



MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Die Rolle des Publikums in den vormetaphrastischen Gruppen- und Einzelmarthyrien“

Verfasser

Papavarnavas Christodoulos

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 066 869

Studienrichtung lt. Studienblatt: Byzantinistik und Neogräzistik

Betreuerin: Univ.-Prof. Dr. Claudia Rapp

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	3
Einleitung.....	5
I. Schauplatz des Martyriums: Raum, Zeit, Figuren.....	11
I.1. Die Rolle des textuellen Publikums	16
I.1.1. Gruppenmartyrien	18
I.1.2. Doppelmartyrien.....	29
I.1.3. Einzelmartyrium.....	37
II. Schauplatz der handschriftlichen Überlieferung: Ort, Datum, Publikum	42
II.1. Das Martyrium der Pistis, Elpis, Agape und ihrer Mutter Sophia (<i>BHG</i> 1637z).....	46
II.2. Das Martyrium der zehn Märtyrer von Kreta (<i>BHG</i> 1196).....	49
II.3. Das Martyrium der vierzig Märtyrer von Sebaste (<i>BHG</i> 1201)	52
II.4. Das Martyrium von Eulampios und Eulampia (<i>BHG</i> 616)	59
II.5. Das Martyrium von Sergios und Bakchos (<i>BHG</i> 1624)	62
II.6. Das Martyrium der Juliana von Nikomedien (<i>BHG</i> 962z).....	67
III. Das Martyrium als Spektakel – Der Text als Spektakel	70
III.1. Produktion des Spektakels – Textliche Reproduktion des Spektakels.....	71
III.2. Reaktionen der Zuschauer – Erwartete Reaktionen der Leser und der Zuhörer	73
Tabelle	78

Literaturverzeichnis.....	97
Abkürzungen.....	97
Weiterführende Literatur	99
Zusammenfassung.....	111
Abstract	115
Lebenslauf	118

Danksagung

Mein ganz besonderer Dank gilt meiner Betreuerin Frau Prof. Claudia Rapp, die mich bei der Abfassung dieser Arbeit mit Worten und Taten begleitet hat. Für ihre Zeit, die sie mir stets gerne gewidmet hat, bin ich herzlich dankbar. Auch Frau Prof. Stavroula Constantinou, die mich bei meinem Bachelorabschluss an der Universität Zypern in die hagiographische Literatur eingeführt und jetzt wichtige Bemerkungen zur inhaltlichen Verbesserung der vorliegenden Arbeit gemacht hat, bin ich zu großem Dank verpflichtet. Ich bedanke mich zudem bei Frau Dr. Elisabeth Schiffer, die von Anfang an bereit war, meine Forschung zu unterstützen und durch hilfreiche Korrekturvorschläge die Arbeit zu optimieren.

Im Rahmen der Abfassung dieser Arbeit hatte ich die Gelegenheit auch mit anderen Personen zusammenzuarbeiten, die mir sehr geholfen haben. Für ihre bibliographischen Hinweise und ständige Hilfsbereitschaft danke ich herzlich Herrn Prof. Ewald Kislinger, Herrn Prof. Ernst Gamillscheg, Frau Prof. Antonia Giannouli, Herrn Dr. Alexander Riehle, Frau Dr. Alexandra Wassiliou-Seibt und Herrn Dr. Rudolf Stefec. Bei meinem guten Freund Mag. Jannis Grossmann bedanke ich mich für sein aufmerksames Lesen sowie die interessanten Diskussionen, die wir oft zusammen geführt haben. Die sprachliche Korrektur der endgültigen Fassung der vorliegenden Arbeit hat Mag. Anna Ransmayr freundlich übernommen. Hierfür sei ihr an dieser Stelle sehr gedankt.

Mein herzlicher Dank gilt schließlich meiner Familie und engen Freunden auf Zypern und in Wien, die auf die eine oder andere Weise meine Forschung über die hagiographische Literatur miterlebt haben. Meine konstante Hingabe an das Studium ist vor allem ihrer Liebe und Unterstützung zu verdanken.

Wien, im August 2014

Christodoulos Papavarnavas

Einleitung

In den ersten christlichen Jahrhunderten ist vor dem historisch-politischen Hintergrund des Römischen Reiches eine religiöse Auseinandersetzung zwischen zwei verschiedenen Welten zu beobachten. Zum einen halten die Römer am Paganismus, d.h. dem griechisch-römischen Polytheismus, fest und zum anderen vertreten die Christen den neuen monotheistischen Glauben, das Christentum. Der „Atheismus“ der Christen, also ihre Anpassungsverweigerung an den paganen Kult (Fox 1986: bes. 425–426; de Ste. Croix 1963: bes. 24) sowie das Anliegen der römischen Gouverneure, den Frieden in den Provinzen, der wegen der religiösen Konflikte leicht zu erschüttern ist, auf jede Weise zu bewahren (Fox 1986: 424, 428; Musurillo 1972: lxii),¹ erweisen sich als die Hauptgründe, die zu den frühen Christenverfolgungen führten. Die ersten systematischen Verfolgungen werden allerdings erst in das 3. Jh. unter der Herrschaft Decius' (249–251 n.Chr.) datiert (Hopkins 1998: 198), während das Toleranzedikt im Jahr 313 das endgültige Ende der Verfolgungen markiert.² Die Christen, die bei den Verfolgungen durch Folter und Tod ihren Glauben bezeugten, wurden als μάρτυρες (Märtyrer) bezeichnet (Straw 2000; Musurillo 1954: 236). Während das Wort μάρτυς ursprünglich „Zeuge“ bedeutet, erscheint es mit der neuen Bedeutung seit der zweiten Hälfte des 2. Jh. in der christlichen Literatur (Bowersock 1995: 5). Zum ersten Mal ist, gemäß Bowersock (1995: 13), das genannte Wort mit der christlichen Bedeutung im Martyrium des Polykarp (*PPolyc BHG 1556–1560*) anzutreffen, dessen Handlung sich um 150 n.Chr. in Kleinasien abspielt.

Im Römischen Reich, und vor allem in Kleinasien (Bowersock 1995: 18), fanden vielfältige Spektakel zur öffentlichen Unterhaltung statt (Potter 2010a: 387–392). In diesem Rahmen verwandelte sich sogar die Bestrafung von Häftlingen in eine öffentliche Veranstaltung, die oft mit dem grausamen Tod des Angeklagten im Amphitheater endete (Potter 2010a: 401). Ein ähnliches Spektakel stellte das Martyrium dar, dessen Ende ebenfalls durch den Tod des Märtyrers signalisiert wurde.³ Beim

¹ Diesbezüglich weist Musurillo (1972: lxii) auf Folgendes hin: „From the days of Augustus and Claudius we know that no such action [d.h. persecution] could be purely religious, and that Rome's ultimate control of the provinces, the *pax et ordo* of the commonwealth, were the real reason for the governors' scrupulous attention to matters of worship and cult“.

² Für weitere Informationen in Bezug auf die Christenverfolgungen und ihren Hintergrund s. Fox 1986: 419–492; Christou 1978: 7–18; Musurillo 1972: lvii–lxii.

³ Potter (2010a und 1996) verwendet den Begriff „spectacle“, das sich auch im Kontext des Martyriums auf das lateinische Wort „spectaculum“ im Sinne von „Schauspiel“, dem viele Zuschauer beiwohnen, bezieht. In dieser Bedeutung ist das Wort „Spektakel“ auch in dieser Arbeit zu verstehen.

Martyrium handelt es sich insbesondere um die Gerichtsverhandlung sowie die Bestrafung eines Märtyrers, die auf jeden Fall, egal ob in der Arena oder im Gerichtssaal, vor einer Volksmenge durchgeführt wurden. Der Bericht, der vom ganzen Vorgang der Gerichtsverhandlung des Märtyrers bis zu seinem Tod erzählt, wird ebenfalls als Martyrium bezeichnet. Die Märtyrer erwarben durch ihre mutige Haltung im genannten Prozess aus christlicher Sicht posthume Anerkennung und wurden für andere ein Vorbild zur Nachahmung (Bowersock 1995: 4–5), während ihnen der Märtyrertod das Paradies gewährleistete (Fox 1986: 419). Hervorzuheben ist, dass das Publikum bei solchen Spektakeln eine entscheidende Rolle spielte. Zum Beispiel war das Publikum nicht nur beim Gerichtsverfahren und der Hinrichtung anwesend, sondern es drängte geradezu auf die Vollstreckung der Strafe (Potter 2010a: 402, 1999: 147–155 und 1996: 53). Die Rolle des Publikums in den Martyrien stellt den Gegenstand der vorliegenden Arbeit dar.

Tatsache ist, dass die meisten Märtyrerakten viel später verfasst wurden, als die Martyrien tatsächlich stattfanden. Dies führte insbesondere dazu, dass die Byzantinisten lange Zeit die Beschäftigung mit solchen Texten vermieden, da sie vorwiegend als ungläubwürdige historische Quellen und ihre Protagonisten als fiktive Figuren galten (wie z.B. Delehaye 1966: 171–226; Beck 1959: 270).⁴ Deswegen beschränkte sich die Forschung zu den Märtyrerakten bis vor kurzem auf die Kategorisierung des Materials, etwa durch eine Vergleichsanalyse (wie z.B. Delehaye 1955: bes. 1–11; vgl. Musurillo 1972: li–lii) oder durch eine Formanalyse (wie z.B. Musurillo 1972: lii–lvii). In beiden Fällen wird trotzdem die Beziehung der christlichen Märtyrerakten zu den Gerichtsprotokollen festgestellt, was den genannten Texten zumindest eine historische Nuance verleihen kann.⁵ Hierbei ist festzuhalten, dass die Dialogform der Märtyrerakten von den damaligen Gerichtsverhandlungen inspiriert sein muss, die in den römischen Gerichtsprotokollen erhalten sind. Hinzuzufügen ist, dass sich diese Dialogform der christlichen Märtyrerakten auf die sogenannten heidnischen Märtyrerakten zurückführen lässt.⁶ Die christlichen Märtyrerakten sind auf jeden Fall von großer Bedeutung, obwohl sie grundsätzlich der fiktiven Literatur angehören. Einerseits können die Märtyrerakten als Indiz für die Existenz des Kultes der Märtyrer

⁴ Für eine kurze Darstellung des Themas s. Constantinou 2005: 18–19. Vgl. Hinterberger 2014: 26.

⁵ Für eine Übersicht zum Verhältnis der Märtyrerakten zu den offiziellen Gerichtsprotokollen s. auch Bowersock 1995: 23–39.

⁶ Für die kritische Edition der heidnischen Märtyrerakten s. Musurillo 1954: 1–82.

gewertet werden, andererseits treiben die Märtyrerakten diesen Kult voran. Wie Constantinou (2005: 20) beobachtet hat, kann die Untersuchung der Märtyrerlegenden zu wichtigen Ergebnissen in Bezug auf den Kult und die Popularität der Märtyrer in Byzanz sowie das außertextuelle Publikum führen, das sich für solche Erzählungen interessierte. Um das zu erreichen, muss meines Erachtens vorausgesetzt werden, dass die Untersuchung nicht nur den Inhalt und die Form der Acta, sondern auch die Rezeption berücksichtigt, welche in dieser Arbeit die zentrale Fragestellung einnimmt.

Im Folgenden werde ich mich mit sechs Martyrien der vormetaphrastischen Zeit, d.h. aus der Zeit vor der Abfassung des Menologiums Symeons des Metaphrasten (10. Jh.),⁷ befassen: Die Martyrien der Pistis, Elpis, Agape und ihrer Mutter Sophia (*PPisElAg BHG 1637z*), der zehn Märtyrer von Kreta (*PMarCr BHG 1196*), der vierzig Märtyrer von Sebaste (*PMarSeb BHG 1201*), von Eulampios und Eulampia (*PEulEul BHG 616*), Sergios und Bakchos (*PSerBac BHG 1624*) und schließlich das Martyrium der Juliana von Nikomedien (*PJulNic BHG 962z*). Bei der Textauswahl habe ich zwei Hauptkriterien angelegt. Erstens stellen alle hier behandelten Martyrien die Vorlagen der entsprechenden Fassungen des Menologiums Symeons des Metaphrasten dar;⁸ das heißt, dass diese Martyrien entweder in ihrer ursprünglichen Form in Sammlungen mit vormetaphrastischem Material oder in überarbeiteter Form im metaphrastischen Menologium, das große Verbreitung erfahren hat (Schiffer 1996: 22),⁹ weiter fortwirkten. Laut Rapp (1995: 36) ersetzte das metaphrastische Menologium sogar frühere Sammlungen ähnlicher Natur. Darüber hinaus gibt es von fast allen hier behandelten Martyrien nicht nur die Vorlage des metaphrastischen Menologiums und ihre metaphrastische Version, sondern auch weitere Fassungen. Aus der Sicht der Rezeption sind daher diese Texte von besonderem Interesse.¹⁰ Zweitens wurden aus der Reihe der metaphrastischen Vorlagen Texte ausgewählt, die auch in inhaltlicher Hinsicht großen Wert auf das Publikum legen.

⁷ Für allgemeine Informationen zur griechischen Hagiographie vor Symeon dem Metaphrasten s. Høgel 2002: 20–61.

⁸ Für *PPisElAg* (*BHG 1637z*) s. Høgel 2002: 175; Halkin 1973: 181. Für *PMarCr* (*BHG 1196*) s. Høgel 2002: 193; Franchi de' Cavalieri 1962: 387. Für *PMarSeb* (*BHG 1201*) s. Høgel 2002: 201; Ehrhard 1937–1952: II.608, mit Anm. 7. Für *PEulEul* (*BHG 616*) s. Høgel 2002: 179; Ehrhard 1937–1952: II.390–391. Für *PSerBac* (*BHG 1624*) s. Høgel 2002: 179; Ehrhard 1937–1952: II.390–391. Für *PJulNic* (*BHG 962z*) s. Høgel 2002: 193; Angelide 1977: 147–148. Im Allgemeinen liegen die hier analysierten Texte dem Menologium von Symeon dem Metaphrasten zugrunde.

⁹ Umfassend zur handschriftlichen Überlieferung des metaphrastischen Menologiums s. Ehrhard 1937–1952: II.306–709.

¹⁰ Die Untersuchung der metaphrastischen Vorlagen wird eine gute Basis für künftige Vergleiche zwischen den metaphrastischen und vormetaphrastischen Fassungen bilden.

Bei meiner Auslegung wird das Gewicht jeweils auf das Publikum sowohl auf textueller als auch auf außertextueller Ebene gelegt, dem man bisher fast keine Aufmerksamkeit geschenkt hat. Die Notwendigkeit der Abfassung einer Literaturgeschichte, die auch die Rezeption eines literarischen Textes durch die Byzantiner selbst berücksichtigt, ist unbestritten (vgl. z.B. Agapitos 2008: 78). Die Wichtigkeit der Berücksichtigung des Publikums bei der Literaturforschung wird auch von den deutschen Literaturwissenschaftlern Hans Robert Jauß (s. Jauß 1970) und Wolfgang Iser (s. Iser 1994; 1972) hervorgehoben. Die vorliegende Arbeit leistet in dieser Hinsicht einen Beitrag zur Untersuchung der Rezeption der Märtyrerakten. Ich ziele also darauf ab, das textuelle und außertextuelle Publikum zu betrachten. Die Unterscheidung zwischen dem textuellen und dem außertextuellen Publikum hat Constantinou (2005: bes. 20) in die byzantinistische Literaturforschung eingeführt. An dieser Stelle sollte klargestellt werden, was unter den beiden obigen Begriffen zu verstehen ist. Das textuelle bzw. narrative Publikum in den Märtyrerakten bilden die Zuschauer des Spektakels, die in der Erzählung dargestellt sind, während das außertextuelle Publikum die tatsächlichen Rezipienten jedes einzelnen Textes bilden. Auf der einen Seite wird die Performance des narrativen Publikums als Reaktion auf den Prozess des ganzen Martyriums interpretiert. Auf der anderen Seite werden die möglichen Einflüsse der genannten Texte auf das damalige außertextuelle Publikum, d.h. Leser/Zuhörer, erfasst. Auf der zweiten, der auktorialen Ebene wird auch die Absicht des Autors in Verbindung mit seinem zeitgenössischen Publikum untersucht werden.

Im ersten Kapitel der Arbeit „Schauplatz des Martyriums: Raum, Zeit, Figuren“ wird anhand der Erzähltechnik der Martyrien der Schauplatz des genannten Spektakels beschrieben, auf dem das textuelle Publikum erscheint. Als Schauplatz der Erzählung werden hier der Raum, die Zeit und die Figuren, nämlich die Protagonisten und das Publikum des Spektakels, aufgefasst. Ich konzentriere mich aber vorwiegend auf die Rolle, die das textuelle Publikum im Verlauf des ganzen Martyriums einnimmt. In diesem Zusammenhang ist ein weiterer Aspekt der Theatralität der Märtyrerakten zu erörtern, den ich „interaktive Performance“ nenne. Die theatralische Dimension der hagiographischen Texte hat schon Constantinou (2005) herausgearbeitet, um die körperliche Performance der heiligen Frauen zu interpretieren. Das zweite Kapitel „Schauplatz der handschriftlichen Überlieferung: Ort, Datum, Publikum“ soll die Rezeption der oben erwähnten Martyrien in den Augen der Byzantiner aufzeigen. Die

Untersuchung sowohl der handschriftlichen Überlieferung der genannten Martyrien und ihres Kontextes im jeweiligen Kodex als auch der verschiedenen mit den Heiligen verbundenen Kultpraktiken dient diesem Ziel. Als Schauplatz der handschriftlichen Überlieferung werden hier der Ort, das Datum und das außertextuelle Publikum der Handschriften verstanden, welche zusammen die Verwendungsverhältnisse der dazugehörigen Märtyrerakten bilden. Wie diese Analyse zeigt, besteht das außertextuelle Publikum aus Mönchen, Klerikern und Laien. Am Ende der Arbeit sind in einer Tabelle die wichtigsten Informationen zur handschriftlichen Überlieferung sowie dem dazugehörigen außertextuellen Publikum zu finden. Im letzten Kapitel „Das Martyrium als Spektakel – Der Text als Spektakel“ versuche ich anhand eines Vergleiches zwischen der textuellen und außertextuellen Dimension des Martyriums das textuelle Publikum mit dem außertextuellen Publikum in Verbindung zu bringen. Für diese Analyse berufe ich mich auf Rezeptionstheorien, die uns ermöglichen, den sogenannten „Erwartungshorizont“ (Jauß 1970: bes. 144–207) des damaligen außertextuellen Publikums zu verdeutlichen.

Alle hier untersuchten Martyrien werden anhand eines inhaltlichen Kriteriums, nämlich des textuellen Publikums, in drei Kategorien eingeteilt, die auch die drei einschlägigen Abschnitte des ersten Kapitels ausmachen. Die erste Kategorie, die zugleich das umfangreichste Unterkapitel füllt, bilden die Gruppenmartyrien: Das Martyrium der Pistis, Elpis, Agape und ihrer Mutter Sophia (*PPisElAg BHG 1637z*), das Martyrium der zehn Märtyrer von Kreta (*PMarCr BHG 1196*) und das Martyrium der vierzig Märtyrer von Sebaste (*PMarSeb BHG 1201*). Die Besonderheit der Gruppenmartyrien im Vergleich zu den Einzelmartyrien besteht darin, dass die Rolle des Zuschauers nicht nur auf die umstehende Volksmenge beschränkt ist, die dem Spektakel beiwohnt, sondern auch von den Märtyrern selbst bei den Folterungen ihrer Gefährten eingenommen wird. Diese Besonderheit gilt natürlich auch für die zweite Kategorie, d.h. die Doppelmartyrien: Das Martyrium von Eulampios und Eulampia (*PEulEul BHG 616*) und das Martyrium von Sergios und Bakchos (*PSerBac BHG 1624*). Bei den Doppelmartyrien wird aber auch ein zusätzliches Interpretationskriterium eingeführt, nämlich das Gender-Kriterium. Aus diesem Grund erhalten die Doppelmartyrien hier ein eigenes Unterkapitel. Schließlich gehört das Einzelmartyrium der Juliana von Nikomedien (*PJulNic BHG 962z*) zur dritten Kategorie, da das textuelle Publikum nur von der Volksmenge gebildet wird. Festzuhalten ist aber auch, dass häufig einige

Mitglieder der Menge beim Anblick des Martyriums des jeweiligen christlichen Märtyrers dem Paganismus abschwören und zum Christentum konvertieren. Das führt dazu, dass sie ebenfalls ein Martyrium erleiden. In solchen Fällen kann der Märtyrer als potenzieller Zuschauer der zum Christentum übergetretenen Umstehenden betrachtet werden. Die Erzählung ist aber an diesen Stellen sehr kurz gefasst und fokussiert in der Regel überhaupt nicht auf die Reaktionen des Märtyrers. Deswegen wird diese Möglichkeit hier nicht weiter kommentiert.

Die Originalität der vorliegenden Arbeit besteht somit in der Kombination mehrerer Methoden, d.h. der Analyse der Textgeschichte, der Wirkungsgeschichte und des Märtyrerkultes sowie der literarischen Dimension der Märtyrerakten, um die besagten Texte und die Beliebtheit der betroffenenen Märtyrer zu untersuchen. Die hier gewählten Methoden lassen sich auch bei Studien anderer Textgattungen anwenden, die sich mit der Rezeption sowie dem außertextuellen Publikum befassen. Eine solche Interpretation kann zum besseren Verständnis der Texte selbst und ihres historischen Kontextes beitragen.

I. Kapitel

Schauplatz des Martyriums: Raum, Zeit, Figuren

In den vorliegenden Acta wird ein Konflikt zwischen zwei verschiedenen Welten geschildert, die durch die Christen und die Paganen repräsentiert werden. Um den Schauplatz zu rekonstruieren, auf dem dieser Konflikt stattfindet, sollte man jeweils die drei folgenden Bestandteile der Erzählung berücksichtigen: den Raum, die Zeit und die Figuren. Der Vorgang des Martyriums besteht im Allgemeinen aus zwei Teilen, nämlich der Interrogation und den körperlichen Folterungen, die sich bis zur Hinrichtung gegenseitig mehrmals abwechseln (Constantinou 2005: 33–35, 48–49 und 2005a: 19–20). Beide Teile des Martyriums werden, zumindest in den hier untersuchten Acta, grundsätzlich im Gerichtssaal durchgeführt, der so groß ist, dass er eine beträchtliche Anzahl von Zuschauern aufnehmen kann. Der Gerichtssaal ist in der Erzählung entweder direkt durch das Wort *δικαστήριον*, d.h. Gericht, (*PMarCr* S.391.20, S.393.6) oder indirekt durch das Wort *βῆμα* (*PMarCr* S.391.7; *PPisElAg* Kap.5; *PJulNic* S.152.9) angegeben. *Βῆμα* ist ein Podest im Gerichtssaal, auf dem der römische Richter sitzt, während der Angeklagte dem Richter gegenüber auf einer weniger erhöhten Plattform bzw. „gradus“ steht (Lieberman 1944–1945: 13–14; Potter 1999: 147). Die Platzierung des Richters sowie des Angeklagten erlaubt dem Publikum die Hauptfiguren gut zu sehen, was auf die theatralische Anordnung im Raum verweist. Eine lebhafte Beschreibung des Anfangs der Gerichtsverhandlung ist beim Martyrium der vierzig Märtyrer von Sebaste zu finden: *παρεγένετο καὶ ὁ δοῦξ ἀπὸ Καισαρείας, καὶ ἔλθὼν εἰς τὴν Σεβαστείαν, καὶ καθίσας ἐπὶ τοῦ βήματος μετὰ τοῦ ἡγεμόνος τῆ ὀγδοῆ ἡμέρα ἐκέλευσεν ἀχθῆναι τοὺς ἁγίους* (*PMarSeb* S.174.1–4). Der Gerichtssaal ist ein Ort von großer Bedeutung, weil sich dort das Schicksal des Angeklagten entscheiden wird. Laut Potter (2010a: 385) setzte ein erfolgreiches Spektakel im Römischen Reich eine Handlung radikaler Wendungen des Schicksals voraus. Der gesamte Vorgang des Martyriums erweist sich in dieser Hinsicht als ein ideales Spektakel.

Anhand der Darstellung des Raumes in der Erzählung, d.h. des Gerichtssaals, ist von vorneherein das Kräfteungleichgewicht zwischen den zwei Welten festzustellen. Einerseits vertritt der christliche Märtyrer, der sich in der Position des Angeklagten befindet, eine Menschengruppe ohne politische Macht. Andererseits deutet die Position

des römischen Richters die Überlegenheit der Paganen an, da er durch seine Tätigkeit die offizielle Staatsreligion unterstützt. Außerdem wird die vorteilhafte und machtvolle Stellung des Richters, dessen Rolle oft der römische Statthalter übernimmt, durch die Anwesenheit seiner Anhänger unter dem im Raum befindlichen Publikum noch mehr gestärkt. Dieser lädt auch selbst seine Anhänger zur Gerichtsverhandlung ein: Μετακαλεσάμενος δὲ ὁ ἡγεμὼν πάντας τοὺς φίλους αὐτοῦ ἐκέλευσεν ἀχθῆναι τοὺς ἁγίους (*PMarSeb* S.173.3–4). Im Martyrium von Eulampios und Eulampia ist noch eine Dimension des Raumes im Verhältnis zwischen den Christen und den Paganen zu erkennen. Die Christen sind wegen ihrer Furcht in den Bergen versteckt (ἀπελθόντες ὁμοθυμαδὸν οἱ δοῦλοι τῆς εὐσεβείας ἐν ὄρει ἁγίῳ, εὐρόντες σπήλαιον ἀπεκρυψαν [sic] ἑαυτοὺς διὰ τοῦ φόβου. *PEulEul* Kap.2), während die Paganen in der Stadt wohnen (*PEulEul* Kap.2). Die tiefe Kluft, die zwischen diesen zwei Menschengruppen besteht, wird vor allem räumlich deutlich.

Das erwähnte Kräfteungleichgewicht zwischen Christen und Paganen lässt sich auch durch die Zeit, insbesondere die Tageszeit, verdeutlichen, in der die Mitglieder jeder Gruppe handeln. Die römische Behörde handelt in der Regel bei Tageslicht, da es sich hierbei nicht um eine verängstigte und bedrohte Menschengruppe handelt. Die Interrogation und die Folter der zehn Märtyrer von Kreta dauerten zum Beispiel *viele Tage*: καὶ ἐπὶ πλείστας ἡμέρας παριστάμενοι τῷ βήματι τοῦ ἀνθυπάτου ἀνεκρίνοντο, διαφόροις αἰκισμοῖς στρεβλούμενοι (*PMarCr* S.391.6–7, Hervorhebung hinzugefügt). Der Vorgang der Gerichtsverhandlungen und Folterungen muss spätestens am Abend abgeschlossen sein, denn die Märtyrer befinden sich nachts schon im Gefängnis und preisen Gott (*PMarCr* S.392.8–14; *PMarSeb* S.172.15–29, S.176.10–21). Darüber hinaus werden die vierzig Märtyrer von Sebaste *in den Morgenstunden* zur letzten Phase ihres Martyriums, d.h. zur Enthauptung, geführt: Πρωΐας δὲ γενομένης τῇ ἐνάτῃ ἡμέρᾳ, ἐκέλευσαν ἐκβληθῆναι αὐτοῦς ἐκ τῆς φυλακῆς καὶ ἀχθῆναι. [...] ἐφάνη δὲ καὶ ὁ διάβολος τῇ δεξιᾷ χειρὶ κατέχων μάχαιραν, τῇ δὲ ἀριστερᾷ δράκοντα (*PMarSeb* S.176.27–31, Hervorhebung hinzugefügt). Eine ähnliche Beschreibung ist auch im Martyrium von Sergios und Bakchos anzutreffen (*PSerBac* Kap.16).

Auf der anderen Seite handeln die Anhänger des Christentums, ausgenommen natürlich die wagemutigen Märtyrer, vorwiegend in der Nacht, weil sie eine verängstigte Menschengruppe bilden. Die Angst der Christen besteht darin, dass ihre Taten bei Tageslicht ihre religiöse Identität offenbaren und zur Gefahr für sie werden könnten.

