and spiritual maturity of the protagonists takes place, contributing to their identity as martyrs. Within the examined martyrdom accounts, prison scenes interrupt the narrative flow and serve multiple functions: relaxing pause for martyr and audience, insertion of sermon-like exhortations, introduction of additional characters, delay of the martyr's death and suspense for both characters and actual readers or listeners. Through their actions and activities in prison, such as miracles and prayers, the imprisoned martyrs prove to be intercessors between God and man and thus gain the reputation of holiness. A series of chapters discusses key aspects of prison as a liminal space from the perspectives of terminology (chapter 1), narrative (esp. chapter 2), gender (chapter 3), emotions and the senses (chapter 4). All chapters underline the multi-layered transformation of characters as well as of prison spaces that occurs during the confinement of martyrs. Apart from a critical reading of the sources, my thesis provides German translations of the Greek passages in question and produces new insights into Byzantine hagiographical studies.