Nach dem Martyrium der vierzig Märtyrer von Sebaste werfen die Paganen deren Überreste in einen See, damit sie nicht von den Christen gefunden und zur Bekehrung der Heiden zum Christentum verwendet werden können (*PMarSeb* S.180.25–28). Die Märtyrer, die dem Bischof von Sebaste, Petros, in einer Vision erscheinen, empfehlen ihm ihre Überreste *in der Nacht* aus dem Gewässer zu holen: ἐλθὲ οὖν διὰ νυκτὸς καὶ ἔκβαλε ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ (*PMarSeb* S.181.3–4, Hervorhebung hinzugefügt). Im Martyrium von Sergios und Bakchos holen die Christen *spät abends* (ὄψιας δὲ γενομένης) die Leiche des Bakchos, um ihn in ihren Höhlen zu begraben (*PSerBac* Kap.19).¹¹ Eine noch deutlichere Darstellung der Angst der Christen im Zusammenhang mit dem Gegensatz „Licht – Dunkelheit“ bzw. „Tag – Nacht“ ist im vormetaphrastischen Martyrium des Hieron und seiner Gefährten von Melitene (*PHierMel BHG* 749) zu beobachten. In dieser Erzählung treten die Christen erst nach der Vollendung des Martyriums zum ersten Mal auf, um die Körper der Heiligen *in der Finsternis* zu sammeln, da sich sie sich vorher aus Furcht vor dem Kaiser nicht zu nähern wagten:

Οὕτω δὲ τῶν ἁγίων τελειωθέντων, ἀπὸ ὥρας τρίτης μέχρι βαθείας ἑσπέρας, ἔμειναν τὰ σώματα αὐτῶν ἐπὶ σχήματος, μηδενὸς τῶν χριστιανῶν πλησιάσαι τολμήσαντος, διὰ τὸν τοῦ ἄρχοντος φόβον. Ἐπειδὴ δὲ σκοτίας ἐπιγενομένης, τὸ δειλὸν τε καὶ ἔμφοβον συνεστέλλετο τῇ ἁωρία καλυπτόμενον, χριστιανοὶ τινες πιστοὶ παραγενόμενοι καὶ τὰ τῶν μαρτύρων ἀνελώμενοι σώματα, σὺν τιμῇ καὶ δοξολογία τῇ δεούσῃ, καὶ ὡς ἂν ὁ καιρὸς ἐνεδίδου, ἐν τόπῳ ἐπισήμῳ τῇ ὀσίᾳ παραδόντες, ἱεροπρεπῶς κατέθετο.
(*PHierMel* Kap.14, Hervorhebung hinzugefügt)

Das Bild des Schauplatzes wird schließlich durch die Darsteller der Erzählung abgeschlossen, die am ganzen Vorgang des Martyriums mitwirken. Die Texte selbst erlauben uns alle wichtigen Figuren in zwei Kategorien zu gliedern: die Protagonisten und das textuelle Publikum. Die Anwesenheit eines Performers, beispielsweise des Märtyrers, und eines Publikums verleiht den Märtyrerakten in Bezug auf die Darstellung des Martyriums eine theatralische Form (Constantinou 2005: 32), zu der zweifellos die dramatischen Elemente des Raumes und der Zeit beitragen. Die Rolle des Protagonisten spielen sowohl der christliche Märtyrer als auch sein Gegenspieler, nämlich der pagane Richter. Der Richter ist oft der römische Kaiser selbst oder einer seiner Vertreter, d.h. der Statthalter (ἡγεμόν), der Prokonsul (ἀνθύπατος), der Eparch

¹¹ Boswell übersetzt den Ausdruck ὄψιας δὲ γενομένης unüberlegt als „in the morning“ (s. Boswell 1994: 385).

(ἐπαρχος) bzw. der Provinzgouverneur (δοῦξ). Hier ist festzuhalten, dass die Märtyrer in Gruppenmartyrien meistens nacheinander den Verhören und den Folterungen unterzogen werden. Infolgedessen ist der Märtyrer-Protagonist nur derjenige, der jeweils das Martyrium erleidet, während seine Gefährten, wie weiter unten ausgeführt, in die Zuschauer des Martyriums mit einbezogen werden. Im Großen und Ganzen können die Protagonisten in Täter und Opfer oder, anders gesagt, in Böse und Gute eingeteilt werden.¹² Die stereotype Darstellung der Figuren sowie des Raumes, die in den Märtyrerakten anzutreffen ist, bildet einen Baustein der Trivialliteratur, deren Hauptanliegen in der Unterhaltung des außertextuellen Publikums, d.h. der Zielgruppe (Leser/Zuhörer), besteht.¹³

Die Beziehung zwischen den Protagonisten, nämlich dem Märtyrer-Protagonisten und dem Richter, ist besonders angespannt. Diese Beziehung kann nur anhand der Beschreibung der Interrogation und der Folter erfasst werden, in deren Rahmen beide Hauptfiguren eng verbunden sind. In der ersten Phase der Interrogation, d.h. sofort nach der Festnahme der Märtyrer, versucht der Richter alle Angeklagten zunächst einmal einmütig zu überzeugen (πείσθητε ὁμοθυμαδόν, *PMarSeb* S.172.2), zum Heidentum überzutreten. In diesem Fall sollen sie den Göttern opfern und Opferfleisch essen (μαροφαγεῖν). Um sein Ziel zu erreichen, bietet der Richter schmeichelhafte Worte und Versprechungen, Ermahnungen und letzten Endes Drohungen auf. Nachdem zum Beispiel Kaiser Hadrian die Schönheit, die Persönlichkeit und die Jugend der drei Schwestern bewundert hat, verspricht er ihnen, sie nach ihrer Konversion zum Paganismus als seine Töchter anzunehmen. Sollten sie ihm allerdings nicht gehorchen, würden sie grausame Folterungen erleiden:

Εἰσελθουσῶν δὲ αὐτῶν, ἔφη ὁ βασιλεὺς πρὸς αὐτάς· „Ὡ παιδιά ἱερά, βλέπων ὑμῶν τὸ κάλλος καὶ τὸν χαρακτήρα οὐκ ἀπ’ ἀνθρωπίνης οὐσίας ἡγοῦμαι εἶναι, ἀλλ’ ἀπὸ δόξης θειοτέρας καὶ κρείττονος· καὶ ἀληθῶς ἀκτίων ἡλιακῶν ὅμοιον τὸ κάλλος ὑμῶν· τὴν τε ἡλικίαν ὁρῶ νηπιάζουσιν ἐν τοῖς χρόνοις. Παραίνῳ οὖν ὑμῖν ὡς τέκνα γνήσια οἰκτεῖραι καὶ τὸ μητρῶον γῆρας καὶ τὸ ὀλιγοστὸν τοῦ χρόνου καὶ τὸ ἀνθηρὸν τῆς εὐμορφίας καὶ πεισθῆναί μοι ὡς πατρὶ καὶ θῦσαι τοῖς θεοῖς τοῖς δεσπόταις τῆς οἰκουμένης· καὶ ἐὰν τοῦτο ποιήσητε, τέκνα γνήσια ὑμᾶς ἀναγορεύσω καὶ ἐπὶ τῆς

¹² Die Bezeichnung der Figuren als „Böse und Gute“ übernehme ich von Hunger (1978: 258), der die byzantinischen Kaiser in der Chronistik auf diese Weise charakterisiert.

¹³ Hunger (1978: 257) bemerkt im Hinblick auf die Chronisten Folgendes: „Triviale Motivwahl, Sprache und Handlungsführung, schablonenhafte Zeichnung von Figuren und Umwelt und leichte Lesbarkeit zeichnen dieses Genos aus. Werke der Trivialliteratur wollen in erster Linie Unterhaltung für ein ‚breites‘ Publikum bieten“.

βασιλείας μου τρυφήσητε καὶ καυχήσεσθε θυγατέρες βασιλέως ἀκούσασαι. Καλέσω γὰρ καὶ ἐπάρχους καὶ ἡγουμένους καὶ τοπάρχας καὶ τὴν σύγκλητον πᾶσαν καὶ τὸ στρατεύμα ὅλον ἐπὶ τοῖς ἐν νόμῳ τελέσμασι τῆς διαγνώσεως ὑμῶν. Ἐὰν δὲ ἀπειθήσητέ μοι καὶ τῇ παρακλήσει μου μὴ εἴξητε, πολλαῖς καὶ ποικίλαις ὑμᾶς ὑποβαλῶ τιμωρίας καὶ οὕτως τὸ κάλλος ὑμῶν τὸ νηπιῶδες καὶ ἀπαλὸν κακῶς ἀναλώσω καὶ τὰ περιττεύοντα μέλη ἐκ τῶν πολυτρόπων αἰκισμῶν καὶ τιμωριῶν αἰμοβόροις κυσὶν ἀπορρίψομαι. Διὸ πείσθητέ μοι πρὸ τοῦ ἄρξασθαί με τῶν καθ' ὑμῶν βασάνων· ἐγὼ γὰρ διὰ τὸ μεγίστου γένους ὑμᾶς τυγχάνειν βούλομαι ὑμᾶς γενέσθαι τέκνα μου, εἰ ἄρα γε τῆς ἐμῆς παρακλήσεως ὑπακούσητε.“ (*PPisElAg* Kap.5)

Die drei Schwestern bringen trotzdem einstimmig (ὡς ἐκ μιᾶς φωνῆς, *PPisElAg* Kap.6) ihre Weigerung zum Ausdruck, dem Wunsch des Kaisers zu entsprechen. Erst ab diesem Zeitpunkt werden die Foltern zur Interrogation hinzugefügt. Auffällig ist, dass der Autor des Martyriums der zehn Märtyrer von Kreta darauf hinweist, dass der Prokonsul Platimaios als Ausnahmefall die erste Phase der Interrogation nicht erledigt und stattdessen die Märtyrer sofort nach ihrer Festnahme ins Gefängnis bringt: οὗς θεασάμενος, οὐκ εἰς κολακειάν οὐδὲ φιλόανθρωπον λόγον ἐτράπη, οὐδὲ τὸ κοινὸν δὴ τοῦτο προσετρέψατο, καθάπερ οἱ λοιποὶ πάντες, εἰς τὸ μαροφαγήσαι· ἀλλὰ ποιεῖ μὲν αὐτοὺς ἀντὶ ἐκκλησίας οἰκῆσαι τὸ δεσμοτήριον (*PMarCr* S.391.1–4). Auf diese Weise wird vom Autor die Grausamkeit des Prokonsuls betont.

Nach dem ersten Teil der Interrogation wird der Vorgang des Martyriums in der Regel einzeln fortgesetzt. Das heißt, dass jeweils ein Angeklagter aus der Märtyrergruppe vor dem Publikum verhört, gefoltert und schließlich getötet wird. Den individuellen Charakter der Interrogation verrät die Erzählung selbst durch kurze Aussagen, die die Worte jedes Angeklagten getrennt anführen: Κάνδιδος λέγει (*PMarSeb* S.173.11–12), ὁ ἅγιος Κυρίων λέγει (*PMarSeb* S.173.21) usw. Bei den zehn Märtyrern von Kreta wird in individueller Form nur das Verhör des Anführers der Gruppe, Theodoulos, wiedergegeben (*PMarCr* S.392.21–23, S.393.1–17). In diesem Fall führen aber die Mitangeklagten, also die Märtyrer-Zuschauer, beim Psalmengesang des Theodoulos das Ephymnion aus (*PMarCr* S.395.25, S.394.1).¹⁴ Alle Märtyrer-Zuschauer vertreten, gemäß der Erzählung, den gleichen Standpunkt wie Theodoulos: τῶν δὲ λεγόντων μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἔχειν πίστιν Θεοδούλου καὶ κοινὸν εἶναι τὸν παρ' αὐτοῦ εἰρημένον λόγον (*PMarCr* S.393.20–21). Deshalb werden ihre Worte, die sie nun mehr als Protagonisten äußern, in der Erzählung nur einmal wiedergegeben (z.B. *PMarCr* S.394.1–6). Aus

¹⁴ Für einen Kommentar hierzu s. Franchi de' Cavalieri 1962: 378, Anm. 3.

Gründen der Erzählökonomie sowie der Verstärkung des Kollektivgeistes der Märtyrer wird nämlich hier die Erzähltechnik „einmal (oder besser: ein einziges Mal) erzählen, was n-mal passiert ist (1E/nG)“ bzw. „iterative Erzählung“ in Anspruch genommen, gemäß der die Wiederholung des gleichen Ereignisses in der Geschichte auf der Erzählebene nur ein einziges Mal dargestellt wird (Genette 1994: 83–91).

Das Verhör besteht im Wesentlichen in einem Dialog, der zwischen dem Märtyrer-Protagonisten und dem Richter geführt wird. Wie weiter oben dargelegt, verweist die – wenn auch ziemlich lange – Dialogform des Textes auf die offiziellen und in Wirklichkeit kürzeren Gerichtsprotokolle. Jede unangemessene Antwort des Märtyrers auf die Fragen des Richters führt zum zweiten Teil des Martyriums, d.h. demjenigen der Folter, die schließlich durch den gewaltsamen Tod des Angeklagten beendet wird. Die zehn Märtyrer von Kreta werden zur Enthauptung zum Ort Alonion (Αλώνιον) geführt. Auffallend ist, dass sich die Märtyrer darüber streiten, wer zuerst den Tod erleidet und somit die Aufnahme ins Himmelreich erhält (PMarCr S.396.16–18). Der gesamte Verlauf des Martyriums wird auf ähnliche Weise drei Mal in der Erzählung der drei Schwestern wiederholt (*PPisElAg* Kap.7–9 [Pistis], Kap.10–11 [Elpis], Kap.12–14 [Agape]). Dieser Text erbringt an dieser Stelle ein ideales Beispiel der Erzähltechnik „n-mal erzählen, was n-mal passiert ist (nE/nG)“, da „die Wiederholungen der Erzählung darin – im Zuge einer Korrespondenz, die Jakobson ‚ikonisch‘ nennen würde – einfach den Wiederholungen der Geschichte entsprechen“ (Genette 1994: 82).

I.1. Die Rolle des textuellen Publikums

Im Folgenden werde ich die Haltung des textuellen Publikums den Märtyrern gegenüber zu interpretieren versuchen. Um das zu erreichen, werde ich den Begriff „interaktive Performance“ einführen. Der genannte Begriff wird uns helfen, eine ausführliche Schilderung des Vorgangs des Martyriums in den Acta zu erstellen, die die Aussagekraft der Reaktionen nicht nur der Protagonisten, sondern auch des jeweiligen narrativen Publikums im Ablauf der Handlung berücksichtigen wird. Zunächst ist zu beachten, dass der Begriff „Performance“ (d.h. Darbietung) zur Beschreibung der Prozesse im Ritual und im Theater verwendet wird, die sich hauptsächlich durch die Öffentlichkeit und einen Handlungsablauf an einem bestimmten Ort und in einer

begrenzten Zeit auszeichnen.¹⁵ Auch die Hagiographen selbst verwenden, wie Constantinou (2005: 20) gezeigt hat, sehr häufig theatralische Terminologie (θέατρον, θεαταί), um auf den Ort des Martyriums und seine Zuschauer zu sprechen zu kommen.¹⁶ Mit dem Begriff „interaktive Performance“ möchte ich mich also auf das Theaterstück oder die theatralische Performance beziehen, in der in großem Maße die sogenannte Technik „Breaking the Fourth Wall“ (Durchbrechen der vierten Wand) angewendet wird. Bell (2008: 203) beschreibt diese theatralische Technik wie folgt:

Performers „break the fourth wall“ between themselves and the audience when they address the audience directly, making observers aware they are being watched and that performers, in turn, are watching their own behavior. [...] the audience is directly addressed and involved in the performance

Die „vierte Wand“ bildet die imaginäre Wand vor der Bühne bei einer von drei Wänden umfassten Guckkastenbühne (vgl. Wallis und Shepherd 1998: 114). Folglich durchbricht die „interaktive Performance“ die vierte Wand, die traditionell sowohl körperlich als auch verbal den Schauspieler (Performer) vom Publikum trennt. Das Martyrium als öffentliche Handlung, die räumlich und zeitlich begrenzt ist, ist einer solchen interaktiven Performance vergleichbar. Das textuelle Publikum ist kein passiver Beobachter, sondern nimmt wesentlich an dieser spektakelhaften Performance teil. Mit anderen Worten übernimmt das Publikum eine aktive Rolle im Spektakel des Martyriums, während gleichzeitig die Protagonisten gegen die Reaktionen des Publikums nicht gleichgültig zu sein scheinen. Das textuelle Publikum setzt sich hier aus zwei Schlüsselfiguren zusammen: der umstehenden Menschenmenge, die sowohl aus Paganen als auch Christen besteht, und den Gefährten des Märtyrer-Protagonisten, die hier als Märtyrer-Zuschauer bezeichnet werden. Als zusätzliche Figuren können auch die jeweilige Mutter jüngerer Märtyrer und sogar Tiere betrachtet werden, die

¹⁵ Für einen Überblick zur Entwicklung der Bedeutung sowie des Gebrauchs des vorliegenden Begriffes s. Velten 2002. Laut Velten (2002: 220–221) bedeutet der deutsche Begriff „Perfomanz“ nur den „Sprechakt als Handeln“ bzw. den „Handlungscharakter von Sprache“ und wird deswegen hier vermieden.

¹⁶ Beispielsweise ἡ Εὐφημία χαρίεν τὸ πρόσωπον ἔχουσα, σεμνὴ τῷ καταστήματι ὑπὲρ πάντας τοὺς σὺν αὐτῇ, φωτίζουσα τῇ ἀσκήσει τὰ πρόσωπα τῶν θεατῶν [d.h. Zuschauer] (*PEuph* Kap.2, Hervorhebung hinzugefügt); ἡ δὲ Θέκλα προήκε μὲν οὐδ’ ὄλωσ φωνήν, οὔτε γυναικικῆς εὐκοσμίας, οὔτε παρθενικῆς αἰδοῦς ἄξιον κρίνουσα δημοσιεῦειν ὄλωσ φωνήν, καὶ προτιθέναί γλῶτταν παρθενικὴν πανδήμῳ θεάτρῳ [d.h. Zuschauer] (*VThec* 12.2–5, Hervorhebung hinzugefügt); Μέρος γὰρ καὶ αὐταὶ τοῦ θεάτρον [d.h. Zuschauer] γεγονάσι (*VThec* 19.5, Hervorhebung hinzugefügt); καὶ πάνδημόν με προτέθεικας θεάτρον [d.h. Zuschauer] (*VThec* 20.13–14, Hervorhebung hinzugefügt); καὶ τῷ μεγέθει τῆς ἐπὶ τῇ Θέκλα ἀνίας λιποψυχήσασά τε καὶ λιπανγήσασα, ἄθρόον καταφέρεται τοῦ θεάτρον [d.h. Amphitheater] παρὰ τοὺς Ἄβρακας (*VThec* 21.34, Hervorhebung hinzugefügt).

gelegentlich in der Erzählung eines Martyriums erscheinen. Schließlich kann dem textuellen Publikum auch Gott angehören, dessen Gegenwart auf direkte oder indirekte Weise immer in der Erzählung spürbar ist.

I.1.1. Gruppenmartyrien

Drei Gruppenmartyrien (*PPisElAg*, *PMarCr*, *PMarSeb*) stellen hier das größte Unterkapitel dar, weil über die gewöhnliche umstehende Volksmenge hinaus die Märtyrer-Zuschauer zum textuellen Publikum hinzugefügt werden können. Der Grund dafür ist, dass sie während des Martyriums des vorherigen Märtyrers irgendwie in der „Warteschlange“ stehen, bis sie nacheinander auf die erhöhte Plattform der Arena oder des Gerichtssaales kommen und selbst das Martyrium erleiden. Das Konzept der Gruppenmartyrien ist auch in den jüdischen Erzählungen der Makkabäer (II. und IV. Buch) anzutreffen, deren Protagonisten (Eleazar und eine Mutter mit sieben Söhnen) im 2. Jh. v.Chr. vom Monarchen Antiochos IV. gefoltert wurden.¹⁷ Vorneweg möge die Handlung der drei hier untersuchten Erzählungen kurz zusammengefasst werden. Die *Acta* von Pistis, Elpis und Agape, deren Abfassung nach dem 6. Jh., und genauer gesagt zwischen dem 7. und 8. Jh. datiert wird (Halkin 1973: 180, 185), behandelt den Märtyrertod der drei genannten Schwestern. Diese Mädchen werden, gemäß den *Acta*, von den Soldaten des Kaisers Hadrian zusammen mit ihrer Mutter festgenommen, da sie römischen Frauen die christliche Lehre beigebracht haben. Dann werden die drei Schwestern nacheinander von der ältesten bis zur jüngsten, nämlich von Pistis bis zu Agape, verhört und bis zum Zeitpunkt ihrer Enthauptung gefoltert. Ihre Mutter Sophia, die von der römischen Behörde nicht gefoltert und getötet wurde, stirbt nach drei Tagen und wird im selben Grab mit ihren Töchtern beerdigt. Die *Acta* der zehn Märtyrer von Kreta wurden wohl spätestens im 8. Jh. in Gortyn auf Kreta verfasst und basieren möglicherweise auf einer viel früheren und eher „nüchternen“ Erzählung (Franchi de' Cavalieri 1962: 368, 377). Unter der Herrschaft des Decius fordert der Prokonsul Platimaios alle Bewohner von Kreta auf, an der Einweihung des Fortuna-Tempels teilzunehmen. In der Mitte der versammelten Menschenmenge beginnen zehn christliche Männer, das Himmelreich zu verkünden. Sie werden sofort von der Menge entfernt. Im Anschluss daran werden sie vor einem blindwütigen Pöbel verhört,

¹⁷ Über die Abfassungszeit der zwei erwähnten jüdischen Erzählungen gibt es eine lange Diskussion, die Bowersock (1995: 1–21) zusammenfasst. Er kommt zu dem 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.

gefoltert und schließlich außerhalb von Gortyn durch das Schwert hingerichtet. Ihre Reliquien werden, den Acta nach, nach einiger Zeit vom Bischof von Gortyn, Paulos, zum Friedhof der Stadt überführt. Die Acta der vierzig Märtyrer von Sebaste wurden wahrscheinlich schon in der frühbyzantinischen Zeit geschrieben, nämlich nach den einschlägigen Reden der Kirchenlehrer Basileios' des Großen, Gregors von Nyssa und Ephräms des Syrers (4. Jh.) und vor dem *Martyrologium Hieronymianum* (6. Jh.) (vgl. Amore 1968a: 768, 770). Unter der Herrschaft des Licinius werden vierzig tapfere Soldaten festgenommen und zum Statthalter Agrikolaos von Sebaste gebracht, weil sie sich geweigert haben, den paganen Göttern zu opfern. Sie werden für einige Tage verhört und danach nackt in einen gefrorenen See geworfen. Am nächsten Tag verbrennen die Folterer die Leichen der Märtyrer und werfen die Überreste in den See, die der Bischof der Stadt, Petros, nach einer Vision wieder auffindet.

Eine versammelte Menschenmenge ist in der Erzählung im Gerichtssaal oder in anderen Fällen auf den Rängen der Arena anzutreffen. Dieser Teil des textuellen Publikums wird in den Acta entweder ὄχλος, d.h. Pöbel, (z.B. *PPisElAg* Kap.7, *PMarCr* S.391.11, S.393.3 usw.) oder δῆμος, d.h. Volk/Volksmenge, (z.B. *PMarCr* S.393.18, S.395.3 usw.) genannt. Wir können davon ausgehen, dass diese Menge in erster Linie aus Paganen besteht, die am ganzen Vorgang des Martyriums sehr aktiv, mit Taten und Worten, mitwirken. Einmal werden die zehn Märtyrer von Kreta, nach der Zustimmung des Richters, mit Gewalt in alle Tempel der Stadt geschleift, wobei sie dreißig Tage lang vom wutschnaubenden Pöbel verspottet, geschlagen, mit Steinen beworfen, bespuckt und mit Exkrementen übergossen werden:

καὶ συγχωρήσεως τοῦ δικαστοῦ περιήγοντο μὲν κακουχούμενοι καθ' ἕκαστον τῶν ἐν τῇ πόλει ἱερῶν, ἐλκόμενοι βία ἐπὶ τοὺς βομοὺς σπένδειν τε καὶ μιαιοφαγεῖν. Ἔφερον δὲ καὶ ἐπὶ ἡμέρας ὅλας τριάκοντα τὸν ἀριθμὸν τοὺς ἀπὸ τοῦ δημώδους ὄχλου ἐμπαιγμούς, τυπτόμενοι, λιθολευστούμενοι, ἐμπτυόμενοι, κοπρίαῖς παττόμενοι. Καὶ τοιαῦτα πάσχοντες ὑπέμενον (*PMarCr* S.391.8–13).

Im obigen Ausschnitt ist festzustellen, dass der Kontakt der Volksmenge mit den Märtyrern in diesem Fall nicht nur verbal, sondern auch körperlich ist.

Als die Märtyrer vor Gericht geladen werden, verursachen die paganen Zuschauer viel Lärm, um die Angeklagten einzuschüchtern. Trotzdem bewahren die Märtyrer ihre Ruhe: πολλοῦ τε θορύβου παρὰ τῶν Ἑλλήνων γινομένου πρὸς τὸ ὡς πονηρὰν καταλύεσθαι θρησκείαν, οὐκ ἐταράχθησαν τῶν εὐλαβῶν ἐκείνων καὶ θεοφιλῶν ἀνδρῶν

αἱ ψυχαί (*PMarCr* S.392.17–19). Obwohl die Paganen im vorliegenden Fall ihren Zweck nicht erreichen, stellt der Lärm eine wirkungsvolle Waffe in ihren Händen dar, mit der sie später auch den Prokonsul um die Erlaubnis bieten, die Angeklagten selbst zu töten: Ταῦτα ἀκούσαντες οἱ τῶν Ἑλλήνων σοφοὶ σὺν τῷ δήμῳ ἀθρόως ὄρμησαν κρᾶζοντες Ἀνθύπατε, δὸς ἡμῖν ἐξουσίαν αὐτοχείρως χρήσασθαι τοῖς ἀσεβεστάτοις τούτοις (*PMarCr* S.395.3–5, Hervorhebung hinzugefügt). Die Reaktion der blindwütigen Menge zwingt den Prokonsul, unmittelbare Gewaltmaßnahmen gegen die Märtyrer zu ergreifen.¹⁸ Dadurch wird die römische Behörde von ihren Staatsangehörigen in Frage gestellt, was beim Staatsvertreter, d.h. dem Prokonsul, großes Missfallen erregt. An diesem Punkt befiehlt er den Wachen, die Folter vorzubereiten (*PMarCr* S.395.5–9). Jedenfalls leistet der Klang, also der Lärm der Volksmenge, der das Bild der Erzählung begleitet, einen Beitrag zur theatralischen Dimension des Spektakels.¹⁹ Es besteht kein Zweifel daran, dass die Haltung der paganen Zuschauer den Märtyrern gegenüber herausfordernd ist. Das heißt, die Mehrheit des Publikums verlässt die bloße Beobachtung des Spektakels und beeinflusst den Handlungsablauf.

Auf die Herausforderung der paganen Zuschauer reagiert der Märtyrer-Protagonist unmittelbar. Theodoulos erhebt die Hand gegen die wütende Menge und zwingt sie, mit dem Lärm aufzuhören. Er weist darauf hin, dass der Lärm und die Unruhe im Gerichtssaal (θορύβου καὶ παραχῆς, *PMarCr* S.393.5, Hervorhebung hinzugefügt) die Märtyrer überhaupt nicht aus der Fassung bringen können (*PMarCr* S.393.4–8). Dann erschüttert er mit seinen Worten die ganze Menge (ἐταράχθη μὲν ὁ δῆμος ἅπας, *PMarCr* S.393.18, Hervorhebung hinzugefügt). Hier ist zu beachten, dass das Ergebnis der Tat des Publikums, d.h. die Unruhe, durch die Reaktion des Protagonisten wieder zum Publikum selbst zurückkehrt. Im Wesentlichen unterbricht Theodoulos die Interrogation mit dem Richter, um einen neuen Kommunikationskanal mit seinem Publikum zu eröffnen. Auf diese Art und Weise durchbricht der Märtyrer-Protagonist die imaginäre Wand, die ihn von seinem Publikum trennt. Beim Martyrium handelt es sich im Allgemeinen um eine „interaktive Performance“, in der das Publikum eine entscheidende Rolle spielt. Die Entwicklung des Verfahrens sowie das Schicksal des

¹⁸ Der Lärm des Pöbels führt meistens zum von ihm gewünschten Ergebnis. Für einen dazugehörigen Kommentar s. Potter 1999: 150–152.

¹⁹ Vgl. Constantinou (2005: 49): „Image and sound are two important elements of a theatrical performance“.

jeweiligen Angeklagten werden oft von der Einstellung des Publikums dem Angeklagten gegenüber beeinflusst. Allerdings muss klargestellt werden, dass die Märtyrerakten immer mit dem Tod des Märtyrers enden, da der christliche Märtyrer-Protagonist keinen Kompromiss mit dem paganen Richter schließen möchte. Das Ende des Vorgangs wird somit nicht vom Publikum, sondern vom Märtyrer selbst bestimmt.

Die Haltung des paganen Publikums dem Märtyrer gegenüber ist nicht immer feindlich. Manchmal empfindet das Publikum Mitgefühl für den Märtyrer-Protagonisten, weil es selbst die Grausamkeit der Folter erkennt. Zum Beispiel brechen die Zuschauer des Martyriums der Pistic, sowohl Männer als auch Frauen, wegen des Befehls des Kaisers zum Abschneiden der Brüste der Märtyrerin, in lautes und heftiges Weinen aus und bezweifeln außerdem die Richtigkeit der kaiserlichen Entscheidung:

ὁ βασιλεὺς [...] ἐκέλευσεν ξίφει ἀποτμηθῆναι αὐτῆς τοὺς μασθοὺς. Οἱ δὲ παρόντες ἐπὶ τὴν θεάν ἄνδρες ὁμοῦ καὶ γυναῖκες, ὁρῶντες τὸ νέον τῆς ἡλικίας αὐτῆς καὶ τὸ τοιοῦτον κάλλος ποτὲ μὲν πληγαῖς βασανιζόμενον, ποτὲ δὲ σιδήρῳ τῶν ἁγίων μελῶν ἀποκοπτόμενον, ἔκλαιον ὀλολύζοντες καὶ λέγοντες: „Τί γὰρ κακὸν ἔπραξαν τὰ νήπια, ἵνα τοιαύταις τιμωρίαις ὑποβάλλωνται; Κακὴ κρίσις, βασιλεῦ, καὶ ἄδικα τὰ προστάγματά σου.“ (PPisElAg Kap.7)

Die vorliegende Reaktion des Publikums führt trotzdem nicht zum gewünschten Ergebnis. Beim gewaltsamen Entfernen der Brüste fließt jedoch, gemäß den Acta, kein Blut heraus, sondern Milch. (ἀντὶ αἵματος κρονοὶ γάλακτος ἀπέρρεον, PPisElAg Kap.7). Daraufhin preist die gesamte Menschenmenge Gott wegen dieses Wunders: Καὶ πᾶς ὁ ὄχλος Ῥώμης ἐδόξαζον τὸν θεὸν ἐπὶ τοῖς μεγάλοις θαύμασιν οἷς ἔβλεπον (PPisElAg Kap.7). In anderen Fällen konvertieren viele pagane Zuschauer wegen ihrer Bewunderung für den Körper des Märtyrers, an dem sie das Wunder erkennen können, zum Christentum (vgl. Constantinou 2005: 31). Die Feststellung der wundersamen Fähigkeiten des Märtyrerkörpers vom textuellen Publikum vor Ort dient als sichtbarer Beweis der Heiligkeit des Märtyrers zunächst für die Augenzeugen selbst und dann für das außertextuelle Publikum. Der Grund dafür ist, dass das außertextuelle Publikum durch die Meinung des unparteiischen Betrachters leichter überzeugt werden kann. Das ist, meiner Ansicht nach, der Hauptgrund für die ausführliche Darstellung der Reaktionen des Publikums in den Märtyrerakten.

Bei näherer Betrachtung der Acta ist zu vermuten, dass sich in der Menge, neben den Paganen, auch Christen befinden. Tatsächlich informiert uns die Erzählung selten oder

nur indirekt über die Anwesenheit der Christen beim Spektakel. Um dieses Thema näher zu beleuchten, wäre zunächst die Episode der Festnahme der zehn Märtyrer von Kreta zu betrachten:

Συνελθόντων τοίνυν σχεδὸν πάντων τῶν οἰκούντων τὴν νῆσον καὶ ἐπιτελουμένης πανδήμου ἑορτῆς, οἱ ἅγιοι μάρτυρες ἐκ μέσου τοῦ πλήθους ἀνέκραγον λέγοντες· Πλανᾶσθε, ὃ ἄνθρωποι, πρὸς ὀλίγον ἀπατώμενοι ὑπομείνατε τὸν καιρὸν τοῦτον, ὅτι Χριστὸς ἐστὶ βασιλεύων τῶν αἰώνων καὶ ὤψεσθε τὴν δόξαν αὐτοῦ μετ' ὀλίγον ὑμῖν στεργομένην. ἀνανήψωμεν οὖν καὶ στῶμεν· Δείξωμεν διὰ τῆς ἡμῶν ἀνδρείας τὴν τῶν μὴ ὄντων θεῶν ἀσθένειαν. Ὁ δὲ ἀνθύπατος Πλατίμαιος, ἀπηνῆς μὲν τὸν τρόπον, ἀμείλικτος δὲ τὴν προαίρεσιν, ὡς αὐτὸ τὸ πρᾶγμα διέξεισιν, ἀκούσας ἐκέλευσεν αὐτοὺς ἐκ τοῦ δήμου ἀρπαγέντας ἐν τῷ μέσῳ στῆναι. (*PMarCr* S.390.12–20)

Fast alle Einwohner der Insel sind versammelt, um die Einweihung des Fortuna-Tempels zu feiern und den Befehl des Kaisers Decius auszuführen, gemäß dem alle Staatsangehörigen des Römischen Reiches den Göttern Opfer darbringen müssen (*PMarCr* S.389.18, S.390.1–5; vgl. Franchi de' Cavalieri 1962: 368–373). Die zehn Märtyrer erscheinen dann in der Mitte der Menge und beginnen mit der christlichen Verkündigung.²⁰ Sofort entschließt sich der Prokonsul Platimaios zur Verhaftung der christlichen Gesetzesübertreter. Aus der obigen Episode ergibt sich, dass die Christen bei öffentlichen Auftritten eine maßvolle Haltung eingenommen haben mussten, wobei sie wohl ihre religiöse Identität geheim gehalten haben. Dazu hält de Ste. Croix (1954: 104) fest: „The ordinary Christian who did not insist on openly parading his confession of faith [...] was most unlikely to become a victim of the persecution at all“.

Diesbezüglich sei an die oben im Zusammenhang mit dem Gegensatz „Tag und Nacht“ angeführte Darstellung des Einsammelns der Körper des Märtyrers Hieron und seines Gefährten durch eine Gruppe von Christen erinnert, die aus Angst vor dem Kaiser erst nach dem Ende des Spektakels, d.h. in der Nacht, ihren Plan ausführen.²¹ Dies deutet auf ein Gefühl der Unsicherheit innerhalb der christlichen Gemeinde in den Acta (vgl. Ševčenko 1995: 15). Solange die christlichen Zuschauer beim Martyrium zurückhaltend

²⁰ Die Entscheidung dieser Gruppe von Christen, in aller Öffentlichkeit aufzutreten und ihre christliche Identität preiszugeben, scheint, gemäß dem Herausgeber, P. Franchi de' Cavalieri (1962: 369, Anm. 1), bei den Christenverfolgungen nicht unwahrscheinlich gewesen zu sein. Dieses Bild in der Erzählung verweist auf die freiwillige Auslieferung der Märtyrer an die römische Behörde und somit auf das freiwillige Martyrium, wie es sich in den ersten christlichen Jahrhunderten ereignete. Das genannte Thema werde ich allerdings in dieser Arbeit nicht weiter verfolgen. Für eine gründliche Untersuchung des „freiwilligen Martyriums“ (voluntary martyrdom) der ersten Christen s. Bowersock 1995: 1–21.

²¹ Diese Darstellung wurde weiter oben (S.13) angeführt.

waren, wurden sie nicht bedroht, aber zugleich stellten sie auch für den Römischen Staat, trotz ihrer religiösen Verschiedenheit, keine Bedrohung dar. Jedes Mal, wenn ihre christliche Identität aufgedeckt wurde, hatten sie keinen Platz mehr *auf den Rängen der Arena* oder im Gerichtssaal als *Zuschauer*, sondern *in der Arena* bzw. im „gradus“ des Angeklagten als *Protagonisten* eines Martyriums. Dies bestätigt eine Episode aus dem vormetaphrastischen Martyrium der heiligen Barbara (*PBar BHG* 213): Eine bereits zum Christentum übergetretene Frau namens Juliana bricht in Weinen aus, als sie der schrecklichen an Barbara vollzogenen Folter zusieht, wodurch ihre christliche Identität von den Paganen erkannt wird, was zu ihrer Festnahme und Enthauptung führt (*PBar* S.95–S.99). Vorausgesetzt, dass die Identität der Christen offenbar wird, ist der einzige Treffpunkt der zwei Welten, nämlich der Christen und Paganen, die Arena oder der Gerichtssaal. In diesem Fall übernehmen die Figuren die entsprechenden Rollen des Protagonisten und des Zuschauers.

Zum textuellen Publikum gehören ebenfalls die Gefährten des jeweiligen Märtyrer-Protagonisten. Der Märtyrer-Protagonist des jüdischen Gruppenmartyriums in den Erzählungen der Makkabäer, Eleazar, erwartet von den jungen Leuten, dass sie ihn als Beispiel zur Nachahmung ansehen: τοῖς δὲ νέοις ὑπόδειγμα γενναῖον καταλειποῦς (*Macc II* 6.28, s. auch 24–28; vgl. *Macc IV* 6.16–22). Genau das erwartet auch der christliche Märtyrer-Protagonist von seinen Gefährten. Dass die Haltung der übrigen Märtyrer, d.h. der Märtyrer-Zuschauer, von derjenigen des Märtyrer-Protagonisten, aber auch umgekehrt, beeinflusst wird, demonstriert noch einmal den interaktiven Charakter des Vorgangs des Martyriums. An dieser Stelle sind die Worte des Ältesten der vierzig Märtyrer von Sebaste, Kyrion (Κυρίων), anzuführen, mit denen er sich – wenn auch vor dem Richter – an seine jüngeren Gefährten wendet:

ἀγομένων δὲ αὐτῶν παρήνει αὐτοῖς ὁ ἅγιος Κυρίων λέγων Ἀδελφοί, μὴ φοβηθῶμεν. Οὐχὶ ὅταν ἐν πολέμοις εὐρέθημεν ἐπεκαλούμεθα τὸν θεὸν καὶ ἐβοήθει ἡμῖν καὶ ἐνικῶμεν; Μνημονεύετε ὅτε συνήγαμεν ἐν τῷ μεγάλῳ πολέμῳ, καὶ πάντες ἔφυγον καὶ ἡμεῖς μόνοι οἱ τεσσαράκοντα μέσον αὐτῶν εὐρέθημεν, καὶ μετὰ δακρῶν ἐπεκαλεσάμεθα τὸν θεόν, καὶ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς δύναμιν, καὶ τοὺς μὲν αὐτῶν ἀπεκτείναμεν, τοὺς δὲ ἐδιώξαμεν, καὶ εἰς ἡμῶν οὐκ ἐπλήγη ἐκ τοῦ τοσοῦτου πλήθους. Νῦν οὖν τρεῖς εἰσιν οἱ πολεμοῦντες ἡμᾶς ὁ σατανᾶς καὶ ὁ δοῦξ καὶ ὁ ἡγεμών. ὅλως δὲ εἷς ἐστὶν καὶ οὗτος ἀόρατος ὁ οὖν εἷς, ἵνα τοὺς τεσσαράκοντα νικήσῃ; Μὴ γένοιτο, μή. Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἐπικαλεσάμεθα ὡς πάντοτε καὶ νῦν τὸν θεόν, καὶ οὐ μὴ ἡμῶν ἄψηται κολαστήρια οὔτε βάσανοι οὔτε δεσμά. Οὐχὶ πάντοτε ὅταν ἠρξάμεθα

πολεμεῖν, ἐλέγομεν τὸν ψαλμὸν τοῦτον· Ὁ θεός, ἐν τῷ ὀνόματι σου σῶσόν με, καὶ ἐν τῇ δυνάμει σου κρινεῖς με. Ὁ θεός, εἰσάκουσον τῆς προσευχῆς μου, ἐνώτισαι τὰ ῥήματα τοῦ στόματός μου; Καὶ τὰ νῦν τοῦτον εἴπωμεν τὸν ψαλμὸν, καὶ ἀκούει ἡμῶν ὁ θεός καὶ βοηθεῖ ἡμῖν. (*PMarSeb* S.174.4–26, Hervorhebung hinzugefügt)

Kyrion beruft sich auf die gemeinsame heroische Vergangenheit der früheren Soldaten und ermutigt sie gegen die neuen Feinde, d.h. die Paganen, zu kämpfen. Bemerkenswert ist aber auch, dass er ständig Personalpronomen (ἡμεῖς) und Verben (wie z.B. μὴ φοβηθῶμεν) in der ersten Person Plural verwendet. Auf diese Weise erwartet er, dass seine Worte bei seinem direkt betroffenen Publikum, nämlich seinen Gefährten, die er auch als Brüder (ἀδελφοί) bezeichnet, Anklang finden. Durch die direkte Anrede der Gefährten betont der Sprecher das Gefühl der Einheit und der Zusammengehörigkeit, durch das sich ihre Gruppe bisher auszeichnet. Dies sollten die Gefährten im vorliegenden Fall noch einmal mit Taten beweisen. Die Bereitwilligkeit der übrigen Märtyrer, dem Beispiel des Märtyrer-Protagonisten zu folgen, ist besonders anhand ihrer unmittelbaren Ausführung der Aufforderung des Kyrion, den Psalm zu singen, ersichtlich: καὶ ἀγόμενοι πρὸς τοὺς τυράννους τοῦτον ἔλεγον τὸν ψαλμὸν (*PMarSeb* S.174.26–27). Der systematische Einsatz von Personalpronomen und Verben in der ersten Person Plural sowie die allgemeine Atmosphäre der Einheit, die diese Szene prägt, lassen die Zuhörer/Leser, die so indirekt zur Unterstützung und Stärkung des Christentums aufgerufen werden, wohl nicht gleichgültig. Der Autor erwartet, dass die beispielhafte Haltung der Märtyrer, die durch die lebendige Erzählung erkennbar werden soll, als Vorbild auch für das außertextuelle Publikum dient.

Kurz vor ihrer Enthauptung ermuntert Pistis, die ältere Märtyrerin, ihre jüngeren Schwestern, dem Martyrium mit Entschlossenheit entgegenzugehen. Sie sollen nämlich in die Fußstapfen der älteren Schwester treten, da sie dieselbe Mutter geboren und erzogen habe. Die Schwestern sowie die Mutter der Pistis preisen ihrerseits die Märtyrer-Protagonistin für ihre mutige Tat und ermutigen sie noch, sich nicht vor dem Schwert zu fürchten, damit sie selbst ihrem guten Beispiel folgen können:

Ἐλεγέν τε ἡ αἰοίδιμος Πίστις πρὸς τὰς ἑαυτῆς ἀδελφάς· „Οἴδατε, ὁμόζυγαί μου ἀδελφαί, τίني συνεταξάμεθα καὶ παρὰ τίνος ἐσφραγίσθημεν καὶ τίني δεῖ ἡμᾶς παραστῆναι. Διὸ θελήσατε ἐμμεῖναι τῇ ὁμολογίᾳ τῇ εἰς τὸν πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα· ἐν γὰρ τοῖς αὐτοῦ δόγμασιν ἀνετράφημεν καὶ ἡ αὐτὴ μήτηρ ἐγέννησεν ἡμᾶς, ἣν νῦν βλέπομεν ἀγαλλιωμένην ἐπὶ τῇ ἡμετέρα ὑπομονῇ καὶ εὐχομένην τετελειωμένας ἰδεῖν ἡμᾶς. Μὴ οὖν λυπήσωμεν τὰ τέλεια σπλάγχνα Ἰησοῦ Χριστοῦ

τοῦ σωτήρος ἡμῶν μηδὲ τὴν ἁγίαν ἡμῶν μητέρα, ἥτις εἰς ἐκάστην ἡμῶν ἀνά μηνῶν θ' ὠδίνας καὶ πόνους ὑπήνεγκεν, ἥς καὶ γάλα ἀπὸ μασθῶν εἰλήφαμεν, ἢ καὶ ἐπαίδευσεν ἡμᾶς τὴν ἔνθεον σοφίαν τὴν εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν ἡμᾶς προσκαλουμένην. Ἐγὼ γὰρ ἀπέρχομαι τὴν ὁδὸν ἐκείνην τὴν καλὴν, ἥπερ εὐχομαι καὶ ὑμᾶς ὀδεῦσαι σεμνῶς καὶ προθύμως. Τὸ λοιπὸν, ὁμογάλακτα καὶ ὁμόπιστα σπλάγχνα καὶ τελειὰ ἀδελφαί μου, κατ' ἴχνος ἐμοῦ βαδίσατε καὶ μὴ ἐξουδενώσητέ μου τὴν πίστιν μηδὲ τὴν τῆς ἀδελφότητος εὐγένειαν, ἵνα τῆς μεγίστης ἐκείνης καὶ ἀγαθῆς ἐπαγγελίας ἀπολαύσωμεν ἅμα ἐν τῇ τῶν οὐρανῶν βασιλείᾳ.“ [...] Ἡ δὲ μήτηρ καὶ αἱ ἀδελφαὶ τῆς ἔλεγον πρὸς αὐτήν· „Εὗγε, δέσποινα ἡμῶν, εὗγε· προθύμως καὶ χαίρουσα ἀπέρχου ἐπὶ τῇ τελειώσει· μὴ φοβηθῆς τὸ ξίφος, ἀλλὰ τελείως τὴν καλὴν ὁδὸν ἄνυσσον, ἵνα καὶ ἡμεῖς εὐπρόθυμοι γενόμενοι ἐπὶ τῇ σῇ καλῇ ἀνόδῳ ἀντιστῶμεν τῷ τυράνῳ καὶ ἐκνικήσωμεν τὴν πρόσκαιρον δύναμιν καὶ ματαίαν ἰσχὺν αὐτοῦ καὶ καταλάβωμέν σε καλῶς προβαδίζουσιν. Λοιπὸν εὗχου ἡμῖν καὶ μέμνησο ἡμῶν, ὅταν εἰς τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν εἰσέλθῃς.“ (*PPisEIAg* Kap.8)

Das Gefühl der Einheit und der Zusammengehörigkeit ist, wie oben erklärt, hier in gleicher Weise durch Personalpronomen und Verben in der ersten Person Plural wiederzufinden. Darüber hinaus geht aus dem obigen Zitat hervor, dass es von einer Beziehung gegenseitiger Unterstützung handelt: Die Märtyrer-Protagonistin ermutigt andere, wird aber auch selbst ermutigt; genau dasselbe gilt auch für die Märtyrer-Zuschauer, im vorliegenden Fall die Schwestern von Pistis. Diese Szene wird von der jeweils nächsten Märtyrer-Protagonistin wiederholt (vgl. *PPisEIAg* Kap.10–11 [Elpis], *PPisEIAg* Kap.11–13 [Agape]). Die Jüngste, d.h. Agape, wird ermutigt, ihrerseits aber spricht sie keinem anderen Mut zu. Die Mutter übernimmt bereits seit dem Beginn des Vorgangs des Martyriums durch die ständige Ermutigung und Anleitung ihrer Kinder eine sehr aktive Rolle. Die Mutter ist nämlich darüber besorgt, dass ihre Töchter wegen ihres jungen Alters beim Martyrium Angst bekommen werden: Μὴ οὖν τὸ νέον τῆς ἡλικίας ὑμῶν προσσχῆτε, ἀλλὰ τὴν ἰσχὺν καὶ πανοπλίαν τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς θεοῦ περιζώσασθε (*PPisEIAg* Kap.4).

Die Mutter als Zuschauerin erweist sich als besonders bedeutsame Figur, denn sie beeinflusst die Entwicklung und den Ausgang des Martyriums. In den Acta der vierzig Märtyrer von Sebaste nimmt die Mutter des jüngsten Mannes namens Meliton (Μελίτων) nicht nur mit Worten, sondern auch mit Taten am Martyrium teil. Sie beobachtet ihren Sohn im gefrorenen See und ermuntert ihn, sich nicht zu fürchten:

ἐνὸς δὲ ἡ μήτηρ προσεκαρτέρει αὐτοῖς ἦν γὰρ ὁ υἱὸς αὐτῆς νεώτερος ὑπὲρ πάντας, καὶ ἐφοβεῖτο μήπως δειλανδρίση, καὶ εἰς αὐτὸν πάντοτε ἠτένιζεν, ἐκτείνουσα εἰς

αὐτὸν τὰς χεῖρας καὶ λέγουσα: Τέκνον γλυκύτετον, ἔτι μικρὸν ὑπόμεινον, ἵνα τέλειος γένη· μὴ φοβοῦ, ἰδοῦ γὰρ ὁ Χριστὸς παρέστηκεν βοηθῶν σοι. (*PMarSeb* S.179.30–31, S.180.1–5)

Die Vertreter der römischen Behörde entscheiden sich dafür, die Körper der Märtyrer an einen anderen Ort zu überführen, um sie in Brand zu stecken. Der jüngste Märtyrer wird aber zurückgelassen, weil er noch lebte. Seine Mutter handelt an dieser Stelle auf bemerkenswerte Weise. Sie trägt ihren Sohn auf den Schultern bis zum letzten Ort des Martyriums. Währenddessen stirbt ihr Sohn, sodass sie am Ort angekommen, seinen Leichnam auf die Körper seiner Gefährten legt, welche anschließend von den Henkern angezündet werden:

Καὶ ἐκέλευσαν οἱ τύραννοι ἀχθῆναι ἀμάξας καὶ ἐπιτεθῆναι τὰ σώματα τῶν ἁγίων, καὶ ἦνεγκαν παρὰ τὸ χεῖλος τοῦ ποταμοῦ ἀφέντες τὸν νεώτερον, προσδοκῶντες ζῆν αὐτόν. ἡ δὲ μήτηρ θεασαμένη μόνον αὐτὸν καταλειφθέντα, ἀποριτωμένη τὴν γυναικεῖαν ἀσθένειαν καὶ ἀναλαβοῦσα ἀνδρεῖον φρόνημα καὶ ἰσχύν, ἀραμένη τὸν υἱὸν αὐτῆς ἐπὶ τῶν ὤμων γενναίως ταῖς ἀμάξαις ἐπηκολούθει. Βασταζόμενος δὲ ὑπὸ τῆς μητρὸς ὁ νεανίσκος ἀπέδωκεν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ χαίρων. ἐνέγκασα δὲ αὐτὸν ἡ μήτηρ αὐτοῦ ἔρριπεν ἐπάνω αὐτῶν, καὶ ἐξάψαντες πυρὰν κατέκαυσαν τὰ σώματα τῶν ἁγίων. (*PMarSeb* S.180.13–24)

Die Tat der Mutter bestimmt in diesem Fall das dramatische Ende der Handlung. Die lebhafteste Darstellung dieser Episode kann zudem dem außertextuellen Publikum die christliche Botschaft vermitteln, dass zur Vorherrschaft des Christentums die Einheit und die Selbstaufopferung der Christen vorausgesetzt werden. Das Gefühl der Einheit und der Zusammengehörigkeit der Märtyrer ist noch einmal hervorzuheben. Die ursprüngliche Zahl der Märtyrer muss bis zum Ende des Vorgangs des Martyriums unverändert fortbestehen. Sonst gefährdet der Verlust eines Einzigen sowohl die Einheit als auch die einflussreiche Wirksamkeit der Märtyrergruppe auf das textuelle und, im weiteren Sinne, das außertextuelle Publikum, wie beispielsweise ebenso bei der Menge der Mönche in einer Klostersgemeinschaft (Koinobion), wo die Einheitlichkeit der Zielgruppe von entscheidender Bedeutung ist.²² Die Wichtigkeit der Beibehaltung der Zahl der Märtyrer im Martyrium beweist eine frühere Episode der vorliegenden Acta, gemäß der sich die Märtyrer wegen der Konversion eines Gefährten zum Paganismus besorgt darüber äußerten, ob Gott an diesem Ereignis Anstoß nehme (*PMarSeb*

²² Unter dem Begriff „Koinobion“ versteht man, dass alle Mönche des Klosters eine gemeinsame und einheitliche Lebensweise führen müssen. Für weitere Informationen in Bezug auf das Koinobion s. Talbot 1991: 1136.

S.177.13–32, S.178.1–14). Das vorhergehende Gleichgewicht und die Ordnung werden erst durch die Teilnahme eines Soldaten der paganen Wachen am Martyrium wiederhergestellt, womit die ursprüngliche Anzahl der christlichen Märtyrer wieder erreicht wird (*PMarSeb* S.178.15–30, S.179.1–4). Hier gewährleistet die Mutter des Meliton als eine dramatische Figur der Acta durch die Opferung ihres Sohnes das ursprüngliche Gleichgewicht.

In den hier untersuchten Acta singen alle Märtyrer Psalmen bzw. beten sie immer vor oder während des Vorgangs des Martyriums zu Gott. Natürlich erwarten sie, dass Gott auf ihre Gebete und Psalmen hört und ihre frommen Handlungen erkennt, um ihnen einerseits beim Erdulden des Martyriums zu helfen und sie andererseits zu sich ins Paradies zu führen.²³ Pistis bittet Christus, sie bei den Folterungen des Hadrian zu stärken: Ἐπίδε, κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ἐπὶ τὴν δούλην σου καὶ μὴ δώης με ἡττηθῆναι ὑπὸ τῆς τοῦ τυράννου ἀπειλῆς· ἀλλὰ ἄσπιλόν με καὶ ἄμωμον διατήρησον, ἵνα πρὸς τὰς κακομηχανίας αἷς δοκεῖ ἔχειν δυνηθῶ ἀντιστῆναι καὶ καταισχύνω αὐτοῦ τὸ μέγα θράσος (*PPisEIAg* Kap.7). Elpis ersucht Gott kurz vor der Enthauptung darum, ihre Seele bei sich aufzunehmen: Κύριε ὁ θεός μου, ὁ τέλειος καὶ γνήσιος πατήρ, τελείωσον κάμει τὴν δούλην σου καὶ μετ' εἰρήνης καὶ ἀγαλλιάσεως δέξαι μου τὴν ψυχὴν (*PPisEIAg* Kap.11). Die Anwesenheit Gottes während des Ablaufs des Martyriums ist laut den Texten entweder auf indirekte Weise, nämlich durch die gesteigerte Kraft und die Unverwundbarkeit der Hauptfiguren beim Erleiden des Martyriums, oder auf direkte Weise, d.h. durch seine Gestalt und Stimme, zu erkennen. Christus erscheint den vierzig Märtyrern von Sebaste, als sie sich im Gefängnis befinden, um sie aufzumuntern:

Καὶ μετὰ τὴν προσευχὴν περὶ ὥραν ἕκτην τῆς νυκτὸς φῶς ἐγένετο περὶ αὐτοῦς, ἐμφανισθέντος αὐτοῖς τοῦ σωτῆρος καὶ λέγοντος Ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται. Θαρσεῖτε, μὴ φοβεῖσθε αὐτῶν τὰς βασάνους, πρόσκαιροι γὰρ εἰσὶν ὑπομείνατε μικρόν, νομίμως ἀθλήσατε, ἵνα στεφανωθῆτε. (*PMarSeb* S.176.19–25)

Infolgedessen übernimmt Christus durch die Ermutigung der Märtyrer auf narrativer Ebene eine aktive Rolle, weil er zur Ausführung des Auftrags der Märtyrer entscheidend beiträgt. Außerdem macht die Erzählung Christus nicht nur auf textueller, sondern auch auf außertextueller Ebene möglichst greifbar, zumal seine Worte in direkter Rede wiedergegeben werden. Wenn man noch die Möglichkeit in Betracht

²³ Vgl. hier die Aufforderung zum Singen in den Worten des Kyrion, des Ältesten der vierzig Märtyrer von Sebaste, die weiter oben (S.23–24) zitiert wird.

zieht, dass der vorliegende Ausschnitt dieser Acta im Gottesdienst vorgelesen worden sein kann, dann gewinnt die oben erwähnte Stimme Gottes größere Bedeutung. Dies liegt daran, dass sie den Christen beim Gottesdienst in der Kirche die Gegenwart Gottes nicht nur stark wahrnehmbar, sondern auch leichter zugänglich machen und dadurch zu einer direkten Kommunikation der Gläubigen mit Gott führen kann. Es zeigt sich, dass möglicherweise die Acta über eine spirituelle Funktion, wie die Evangelien bzw. die heilige Schrift, verfügten, nämlich zur geistigen Erbauung der Zuhörer beizusteuern.

Das gesamte Spektakel des Martyriums erweist sich als Idealfall der sogenannten „interaktiven Performance“, da sich alle Figuren der Erzählung, sowohl die Protagonisten als auch das textuelle Publikum, gegenseitig beeinflussen. Dieses Argument wird gestärkt, wenn man die Darstellung der Folterungen in der Erzählung bedenkt. Während die Folterungen ausschließlich an den Märtyrern auf Veranlassung des römischen Richters, insbesondere durch den Henker, vollzogen werden, berühren ihre Auswirkungen oft auch das Publikum des Spektakels. Als zum Beispiel die Diener des Hadrian Elpis in einen brennenden Kessel zu werfen versuchen, zerfällt der Kessel und die kochende Flüssigkeit verbrennt einige pagane Zuschauer zum Teil: Τῶν δὲ ὑπηρετῶν τὸ προστεταγμένον ἤδη τελούντων καὶ ἐπαιρόντων τὴν κόρην πρὸς τὸ ἐμβαλῆναι αὐτὴν ἐν τῷ λέβητι, εὐθέως ὁ λέβης ὥσπερ κηρὸς προσεγγίσας πυρὶ διελύθη καὶ ἐφλόγισεν τὸ ἐν αὐτῷ κόχλασμα ἐκ τῶν παρεστώτων ἀπίστους τινάς (*PPisElAg* Kap.11, Hervorhebung hinzugefügt).²⁴ Eine ähnliche Episode spielt sich im Fall der jüngsten Schwester Agape ab, welche auch die gleichen Folgen für den paganen Teil der umstehenden Volksmenge hat (τὸ πῦρ ἐνεπύρισεν πλῆθος ἀνδρῶν εἰδωλολατρῶν. *PPisElAg* Kap.13). In dieser Episode treffen die Flammen auch den Kaiser Hadrian (φλόξ γὰρ ὀλίγη ἐξελθοῦσα καὶ ἀψαμένη αὐτοῦ ἐπληξεν αὐτόν. *PPisElAg* Kap.13), der nach einiger Zeit infolge der Brandverletzungen qualvoll stirbt (*PPisElAg* Kap.14). Ein anderes einschlägiges Beispiel gibt es in den Acta der vierzig Märtyrer von Sebaste. Die Steine des Provinzgouverneurs und seiner Soldaten ändern ihre Richtung mit der Folge, dass sie selbst, anstatt der Märtyrer, verletzt werden (*PMarSeb* S.175.8–19). Jedenfalls erhält die narrative Darstellung der öffentlichen Bestrafung der Paganen eine interaktive Dimension, die auch das oben erklärte Kräfteungleichgewicht zwischen den zwei verschiedenen Welten zugunsten der Christen modifiziert.

²⁴ Alle anderen Fassungen des Textes weisen „πάντας“ statt „τινάς“ auf (Halkin 1973: 181, mit Anm. 6, 224, Anm. 1).

I.1.2. Doppelmartyrien

Anhand zweier Doppelmartyrien (*PEulEul*, *PSerBac*) werden wir im Folgenden aus der Nähe die Beziehung zwischen den zwei Märtyrern betrachten, die hier deutlicher als in den Gruppenmartyrien mehrerer Märtyrer nachzuvollziehen ist. Eine genderorientierte Analyse vermag meines Erachtens die Beziehung der Märtyrer näher zu beleuchten. Auf jeden Fall beeinflusst das Verhältnis der Märtyrer nicht nur den Verlauf des Martyriums, sondern auch die Rezeption des Martyriums durch das Publikum auf textueller und außertextueller Ebene. Die Handlung des Martyriums von Eulampios und Eulampia und desjenigen von Sergios und Bakchos spielt sich unter der Herrschaft von Maximian ab. Im ersten Fall brauchen die Christen, die, den Acta nach, in den Bergen wohnen, Lebensmittel aus der Stadt und schicken den Jüngsten, d.h. Eulampios, den Auftrag auszuführen. Eulampios wird festgenommen und zum Eparch von Nikomedien, Maximos, geführt. Daraufhin versammelt sich die Volksmenge in einem Tempel, um Eulampios zu sehen, der den Göttern ein Opfer darbringen soll. Aus der Menge erscheint Eulampia, die Schwester des Eulampios, die das Martyrium mit ihm erleiden möchte. Sie werden schließlich verhört, gefoltert und getötet. Die Märtyrerakten von Sergios und Bakchos wurden von Fowden (1999: 26–28) auf Grundlage literarischer, epigraphischer und archäologischer Belege in die Mitte des 5. Jh. datiert.²⁵ Bei Sergios und Bakchos handelt es sich um zwei Armeeeoffiziere, die mit dem Kaiser sehr befreundet waren. Trotzdem befiehlt er ihnen, als er erfährt, dass sie Christen sind, den Göttern zu opfern und vom Opferfleisch zu essen. Ihre Weigerung, dem Befehl des Kaisers zu gehorchen, führt zu ihren Interrogationen und Folterungen. Der Kaiser schickt dem Provinzgouverneur Antiochos beide Männer mit dem Auftrag, sie umzustimmen oder zum Tode zu verurteilen. Bei den Foltern wird Bakchos zuerst getötet, während Sergios zu einem späteren Zeitpunkt durch das Schwert hingerichtet wird. Der Körper des ersten Märtyrers, Bakchos, wird gemäß den Acta von den Christen in einer Höhle beerdigt, wobei für den Körper des Sergios von den Christen ein Denkmal am Ort der Hinrichtung in Syrien aufgestellt wird.

Ab dem Moment der Festnahme des Eulampios durch die paganen Soldaten beweist er seine Tapferkeit. Vor dem Eparch hat er keine Bedenken, die Stärke der paganen Götter anzuzweifeln. Eulampios erträgt die Folterungen schweigend und antwortet dann auf

²⁵ Für die Datierung der Abfassung des genannten Martyriums s. auch Boswell 1994: 147, Anm. 172.

die dahingehende Frage des Eparchen, dass die paganen Götter noch schlimmer seien als jener oder jener ihnen sogar gleich geworden sei. Die Worte des Eulampios sind jedenfalls sehr provokativ:

Μαστιζομένου δὲ αὐτοῦ, καὶ μηδὲν ὄλως [sic] ἀποκρινομένου, ὁ ἡγεμῶν λέγει·
Εὐλάμπιε, ἐπέισθης, πῶς αἰκίζουσιν οἱ θεοὶ; ἔγνως, ὅποια [sic] ἡ ὀργὴ τῶν θεῶν
ὑπάρχει; παυσάμενος οὖν τῆς μορίας ἐκείνης ὁμολογεῖ θεῖν [sic] αὐτοῖς, καὶ σωθῆσθαι
ἐκ τῶν βασάνων. Ὁ ἅγιος Εὐλάμπιος λέγει· Μόλις ἐπεισάς μοι, ὅτι οἱ θεοὶ σου χεῖρων
σου εἰσιν, μᾶλλον δὲ ἐκουσίως ὁμοῖος [sic] αὐτῶν ἐγένου· ἐτυφλώθησαν γὰρ οἱ
ὀφθαλμοὶ τῆς διανοίας εἰς τὸ μὴ βλέπειν τίς ἐστὶν ὁ Θεὸς ὁ δημιουργήσας τὰ
σύμπαντα. (*PEulEul* Kap.7)

Diese Zurschaustellung der Kraft Eulampios' wird auch weiter durch seine körperlichen und verbalen Reaktionen unterstrichen. Auf der anderen Seite versucht der Eparch mittels verschiedener Folterungen allen Zuschauern des Spektakels den Irrtum der Worte Eulampios' aufzudecken (*PEulEul* Kap.7). Die Anwesenden bewundern trotzdem die Widerstandsfähigkeit des Eulampios (*PEulEul* Kap.8). Im Anschluss daran betet der Märtyrer zu Gott und die Statue des Zeus wird vor den Augen der Zuschauer zerstört (*PEulEul* Kap.11), was die Stärke Gottes sowie das Verhältnis des Eulampios zu Gott bezeugt. Hier wird noch einmal die Gegenwart Gottes im Verlauf des Martyriums betont. Die Zuschauer des Spektakels können für die Leser/Zuhörer die Wahrheit des Ereignisses bestätigen:

Καὶ εἰπόντος τοῦ ἁγίου Εὐλάμπιου [sic] ταῦτα, εὐθέως ἐρράγη τὸ ἄγαλμα τοῦ διὸς,
καὶ ἐγένετο ὡσεὶ κονιορτὸς [sic], καὶ τινες [sic] τῶν παρεστώτων ἀνέκραξαν μεγάλη
τῆ φωνῆ· Μέγας ὁ Θεὸς Εὐλαμπίου, ὁ ποιήσας τοιαῦτα σημεῖα δι' αὐτοῦ. (*PEulEul*
Kap.11)

Beachtenswert ist hier zudem, dass die Zuschauer trotz der Anerkennung der göttlichen Stärke noch nicht zum Christentum konvertieren.

Nach der Zerstörung der paganen Statue tritt die Schwester Eulampios', Eulampia, aus der Menge hervor und äußert ihren Wunsch, zur Ehre Gottes das Martyrium gemeinsam mit ihrem Bruder zu erdulden (*PEulEul* Kap.12). Ihre Loslösung von der Volksmenge und ihre Annäherung an den Märtyrer-Protagonisten zeigen ihren Übergang von der Rolle der Zuschauerin zu derjenigen der Protagonistin. Allerdings scheint sich ihre Haltung dem Martyrium gegenüber zumindest zu Beginn sehr von der des Eulampios zu unterscheiden. Eulampia ersucht ihren Bruder darum, für sie zu beten, da sie sich vor

den Folterungen fürchtet: Ἀδελφέ μου, [...] δεήθητι οὖν ὑπέρ ἐμοῦ, ὅτι φοβοῦμαι τὰς βασάνους, ὅπως ὑπομείνω καὶ καταξιωθῶ μετὰ σοῦ τελειωθῆναι, καὶ λαβεῖν τὸν στέφανον (*PEulEul* Kap.12). Beim Verhör überkommt Eulampia, laut dem Hagiographen, Angst (ἐδειλίασεν, *PEulEul* Kap.14) und sie bittet ihren Bruder um Hilfe (βοήθει μοι, *PEulEul* Kap.14). Dann taucht Eulampios aus dem heißen Kessel auf, um Eulampia zu ermutigen. Beim bloßen Hören der Stimme ihres Bruders nimmt sie sogleich eine mutige Haltung an (*PEulEul* Kap.14).

Die unsichere Haltung der Märtyrer-Protagonistin kann man aus der Genderperspektive auch in anderen Doppelmartyrien beobachten, deren Protagonisten beiden Geschlechtern angehören. Im vormetaphrastischen Martyrium von Galaktion und Episteme (*PGalEp BHG* 665) ist das Gespräch zwischen den zwei Ehepartnern vor ihrer Enthauptung sehr wichtig. Galaktion ermuntert seine Frau vor den Strafen und Drohungen des paganen Statthalters keine Angst zu bekommen (Κυρία μου καὶ ἀδελφή, μὴ φοβηθῆς τὰς τιμωρίας καὶ τὰς ἀπειλὰς τοῦ τυράννου. *PGalEp* Kap.13), wobei Episteme erwähnt, dass sie dem Beispiel des Galaktion treu folgen wird (Κύριε, κατ' ἴχνος σου πορεύσομαι καὶ εἴ τι ὁρῶ σε πράττοντα, ποιήσω κἀγώ. *PGalEp* Kap.13). Ein noch deutlicheres Beispiel erbringt das metaphrastische Martyrium von Kyprianos und Justina (*PCypJus BHG* 456). Während Justina verängstigt langsam dem Martyrium entgegengeht, kommt ihr Kyprianos zuvor und springt, nachdem er sie ermuntert hat, tapfer als erster auf die Folter (Τοῦ θείου τοίνυν Κυπριανοῦ γενναίως πρότερον εἰσπηδήσαντος, Ἰουστίνα μετ' αὐτὸν ἀπήγετο· ἦν ἐπει [εἶδε] ὁ μάρτυς δειλία ληφθεῖσαν, ὅσον εἰκάσαι εἶχε τῷ σχολαίῳ καὶ νοθεῖ τοῦ βαδίσματος, λόγοις αὐτὴν ἀνελάμβανε καὶ μνήμη τῶν προτέρων κατορθωμάτων, *PCypJus* Kap.26). An dieser Stelle kann man anhand der Beziehung zwischen den erwähnten Märtyrern die Schwäche der weiblichen Natur im Vergleich zur männlichen Überlegenheit erkennen, die in den byzantinischen Texten immer wiederzufinden ist.

Es sei hier daran erinnert, dass das Ideal für eine fromme Frau in der byzantinischen patriarchalischen Gesellschaft in der Zurückweisung ihrer Weiblichkeit und der Imitation des männlichen Vorbildes bestand, um die Heiligkeit zu erreichen (Talbot 1997: 118),²⁶ da das männliche Vorbild mit dem Geist identifiziert wurde. Ich beziehe mich nun auf die Unterscheidung von Körper und Geist, die eine vorherrschende

²⁶ Diesbezüglich s. auch Constantinou 2005: 99; Bullough 1974: 1391–1393.

Ansicht in Byzanz darstellte. Gemäß dieser Unterscheidung symbolisierten die Männer, als rationalere und überlegene Wesen, den Geist, während die Frauen wegen ihrer Verbindung mit der Sünde Evas – und damit ihre Neigung zur sexuellen Sünde – den Körper symbolisierten (vgl. Rapp 1996: 323–324; Cloke 1995: 219–221; Castelli 1986: 85–88; Guillaumont 1985: 169). Entsprechend aller obigen Beispiele braucht die Märtyrerin einen Mann als Vorbild neben sich, um das Martyrium erdulden zu können. Mit anderen Worten stellt der Märtyrer-Protagonist das Vorbild für die Märtyrer-Protagonistin dar. Diesbezüglich sei hier ebenfalls die Aufforderung des Eulampios an Eulampia erwähnt: Ἀνδρίζου, Νύμφη Χριστοῦ (*PEulEul* Kap.16). Die Erduldung des Martyriums mit Männlichkeit (ἀνδρεία) bzw. Tapferkeit (γενναιότητα) war von großer Tragweite. Es ist dennoch hinzuzufügen, dass diese Aufforderung nicht immer an Frauen, sondern auch an Männern gerichtet wird, denn beide werden beim Martyrium zum Beweis ihres Glaubens aufgerufen, dem ihre Tapferkeit und Widerstandsfähigkeit dient. Der Glaube ist auf jeden Fall die treibende Kraft. Zum Beispiel treibt die Stimme Gottes den Märtyrer Polykarp wie folgt an: Ἰσχυε, Πολύκαρπε, καὶ ἀνδρίζου (*PPolyc* Kap.9.1).

Eulampios stellt zwar das Vorbild zur Nachahmung für Eulampia dar, aber ihrerseits gelingt es Eulampia, mit ihrem Martyrium das Beispiel für die umstehende Volksmenge zu werden. Viele pagane Zuschauer treten zum Christentum über, als sie die Tapferkeit Eulampias gesehen haben. Die zum Christentum übergetretenen Zuschauer folgen in jeder Hinsicht dem Beispiel Eulampias, da sie wegen ihrer Bekehrung die Bestrafung durch Hinrichtung erleiden:

Καὶ δὴ πολλοὶ τῶν παρεστώτων ἰδόντες τὴν Παρθένον οὕτω γενναίως διαλεγομένην, ἐπίστευσαν εἰς Θεὸν, ὁμοφώνως λέγοντες: Μέγας ὁ Θεὸς τῶν Χριστιανῶν, καὶ ἡμεῖς Χριστιανοὶ ἐσμέν, καὶ ἔτοιμοι πρὸς τὸ τιμωρεῖσθαι· ὁ οὖν βούλει ἡμῖν. Τότε ὁ ἡγεμὼν θυμωθεὶς κελεύει τὸ πλῆθος ἐκεῖνο ἅπαν ἀποκεφαλίσθηναι. (*PEulEul* Kap.15)

Genau wie Eulampia vor ihnen, eignen sich die Bekehrten die Rolle des Märtyrer-Protagonisten an, obwohl sie in der Erzählung nicht mehr erwähnt werden. Die obige Äußerung des Hagiographen, dass sich die Zuschauer beim Anblick der mutigen Haltung der Eulampia zum Christentum entschlossen haben, erlaubt uns zu vermuten, dass die Bekehrung der Volksmenge nicht geschehen wäre, wenn einzig Eulampios hingerichtet worden wäre. Um diese Entwicklung des Spektakels, nämlich die eintretende Bekehrung der paganen Zuschauer, scheint sich der Eparch schon beim

Auftritt der Eulampia zu sorgen. Er betrachtet ihre Anwesenheit als Bedrohung für die Einstellung der Volksmenge zum paganen Glauben (*PEulEul* Kap.12 und Kap.13). Wie ersichtlich wird, war seine Sorge berechtigt. Dies demonstriert gleichzeitig die Vorbildwirkung des Martyriums der Eulampia für das textuelle Publikum.

Aus allen obigen Beobachtungen entsteht die Frage, warum Eulampia – wenn auch eine Frau – zum Vorbild zur Nachahmung für die Zuschauer, wahrscheinlich sowohl Männer als auch Frauen, wird. Bei Eulampia, wie bei anderen heiligen Frauen, handelt es sich nicht um eine bloße Frau, sondern um eine Jungfrau (παρθένος), wie sie der Hagiograph zum Beispiel im obigen Zitat genannt hat. Die Charakterisierung der Eulampia als Jungfrau ist hier nicht zufällig. Es wird angedeutet, dass sie das männliche Ideal erreichen und sich somit mit dem Geist identifizieren kann. Guillaumont (1985: 174) hat diesbezüglich auf Folgendes hingewiesen: „Par la virginité la femme abandonne son sexe, se virilise, passe du monde de la féminité à celui de la virilité“. Auf diese Weise kann eine Frau Eingang ins Himmelreich finden, da die Jungfräulichkeit nach einer Untersuchung der asketischen Texte der Spätantike Unzerstörbarkeit sowie Unsterblichkeit gewährleistet (Guillaumont 1985: 176–177). Jedenfalls können nicht nur die Zuschauer des Spektakels, sondern wahrscheinlich auch die Leser/Zuhörer die Heiligkeit der Eulampia feststellen, die Eulampia als Vorbild christlicher Haltung heranziehen sollen.

In Bezug auf die Eigenschaft der Männlichkeit ist das Martyrium von Sergios und Bakchos von besonderem Interesse, da diese Märtyrer früher als Armeeeoffiziere tätig waren. Die Wahrnehmung des Zusammenhangs zwischen Militär und Männlichkeit war in Byzanz weit verbreitet und wurde auch durch das Christentum gefördert (Boswell 1994: 156–158). Das militärische Element spiegelte unter anderem die Standhaftigkeit, die Tapferkeit und die männliche Körperkraft wider (s. z.B. *PSerBac* Kap.2), die auch die Märtyrer beim Martyrium zur Schau stellen sollten. Im Martyrium von Sergios und Bakchos sind wir mit einem interessanten Widerspruch zwischen dem militärischen Status der Protagonisten und der Wahrnehmung ihrer Beziehung durch das textuelle Publikum konfrontiert. Die paganen Soldaten ziehen im Auftrag des Kaisers beiden Christen Frauenkleider an und führen sie angekettet mitten durch die Stadt zum Palast: ἐνδύσαι αὐτοὺς κολώβια γυναικεῖα, καὶ οὕτως διὰ μέσης τῆς πόλεως ἀπάγεσθαι ἕως τοῦ παλατίου, βαρείας κατὰ τῶν τραχήλων φοροῦντας ἀλύσεις (*PSerBac* Kap.7). Die Auferlegung dieser Bestrafung kann die Auffassung der Byzantiner über das Verhältnis

der Märtyrer zueinander zeigen. Auf der einen Seite ist es möglich, dass die Byzantiner die zwei Männer für ein homosexuelles Paar hielten, da diese Strafe in der Regel für homosexuelle Handlungen auferlegt wurde (Boswell 1994: bes. 149, 154, mit Anm. 204). Für eine solche Dimension der Bestrafung gibt es aber im Text überhaupt keinen Anhaltspunkt. Es ist aber nicht auszuschließen, dass die „Entmannung“ der zwei Märtyrer durch ihre weibliche Bekleidung als subtiler Hinweis interpretiert werden kann, dass die Verbindung zwischen den beiden Männern als homosexuell wahrgenommen wurde. Auf der anderen Seite aber handelt es sich, meiner Ansicht nach, bei der Strafaktion mit der weiblichen Kleidung vorwiegend um eine genderbezogene Behandlung, die das Hauptziel hatte, den militärischen Status beider Männer zu erniedrigen und ihre militärische Fähigkeit in Frage zu stellen. Auf diese Weise wollten die Paganen Sergios und Bakchos zwingen, zum Heidentum zu konvertieren, was allerdings nicht geschah.

In Hinsicht auf die obige Bestrafung wird keine Reaktion des textuellen Publikums geschildert, die Märtyrer jedoch interpretieren sie auf eigene Art. Aus Anlass ihrer weiblichen Kleidung stellen sie sich als Bräute Christi dar: Κύριε, ὅτι ἐνέδυσας ἡμᾶς ἱμάτιον σωτηρίου, καὶ χιτῶνα εὐφροσύνης περιέβαλες ἡμᾶς, ὡς νύμφας κατεκόσμησας ἡμᾶς γυναικείαις στολαῖς, ἀρμοσάμενος ἡμᾶς ἑαυτῶ διὰ τῆς εἰς σὲ ὁμολογίας (*PSerBac* Kap.7). Das Himmelreich wird häufig in der byzantinischen Literatur als das Brautgemach Christi bezeichnet (vgl. z.B. Guillaumont 1985: 161), in das die Bräute Christi, sowohl Frauen als auch Männer, eintreten. Das vorliegende Zitat bezieht sich auch auf die Verbindung zwischen den zwei Männern, die möglicherweise durch eine Vereinbarung bzw. einen Eid (ὁμολογία) vor Gott befestigt wurde. Der Autor erwähnt am Anfang der Erzählung, dass Sergios und Bakchos nicht blutsverwandt, sondern in der Art des Glaubens untrennbar miteinander verbunden waren: Οἱ γὰρ ὁμοφρόνως κεκτημένοι εἰς Χριστὸν τὴν ἀγάπην εἰκότως καὶ ἐν τῇ κατὰ τὸν κοσμὸν στρατεία ἀλλήλων οὐκ ἐχωρίζοντο, οὐ σχέσει φύσεως, ἀλλὰ τρόπῳ πίστεως συνδεσμούμενοι (*PSerBac* Kap.2, Hervorhebung hinzugefügt). Das Wort σύνδεσμος deutet auf eine enge und intime Beziehung, wie z.B. die heterosexuelle Eheschließung, hin (Boswell 1994: 152–154). Bei der Beziehung zwischen den zwei Männern handelt es sich wohl um eine homosoziale Verbindung in der militärischen Umwelt,²⁷ die nach einem Eid vor Gott

²⁷ Für die militärische Verbindung zwischen Männern sowie den Kontext des gemeinsamen Eides in Byzanz s. Rapp 1997: 288–289.

die gegenseitige Unterstützung in der Armee vorsah und eine homosexuelle Komponente enthalten könnte (vgl. Boswell 1994: bes. 153–154, mit Anm. 200, 158–161, 218–219).²⁸ Eine solche militärische Verbindung zwischen Männern ist schon in der heidnischen Antike beispielsweise im Fall der Heiligen Schar von Theben (378 v.Chr.) zu beobachten (Davidson 2008: 492, 494; Boswell 1994: 62–63).

Wie dem auch sein mag, scheint der vorliegende Eid zwischen Sergios und Bakchos eine entscheidende Rolle beim Verlauf des Martyriums zu spielen. Nach dem Tod des Bakchos ist Sergios sehr traurig, bis Bakchos erscheint und Sergios an ihren Eid erinnert, um ihn zum Martyrium anzutreiben:

Ἦν δὲ ὁ μακάριος Σέργιος σφόδρα λυπούμενος καὶ ἀδημονῶν, ἀποληφθεὶς τοῦ μακαρίου Βάκχου, καὶ δακρύων ἔλεγεν Οἶμοι, ἀδελφέ καὶ συστρατιῶτά μου Βάκχε, οὐκέτι ψάλλομεν λέγοντες· Ἴδου δὴ τί καλὸν ἢ τί τερπνὸν, ἀλλ' ἢ τὸ κατοικεῖν ἀδελφοὺς ἐπὶ τὸ αὐτό. Ἀπεξεύχθης γάρ μου ἀναβὰς εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καταλειπὼν με ἐπὶ τῆς γῆς μόνον μεμονωμένον, ἀπαραμύθητον. Ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος, ἐν τῇ ἐπιούσῃ νυκτὶ ἀθρῶον παρίσταται αὐτῷ ὁ μακάριος Βάκχος λαμπρὸν ἔχων τὸ πρόσωπον ὡσεὶ ἀγγέλου, περιβεβλημένον τῷ σχήματι τῆς στρατείας, καὶ λέγει αὐτῷ· Τί λυπῆσαι καὶ ἀδαιμονεῖς, ἀδελφέ· εἰ γὰρ καὶ τῷ σώματι ἀπελείφθην σου, ἀλλὰ τῷ τῆς ὁμολογίας συνδέσμῳ, σὺν σοὶ εἰμι ψάλλον καὶ λέγων Ὅδον ἐντολῶν σου ἔδραμον, ὅταν ἐπλάτυνας τὴν καρδίαν μου· σπεῦσον οὖν καὶ αὐτός, ἀδελφέ, διὰ τῆς καλῆς καὶ τελείας ὁμολογίας καταδιῶξαι καὶ καταλαβεῖν με, τὸν δρόμον τελέσας· σὺν σοὶ γὰρ ἀπόκειται μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος. (*PSerBac* Kap.19 und 20)

Die enge Verbindung zwischen den zwei Männern ist anhand der Aussage von Sergios sehr deutlich. Sergios beklagt sich darüber, dass sich Bakchos von ihm löste (*ἀπεξεύχθης γάρ μου*) und ihn allein auf der Erde ließ. Die Erscheinung des Bakchos weist Sergios aber darauf hin, dass, obwohl sie körperlich getrennt sind, ihre Verbindung durch den Eid (*τῷ τῆς ὁμολογίας συνδέσμῳ*) noch in Kraft ist. Die Worte des Bakchos kündigen zugleich das Ende der Erzählung an, gemäß dem die Körper der zwei Männer getrennt beerdigt werden und somit ihr Eid nur auf geistiger Ebene erfüllt worden sein kann. Sergios soll dem Martyrium entgegengehen (*διὰ τῆς καλῆς καὶ*

²⁸ Gegen die Meinung von Boswell über die homosexuelle Dimension der vorliegenden Beziehung äußert Young (1994: 44, 47) ihre Einwände in der einschlägigen Buchbesprechung. Constantinou (2011: bes. 209, mit Anm. 23, 214–220, 229–230), die diesbezüglich mit Boswell ebenfalls nicht übereinstimmt, beschreibt die Beziehung zwischen den genannten Märtyrern und Gott als Freundschaft. Trotzdem wird die vorliegende Beziehung im Text, wie auch Constantinou (2011: Anm. 24) bemerkt, nicht mit solchen Begriffen (Freund, Freundschaft) beschrieben. Wie die obige Interpretation der Erzählung zeigt, handelt es sich hierbei wahrscheinlich um keinerlei Freundschaft (vgl. dazu auch Boswell 1994: 194), sondern um eine stärkere Bindung, nämlich einen Eid der Treue. Dafür spricht auch der militärische Status der Märtyrer.

τελείας ὁμολογίας), um Bakchos wieder zu treffen. Folglich hat das im obigen Zitat zweimal erscheinende Wort ὁμολογία in beiden Fällen eine andere Bedeutung, nämlich zunächst als Eid und dann als Bekenntnis bzw. Martyrium.²⁹ Im zweiten Fall deutet es aber auch auf die Erfüllung des Eides hin, da sie der Vollendung des Martyriums gleichkommt. Wie wir weiter oben festgestellt haben, macht der Märtyrer-Protagonist den Märtyrer-Zuschauern Mut. Der Eid wirkt im vorliegenden Fall als Ermutigung für Sergios, das Martyrium zu erleiden.

Die Rolle des textuellen Publikums soll auch in diesem Martyrium interpretiert werden. In der Nacht vor Beginn des Martyriums erscheint den Heiligen, die inhaftiert sind, ein Engel Gottes im Schlaf und ermutigt sie, vor den rundum stehenden Zuschauern keine Angst zu haben (οὐ φοβηθησόμεθα ἀπὸ μυριάδων λαοῦ τῶν κύκλῳ συνεπιτιθεμένων ἡμῖν. *PSerBac* Kap.15). Die Zuschauer werden hier als potentiell furchterregend dargestellt, wie der Engel ausdrücklich äußert. Trotzdem bricht am nächsten Tag in der Arena die Volksmenge, sowohl Männer und Frauen als auch Kinder, angesichts der Hinrichtung des Sergios in Tränen aus: Πολύ τε πλῆθος ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν καὶ παιδιῶν ἐπηκολούθει ἰδεῖν τὸ μακάριον αὐτοῦ τέλος. Ὅρωντες δὲ τὸ ἐπαρθοῦν τῇ ὄψει αὐτοῦ κάλλος, καὶ τὸ παμμεγεθὲς καὶ νεανικὸν τῆς ἡλικίας ἐδάκρυον πικρῶς ἐπ’ αὐτῷ στενάζοντες (*PSerBac* Kap.27). Die gleiche Reaktion zeigten, wie oben dargelegt, die paganen Zuschauer des Martyriums der Pistis, sowohl Männer als auch Frauen, sowie die christliche Zuschauerin des Martyriums der Barbara, Juliana, als sie die über die jeweilige Märtyrer-Protagonistin verhängte schreckliche Folter mit ansahen. Es sei hier noch einmal erwähnt, dass in mehreren Fällen nicht nur die Christen, sondern auch die Paganen Mitgefühl für die Märtyrer empfinden. Im obigen Zitat ist zudem bemerkenswert, dass die Menge durch die Anwesenheit von Kindern ergänzt wird, die in den Märtyrerakten selten vorkommen. Das textuelle Publikum, bestehend aus Männern, Frauen und Kindern, ist in vollständiger Übereinstimmung mit dem außertextuellen Publikum, das gelegentlich auch Männer, Frauen und Kinder bilden. Auf diese Weise können sich die Leser/Zuhörer in die Zuschauer des Spektakels

²⁹ Statt Eid übersetzt Boswell im hier besprochenen Fall das Wort ὁμολογία als „union“ (s. Boswell 1994: 385), jedoch an anderer Stelle des Martyriums (*PSerBac* Kap.15), wo meines Erachtens das genannte Wort wieder als Eid begriffen werden kann, übersetzt er es als „love“ (s. Boswell 1994: 383).

hineinversetzen und mittels der Erzählung ein „simuliertes Spektakel“ des Martyriums erleben.³⁰

Interessant ist auch die Aktion der wilden Tiere, die in allen anderen hier untersuchten Martyrien nicht vorhanden ist. Nachdem Bakchos wegen der groben Folterungen stirbt, ordnet der Statthalter an, die Überreste des Bakchos nicht zu bestatten, sondern aus dem Lager hinauszwerfen, damit sie von Hunden, wilden Tieren und Raubvögeln gefressen werden (*PSerBac* Kap.19). Stattdessen aber scharft sich eine Anzahl von Tieren um die Überreste des Bakchos, um sie vor anderen blutrünstigen Tieren zu schützen, bis sich endlich spät abends eine Gruppe von Christen um ihr Begräbnis kümmert:

τοῦ δὲ λειψάνου ριφέντος μήκοθεν τοῦ κάστρου, συναχθὲν πλῆθος θηρίων περιεκύκλωσαν αὐτό. Τὰ δὲ ὄρνεα ἄνωθεν ἰπτάμενα οὐκ εἰδὼν τὰ αἰμοβόρα θηρία ἄπεσθαι αὐτοῦ. Καὶ παρέμειναν φυλάττοντα αὐτὸ ἄχρις ἑσπέρας βαθείας. Ὀψίας δὲ γενομένης, κατελθόντες τινὲς τῶν ἐκεῖσε οἰκοῦντων ἀδελφῶν ἐν τοῖς σπηλαίοις ἐπῆραν τὸ λείψανον τοῦ ἁγίου προπεμπόμενον ὑπὸ τῶν θηρίων ὡσπερ ὑπὸ τινῶν λογικῶν ἀνθρώπων. Καὶ ἔθαψαν αὐτὸ ἐν ἐνὶ τῶν σπηλαίων αὐτῶν. (*PSerBac* Kap.19)

Laut dem obigen Ausschnitt begleiten die Tiere, gleich den vernünftigen Menschen, die Überführung des Körpers von Bakchos. Auch an der folgenden Stelle verhalten sich die Tiere wie Menschen und empfinden Mitgefühl für Sergios bei seiner Hinrichtung: Τὰ δὲ θηρία τῶν ἐκεῖσε τόπων καταλειπόντα τὰς ἑαυτῶν μάνδρας ἀνάμιξ ἅπαντα συνεληλύθει, οὐδένα μὲν τῶν ἀνθρώπων ἀδικοῦντα, ἀλόγῳ δὲ βοῇ τὴν τοῦ ἁγίου μάρτυρος ἀναίρεσιν ὀδυρόμενα (*PSerBac* Kap.27). Die Tiere verlassen ihr Versteck, um dem Martyrium zusammen mit den Menschen beizuwohnen. So wie die Zuschauer wegen der Enthauptung des Sergios weinen, schreien auch die Tiere wehklagend. Infolgedessen gehören auch die Tiere zu dem textuellen Publikum des genannten Martyriums, weil sie an dem Handlungsablauf mitwirken und damit die interaktive Dimension des Spektakels unterstreichen.

I.1.3. Einzelmartyrium

In den Einzelmartyrien gibt es die Schlüsselfigur des Märtyrer-Zuschauers nicht; daher wird das textuelle Publikum im Grunde von der umstehenden Zuschauermenge gebildet. Das ist aus der Sicht des textuellen Publikums der grundlegende Unterschied zwischen den Gruppenmartyrien und den Einzelmartyrien. Für die vorliegende Arbeit wurde das

³⁰ Für den Begriff „simuliertes Spektakel“ s. das letzte Kapitel (S.70–77).

Martyrium der Juliana von Nikomedien (*PJulNic*) ausgewählt, weil es in Hinsicht auf den Inhalt und die Form der Erzählung über einige bedeutsame Besonderheiten verfügt. An einer Stelle der Erzählung tritt beispielsweise ein Dämon (δαμόνιον) auf außergewöhnliche Weise in der Rolle des Gegenspielers auf. Das besagte Martyrium dürfte gemäß der Herausgeberin, Angelide (1977: 143), im 5. Jh. geschrieben worden sein. Das Martyrium der Juliana findet laut den Acta unter der Herrschaft von Maximian in Nikomedien statt. Juliana war die einzige Christin in ihrer Familie und mit dem paganen Senator Eleusios verlobt. Eleusios will sie heiraten, doch sie knüpft einige Bedingungen an diese Heirat: sie werde ihn nur dann ehelichen, wenn er das Amt des Eparchen antreten würde. Als dies geschieht, teilt sie mit, dass sie ihn nur heiraten werde, wenn er zum Christentum übertreten würde. Wegen ihres Glaubens liefert ihr Vater sie dem Eparchen bzw. ihrem Verlobten aus. An dieser Stelle beginnen die Interrogation und Folterung der Märtyrerin. Dabei ist auch ein Streit der Juliana mit einem Dämon zu sehen. Nach dem Tod der Juliana überführt eine Frau namens Sophia ihre Reliquien nach Rom, wo sie auch zur Ehre der Juliana eine Kirche errichtet.

Die fromme Haltung der Protagonistin Gott gegenüber offenbaren schon die ersten Worte des Hagiographen über ihren häufigen Kirchenbesuch und das Erlernen der dort vorgelesenen Schriften: πικνῶς ἀπιέναι ἐν τοῖς μαρτυρίοις καὶ εἰς τὰς ἐκκλησίας καὶ τὰς ἀναγινωσκομένας γραφὰς ἐσημειοῦτο (*PJulNic* S.150.14–16). Darüber hinaus wird auch ihre männliche Eigenschaft hervorgehoben, als sie mit der Gesinnung eines jungen Mannes (φρόνημα νεανίσκου, *PJulNic* S.151.2) die Gesandten des Eparchen wegjagt, wobei sie ihrem Vater im Anschluss daran erklärt, dass sie keine Furcht habe (μὴ νομίσης, ὅτι δειλανδρῆσαι ἔχω, *PJulNic* S.151.20). Im Gegensatz zur Märtyrerin hat ihr Gegenspieler, der Eparch, Angst vor dem Kaiser; deshalb weigert er sich, der Bedingung der Juliana gemäß, zum Christentum zu konvertieren (*PJulNic* S.150.21–24, S.1–3). Die provokativen Worte der Juliana machen ihn zornig und signalisieren den Anfang des Vorgangs des Martyriums, d.h. den ständigen Wechsel der Interrogation und Folterung. Das Martyrium der Juliana übt eine starke Wirkung auf das textuelle Publikum aus, da fünfhundert Männer und hundertdreißig Frauen zum Christentum übertreten und mit Mut die Bestrafung der Enthauptung erleiden (*PJulNic* S.163.12–17, S.164.1–10). Auf der anderen Seite werden auch die Paganen bestraft, als der Kessel mit heißem Blei zerstört wird und fünfundsiebzig pagane Soldaten verbrüht (*PJulNic* S.164.14–17).

Beim Verlauf des Martyriums der Juliana gibt es eine beachtenswerte Episode, die in einem sehr langen Streitgespräch mit einem Dämon besteht (*PJulNic* S.155.14–26, S.156.1–28, S.157.1–28, S.158.1–28, S.159.1–29, S.160.1–21). Der Dämon erscheint als Engel Gottes im Gefängnis, wo sich die Protagonistin befindet, und versucht Juliana zu überzeugen, auf das Christentum zu verzichten und dadurch dem Martyrium zu entgehen. Sie aber ergreift die Hände des Dämons und beginnt ihn zu verhören und zu schlagen. Hier können wir von einem Kräfteverhältnis zwischen Eparch – Juliana und Juliana – Dämon sprechen, da sich die Interrogation und Folterung sowohl der Juliana als auch des Dämons parallelisieren lassen. Juliana spielt an diesem Punkt eine Doppelrolle. Einerseits ist sie das Opfer bei den Folterungen des Eparchen, d.h. sie erleidet das Martyrium, andererseits aber übernimmt sie dem Dämon gegenüber die Rolle des Peinigers, indem sie ihn foltert und schließlich besiegt. Dem Dämon gelingt es nämlich nicht, die von ihm angestrebte Rolle des Gegenspielers erfolgreich auszuführen. Durch diese lange Episode wird das christliche Konzept von Gut und Böse skizziert, dessen verschiedene Aspekte in Byzanz vorherrschend waren (vgl. Constantinou 2005: 30; Agapitos 2004: 107–108; Patlagean 1992: 633). Der Dämon führt all seine bösen Taten aus, während Juliana durch seine Bestrafung die christlichen Ideale unterstützt und somit das Gute vertritt.

Die Anwesenheit eines Dämons sowie seine Gegenüberstellung mit dem jeweiligen Märtyrer kommen verhältnismäßig selten in den Märtyrerakten vor (Angelide 1977: 146). Das im vorliegenden Fall bestehende Element des Dämons demonstriert somit eine interessante Seite des genannten Martyriums. Der Dämon teilt in seinem Gespräch mit der Märtyrerin mit, dass das Ziel aller Dämonen ist, den Gläubigen die Möglichkeit zur Erlösung bzw. zur Erlangung des Paradieses zu rauben. Um das zu erreichen, dringen sie in die Häuser der Gläubigen ein und behindern sie, die kirchlichen Lehren in ihrem Leben anzuwenden:

Καὶ πάλιν ἐὰν ἴδωμεν τινὰς προσκαρτεροῦντας ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἢ τοῖς μαρτυρίοις ἀκούοντας τῶν γραφῶν καὶ θέλοντας κἂν μέρος τι ἔχειν ἐξ αὐτῶν εἰς μνήμην, εἰσερχόμεθα εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν καὶ προφάσεις μεριμνῶν ἐπιβάλλομεν αὐτοῖς καὶ ποιοῦμεν αὐτοὺς μήτε εἰς εὐχὴν χρησιμεῦσαι μήτε εἰς ἄλλο τι τῶν συντεινόντων αὐτοῖς εἰς σωτηρίαν. (*PJulNic* S.158.6–12)

Das obige Zitat ist von großer Bedeutung, da es uns die Funktion der kirchlichen Lesungen, einschließlich der Psalmen und der sonstigen liturgischen Texte (wie z.B. des

Kanons), ganz deutlich enthüllt: Es wird von den Christen erwartet, den frommen Beispielen der Bibel zu folgen.

Im Gegensatz zu den Dämonen trägt Juliana zur Steigerung der Frömmigkeit der Gläubigen bei. Kurz vor ihrer Enthauptung wendet sie sich an die Christen und erteilt ihnen einige Ratschläge zu Gebet, gegenseitiger Liebe, Reue und Beichte:

Προσεύχεσθε οὖν συνεχῶς καὶ ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, ἵνα καὶ ὁ Κύριος Ἰησοῦς δώσει ὑμῖν ἔλεος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ εὐρητε παρησΐαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων. Καλὸν οὖν τὸ γρηγορεῖν ἐν προσευχαῖς, ἀδελφοί, καὶ μετανοεῖν ἐν καρδίαις πρὸς τὸν Θεὸν καὶ ἐξομολογεῖσθαι αὐτῷ τὰς ἁμαρτίας, καλὸν καὶ τὸ ψάλλειν συνεχῶς καὶ τὸ εὐχεσθαι ἀδιαλείπτως. Οὐκ οἶδαμεν γὰρ ποῖα ὥρα ἐξερχόμεθα ἀπὸ τοῦ σκηνώματος τοῦ γηίνου τούτου. (PJulNic S.165.8–15, Hervorhebung hinzugefügt)

Die Ansprache der Juliana an das christliche textuelle Publikum erinnert uns an die entsprechende Ansprache des Kyrion, des ältesten Märtyrers bei den vierzig Märtyrern von Sebaste, an seine Gefährten vor seiner Hinrichtung. Der Unterschied zwischen den Gruppenmartyrien und den Einzelmartyrien wird im vorliegenden Einzelmartyrium auch durch die folgende Szene dargestellt: Wegen der Abwesenheit der Märtyrer-Zuschauer wendet sich Juliana an die Menge, um ihre letzten Ratschläge zu geben. Diese Ratschläge erscheinen oft in der kirchlichen Predigt.³¹ Die Christen sowohl auf textueller als auch außertextueller Ebene sollten den Inhalt dieser „Predigt“ verinnerlichen. Folglich stellt nicht nur der Dialog mit dem Dämon, sondern auch die „Predigt“ der Juliana ein interessantes außergewöhnliches Element im Aufbau der Erzählung eines Martyriums dar. Dass es eine Frau ist, die in die Rolle des Predigers bzw. Lehrenden tritt, macht die Sache noch interessanter. Diese Rolle gehörte nämlich

³¹ Beispielsweise ἐλθὼν ὁ Κύριος ἔπαυσε καὶ ἐξώρισε, καὶ δι’ ἑαυτοῦ, καὶ διὰ τῶν αὐτοῦ μαθητῶν, λέγων· πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτούς, καὶ διδάσκοντες τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετείλαμην ὑμῖν· τουτέστι, λέγετε αὐτοῖς ὅτι μετανοεῖτε, ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν· οὐχὶ μεθύσκεσθε, οὐχὶ χορευέτε, ἀλλὰ μετανοεῖτε, πενθεῖτε, γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε· αἰεὶ ἐστέ ἐτοιμοί, ὅτι ἡ παρουσία τοῦ Κυρίου ἤγγικεν, ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἐπὶ θύραις (EphSyrTract S.249.10–15, Hervorhebung hinzugefügt); Ὑπὲρ οὖν τοῦ ἐξίλασμοῦ τῶν ἡμαρτημένων, ἐξομολογεῖσθε περὶ τῶν οὐχ ὑγιῶς ὑμῖν προπεπραγμένων (BasHomPs S.313, Hervorhebung hinzugefügt); μαρτυροῦντος δὲ καὶ τοῦ Αποστόλου δι’ ὧν γράφει ποτὲ μὲν· „Ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ Θεῷ“ (BasHomBapt S.1520, Hervorhebung hinzugefügt); Οὐ γὰρ εἰς παράδεισον ἐπαγγέλλεται εἰσαγαγεῖν ἡμᾶς ὁ Θεὸς, ἀλλ’ εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν· οὐδὲ βασιλείαν παραδείσου, ἀλλὰ βασιλείαν οὐρανῶν ἐκήρυξεν. Ἦρξατο γὰρ, φησὶ, κηρύττειν καὶ λέγειν· Μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ, οὐχ ἡ βασιλεία τοῦ παραδείσου, ἀλλ’, ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (JohSermGen S.614).

traditionellerweise den Männern,³² aber Juliana beweist mit ihrer Tapferkeit, dass sie die Schwäche ihrer Natur übertroffen und wohl schon die Heiligkeit erlangt hat.

³² Das Phänomen, gemäß dem eine heilige Frau die männliche Rolle des Lehrers übernimmt, ist in den Martyrien und Lebensbeschreibungen der heiligen Frauen häufig wiederzufinden. Zum Beispiel wird es in der Lebensbeschreibung der Maria von Ägypten belegt, in der Zosimas Maria die Rolle des Lehrers zuteilt, um ihn zu belehren. Für einen einschlägigen Kommentar s. Cloke 1995: 216.

II. Kapitel

Schauplatz der handschriftlichen Überlieferung: Ort, Datum, Publikum

In diesem Kapitel ist die Identität des außertextuellen Publikums im Rahmen der Untersuchung des Schauplatzes der Handschriften zu bestimmen, in denen sich alle hier behandelten Märtyrerakten befinden. Unter dem Begriff Schauplatz verstehe ich das außertextuelle Publikum sowie das Datum und den Entstehungsort bzw. Verwendungsort der jeweiligen Handschriften. Der Ort, an dem die dazugehörigen Märtyrerakten zur „Aufführung“ gebracht wurden, kann nach der folgenden Analyse eine Gemeindekirche, ein Kloster oder ein Oikos (Privathaus) sein. Die Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung betrifft somit in der vorliegenden Arbeit nicht nur den einzelnen Text, sondern auch den gesamten Kodex, in dem der Text, der für uns von Interesse ist, überliefert ist. Auf diese Weise wird die Art der Verwendung des Textes und somit die Rezeption durch die Zuhörer- bzw. Leserschaft mit hoher Wahrscheinlichkeit erkennbar. Hierbei lässt sich auch die Popularität bestimmter Heiliger innerhalb der byzantinischen Gesellschaft konstatieren. Aus diesem Grund werde ich die Kultstätten der Heiligen berücksichtigen. In Bezug auf die handschriftliche Überlieferung der hagiographischen Texte verdient Albert Ehrhard eine besondere Erwähnung, da er durch seine Studien zur Überlieferung und dem Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche einen grundlegenden Beitrag zu deren Erforschung geleistet hat (s. Ehrhard 1937–1952). Ehrhard vermittelt uns zumeist einen Datierungsansatz und die Provenienz der Handschriften sowie den Überlieferungskontext einzelner Texte, aus denen wir Rückschlüsse auf die Verwendung des ganzen Kodex bezüglich des außertextuellen Publikums ziehen können.

Mit anderen Worten ist die Rezeption anhand von Textgeschichte, Wirkungsgeschichte und Kult aufzuzeigen. Die Textgeschichte stellt den Verlauf von der Entstehung eines Textes bis zu seiner maßgeblichen Fassung dar, in unserem Fall der metaphrastischen Version der behandelten Märtyrerakten. Ich beziehe mich auf die Textfassung des weit verbreiteten Menologiums von Symeon dem Metaphrasten (s. Høgel 2002), das im 10. Jh. von einer Gruppe von Gelehrten und Korrektoren unter der Leitung eines hohen Beamten verfasst wurde (Høgel 1996a: 9–10; Ševčenko 1981: 300) und vor allem aus

stilistisch und thematisch überarbeiteten älteren hagiographischen Texten besteht (Schiffer 1996 und 1992). Die Wirkungsgeschichte veranschaulicht die Rezeption eines Werkes in literarischer und geschichtlicher Hinsicht. Unter dem mehrdimensionalen Begriff des Kultes versteht man allerlei Praktiken der Verehrung von Gott und Heiligen, und zwar anhand von Texten, Objekten, Kultstätten und Riten. Es ist hier zu bemerken, dass die hagiographischen Texte liturgische Verwendung finden und somit einen Bestandteil des Kultes bilden, aber auch mittels ihrer Verbreitung den Kult fördern.

Die Martyrien, aber auch andere hagiographische Texte, wie beispielsweise apokryphe Apostelgeschichten, Heiligenviten, Enkomien und Wunderberichte, dienten sowohl der privaten Frömmigkeit als auch durch ihre Verlesung im Gottesdienst an den entsprechenden Heiligenfesten insbesondere dem kirchlichen Märtyrer- und Heiligenkult (Ehrhard 1937–1952: I.18–19, 23–24). Die häufigste Art der hagiographischen Überlieferung bilden nämlich Textsammlungen, die als liturgische Bücher verwendet wurden,³³ d.h. Jahressammlungen, Sammlungen für das ganze Kirchenjahr und Halbjahressammlungen, sowie Jahresmenologien, Halbjahresmenologien, Dritteljahresmenologien, Vierteljahresmenologien, Zweimonatsmenologien und Monatsmenologien (Ehrhard 1937–1952: I.154–701; vgl. Pratsch 2005: 372). In all diesen Sammlungen besitzen die Martyrien eine bevorzugte Position, weil „die Märtyrer den Hauptgegenstand des Heiligenkultes in der griechischen Kirche bildeten sowohl in der altchristlichen als [auch] in der byzantinischen Zeit“ (Ehrhard 1937–1952: I.19). Hinzuzufügen ist hier, dass 78 von 148 Texten des metaphrastischen Menologiums Martyrien sind, was ihren hohen Stellenwert unter den hagiographischen Textarten bestätigt (Hinterberger 2014: 29; Høgel 2002: 173–204 und 1996a: 13).

Die hagiographischen Schriften werden sehr häufig zusammen mit homiletischem Material überliefert, was die Verwendung beider Gattungen im gemeinsamen Kontext demonstriert. Cunningham (1986) hat darauf hingewiesen, dass die Homilien bzw. Predigten in erster Linie zur Unterweisung einer Gemeinde in der Kirche, seit dem Ende des 7. Jh. insbesondere bei den Nachtwachen sowie dem am frühen Morgen

³³ Zu dem Hintergrund der Entstehung der Sammlungen sei erwähnt, dass die hagiographischen Texte in den ersten christlichen Jahrhunderten zumeist als einzelne Werke entstanden sind und im Laufe der Zeit in Sammlungen vereinigt wurden. Das bedeutet aber nicht, dass es hagiographische Sammlungen in der frühchristlichen Zeit überhaupt nicht gab. Vgl. dazu Pratsch 2005: 377–399; Høgel 2002: bes. 36–37; Ehrhard 1937–1952: I.19, Anm. 3, III. bes. 942–967.

durchgeführten Orthros (Matutin), gehalten wurden. Die hagiographischen Texte wurden, laut Ehrhard (1937–1952: I.19, Anm. 1), bereits im 4. Jh. zumindest im lateinischsprachigen Teil der Kirche vorgelesen, während diese Gewohnheit erst im 8. Jh. auch im griechischsprachigen Raum belegt werden kann. Aus der Vita Stephanos' des Jüngeren geht hervor, dass der junge Stephanos bei den Nachtwachen, die er in Begleitung seiner Mutter besuchte, nicht nur Homilien, wie z.B. diejenige des Johannes Chrysostomos, sondern auch Martyrien und Lebensbeschreibungen der Heiligen vernommen hat.³⁴ Das genannte Beispiel beweist die gemeinsame Verwendung sowohl hagiographischer als auch homiletischer Texte in den Nachtwachen. Darüber hinaus ist zu vermuten, dass hagiographische Texte auch bei einem gewöhnlichen Orthros außerhalb einer Nachtwache öffentlich vorgetragen wurden, wie bei den homiletischen Texten zu beobachten ist. Eine hierfür infrage kommende Stelle wäre etwa nach dem Synaxar oder statt des Synaxars, d.h. der kurzen Lebensbeschreibung der jeweils an diesem Tag gefeierten Heiligen, die nach der sechsten Ode des Kanons und dem Kontakion platziert wird. In diesem Fall könnte die Synaxarnotiz durch ausgewählte Ausschnitte der ausführlichen Vita entweder ergänzt oder ersetzt werden, da die lange Vita die Lebensführung eines Heiligen auf lebhaftere Weise als Beispiel zur Nachahmung darstellt. Nach dieser Erzählung würde der Kanon fortgesetzt werden. Wie das Beispiel der Vita Stephanos' des Jüngeren zeigt, wurden die hagiographischen Texte im Rahmen der Gottesdienste vorgelesen. Es ist somit anzunehmen, dass sie sowohl in der Hauptkirche (Katholikon) und den Kapellen (Parekklesien) eines Klosters, als auch in den Gemeindegemeinden einer Stadt oder eines Dorfes Verwendung gefunden haben.

Außer ihrer Position im Gottesdienst hatten die hagiographischen Texte noch weitere Funktionen im monastischen Kontext. Die Verlesung der hagiographischen Texte diente außerdem der seelischen Erbauung sowie der Vermeidung unerwünschter Gespräche zwischen den Mönchen bei gemeinsamen Mahlzeiten im Refektorium (Pratsch 2005: 374–375, mit Anm. 24). Diese Praxis ist noch heute in Klöstern verbreitet, wie zum Beispiel in den Athosklöstern (Pratsch 2005: 374, mit Anm. 19; Efthymiadis 1996: 66). Darüber hinaus ist zu vermuten, dass hagiographische Texte nicht nur öffentlich,

³⁴ καὶ γὰρ οὐ διέλειπεν ἅμα τῇ ἱερᾷ αὐτοῦ μητρὶ νυκτοπορῶν πρὸς τὰς συνήθεις ἀγροπνίας γινομένης ταῖς τῶν ἁγίων μνήμαις. Χάριν δὲ τοιάνδε εὐλήφει ὁ τίμιος οὗτος νεανίας ὥστε, ἐν καιρῷ τῶν καθισμάτων τῆς ἀναγνώσεως τελομένης, πρὸ τῆς ἱερᾶς κηκλίδος ἰστάμενος καὶ τῷ ἀναγνώστῃ προσέχων, ἐκ μόνης ἀκροάσεως μαθάνειν αὐτὸν τὸ ἀναγινωσκόμενον καὶ ἐπὶ στόματος φέρειν, εἴτε μαρτύριον, εἴτε βίον, εἴτε καὶ πατρός τινος διδασκαλίαν, μάλιστα δὲ τοῦ μελισσαγοῦς Χρυσοστόμου πατρός· αὐτοῦ γὰρ ἔλεγεν πλείω ἐπιποθεῖν τὰς θείας διδασκαλίας (VStephIun S.97.13–21, Hervorhebung hinzugefügt).

sondern auch privat gelesen wurden. Einen Beweis dafür liefert die Klosterregel (Typikon) des Pachomios.³⁵ Es zeigt sich, dass die Mönche seelischen Fortschritt sowohl durch in Gemeinschaft als auch in Einsamkeit vollzogene Aktionen erlangen konnten.

Insgesamt diente die hagiographische Literatur vor allem dem liturgisch-katechetischen Gebrauch durch Mönche und Klerus (Pratsch 2005: 376), aber auch der Privatlektüre. Es ist bemerkenswert, dass die Privatlektüre hagiographischer Texte nicht nur für die mönchische, sondern auch für die weltliche Gemeinde belegt werden kann. Zum Beispiel erfahren wir aus dem Testament des Magnaten Eustathios Boilas, dass er im Jahr 1059 aufsetzte, dass sich unter anderen Büchern zwei Predigten zum heiligen Antipas sowie dessen Lebensbeschreibung in seinem Privatbesitz, also in seinem Oikos (Haus), befanden.³⁶ Sein Testament sah vor, dass all seine Bücher an die Theotokos-Kirche des von ihm gegründeten Klosters in Salem abgetreten werden sollten, sodass seine Tochter Zugang zu ihnen hätten.³⁷ Daraus folgt, dass gelegentlich auch Laien Bücher aus der Bibliothek eines Klosters lesen konnten. Außerdem bilden das Publikum der hagiographischen Texte im monastischen Kontext, d.h. im Katholikon und Refektorium (Trapeza) eines Klosters, vorwiegend die Mönche, aber auch Laien, die gelegentlich ein Kloster als Gäste besuchten. In der Gemeindekirche setzt sich das Publikum aus Laien sowie Klerikern zusammen.³⁸ Das Publikum konnte in beiden Fällen aus Männern und Frauen bestehen, wobei es bezüglich der Gäste im Refektorium und in der Klosterkirche möglicherweise Einschränkungen gab.³⁹

³⁵ Hier sei an die einschlägigen Stellen des Typikons von Pachomios erinnert: „Wenn sie [d.h. die Mönche] einen Kodex zum Lesen erbitten, sollen sie ihn erhalten, und nach Ablauf des Wochendiensts sollen sie ihn mit Rücksicht auf die, welche sie in diesem Dienst ablösen, an seinen Ort zurückstellen“ (*Pachomios-Typikon*, Regel 25, Übers. mit leichten Änderungen nach Bacht 1983: 87; vgl. Übers. Veilleux 1981: 148) und „Niemand soll, wenn er zur Collecta oder zum Essen geht, einen Kodex ungeschnürt liegen lassen“ (*Pachomios-Typikon*, Regel 100, Übers. mit leichten Änderungen nach Bacht 1983: 106; vgl. Übers. Veilleux 1981: 162).

³⁶ βιβλίον μέγα ἔν τ' Ἀντίπα, δύο λόγοι καὶ τὸν βίον τοῦ (*TestBoil* 151; Engl. Übers. Vryonis 1957: 269).

³⁷ Καὶ ταῦτα μὲν ἀφιέρωνται ἐν τῷ ἁγίῳ ναῷ, ἵνα δὲ ἔχουσιν τὴν χρῆσιν καὶ τὴν δεσποτείαν αἱ δύο μου θυγατέρας, εἰς ψάλλειν, εἰς ἀναγινώσκειν καὶ ἐκμανθάνειν, οὐ μὴν δὲ ἐκποιοῦνται εἰς ἕτερα πρόσωπα, πλὴν τῆ θελήσει καὶ συναινέσει τῶν κληρικῶν χρᾶσθαι ταῦτα ὡς δεῖ καὶ ὅταν δεῖ καὶ ὅπου δεῖ (*TestBoil* 167–170; Engl. Übers. Vryonis 1957: 270).

³⁸ Diesbezüglich s. auch Pratsch 2005: 372–374; Efthymiadis 1996: 66–69.

³⁹ Dazu sind einige Ausschnitte des Typikons des Pachomios anzuführen: „Wenn Leute an die Klosterpforte kommen, dann sollen sie, wenn es Kleriker oder Mönche sind, mit größerer Ehrerbietigkeit aufgenommen werden [...]. Falls sie zur Zeit des Gebetes und der Collecta in den Konvent der Brüder kommen wollen und des gleichen Glaubens sind, [...] soll man sie dorthin zum Gebet geleiten“ (*Pachomios-Typikon*, Regel 51, Übers. Bacht 1983: 93–94; vgl. Übers. Veilleux 1981: 153–154). „Wenn Weltleute oder Bettler oder [einige vom] schwachen Geschlecht, d.h. Frauen, zur Pforte kommen, soll man die einzelnen an verschiedenen Orten gemäß der Weisung der Obern und je nach ihrem Geschlecht

Die Handschriften, die vor allem homiletisches Material beinhalten, konnten wohl nicht ausschließlich in einem mönchischen Kontext, d.h. in einem Kloster, sondern auch in einer weltlichen Gemeinde, durch Priester und Laien, Verwendung finden. Es ist anzunehmen, dass die Homilien den Laien zur Klärung der Bibeltexte dienten (vgl. Cunningham 1986: 31–33, 39–40), damit sie durch die pädagogischen christlichen Lehren zu geistlichem Fortschritt gelangten. Andererseits können wir davon ausgehen, dass die Mönche nicht in großem Maße der Homilien zur geistigen Erbauung bedurften. Sie beschäftigten sich nämlich jeden Tag mit zahlreichen anderen spirituellen Tätigkeiten, wie zum Beispiel der intensiven körperlichen und geistigen Askese, der ständigen Unterweisung im Rahmen der persönlichen Beichte sowie der Lektüre der hagiographischen Texte, aus denen sie die richtigen Vorbilder zur Nachahmung schöpfen konnten. Darüber hinaus konnte eine Handschrift mit hauptsächlich homiletischem Material wohl den liturgischen Erfordernissen der Kirche dienen, die nicht ausschließlich mit dem Heiligenfesttag verbunden waren, wie zum Beispiel bei der Ausführung der Predigten. Das heißt, dass einerseits zum Festtag passende Homilien als Predigt in der Kirche vorgelesen wurden, andererseits aber mit dem Festtag nicht übereinstimmende Homilien, besonders diejenigen der Kirchenväter, von eher hochrangigen Klerikern, d.h. Patriarchen und Bischöfen, zur Vorbereitung ihrer Predigten in stilistischer und inhaltlicher Hinsicht herangezogen wurden.⁴⁰

II.1. Das Martyrium der Pistis, Elpis, Agape und ihrer Mutter Sophia

Das Martyrium der Pistis, Elpis, Agape und ihrer Mutter Sophia ist laut *Bibliotheca hagiographica graeca* in drei vormetaphrastischen Fassungen erhalten: *BHG* 1637x, *BHG* 1637y und *BHG* 1637z. Die letzte davon liegt der entsprechenden Fassung des Menologiums von Symeon dem Metaphrasten zugrunde und ist im Folgenden zu untersuchen. Außerdem gibt es die metaphrastische Version des genannten Martyriums (*BHG* 1638) sowie eine Epitome des Werkes (*BHG* 1639). Gemäß dem Herausgeber aller drei vormetaphrastischen Texte, Halkin (1973: 181), liegt die hier behandelte Fassung (*BHG* 1637z) in zwei Handschriften vor. Im ersten Fall handelt es sich um ein Septembermenologium, das ins frühe 11. Jh. datiert werden kann (Ehrhard 1937–1952: I.442, mit Anm. 1; vgl. Halkin 1973: 181). Diese Handschrift wurde früher in Paris

unterbringen; [...] man soll ihnen einen abgesonderten Raum fern von jeglicher Nachbarschaft mit Männern zuweisen, damit keinerlei Anlass zu Verdächtigungen entsteht“ (*Pachomios-Typikon*, Regel 52, Übers. Bacht 1983: 94; vgl. Übers. Veilleux 1981: 154).

⁴⁰ Diesbezüglich s. auch Cunningham 1986: 32–36, 43–44; Beck 1959: 398–402.

aufbewahrt, befindet sich jedoch seit 1887 unter der Signatur 10 A 5-6 im Museum Meermann-Westreenen in Den Haag (Vermeeren und Dekker 1960: 51–52; vgl. Halkin 1973: 181; Halkin 1966: 336, mit Anm. 4). Aus den Handschriftenkatalogen von Omont (1887: 202) und van de Vorst und Delehaye (1913: 254–255), unter der älteren Signatur Gr. fol. 5, sowie aus der von Ehrhard (1937–1952: I.443–444) ergänzten Textliste des genannten Kodex, folgt, dass der überwiegende Teil des vorliegenden Menologiums aus Martyrien besteht (zehn Martyrien, drei Lebensbeschreibungen und eine Erzählung über den Propheten Jonas). Laut Ehrhards Liste wurden die vier Frauen am 17. September zusammen mit der Märtyrergruppe von Maximos, Theodotos und Asklepiodote, sowie noch einer Märtyrerin Theodote gefeiert.

Der zweite Kodex, der das besagte Martyrium umfasst, ist der Vaticanus gr. 866. Es handelt sich um ein um die Wende des 11./12. Jh. zu datierendes italogriechisches Jahresmenologium (Devreesse 1950: 434; vgl. Halkin 1973: 181; Devreesse 1955: 33), was gemäß Ehrhard (1937–1952: I.338) beweist, dass die Jahresmenologien auch in den in Süditalien und Sizilien befindlichen orthodoxen Klöstern verwendet wurden. Von den 116 in dieser Handschrift erhaltenen Texten, die in Ehrhards Liste (1937–1952: I.340–345) genannt werden, sind über 60 Martyrien und über 25 Lebensbeschreibungen; der verbleibende Anteil ist anderen Textarten, wie Wunderberichten und Enkomien, gewidmet. Im Allgemeinen „stellen die Menologien die Hauptwege der Überlieferung der griechischen Hagiographie dar, insbesondere der Martyrien und Heiligenleben“ (Ehrhard 1937–1952: I.326). Unter den Martyrien steht am 17. September dasjenige der Pistis, Elpis, Agape und ihrer Mutter Sophia, das unter dem genannten Datum allein zu finden ist.

Darüber hinaus schöpft man aus dem Handschriftenkatalog von Devreesse bedeutsame Informationen zur Entstehung und Überlieferung des genannten Kodex: Erstens stellt dieses Jahresmenologium keine Abschrift eines ähnlichen früheren Werkes dar, sondern das Ergebnis einer persönlichen Textauswahl des Schreibers (Devreesse 1950: 434; vgl. Ehrhard 1937–1952: I.339, mit Anm. 1). Es geht hier um einen seltenen Fall, in dem das Interesse des Kopisten oder des Auftraggebers an bestimmten Heiligen und somit ihren Texten bekannt ist. Dieses Interesse ist besonders erkennbar, wenn man bedenkt, dass der Schreiber, statt der Auswahl seines Textes, auch andere Möglichkeiten hatte, nämlich entweder den Festtag des 17. September auszulassen, wie etwa im Fall des 4. und 5. September, oder andere Heilige dieses Festtages auszuwählen. Wie viele Namen

unter dem 17. September zur Verfügung stehen, zeigen beispielsweise das oben genannte Septembermenologium sowie das *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*.⁴¹ Jedenfalls wird hier deutlich, dass die Märtyrergruppe der Pistis, Elpis, Agape und ihrer Mutter Sophia eine besondere Verehrung genoss. Zweitens befand sich der vorliegende Kodex ursprünglich in Süditalien und wurde am 26. Februar 1585 vom Bibliothekar Kardinal Guglielmo Sirleto (1514–1585) der Vatikanbibliothek übergeben (Devreesse 1950: 440; vgl. Devreesse 1955: 18), der im Auftrag Papst Gregors XIII. die Zusammenstellung des *Martyrologium Romanum* unternahm.

Aus Anlass des Festtages der jeweiligen Heiligen wurde ihr Martyrium im Gottesdienst vorgelesen, was ihren Kult bezeugt. In Bezug auf den Festtag der vier Frauen im Westen ist zu beachten, dass die Namen der Märtyrerinnen erstmals im Martyrologium von Usuardus (9. Jh.) unter dem 1. August erscheinen (s. Dubois 1965: 276; vgl. Amore 1968b: 1279), und außerdem im *Martyrologium Romanum* (16. Jh.), gemäß dem die Mädchen Pistis, Elpis und Agape alleine am 1. August und zusammen mit ihrer Mutter Sophia am 30. September verehrt wurden (s. Sodi und Fusco 2005: 261, 334; vgl. Amore 1968b: 1279). Im Synaxar von Konstantinopel werden die Namen der vier Frauen mehrfach und immer zusammen erwähnt, d.h. unter dem Datum des 16. September (*SynaxCP* Sp.49.34–35), des 17. September (*SynaxCP* Sp.51.8–51.22, Sp.52.8–11), des 4. Juli (*SynaxCP* Sp.796.58) und schließlich des 1. August (*SynaxCP* Sp.860.29).⁴² Obwohl die vier Märtyrerinnen aller Voraussicht nach nicht als historische Personen betrachtet werden können, genossen sie schon seit dem Ende des 6. Jh. eine breite Verehrung sowohl im Westen als auch im Osten, was durch die Verbreitung ihrer Namen auf Griechisch und Lateinisch bestätigt wird (vgl. Amore 1968b: 1278–1279; Halkin 1973: 7–8, 179–180). Es ist hinzuzufügen, dass ihr Martyrium auf Griechisch (*BHG* 1637x–1639), Latein (*BHL* 2966–2973), Syrisch (*BHO* 1082–1084) und Armenisch (*BHO* 1085) überliefert ist. Der ursprüngliche in das 7./8.

⁴¹ Unter dem 17. September enthält das Synaxar von Konstantinopel über die besagten Märtyrerinnen hinaus noch andere Märtyrer: Agathokleia (*SynaxCP* Sp.52.12–22, Sp.53.1–3), Lucia und Geminianus (*SynaxCP* Sp.53.4–27, Sp.54.1–18), Charalampos, Pantoleon und ihre Genossen (*SynaxCP* Sp.54.19–22), Herakleidos und Myron (*SynaxCP* Sp.54.23–25) und schließlich die heiligen Frauen Sophia und Irene (*SynaxCP* Sp.54.27–28). Vgl. dazu Ehrhard 1937–1952: I.456, 459.

⁴² An dieser Stelle ist zu berücksichtigen, dass die Verschiedenheit der Festtage nicht zwingend mit Konstantinopel zu tun hat, sondern, dass es verschiedene Traditionen gab, die sich entwickelten. Es wird nämlich klar, dass hieraus eine Verbreitung ihrer Verehrung im ganzen Reich abzulesen ist, nicht nur in Konstantinopel. Das Synaxar von Konstantinopel vereinigt, anders gesagt, eine Vielzahl von Heiligen aus allen Provinzen.

Jh. zu datierende griechische Text wurde spätestens Ende des 8. Jh. ins Lateinische übersetzt (vgl. Halkin 1973: 185). Außerdem erwähnen die lateinischen Quellen als Grabstätte der vier Märtyrerinnen drei Orte (Römerstraßen), auf der Via Aurelia, der Via Appia und der Via Latina (vgl. Halkin 1973: 179). Der Grund dafür liegt vielleicht in einer Verwechslung der Grabinschrift mit anderen Widmungsinschriften (vgl. Delehaye 1912: 327; Halkin 1973: 179). Die Ausübung des Kultes der genannten Heiligen begann wahrscheinlich Ende des 6. Jh. zunächst durch Laien in Rom, und erstreckte sich seit dem 9. Jh. auch auf die offiziellen kirchlichen Riten (vgl. Halkin 1973: 180, mit Anm. 4).

II.2. Das Martyrium der zehn Märtyrer von Kreta

Das Martyrium der zehn Märtyrer von Kreta liegt in den folgenden griechischen Fassungen vor: die vormetaphrastische Fassung und Vorlage des Symeon des Metaphrasten (*BHG* 1196), die metaphrastische Version (*BHG* 1197) und zwei weitere Fassungen (*BHG* 1197a und *BHG* 1197b). Dazu gibt es noch ein Enkomium aus der Feder des Andreas von Kreta (*BHG* 1197d). Das vormetaphrastische Martyrium, *BHG* 1196, ist nach dem Herausgeber Franchi de' Cavalieri (1962: 367, mit Anm. 2, 4) in fünf Handschriften zu finden. Leider waren dem Herausgeber nur drei Handschriften zugänglich, sodass er seine Edition nur auf diese stützen konnte (vgl. Franchi de' Cavalieri 1962: 367). Der erste Kodex, der die hier behandelte Fassung des Martyriums enthält, ist der Hieros. Sab. 18, den Ehrhard (1937–1952: I. 396, Anm. 1) anhand paläographischer Kriterien ins spätere 11. Jh. datiert hat.⁴³ Aus dem Handschriftenkatalog von Papadopoulos-Kerameus (1894: 32–34; vgl. dazu Ehrhard 1937–1952: I.396, Anm. 1) bzw. der Textliste von Ehrhard (1937–1952: I.397–398) ergibt sich, dass der erwähnte Kodex nur aus Dezembertexten, vor allem Martyrien, besteht. Allerdings handelt es sich, gemäß Ehrhard (1937–1952: 398), nicht um ein einzelnes Dezembermenologium, sondern um einen Teil eines Vierteljahresmenologiums, d.h. für die Monate Oktober, November und Dezember. Diese Handschrift gehörte ursprünglich zum Kloster des heiligen Sabas, Mar Saba, bei Jerusalem und wurde Ende des 19. Jh., d.h. nach dem Jahr 1887, vom Patriarchen Nikodemos (1883–1890) zusammen mit dem gesamten Handschriftenbestand des

⁴³ Vgl. dagegen die Auffassung von Papadopoulos-Kerameus (1894: 34), dass der vorliegende Kodex ins 10. Jh. datiert werden kann.

Klosters der Patriarchatsbibliothek von Jerusalem übertragen (Papadopoulos-Kerameus 1894: α'–β').

Der Kodex Paris. gr. 1491 bildet ein ausführliches Dezembermenologium (Ehrhard 1937–1952: I.515), was aus dem einschlägigen Handschriftenkatalog von den Bollandisten und Omont (1896: 175–177) und der vollständigeren Textliste von Ehrhard (1937–1952: I.513–515) besonders ersichtlich ist. Der Kodex muss auf das 10. Jh. zurückgehen (Ehrhard 1937–1952: I.512, 515; vgl. Bollandisten und Omont 1896: 175). Zum Großteil besteht der genannte Kodex aus Martyrien, unter denen sich auch das hier untersuchte Martyrium der zehn Märtyrer von Kreta befindet, und aus Reden. Darüber hinaus hat Ehrhard auf Folgendes hingewiesen: „Das Fest der Mutter des Theodoros Studites (Nr.13),⁴⁴ das ganz singulär ist und auch im Synaxar von Konstantinopel fehlt, macht es sehr wahrscheinlich, dass P2 [d.h. Kod. Paris. gr. 1491] für das Studionkloster in Konstantinopel geschrieben wurde und ehemals zu seiner Bibliothek gehörte“. Diese Bemerkung hat einen hohen Stellenwert, weil man somit mit großer Wahrscheinlichkeit das außertextuelle Publikum des ganzen Kodex allgemein, und insbesondere des Martyriums der zehn Märtyrer von Kreta erkennen kann. Dieser Text wurde, anders gesagt, primär von der Mönchsgemeinschaft des Studionklosters rezipiert.

Die gleiche Fassung des Martyriums der zehn Märtyrer von Kreta beinhaltet auch der Kodex Bodl. Laud. 69, der ein Dezembermenologium darstellt und inhaltlich mit dem oben erwähnten Kodex Paris. gr. 1491 verwandt ist (Ehrhard 1937–1952: I.516–518; vgl. Coxe 1969: 552–555; van de Vorst und Delehaye 1913: 336–338). Laut Ehrhard (1937–1952: I.516, Anm. 1) stammt die vorliegende Handschrift aus dem Ende des 10. Jh. oder dem frühen 11. Jh. Somit wurden alle drei Handschriften genannt, die Franchi de' Cavalieri für seine Edition heranzog. Darüber hinaus stellt der nächste für uns interessante Kodex, Taurin. gr. 80 (C. I. 10), das Fragment einer Jahressammlung dar,⁴⁵ das Ehrhard (1937–1952: I.195, mit Anm. 2) auf das Ende des 9. oder den Anfang des

⁴⁴ Diese Nummer entspricht der einschlägigen Liste von Ehrhard.

⁴⁵ An diesem Punkt sei an die von Ehrhard genannte Unterscheidung zwischen Jahressammlungen und Jahresmenologien erinnert. Auf der einen Seite heben sich die Jahressammlungen durch eine „Berücksichtigung sowohl des unbeweglichen als [auch] des beweglichen Kirchenjahres“ hervor (Ehrhard 1937–1952: I.154). Auf der anderen Seite zeichnen sich die Jahresmenologien durch „die Ausdehnung auf die ganze Heiligenfestordnung“ sowie „die volle Ausscheidung des beweglichen Kirchenjahres“ aus (Ehrhard 1937–1952: I.327).

10. Jh. datierte.⁴⁶ In seinem lückenhaften Zustand setzt sich der Kodex aus dreizehn Reden (Homilien), sieben Martyrien und zwei Enkomien zusammen (s. Ehrhard 1937–1952: I.195–196; Pasini et al. 1749: 174–175). Auffallend ist, dass es unter dem Datum des 23. Dezember nicht nur das Martyrium der zehn Märtyrer, sondern auch das einschlägige Enkomium des Andreas von Kreta gibt. In dieser Handschrift ist also eine thematische Konzentration auf die genannten Märtyrer zu beobachten. Diese Tatsache zeigt, dass die besagten Märtyrer unter den Christen sehr bekannt und populär waren. Der Kodex Taurinensis gr. 80 hat den Großbrand in der Nationalbibliothek in Turin (26. Januar 1904) überstanden, ist aber unleserlich (vgl. Stampini et al. 1904: 393).

Schließlich wird das hier untersuchte Martyrium im Kodex Chalcensis s. Trinitatis 88 überliefert, der sich in der Bibliothek der Theologischen Schule von Chalki befindet. Es handelt sich hier um ein ausführliches Dezembermenologium (Ehrhard 1937–1952: I.509–511). Ehrhard (1937–1952: I.509, 512) datierte den besagten Kodex ins 9./10. Jh.⁴⁷ Diese Handschrift wurde, laut Ehrhard (1937–1952: I.512), wohl im Studionkloster geschrieben, da sie zwei Enkomien des Studiten Michael Monachos enthält, gleich einem Novembermenologium, das sicher im genannten Kloster entstanden ist und gleich alt wie die vorliegende Handschrift ist. Die Bemerkung von Ehrhard erweist sich bei der Untersuchung des außertextuellen Publikums noch einmal als von großer Bedeutung. Es handelt sich nämlich beim Martyrium der zehn Märtyrer im Kodex Chalcensis s. Trinitatis 88, wie beim einschlägigen Martyrium im Kodex Paris. gr. 1491, wieder um einen Text, der wohl die Mönche der erwähnten Klostersgemeinschaft als Zielgruppe hatte. Alle oben behandelten Kodizes nennen als Festtag der zehn Heiligen den 23. Dezember.

Dieses Martyrium ist wohl ein historisches Ereignis (Franchi de' Cavalieri 1962: bes. 369), das sich am 23. Dezember 250 n.Chr. in einer Region abspielte, die damals Alonion (Ἀλώνιον) bzw. Aulonion (Ἀὐλώνιον) hieß, sich bei Gortyn befand und mit dem heutigen Dorf „Hagioi Deká“ identifiziert wird (vgl. Detorakis 1986: 126; Caraffa 1969: 321; Franchi de' Cavalieri 1962: 377, mit Anm. 3, 378). Nach dem Einfall der Araber in Gortyn (824) siedelten sich die Bewohner weiter nördlich an und gründeten das genannte Dorf (Gallas 1985: 290). Das Dorf Hagioi Deká gehört heute zum Verwaltungsbezirk von Heraklion. Diesbezüglich ist zu erwähnen, dass heute in der

⁴⁶ Vgl. dagegen Pasini (1749: 174), der behauptet, dass dieser Kodex aus dem 13. Jh. stammt.

⁴⁷ Laut Delehaye (1926: 17) wird der Kodex ins 10. Jh. datiert.

Hauptkirche des Dorfes eine Marmorplatte aufbewahrt wird, auf der, dem Volksglauben nach, die zehn Märtyrer kniend enthauptet wurden.⁴⁸ Diese Kirche ist den zehn Märtyrern von Kreta gewidmet und wird ins 13./14. Jh. datiert (Gallas et. al 1983: 363–365), wobei sie seit der byzantinischen Zeit schon mehrmals renoviert wurde.⁴⁹

Außerdem wurden diese Heiligen auch in Konstantinopel verehrt, da ihre Namen im Synaxar von Konstantinopel unter dem Datum des 23. Dezember erscheinen (s. *SynaxCP* Sp.337.16–19, Sp.338.16–19, Sp.339.1–9, Sp.340.1–7). Durch das genannte Synaxar erfahren wir von der Kultstätte der zehn Märtyrer in Konstantinopel: Τελεῖται δὲ ἡ αὐτῶν σύναξις ἐν τῷ μαρτυρείῳ τοῦ ἁγίου Στεφάνου, πλησίον τῶν Πλακιδίας (*SynaxCP* Sp.340.5–7). Die Kirche des heiligen Stephanus lag neben dem Goldenen Tor der konstantinischen Stadtmauer von Konstantinopel und wurde vom Konsul des Jahres 400, Aurelianos, gestiftet (Berger 2011: 29, 74, 86, 94–95 Stadtplan 2; vgl. Berger 1988: 218; Janin 1969: 476). Darüber hinaus berichtet das Synaxar überhaupt nicht von der Überführung der Reliquien dieser Märtyrer von der Richtstätte, Alonion, zum Friedhof von Gortyn, wovon unsere Fassung erzählt (*PMarCr* S.398.23, S.399.1–8).⁵⁰ Auch im Westen scheint ihr Kult verbreitet gewesen zu sein, da ihre Namen in wichtige westliche Werke mit einbezogen wurden. Die zehn Märtyrer von Kreta sind nämlich unter dem 23. Dezember auch im Marmorkalender von Neapel (Mitte 9. Jh.) (s. Delehaye 1939: 42; vgl. Caraffa 1969: 321) und dem *Martyrologium Romanum* anzutreffen (s. Sodi und Fusco 2005: 426; vgl. Caraffa 1969: 321).

II.3. Das Martyrium der vierzig Märtyrer von Sebaste

Die besondere Beliebtheit der vierzig Märtyrer von Sebaste ist aus dem reichen Material bezüglich dieser Heiligen besonders ersichtlich. Es gibt nämlich viele Fassungen ihres Martyriums und verschiedene diesbezügliche Enkomien, sowie ein Testament, eine Homilie, eine Katechese, ein Gedicht und schließlich einen *nominum elenchus* (s. allg. *BHG* 1201–1208n; *BHG NovAuct* 1201bb, 1201f und 1201n). Die vormetaphrastische Fassung des Martyriums, *BHG* 1201, die als Vorlage der entsprechenden Fassung des metaphrastischen Menologiums (*BHG* 1212) gilt, ist in dieser Arbeit zu untersuchen.

⁴⁸ Über den erwähnten Volksglauben kann man sich im Detail auf der offiziellen Website der Pfarrgemeinde des Dorfes Hagioi Dekka informieren: <http://www.ag-deka.gr/EnoriakosNaos.html> (mit Foto der Marmorplatte), sowie <http://www.ag-deka.gr/Istoria.html>, besucht am 24. 03. 2014 um 11:22 Uhr.

⁴⁹ Für nähere Informationen zur Kirche s. <http://www.ag-deka.gr/EnoriakosNaos.html>, besucht am 24. 03. 2014 um 11:22 Uhr.

⁵⁰ Vgl. dazu den Kommentar von Franchi de' Cavalieri (1962: 387).

Die hier behandelte Fassung des Martyriums liegt in zahlreichen Kodizes vor: Paris. gr. 520, nr. 12, und 1164; Marc. gr. 359, nr. 1; Laur. plut. VII. 26, nr. 18; Taurinensis gr. 135; Oxoniensis coll. Lincoln. 1; Vindobon. theol. gr. 5 und 10; Basileensis universitatis A. III. 12; Escorialensis Σ. I. 9, nr. 69; Vaticanus Ottobonianus gr. 1 und Vaticanus gr. 866.⁵¹

Ein Teil des Kodex Paris. gr. 520, 10./11. Jh. (s. Bollandisten und Omont 1896: 12–14),⁵² enthält unter anderem das Martyrium der vierzig Märtyrer von Sebaste (fol. 97^f–111^f). Dieser Kodex wurde kurz vor der Entstehung des alten Handschriftenkatalogs (18. Jh.) von Konstantinopel in die königliche Bibliothek in Paris transferiert (vgl. Anicetus 1740: 84). Sowohl der Kodex Paris. gr. 520 als auch der Marc. gr. VII. 39 gelten nicht als Menologien; allerdings verfügen sie über zahlreiches hagiographisches Material, wie beispielsweise Martyrien, Heiligenviten, Wunderberichte und Enkomien, aber gelegentlich auch Homilien (besonders der Marc. gr. VII. 39, der Teile eines Patriarchalhomiliars von Konstantinopel beinhaltet, s. Ehrhard 1937–1952: III.559, 607, 613). Die Handschrift Marc. gr. VII. 39 wurde im Jahr 1588 von dem Mönch Jonas geschrieben (Ehrhard 1937–1952: III.613, 621, 886; vgl. Mioni 1960: 84–89; Delehaye 1905: 241–243). Unter den hagiographischen Texten der besagten Handschrift befinden sich auch das Martyrium der vierzig Märtyrer von Sebaste sowie das der Juliana von Nikomedien, die uns später beschäftigen wird. Die Auswahl der genannten Acta bei einer solchen Sammlung, deren Inhalt ganz frei und nicht nach den verschiedenen Festtagen aufgebaut ist, bestätigt die Beliebtheit dieser Heiligen (vgl. Ehrhard 1937–1952: III.886). Sammlungen, wie die hier beschriebenen, wurden wahrscheinlich an ein Publikum mit hagiographischem Interesse gerichtet, das heißt sowohl Mönche und Kleriker als auch Laien.

Der Vaticanus Ottobonianus gr. 1 bildet eine italogriechische Jahressammlung des 11. Jh., die wohl ursprünglich in einem orthodoxen Kloster in Süditalien bzw. Sizilien entstand oder verwendet wurde (Ehrhard 1937–1952: I.285, 293–298; vgl. Bollandisten

⁵¹ Die oben angeführte Liste der Kodizes basiert auf der Liste von Abicht und Schmidt (1896: 142) aber mit einigen Unterschieden: Ich habe die Kodizes Vindobon. histor. gr. 62 Fol. 1 (s. Hunger 1961: 69) und Escorialensis y. II. 7. Nr. 315 (s. de Andrés Martínez 1965: 203; vgl. Miller 1848: 274) ausgeschlossen, weil sie eine andere Fassung des Martyriums enthalten, und den Kodex Vaticanus gr. 866 hinzugefügt, da er die besagte Fassung des Martyriums, d.h. *BHG* 1201, enthält (s. Devreesse 1950: 438; Ehrhard 1937–1952: I.343).

⁵² Der genannte Kodex muss sich in chronologischer Hinsicht aus verschiedenen Teilen zusammensetzen (vgl. Ehrhard 1937–1952: I.388–389).

und Franchi de' Cavalieri 1899: 244–249; Feron und Battaglini 1893: 3–6).⁵³ Die uns interessierende Fassung des Martyriums gehört auch dem ins 14./15. Jh. zu datierenden Teil des Kodex Paris. gr. 1164 an, der eine Halbjahressammlung für die Monate März bis August überliefert (Ehrhard 1937–1952: I.277, mit Anm. 1).⁵⁴ Nach dem Katalog von Anicetus (1740: 225) befand sich die vorliegende Handschrift einmal im Besitz des Sammlers Philibert de la Mare (1615–1687), der als Rat im Parlament von Burgund arbeitete. Der Kodex Basileensis universitatis A. III. 12 überliefert eine Jahressammlung des 14./15. Jh., die vorwiegend aus vormetaphrastischen und metaphrastischen Reden und Martyrien besteht (Ehrhard 1937–1952: III.111–113; van de Vorst und Delehaye 1913: 190–193).⁵⁵ Im vorliegenden Fall ist zu beachten, dass etliche Jahrhunderte nach der Veröffentlichung des metaphrastischen Menologiums eine gemeinsame Überlieferung vormetaphrastischer und metaphrastischer Texte möglich war. Solche Sammlungen nannte Ehrhard (1937–1952: III.90–341) „vermischter Metaphrast“. Auf diesen Aspekt der handschriftlichen Überlieferung unserer Fassungen werden wir auch an anderen Stellen der Arbeit fokussieren, um dem Verhältnis der vormetaphrastischen Fassungen zum metaphrastischen Menologium schon vom Anfang seiner Verbreitung an (10./11. Jh.) nachzuspüren.

Der Kodex Marc. gr. 359 birgt ein Zweimonatsmenologium für die Monate März und April (Mioni 1985: 114–115; Ehrhard 1937–1952: I.426–428) und stammt aus dem 10. oder 11. Jh.⁵⁶ Der Kodex Vaticanus gr. 866 (11./12. Jh.) bildet das bekannte italogriechische Jahresmenologium, mit dem wir uns bereits im Fall des Martyriums der vier Frauen, Pistis, Elpis, Agape und ihrer Mutter Sophia, beschäftigt haben. Die Texte einer solchen Sammlung waren, wie bereits erwähnt, in der Regel zur Verlesung in der Kirche am Festtag des jeweiligen Heiligen, in diesem Fall am 9. März, bestimmt. An dieser Stelle ist festzuhalten, dass der Vaticanus gr. 866 aus heutiger Perspektive ein Paradebeispiel einer Handschrift darstellt, deren Inhalt nicht nur aus historischen, sondern auch aus fiktiven Martyrien besteht, da es sich, wie oben dargelegt, bei Pistis, Elpis, Agape und ihrer Mutter Sophia um fiktive Personen handelt, während die vierzig Märtyrer von Sebaste, wie auch unter erwähnt wird, als historische Personen gelten. Das

⁵³ Die oben erwähnte Datierung des Kodex Vaticanus Ottobonianus gr. 1. betrifft nur den Teil mit den Fol. 3–313, zu dem das untersuchte Martyrium (Fol. 175^r–179^f) gehört, während der ganze Kodex aus chronologischer Sicht in drei verschiedene Teile zerfällt.

⁵⁴ Vgl. die Datierung des Kodex ins 15./16. Jh. durch die Bollandisten und Omont (1896: 68).

⁵⁵ Omont (1886: 397) datierte den Kodex ins 15. Jh.

⁵⁶ Ehrhard (1937–1952: I.426, Anm. 3) datierte den Kodex ins 10. Jh., während Mioni (1985: 113) den genannten Kodex ein Jahrhundert später ansetzte.

heißt, dass von der Mehrheit der Byzantiner sowohl reale als auch fiktive Heilige verehrt wurden, da ihre Viten bzw. Martyrien auch in dieselben Menologien aufgenommen wurden und somit demselben Ziel, nämlich der Heiligenverehrung, dienten. Trotzdem ist zu beachten, dass nicht alle Byzantiner an alle Heiligen glaubten, die entweder in den Menologien oder auf Ikonen dargestellt wurden (Dagron 1992: bes. 59, 68).

Der Taurinensis gr. 135 (C. IV. 4) überliefert laut Ehrhard (1937–1952: II.58) ein Exemplar des sogenannten Jahrespanegyrikums des 13. Jh.,⁵⁷ dessen Inhalt aus Festen des beweglichen Kirchenjahres und großen unbeweglichen Herren-, Marien- und Heiligenfesten zusammengesetzt ist. Neben den Menologien und Jahressammlungen stellen auch diese Sammlungen eine Hauptquelle hagiographischer Texte dar (Ehrhard 1937–1952: II.1). Der Kodex Taurinensis gr. 135 ist seit dem Großbrand in der Nationalbibliothek in Turin (26. Januar 1904) nicht mehr erhalten.⁵⁸ Ein Halbjahrespanegyrikum stellt die Handschrift Laur. plut. VII. 26 dar, die nach Ehrhard (1937–1952: II.109, mit. Anm. 1, 112) in das frühe 10. Jh. zu datieren ist und wahrscheinlich aus Jerusalem oder einem Kloster in Palästina stammt.⁵⁹ Diese Sammlung enthält vor allem Homilien, wobei sich ihre Feste von der Geburt Christi bis zum Karsamstag erstrecken.

Von großem Interesse sind folgende Kodizes, nämlich Vindobon. theol. gr. 5, datiert ins Jahr 948 (Hunger und Kresten 1976: 9),⁶⁰ und Vindobon. theol. gr. 10, datiert ins 10. Jh. (Hunger und Kresten 1976: 17; vgl. van de Vorst und Delehaye 1913: 2). Die Vorbesitzer der Handschrift Vindobon. theol. gr. 5 waren ein Mönch namens Maximos, Georgios Raoul und Augerius Gislenius Busbequius (1522–1592), der den genannten Kodex in Konstantinopel erwarb (Hunger und Kresten 1976: 12). Bezüglich dieses Kodex habe ich in einem Gespräch mit Ernst Gamillscheg folgende Informationen erhalten: Der Besitzereintrag des Maximos befindet sich im Buchblock und stammt vielleicht aus dem 14. oder 15. Jh.⁶¹ In Bezug auf die Datierung des Georgios Raul, die im *PLP* (Nr. 24114) zweifelhaft war, ist zu beachten, dass sich der Eintrag mit diesem

⁵⁷ Vgl. dagegen die Datierung des Kodex ins 14. Jh. durch Pasini (1749: 230).

⁵⁸ Vgl. Giaccaria 2007; Eleuteri 1990: bes. 33, 38, 39, Anm. 10; Giaccaria 1986; Stampini et al. 1904: 385–587.

⁵⁹ Vgl. dagegen die Auffassung von Bandini (1764: 287), dass der vorliegende Kodex ins 11. Jh. zu datieren ist.

⁶⁰ Die Datierung des Kodex in das Jahr 938 von van de Vorst und Delehaye (1913: 1) ist nicht richtig. Vgl. Ehrhard 1937–1952: II.278.

⁶¹ Vgl. dagegen *PLP* Nr. 16809.

Namen auf einem Blatt des späten 16. Jh. über der Inhaltsübersicht des Sebastian Tengenagel findet. Der Schriftzug allein lässt keine genauere Einordnung zu. Darüber hinaus enthält die Datierung auf fol. 183^v die Angabe der Stunde, was vielleicht auf Entstehung in einem Kloster schließen lässt (vgl. Gamillscheg 1995: 420). Schließlich finden sich im Text der Homiliae in Genesin die Ethika, was vielleicht als Indiz für die Verwendung der Handschrift in einem Kloster gewertet werden kann.

Bezüglich des Kodex Vindobon. theol. gr. 10 hat Ernst Gamillscheg auf Folgendes hingewiesen: Zunächst ist diese Handschrift im 10. Jh. vermutlich in Konstantinopel oder seinem Umfeld entstanden. Der Grund dafür liegt darin, dass zum einen auf fol. 237^v eine Ergänzungshand zu erkennen ist, die wahrscheinlich konstantinopolitanisch und fast gleichzeitig mit den zwei Haupthänden ist. Zum anderen sind die Titel sowie die Überschriften der Handschrift in konstantinopolitanischer Auszeichnungsmajuskel geschrieben (vgl. Hunger und Kresten 1976: 22).⁶² In der ersten Hälfte des 11. Jh. muss die Handschrift von jemandem aus der Umgebung des Georgios Maniakes von Konstantinopel nach Sizilien überbracht worden sein, während sie im 16. Jh. wahrscheinlich in Neapel von Johannes Sambucus (1531–1584) erworben wurde. Auch dieser Wiener Kodex enthält die sogenannten „Ethika“, was die Verwendung der Handschrift in einem mönchischen Kontext sehr wahrscheinlich macht.⁶³ Es ist aber hier nicht auszuschließen, dass diese Handschrift auch in der weltlichen Gemeinde durch Kleriker Verwendung gefunden hat, die die Homilien sowie die dazugehörigen Ethika zur Vorbereitung ihrer eigenen Predigten gelesen haben. Zu berücksichtigen ist schließlich, dass sich die Ethika auch im Privatbesitz aristokratischer Laien befinden konnten, wie uns das Testament des Magnaten Eustathios Boilas zeigt.⁶⁴

In beiden Fällen steht das Martyrium der vierzig Märtyrer von Sebaste in homiletischen Sammelhandschriften (vgl. Hunger und Kresten 1976: 9, 17). Im Rahmen der Wirkungsgeschichte dieses populären Martyriums ist festzuhalten, dass es über den Kontext der Heiligenverehrung hinausgeht, da es außerhalb einer üblichen hagiographischen Sammlung überliefert wird. Das heißt, dass das Material beider Handschriften für die Predigt in der Kirche oder als Vorbild für andere Homilien

⁶² Im Gegensatz dazu ist Ehrhard (1937–1952: II.286, mit Anm. 1) von der italogriechischen Herkunft dieser Handschrift überzeugt.

⁶³ Auch an dieser Stelle möchte ich mich bei Herrn Prof. E. Gamillscheg für diese Informationen herzlich bedanken.

⁶⁴ βιβλία τρία τὰ Ἠθικά τοῦ Χρυσοστόμου (*TestBoil* 156; Engl. Übers. Vryonis 1957: 269).

verwendet worden sein könnte. Für die gemeinsame Verwendung beider Gattungen, nämlich der hagiographischen und homiletischen Literatur, spricht auch die Tatsache, dass oft dieselbe Handschrift das Martyrium der vierzig Märtyrer von Sebaste in der Form sowohl eines Martyriums (Passio) als auch einer Rede, d.h. der Homilie Basileios' des Großen (*BHG* 1205), enthält. Solche Beispiele bieten etliche Kodizes: Vindobon. theol. gr. 5 und 10 (der Vindobon. theol. gr. 10 weist zusätzlich auch das anonyme einschlägige Testament, *BHG* 1203, auf), Laur. plut. VII. 26, Escorialensis Σ. I. 9, Vaticanus gr. 866, Marc. gr. 359 (hier auch die einschlägige Rede Gregors von Nyssa, *BHG* 1207 bzw. 1208).⁶⁵ Bei den Handschriften mit den genannten hagiographischen und homiletischen Texten handelt es sich offensichtlich um eine thematische Konzentration auf die vierzig Märtyrer, anhand derer durch die unterschiedliche Wirkung jeder einzelnen Gattung für die Rezipienten das Vorbild zur Nachahmung betont wird.

Im Zusammenhang mit den zwei oben erwähnten Kodizes ist auch auf den Kodex Oxoniensis coll. Lincoln. 1 einzugehen. Es handelt sich hier um ein Homiliar für das bewegliche Kirchenjahr (Hutter 1977–1997: V.1.63). Der Kodex ist chronologisch in drei Teile zu gliedern, von denen im zweiten (2. Hälfte 14. Jh.) das Martyrium der vierzig Märtyrer von Sebaste zu finden ist (s. Hutter 1977–1997: V.1.63; Coxe 1852: VIII.1).⁶⁶ Der Katalog von Hutter (1977–1997: V.1.64–65) vermittelt noch die folgenden Informationen: Die genannte Handschrift wurde zunächst von einer Gruppe provinzieller Kopisten produziert und blieb anschließend eine lange Zeit in Benutzung. Daraus folgt, dass der Kult dieser Heiligen außerhalb von Konstantinopel verbreitet war. Im 15. Jh. war die vorliegende Handschrift im Besitz eines unbekanntes Lesers, wobei sie im 16./17. Jh. einem Priestermonch Arsenios und im 17. Jh. den Priestern Antonios und Johannes Danorios gehörte. Später erwarb der Kleriker und Reiseschriftsteller Sir George Wheler (1650–1723) während seiner Griechenland-Levante-Reise (1675/1676) die hier untersuchte Handschrift. Nach seinem Tod gelangte die Handschrift durch seine testamentarische Verfügung ins Lincoln College. Seit 1892 befindet sich der Kodex in der Bodleian Library. In diesem Fall sind wir also in der Lage, die Rezipienten des Textes deutlicher darzustellen. Schließlich gehörte der Kodex

⁶⁵ Obwohl sich die Kodizes auf die diesbezüglichen Werke Basileios' des Großen und Gregors von Nyssa als Enkomien beziehen, handelt es sich bei ihnen um Reden (vgl. Hunger und Kresten 1976: 11; Amore 1968a: 768).

⁶⁶ Zu den Homiliaren s. Ehrhard 1937–1952: II.1–306.

Escorialensis Σ. I. 9 (11. Jh.), der hauptsächlich Martyrien und Reden umfasst, dem spanischen Historiker Jerónimo de Zurita y Castro (1512–1580) und danach der Bibliothek von Gaspar de Guzmán, dem Grafen von Olivares und Herzog von San Lucar (s. Revilla 1936: 242–244; Miller 1848: 57). Dieser Text scheint eine große Verbreitung sowohl im monastischen als auch im nicht-monastischen Leser- bzw. Zuhörerkreis gefunden zu haben.

Gemäß Amore (1968a: 768–771) stellt das Martyrium der vierzig Märtyrer von Sebaste ein Ereignis dar, das am 9. März unter der Herrschaft des Licinius in Sebaste, im Gebiet Kleinarmeniens, der heutigen türkischen Provinz Sivas, stattfand. Aus unterschiedlichen byzantinischen Quellen ergibt sich, dass die Reliquien der Märtyrer an verschiedenen Orten erhalten und die Märtyrer in vielen Kirchen verehrt wurden: in der Kathedrale von Brescia, in der Kirche des Klosters, das die heilige Melania die Jüngere in Jerusalem gründete, in der Kirche San Tirso in Oviedo, der Hauptstadt der spanischen Region Asturien, und in der Kirche der heiligen Irene in Konstantinopel (vgl. Amore 1968a: 770). Zahlreiche Kirchen wurden schon in der byzantinischen Zeit zu ihren Ehren errichtet: eine Kirche am Ort des Martyriums in Sebaste, eine in Caesarea in Kappadokien, zwei in Konstantinopel und eine in Rom (Amore 1968a: 770).

Dass der Kult der genannten Heiligen innerhalb und außerhalb der byzantinischen Hauptstadt recht weit verbreitet gewesen sein muss, zeigt sich auch daran, dass ihre Namen im Synaxar von Konstantinopel unter zwei Festtagen zu finden sind: am 9. März (*SynaxCP* Sp.521.7–16, Sp.522.7–16, 523.1–11, Sp.524.1–11) und am 28. August (*SynaxCP* Sp.929.49–50). In diesem Zusammenhang informiert uns das Synaxar von Konstantinopel über die Kultstätte der vierzig Märtyrer; zum 9. März heißt es: Τελεῖται δὲ ἡ αὐτῶν σύναξις ἐν τῷ μαρτυρείῳ αὐτῶν, τῷ ὄντι πλησίον τοῦ Χαλκοῦ Τετραπύλου (*SynaxCP* Sp.524.5–7), während es für den 28. August Folgendes berichtet: Μνήμη τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου καὶ ἁγίων μαρτύρων Λαυρεντίου, Διομήδους καὶ τῶν ἁγίων μ'. Τελεῖται δὲ ἡ αὐτῶν σύναξις ἐν τῷ νέῳ Παλατίῳ (*SynaxCP* Sp.929.49–50). Die Kirche der vierzig Märtyrer wurde im 6. Jh. dem Bronzenen Tetrapylon (Χαλκοῦν Τετράπυλον) gegenüber im östlichen Teil von Konstantinopel erbaut. Das Χαλκοῦν Τετράπυλον ist vielleicht mit dem Anemodulion identisch, das wohl ein von Theodosios I. (379–395) errichtetes großes viereckiges Gebäude mit Pyramidendach darstellte (Berger 2011: 71, 94–95 Stadtplan 2 und 1988: 312–316; s. auch Janin 1964: 328–329). Beim Neuen Palast (Νέον Παλάτιον) handelt es sich, gemäß Janin (1964:

128–129, mit Anm. 5), um den von Romanos Lakapenos erbauten Palast von Bonus (Παλάτιον τῆς Βόνου), zu dem wohl die Kirche des heiligen Konstantin gehörte. Wenn das zutrifft, dann wurde das Fest der besagten Märtyrer auch in dieser Kirche der Hauptstadt gefeiert. Das Synaxar berichtet auch unter dem Datum des 29. Dezember von der Einweihung der Kirche der vierzig Märtyrer: καὶ τὰ ἐγκαίνια τῶν ἁγίων μάρτυρων, πλησίον τοῦ Χαλκοῦ Τετραπύλου (*SynaxCP* Sp.356.25–26). Die Einweihung der Kirche ist auch unter dem 30. Dezember (*SynaxCP* Sp.356.57) und dem 31. Dezember (*SynaxCP* Sp.360.51–52) wiederzufinden. Jedenfalls ist die Gründung einer den genannten Märtyrern gewidmeten Kirche ein weiterer Beweis für ihren stark in der Hauptstadt verankerten Kult.

Das Martyrium der vierzig Märtyrer ist in vielen Sprachen überliefert, und zwar auf Griechisch (*BHG* 1201–1202), Latein (*BHL* 7537–7540), Armenisch (*BHO* 712, 716), Syrisch (*BHO* 713, 714), Koptisch (*BHO* 715) und Arabisch (*BHO* 717). Die vierzig Märtyrer erscheinen unter dem Datum des 9. März auch im *Martyrologium Hieronymianum* (s. Delehaye 1931: 134; vgl. Amore 1968a: 770), dessen endgültige Fassung am Ende des 6. Jh. in Gallien geschrieben wurde (McCulloh 1987: 162), und im *Martyrologium Romanum* (s. Sodi und Fusco 2005: 102; vgl. Amore 1968a: 770). Im *Martyrologium* von Usuardus werden die genannten Märtyrer jedoch unter dem Datum des 10. März erwähnt (s. Dubois 1965: 192).

II.4. Das Martyrium von Eulampios und Eulampia

Über die Geschwister Eulampios und Eulampia wurden laut *Bibliotheca hagiographica graeca* nur zwei Martyrien verfasst, die vormetaphrastische Fassung und Vorlage des Menologiums des Symeon des Metaphrasten (*BHG* 616), deren handschriftliche Überlieferung hier im Folgenden untersucht wird, sowie die Fassung des metaphrastischen Menologiums (*BHG* 617). Die hier behandelte Fassung ist in sieben Handschriften erhalten: Vaticanus gr. 797; Athon. Pantocrator. 40; Athon. Lavra 426 (Δ50); Paris gr. 1468; Sinait. gr. 519 und 497 und schließlich der Kodex Chalcensis s. Trinitatis 100. Drei davon, Vaticanus gr. 797, Athon. Pantocrator. 40 und Paris gr. 1468, stellen gemäß Ehrhard (1937–1952: I.372–375, 383–388) Vierteljahresmenologien für die Monate September, Oktober und November dar. Der Kodex Vaticanus gr. 797 datiert ins späte 10. Jh. (Ehrhard 1937–1952: I.383, mit Anm. 1; vgl. Devreesse 1950:

323)⁶⁷ und besteht in erster Linie aus hagiographischem Material (Martyrien, Heiligenviten, Wunderberichte). Im September 1661 hat Lorenzo Porzio (1604–1676), der von 1654 bis zu seinem Tod im Jahr 1676 als „scriptor graecus“ in der Vatikanbibliothek wirkte (Ciaramitaro 2006: 154–157), den besagten Kodex ausgeliehen (Ciaramitaro 2006: 159; Devreesse 1950: 325). Der Kodex Athon. Pantocrator. 40 datiert in das Ende des 9. Jh. (Ehrhard 1937–1952: I.385, mit Anm. 2, 388)⁶⁸ und enthält sowohl hagiographisches als auch homiletisches Material. Material gleicher Natur birgt auch der Kodex Paris gr. 1468, der im 11. Jh. entstand (Halkin 1968: 170–172; Ehrhard 1937–1952: I.372–375; Bollandisten und Omont 1896: 142–147). Diese Handschrift wurde im Jahr 1669 durch den Orientalisten und Reisenden Johann Michael Wansleben (1635–1679) aus dem Osten an die königliche Bibliothek von Paris gesandt (Bollandisten und Omont 1896: 142; Anicetus 1740: 328).

Der Kodex Sinait. gr. 519, der ins 11. Jh. datiert wird,⁶⁹ überliefert eine Halbjahressammlung für die Monate September bis Februar (Ehrhard 1937–1952: I.239–246). Die Handschriften Sinait. gr. 497 aus dem 10./11. Jh. (Gardthausen 1886: 121; vgl. Ehrhard 1937–1952: I.349, mit Anm. 1)⁷⁰ und Athon. Lavra 426 (Δ50), datiert in das Jahr 1039 (Ehrhard 1937–1952: I.350, Anm. 1),⁷¹ sind Dritteljahresmenologien, d.h. für vier Monate (Sept., Okt., Nov., Dez.), die fast vollständig miteinander übereinstimmen (Ehrhard 1937–1952: I.349–353). Das ist, gemäß Ehrhard, der Grund, dass beide Handschriften von demselben Entstehungsort stammen müssen. Beide Handschriften müssen in Konstantinopel entstanden sein, da aus der Schlussnotiz des Schreibers des Kodex Athon. Lavra 426 (Δ50) deutlich hervorgeht, dass der vorliegende Kodex in Konstantinopel abgeschlossen wurde (Ἐτελειώθει ἡ παροῦσα δέλτος ἐν Κωνσταντινουπόλει, s. Lauriotes und Eustratiades 1925: 61; Ehrhard 1937–1952: I.352). In allen drei oben genannten hagiographischen und homiletischen Handschriften sind vor allem Martyrien zu finden.

Der Kodex Chalcensis s. Trinitatis 100 der Theologischen Schule von Chalki wird ins 11. Jh. datiert (Delehaye 1926: 31) und überliefert ein Jahresmenologium (Ehrhard

⁶⁷ Vgl. dagegen die Datierung des Kodex von den Bollandisten und Franchi de' Cavalieri (1899: 33) ins 11. Jh.

⁶⁸ Lambros (1895: 97) datierte diese Handschrift (Nr. 1074) ins 13. Jh.

⁶⁹ Vasil'ev (1907: 277) und Gardthausen (1886: 126) datierten den Kodex ins 10. Jh.

⁷⁰ Vgl. dagegen die Auffassung von Benešević (1911: 178), dass der vorliegende Kodex (Nr. 333) ins 11./12. Jh. datiert wird.

⁷¹ Die Datierung Eustratiades' in das Jahr 1040 ist nicht richtig (Lauriotes und Eustratiades 1925: 60–61).

1937–1952: I.327, 330). Laut Ehrhard (1937–1952: I.330–331) kann der Schreiber mit dem Hersteller der vorliegenden Sammlung identifiziert werden, weil er persönliche Notizen macht, die unter anderem die Entstehungsverhältnisse der Handschrift aufdecken: ἐρευνῶντες πανταχοῦ καὶ εὐρίσκοντες τὰ εὐρισκόμενα ἐγράψαμεν (Ehrhard 1937–1952: I.329, Anm. 2). Die Verfügbarkeit der Texte ist hier als Kriterium bei der Entstehung dieser Sammlung genannt. Trotzdem lässt sich über die Verfügbarkeit der Texte hinaus, auf die der Schreiber selbst hinweist, auch das Kriterium der persönlichen Textauswahl erkennen, das wir beim Kodex Vaticanus gr. 866 weiter oben angetroffen haben. Ehrhards Auffassung, dass der Sammler-Schreiber der genannten Handschrift nach alten Texten suchte, während im 11. Jh. das Menologium des Symeon des Metaphrasten vorherrschend war (Ehrhard 1937–1952: I.331), scheint richtig zu sein. Bei näherer Betrachtung des Inhalts dieser Handschrift kam ich zu dem Schluss, dass der Kodex überhaupt keine metaphrastischen Fassungen beinhaltet, was die Absicht des Schreibers-Sammlers sehr deutlich demonstriert, die Verwendung des metaphrastischen Menologiums zu vermeiden. Von den 44 Texten der Liste von Ehrhard (1937–1952: I.327–330; vgl. Delehaye 1926: 31–35) sind 28 Texte vormetaphrastisch, von denen 14 auch als Vorlagen der entsprechenden Fassungen des metaphrastischen Menologiums gelten.⁷² Die übrigen Texte (16) konnte ich anhand der vorhandenen Angaben nicht textgeschichtlich bestimmen.⁷³ Sie können nämlich entweder vor- oder

⁷² 3. Sept., Martyrium des Babylas (*BHG* 205, Vorlage), 22. Sept., Martyrium des Phokas (*BHG* 1536), 27. Sept., Martyrium des Kallistratos und seiner Genossen (*BHG* 290z, Vorlage), 2. Okt., Martyrium des Kyprianos und der Iustina (*BHG* 452, Vorlage), 8. Okt., Reue der Pelagia (*BHG* 1478, Vorlage), 9. Okt., Martyrium des Severianos (*BHG* 1626a), 10. Okt., Martyrium des Eulampios und der Eulampia (*BHG* 616, Vorlage), 14. Okt., Martyrium des Nazarios und seiner Genossen (*BHG* 1323, Vorlage), 16. Okt., Martyrium des Longinos (*BHG* 988, Vorlage), 24. Okt., Martyrium des Arethas (*BHG* 166, Vorlage), 29. Okt., Martyrium der Anastasia (*BHG* 76z), 2. Nov., Martyrium des Akindynos und seiner Genossen (*BHG* 21, Vorlage), 25. Nov., Martyrium des Petros von Alexandrien (*BHG* 1502, Vorlage), 27. Nov., Martyrium des Iakobos des Persers (*BHG* 772b), 12. Dez., Vita des Spyridon (*BHG* 1647, Vorlage), 17. Dez., Martyrium der drei Jünglinge im Feuerofen und Daniels (*BHG* 484z), 20. Dez., Martyrium des Ignatios von Antiochien (*BHG* 814), 22. Dez., Martyrium der Anastasia und ihrer Genossen (*BHG* 81, Vorlage), 1. Jan., Bericht über Basileios von Kaisareia (*BHG* 247), 11. Jan., Vita des Theodosios (*BHG* 1776, Vorlage), 27. Jan., Translation der Reliquien des Johannes Chrysostomos (*BHG* 878), 31. Jan., Vita und Martyrium des Kyros und des Johannes (*BHG* 469, Vorlage), 9. Feb., Martyrium des Nikephoros (*BHG* 1331), 8. Mai, Enkomium auf Johannes Theologos (*BHG* 932f), 8. Mai, Vita des Arsenios (*BHG* 167y), 29. Juli, Martyrium des Kallinikos (*BHG* 286y), 6. Aug., Rede über die Verklärung Christi (*TransfigChr*), 15. Aug., Koimesis (*BHG* 1109). Für die *BHG*-Nummer der metaphrastischen Vorlagen s. Høgel 2002: 173–204.

⁷³ 23. Okt., Martyrium der Siebenschläfer (*BHG* 1596), 22. Dez., Martyrium der Anastasia und ihrer Genossen (*BHG* 81e), 24. Feb., Bericht über die Auffindung des Hauptes von Johannes dem Täufer (*BHG* 839), 31. März, Martyrium des Kyriakos und seiner Mutter Anna (*BHG* 465b), ohne Datum, Martyrium des Valerianos und seiner Genossen (*BHG* 608y), 26. Apr., Martyrium des Basileus (*BHG* 239), 9. Mai, Martyrium des Christophoros (*BHG* 308y), 25. Juni, Martyrium der Febronia (*BHG* 659), 3. Juli, Martyrium des Hyakinthos (*BHG* 758b), 10. Juli, Martyrium der 45 Märtyrer von Nikopolis in Armenien (*BHG* 1216), 15. Juli, Martyrium des Kerykos und der Iulitta (*BHG* 315), 16. Juli, Martyrium des

nachmetaphrastisch oder zeitgenössisch mit dem metaphrastischen Menologium sein. Bei dieser Gelegenheit sollten wir uns fragen, ob und in welchem Maße das metaphrastische Menologium die vormetaphrastischen Menologien verdrängte. Der Grund dafür liegt darin, dass die meisten Handschriften, die wir bisher untersucht haben und die die behandelten vormetaphrastischen Fassungen enthalten, im 11. Jh. oder später entstanden bzw. abgeschrieben wurden. Wenn die Datierung der Handschriften zutrifft, dürfen wir annehmen, dass auch nach der Entstehung und der großen Verbreitung des Menologiums Symeons des Metaphrasten vormetaphrastische Texte in Sammlungen mit vormetaphrastischem Material weiterhin verbreitet wurden. Die Vorlagen des metaphrastischen Menologiums waren also auch nach dessen Veröffentlichung weiter im Umlauf.

Bei den Märtyrern Eulampios und Eulampia handelt es sich wohl um fiktive Personen (vgl. Celinski 1964: 213). Eine kurze Lebensbeschreibung dieser Märtyrer im Synaxar von Konstantinopel gibt ihren Festtag am 10. Oktober an (*SynaxCP* Sp.125.14–25, Sp.126.14–25, Sp.127.1–3). Darüber hinaus wurden die genannten Heiligen, gemäß dem *Martyrologium Romanum*, auch im Westen am gleichen Datum gefeiert (s. Sodi und Fusco 2005: 345–346; vgl. Celinski 1964: 213; Hubenus 1786: 67–69). Das Synaxar von Konstantinopel macht außerdem die Kultstätte der Heiligen bekannt: Τελεῖται δὲ ἡ αὐτῶν σύναξις ἐν τῷ ἁγιοτάτῳ αὐτῶν μαρτυρείῳ τῷ ὄντι ἐν τοῖς Ἀδδᾶ (*SynaxCP* Sp.127.2–3). Janin (1969: 123 und 1964: 305) lokalisiert diese Kirche im Küstenbezirk τὰ Ἀδδᾶ, genauer gesagt auf der östlichen Seite des Sophienhafens.

II.5. Das Martyrium von Sergios und Bakchos

Das Martyrium der heiligen Sergios und Bakchos ist in vier Textfassungen überliefert: *BHG* 1624, *BHG NovAuct* 1624a, *BHG* 1624b und *BHG* 1625. Die erste Fassung (*BHG* 1624) liegt derjenigen des Menologiums von Symeon dem Metaphrasten (*BHG* 1625) zugrunde. Daher wird ihre handschriftliche Überlieferung im Folgenden behandelt. Die vorliegende Fassung ist in 13 Handschriften wiederzufinden: Bodl. Laud. 68; Sinait. gr. 519; Athon. Karakallou 8; Berolin. gr. 279 (Gr. fol. 43) – Convolut I; Vaticanus gr. 1238 und 866; Ambros. gr. 377 (F. 144 sup.); Athon. Philotheou 9 (3. Teil. fol. 208–368); Paris. gr. 520, 1468 und 1540; Bodl. Clarke 43 und schließlich Athon.

Athenogenes (*BHG* 197), 17. Juli, Martyrium der Marina (*BHG* 1167c), 5. Aug., Martyrium des Eusignios (*BHG* 638), 12. Aug., Martyrium des Photios und Aniketos (*BHG* 1542), 26. Aug., Martyrium des Adrianos und seiner Genossen (*BHG* 27).

Pantokrator. 40. Fünf Handschriften davon sind schon auf den vorherigen Seiten untersucht worden: Sinait. gr. 519, Vaticanus gr. 866, Paris. gr. 520 und 1468 und Athon. Pantokrator. 40. Es ist aber an dieser Stelle hinzuzufügen, dass es sich im vorliegenden Fall beim Kodex Paris. gr. 520 um ein Fragment eines Vierteljahresmenologiums (Sept., Okt., Nov.) des 10. Jh. handelt (Ehrhard 1937–1952: I.388–389), das nicht mit dem oben untersuchten Teil des Kodex identisch ist.

Der Kodex Bodl. Laud. 68 besteht in chronologischer Hinsicht aus vier Teilen, aber in seiner Gesamtheit bildet er eine hagiographisch-homiletische Halbjahressammlung für die Monate September bis Februar (Hutter 1977–1997: III.1.32). Das Martyrium von Sergios und Bakchos (fol. 63^f–72^v) befindet sich im zweiten Teil der genannten Handschrift, der im dritten Drittel des 10. Jh. vielleicht von einem Mönch Johannes geschrieben wurde (Hutter 1977–1997: III.1.32–33).⁷⁴ Aus dem Handschriftenkatalog von Hutter (1977–1997: III.1.33) erfahren wir auch Folgendes: Alle Eintragungen von Hieromonachos Germanos, d.h. des Abtes eines kaiserlichen Klosters, sowie von Johannes und Andronikos Bixomatios weisen darauf hin, dass die Handschrift bis ins 16. Jh. in klösterlichem Besitz und Gebrauch war. Im Jahr 1633 erwarb die Handschrift William Laud (1573–1645), Erzbischof von Canterbury, der sie zwei Jahre später der Bodleian Library übergab. Wichtig ist auch die Schlussbemerkung von Hutter zum Entstehungsort der obigen Handschrift: „Vielmehr könnte es sich um die Kopie einer deutlich älteren, vielleicht hauptstädtischen Vorlage handeln, die in einem Kloster außerhalb Konstantinopels für den eigenen Bedarf hergestellt wurde“ (Hutter 1977–1997: III.1.33). Bemerkenswert ist aber auch, dass der dritte Teil des Kodex (329^f–344^v), in die zweite Hälfte des 11. Jh. datiert, das metaphrastische Martyrium von Indes und Domna (*BHG* 823) enthält (Hutter 1977–1997: III.1.33; vgl. Ehrhard 1937–1952: I.255), was die Koexistenz in demselben Kodex sowie die gemeinsame Verwendung sowohl vormetaphrastischen als auch metaphrastischen Materials bezeugt.

Eine Halbjahressammlung für die Monate September bis Februar liefert auch der Kodex Athon. Karakallou 8, den Ehrhard (1937–1952: I.240, mit Anm. 1) in das 10. bzw. frühe 11. Jh. angesetzt hat.⁷⁵ Schließlich birgt auch der Kodex Berolin. gr. 279 (Gr. fol. 43) – Convolut I (11./12. Jh.) eine vom September bis zum Februar reichende

⁷⁴ Vgl. dagegen die Auffassung von Ehrhard (1937–1952: I.252, mit Anm. 1), dass der alte Teil des Kodex, einschließlich des Martyriums von Sergios und Bakchos, ins 10./11. Jh. zu datieren ist. Coxe (1969: 548) und van de Vorst und Delehaye (1913: 333) datierten den Kodex ins 11. Jh.

⁷⁵ Vgl. dagegen die Datierung des Kodex (Nr. 1521) ins 13. Jh. durch Lambros (1895: 130).

Halbjahressammlung (Ehrhard 1937–1952: I.255).⁷⁶ Die vorliegende Handschrift gehörte zur Bibliothek eines Klosters auf einer Insel des Egerdir-Sees in Pisidien in Kleinasien, bis der deutsche Archäologe Paul Oscar Gustav Hirschfeld (1847–1895) sie im Jahr 1874 von einer Reise in Kleinasien mitbrachte (Studemund und Cohn 1890: 149; vgl. Ehrhard 1937–1952: I.255). Beim Vaticanus gr. 1238 handelt es sich um einen Palimpsest, dessen ältere Schrift ein Jahresmenologium des 11. Jh. überliefert (Ehrhard 1937–1952: I.334, mit Anm. 1). Unter anderem hagiographischen und homiletischen Material im genannten Jahresmenologium ist auch die hier behandelte Fassung des Martyriums von Sergios und Bakchos zu finden. Die jüngere Schrift stammt aus dem Jahr 1194–1195 und überliefert Teile der Septuaginta sowie das Testament von Hiob (Ehrhard 1937–1952: I.334, Anm. 1; Devreesse 1955: 40, mit Anm. 15). Der Bibliothekar Kardinal Antoine Carafa (1538–1591), der der Nachfolger von Guglielmo Sirleto war, übergab seine Sammlung griechischer Handschriften (Vatic. gr. 1218–1287) der Päpstlichen Bibliothek im Vatikan (Devreesse 1955: 18, mit Anm. 6). Wie auch andere Handschriften dieser Sammlung stammt der Vaticanus gr. 1238 aus Süditalien, genau gesagt aus Kalabrien (Devreesse 1955: 18–19).

Der Kodex Ambros. gr. 377 (F. 144 sup.), ins 11. Jh. datiert,⁷⁷ ist ein fragmentarisch erhaltenes italogriechisches Jahresmenologium, das im Jahr 1606 aus Kalabrien in die Biblioteca Ambrosiana in Mailand kam und in seinem heutigen Zustand vor allem Martyrien umfasst (Ehrhard 1937–1952: I.346–349). In Bezug auf diesen Kodex stellt Ehrhard (1937–1952: I.346) Folgendes fest: „In der Auswahl sowohl der Feste als [auch] der Texte berührt er sich sehr nahe mit VI [d.h. Vaticanus gr. 866], mit dem er auch die teilweise Unordnung in der Aufeinanderfolge der Feste gemeinsam hat“. 25 Texte von den 44 dieses Kodex sind mit denjenigen des Vaticanus gr. 866 identisch, wobei beide Kodizes 31 gemeinsame Feste enthalten. Wenn die Bemerkung von Ehrhard (1937–1952: I.349) stimmt, dass beide Kodizes auf dieselbe Weise entstanden sind, dann stehen wir wiederum vor einer persönlichen Textauswahl und, im weiteren Sinne, der Vorliebe des Schreibers bzw. Auftragsgebers für bestimmte Heilige. Laut Ehrhard (1937–1952: I.349) handelt es sich hier nicht um eine Abschrift eines vormetaphrastischen Menologiums, sondern um einen im 11. Jh. durchgeführten Wiederherstellungsversuch eines solchen Menologiums.

⁷⁶ Vgl. dagegen die Datierung des Kodex von van de Vorst und Delehay (1913: 161) ins 10. Jh. und von Studemund und Cohn (1890: 149) ins 12. Jh.

⁷⁷ Vgl. dagegen Martini und Bassi (1906: 448), die diesen Kodex ins 12. Jh. datiert haben.

Der Bodl. Clarke 43 birgt wahrscheinlich ein Vierteljahresmenologium, d.h. für die Monate Sept., Okt., Nov., das ins 12. Jh. datiert wird und Martyrien, Heiligenviten, Reden und Wunderberichte beinhaltet (Ehrhard 1937–1952: I.380–383).⁷⁸ Der Paris. gr. 1540, der gemäß Ehrhard ins 10. Jh. datiert werden muss,⁷⁹ befand sich ursprünglich im Athoskloster Esphigmenou und umfasst ein Zweimonatsmenologium für die Monate September und Oktober (Ehrhard 1937–1952: I.405–408). Der Kodex Athon. Philotheou 9 (3. Teil. fol. 208–368) überliefert ein Dritteljahresmenologium für die Monate September bis Dezember, das auf das Ende des 11. Jh. angesetzt werden kann (Ehrhard 1937–1952: I.353–354; vgl. Lambros 1895: 151). Im vorliegenden Fall ist beachtenswert, dass zwei von den drei Teilen der Handschrift das metaphrastische Menologium überliefern, während der dritte und ältere Teil (24. Sept. – 11. Nov.), in dem auch das Martyrium von Sergios und Bakchos vorhanden ist, vormetaphrastische Texte enthält (vgl. Ehrhard 1937–1952: I.353–355). Unabhängig davon, dass diese Teile wohl nicht von Anfang an eine Einheit bildeten, ist die Koexistenz metaphrastischer und vormetaphrastischer Texte, wie beim Bodl. Laud. 68, von großem Interesse. Ein solches Menologium zeigt, dass sowohl vormetaphrastische als auch metaphrastische Menologien nebeneinander bestehen konnten, ohne dass sie sich gegenseitig zu verdrängen drohten.

Alle Angaben in der Erzählung des Martyriums von Sergios und Bakchos, außer der topographischen, sind unsicher (Amore 1968c: 876). Trotzdem waren sie in Byzanz, wie man schon anhand der reichen handschriftlichen Überlieferung konstatieren kann, sehr populär. Die Beliebtheit der genannten Heiligen unter den Byzantinern wird auch durch die zahlreichen Erwähnungen ihrer Namen im Synaxar von Konstantinopel bestätigt. Unter dem Datum des 7. Oktober ist eine kurze Lebensbeschreibung der Heiligen (*SynaxCP* Sp.115.17–31, Sp.116.17–31) und ein Hinweis auf ihren Festtag in einer den genannten Märtyrern gewidmeten Kirche zu finden: Τελεῖται δὲ ἡ αὐτῶν σύναξις ἐν τῷ ναῷ αὐτῶν τῷ ὄντι ἐν ταῖς Σοφίαις (*SynaxCP* Sp.116.30–31). Diese Kirche liegt sehr nahe an der Kirche der Apostel Petros und Paulos, die beide unter der Herrschaft Justinians in der Gegend des Sophienhafens bzw. Julianoshafens errichtet wurden (Berger 2011: 91, mit Anm. 55, 94–97 Stadtplan 2 und 3). Beide Kirchen müssen in der Nachbarschaft eines Klosters gestanden haben (Janin 1969: 466–470),

⁷⁸ Van de Vorst und Delehaye (1913: 351) datierten den Kodex ins 12./13. Jh., während Gaisford (1812: 94–98) keine Datierung für diesen Kodex genannt hat.

⁷⁹ Vgl. dagegen die Datierung der Handschrift ins 11. Jh. durch Bollandisten und Omont (1896: 240).

was den folgenden Bericht des Synaxars begründet: Τελεῖται δὲ ἡ μνήμη αὐτοῦ [d.h. des Märtyrers Epimachus] ἐν τῷ ναῷ τῶν ἁγίων ἀποστόλων πλησίον τῆς μονῆς τῶν ἁγίων μαρτύρων Σεργίου καὶ Βάκχου (*SynaxCP* Sp.180.45–46). Im Norden von Konstantinopel gab es eine weitere den heiligen Sergios und Bakchos geweihte Kirche, deren Einweihung am 29. November gefeiert wurde: καὶ τὰ ἐγκαίνια τοῦ ναοῦ τῶν ἁγίων Σεργίου καὶ Βάκχου πλησίον τῆς Ἀετίου κινστέρνης (*SynaxCP* Sp.266.7–9). Die Aetios-Zisterne befand sich in der Nähe des Tores des Charisios und der Romanoskirche (Berger 2011: 90, 94–95 Stadtplan 2; vgl. Janin 1969: 470). Sergios und Bakchos sind auch an zwei anderen Stellen des Synaxars anzutreffen: τὸ θυσιαστήριον τῶν ἁγίων Σεργίου καὶ Βάκχου (*SynaxCP* Sp.921.47); τὸ εὐκτήριον τοῦ ἁγίου Σεργίου (*SynaxCP* Sp.817.9). Die erwähnten Heiligen wurden auch außerhalb Konstantinopels verehrt, wie die folgenden Zitate aus dem Synaxar zeigen: καὶ ἡ μνήμη τῶν ἁγίων Σεργίου καὶ Βάκχου πέραν ἐν Ῥουφινιαναῖς (*SynaxCP* Sp.713.6–7; vgl. *SynaxCP* Sp.713.47–48, Sp.709.53), d.h. auf der asiatischen Seite des Bosphorus; μοναστήριον τῶν ἁγίων Σεργίου καὶ Βάκχου πλησίον Θεοδοσιουπόλεως (*SynaxCP* Sp.104.12–13; vgl. *SynaxCP* Sp.871.4–5), d.h. in Erzurum, Osttürkei.

Die genannten Heiligen wurden auch im Westen gefeiert. Ihre Namen erscheinen unter dem Datum des 7. Oktober im *Martyrologium Hieronymianum* (s. Delehaye 1931: 545; vgl. Amore 1968c: 878), im Martyrologium von Usuardus (s. Dubois 1965: 316; vgl. Amore 1968c: 878–879) und im *Martyrologium Romanum* (s. Sodi und Fusco 2005: 341–342; vgl. Amore 1968c: 878). Das Martyrium von Sergios und Bakchos ist in mehreren Sprachen überliefert, und zwar auf Griechisch (*BHG* 1624–1625), Latein (*BHL* 7599–7606), Syrisch (*BHO* 1052, 1054, 1055) und Armenisch (*BHO* 1053). Sergios war im Byzantinischen Reich besonders beliebt, sodass in frühbyzantinischer Zeit in Syrien eine Stadt mit seinem Namen, die sogenannte „Sergiupolis“ (heute Resafa), errichtet wurde (Amore 1968c: 877). Darüber hinaus wurden seine Reliquien an viele Kirchen verteilt, während ihm zahlreiche Kirchen, wie z.B. in Syrien, Arabien, Mesopotamien, Konstantinopel, Peloponnes, Makedonien, Kreta, Karien, Isaurien, Gallien, Rom usw., gewidmet wurden (Amore 1968c: 877). Beide Heiligen galten in byzantinischer Zeit als Beschützer der Armee und wurden daher als Armeeeoffiziere in ikonographischer Vielfalt dargestellt (Amore 1968c: 877).⁸⁰

⁸⁰ Für weitere Informationen zum ikonographischen Material beider Heiligen s. Celletti 1968: 879–882. Für ihre Verehrung im Westen und Osten s. auch Boswell 1994: 155–156.

II.6. Das Martyrium der Juliana von Nikomedien

Gemäß der *Bibliotheca hagiographica graeca* wurden für Juliana von Nikomedien nur zwei Fassungen ihres Martyriums verfasst, d.h. die vormetaphrastische Fassung (*BHG* 962z) und die metaphrastische Version (*BHG* 963). Die vormetaphrastische Textfassung ist in neun Handschriften überliefert, die laut der Herausgeberin des Textes, Angelide (1977: 147–149), in zwei Handschriftenfamilien unterteilt werden können. Die erste Familie besteht aus vier Handschriften: Chalcensis s. Trinitatis 88; Paris. gr. 1491; Marc. gr. VII. 39; Athen. 1048. Die fünf Kodizes der zweiten Familie sind die Folgenden: Hieros. Sab. 18; Sinait. gr. 519; Vaticanus gr. 866; Ambros. gr. 377 (F. 144 sup.); Thessal. Vlatadon. 4. Die erste Handschriftengruppe lässt im Gegensatz zur zweiten Gruppe einen Teil aus der Mitte der Erzählung aus.⁸¹ Der betroffene Teil ist auch im Text von Symeon des Metaphrasten nicht vorhanden. Daraus folgt, dass die Fassung der Handschriften der ersten Gruppe die metaphrastische Vorlage darstellt (Angelide 1977: 148). Im Anschluss hieran ist also nur die erste Handschriftengruppe zu untersuchen.

Von den vier Kodizes der ersten Handschriftengruppe wurden drei, d.h. Chalcensis s. Trinitatis 88, Paris. gr. 1491 und Marc. gr. VII. 39, bereits weiter oben kommentiert. Die Handschrift Athen. 1048, die ins 16./17. Jh. datiert wird (Ehrhard 1937–1952: III.138),⁸² ist aus inhaltlicher Sicht von äußerster Wichtigkeit. Neben der hier behandelten vormetaphrastischen Fassung des Martyriums der Juliana befinden sich im Kodex die metaphrastische Version des Martyriums der vierzig Märtyrer von Sebaste und eine möglicherweise nachmetaphrastische Fassung des Martyriums der zehn Märtyrer von Kreta (*BHG* 1197a), die auch das einschlägige Enkomium des Andreas von Kreta begleitet. Es geht wohl hier um eine Halbjahressammlung für die Monate September bis Februar, die keine Abschrift eines älteren Exemplars, sondern eine Neuschöpfung nach den Kriterien des Schreibers darstellt (Ehrhard 1937–1952: III.140). Die Tatsache, dass die genannte Handschrift von einer Hand geschrieben ist (Ehrhard 1937–1952: III.138, mit Anm. 1), zeigt, dass zumindest in späterer Zeit die Koexistenz sowohl vor- und nachmetaphrastischer als auch metaphrastischer

⁸¹ Hier ist festzuhalten, dass die *Bibliotheca hagiographica graeca* die Unterscheidung zwischen den zwei Handschriftengruppen nicht beachtet hat. Deswegen werden Handschriften beider Gruppen unter derselben Signatur (*BHG* 962z) erwähnt.

⁸² Sakkalion (1892: 186) datierte den Kodex ins 17. Jh.

Textfassungen möglich war. Das heißt, dass alle Textvarianten wahrscheinlich durch dasselbe Publikum rezipiert wurden.⁸³

Die Acta der Juliana von Nikomedien sind im Grunde fiktiv (Angelide 1977: 143). Wenn es sich trotzdem bei Juliana um eine historische Person handeln sollte, erlitt sie das Martyrium, gemäß der Herausgeberin der Acta, wahrscheinlich nicht in Nikomedien, sondern in Kampanien (Angelide 1977: 147). Jedenfalls wurde sie laut dem Synaxar von Konstantinopel am 21. Dezember gefeiert (*SynaxCP* Sp.333.2–20, Sp.334.2–4). Darüber hinaus gab es eine der heiligen Juliana geweihte Kirche in der Nähe der Kirche der heiligen Euphemia am Petrion (Πέτριον): Τελεῖται δὲ ἡ αὐτῆς σύναξις ἐν τῷ μαρτυρείῳ αὐτῆς, τῷ ὄντι πλησίον τῆς ἁγίας μάρτυρος Εὐφημίας ἐν τῷ Πετρίῳ (*SynaxCP* Sp.334.2–4). Ein anderer Bericht des Synaxars unter dem Datum des 22. Juni bezieht sich wohl auf dieselbe Kirche (Janin 1969: 259): Τῆ αὐτῆ ἡμέρᾳ ἄθλησις τῶν ἁγίων μαρτύρων Πομπιανοῦ, Γαλακτίωνος, Σατορνίνου καὶ Ἰουλιανῆς. Τελεῖται δὲ ἡ αὐτῶν σύναξις ἐν τῷ μαρτυρείῳ αὐτῶν, τῷ ὄντι πλησίον τῆς ἁγίας μάρτυρος Εὐφημίας ἐν τῷ Πετρίῳ (*SynaxCP* Sp.764.28–32). Das Πέτριον war eine steile Hügelnahe im Nordwesten von Konstantinopel, neben der sich tatsächlich die Kirche der heiligen Euphemia befand (Berger 2011: 85, 94–97 Stadtplan 2 und 3); Über die Kirche der heiligen Juliana ist aber nichts Weiteres bekannt. Die von einer frommen Frau angeblich durchgeführte Überführung des Körpers der Märtyrerin von Nikomedien nach Rom, von der die Acta erzählen, wird im Synaxar nicht erwähnt. Auch im Westen wurde die heilige Juliana verehrt. Im *Martyrologium Hieronymianum* wird ihr Name unter dem Datum des 13. und 16. Februar erwähnt (s. Delehaye 1931: 91, Anm. 2, 101; vgl. Sauget 1965: 1176). Unter dem 16. Februar erscheint ihr Name auch in dem Marmorkalender von Neapel (s. Delehaye 1939: 13; vgl. Sauget 1965: 1176), dem Martyrologium von Usuardus (s. Dubois 1965: 182; vgl. Sauget 1965: 1176) und dem *Martyrologium Romanum* (s. Sodi und Fusco 2005: 81; vgl. Sauget 1965: 1176).

Insgesamt hat die obige Analyse gezeigt, dass die hagiographischen Texte in unterschiedlichen Textsammlungen überliefert werden, zumeist aber in Menologien. Eine ausführliche Untersuchung der jeweiligen Handschrift, in der der für uns

⁸³ Für Texte verschiedener sprachlicher Stile, d.h. sowohl vormetaphrastische, die in der Regel in einem niedrigen Stil geschrieben wurden, als auch metaphrastische, die zu einem gehobenen sprachlichen Stil gehören, war, gemäß Ševčenko, das byzantinische Publikum empfänglich, wobei die metaphrastischen Versionen vor einem Publikum vorgelesen wurden, das nicht nur aus Gebildeten, sondern auch aus Ungebildeten bestand (Ševčenko 1981: 300, 302).

interessante Text überliefert ist, erweist sich als von großer Bedeutung. Auf diese Weise lassen sich die Rezeption sowie der weitere Kontext eines Werkes beobachten. Dies bildet die Voraussetzung für die Analyse der Funktion und der literarischen Dimension eines Textes. Bezüglich der handschriftlichen Überlieferung der vormetaphrastischen Fassungen ist zu beachten, dass es schon ab dem 11. Jh., d.h. von Beginn der Verbreitung des Menologiums Symeons des Metaphrasten an, zwei Tendenzen gab. Einerseits wollten einige Kopisten in Sammlungen mit vormetaphrastischem Material (z.B. Chalcensis s. Trinitatis 100 und Ambros. gr. 377) die betroffenen Fassungen beibehalten, wobei sie die metaphrastischen Versionen bewusst vermieden. Andererseits existieren auch Sammlungen (z.B. Bodl. Laud. 68, Athon. Philotheou 9, Basileensis universitatis A. III. 12, Athen. 1048) vom Ende des 10. Jh. bis zum 16./17. Jh., die sowohl vormetaphrastische als auch metaphrastische Texte beinhalten, was uns die Möglichkeit einer gemeinsamen Verwendung solcher Texte demonstriert.

Die Martyrien wurden sowohl im monastischen als auch im nicht-monastischen Milieu verwendet, d.h. nicht nur in Klöstern, sondern auch in Gemeindekirchen. Im Allgemeinen war der Kult der hier erwähnten Märtyrer geographisch im östlichen Mittelmeerraum und in Süditalien weit verbreitet. Diese Märtyrer waren in einem breiten gesellschaftlichen Spektrum, d.h. sowohl bei Mönchen und Klerikern als auch bei Laien, sehr bekannt. Sehr interessant ist aber auch, dass Textsammlungen mit den hier untersuchten Martyrien manchmal als Bücher im Privatbesitz erscheinen. Der Kult der behandelten Heiligen wurde, wie oben dargelegt, an vielen Orten ausgeübt. Die Namen der Heiligen wurden in das Synaxar von Konstantinopel aufgenommen und sind bereits in Handschriften des 10. Jh. enthalten, die in der Edition des Synaxars mit den Siglen H und P gekennzeichnet sind. Daraus folgt, dass im 10. Jh. der Kult der Heiligen zumindest in Konstantinopel schon verankert war. In der orthodoxen Kirche werden heute noch die Märtyrerinnen Pistis, Elpis, Agape und ihre Mutter Sophia am 17. September, die zehn Märtyrer von Kreta am 23. Dezember, die vierzig Märtyrer von Sebaste am 9. März, die heiligen Eulampios und Eulampia am 10. Oktober, die heiligen Sergios und Bakchos am 7. Oktober und die heilige Juliana von Nikomedien am 21. Dezember gefeiert.

III. Kapitel

Das Martyrium als Spektakel – Der Text als Spektakel

In den zwei vorherigen Kapiteln untersuchten wir zunächst den Schauplatz, auf dem das Martyrium in der Erzählung stattfindet, und anschließend den Schauplatz, auf dem der Bericht des Martyriums vorgelesen und rezipiert wurde. Durch die öffentliche Verlesung des Textes wurde das Martyrium aktualisiert. Auf der einen Seite stellt das Martyrium in der frühchristlichen Zeit ein eigentliches Spektakel dar, das sich vor den Augen einer großen Zuschauermenge abspielte. Auf der anderen Seite lässt sich der Text, der das Spektakel des Martyriums auf literarische Art und Weise wiedergibt, als „simuliertes Spektakel“ betrachten, da sich der Handlungsstrang diesmal vor den Augen bzw. Ohren der späteren christlichen Leser oder Zuhörer entfaltet. Weiter oben wurde die Identität des außertextuellen Publikums auf Grundlage der Handschriften aufgezeigt. In diesem Teil der Arbeit werde ich anhand des Inhalts der Texte die Rezeption der Märtyrerakten durch das außertextuelle Publikum der byzantinischen Zeit untersuchen – d.h. der Zeit, in der solche Texte geschrieben, gelesen, kopiert und überarbeitet wurden. Obwohl es zwischen dem außertextuellen Publikum, das durch die Handschriften fassbar ist, und dem außertextuellen Publikum, auf das die Erzählung abzielt, einen langen Zeitabstand gibt, bleiben die Funktion des Textes und die Absicht des Autors gleich. Durch die öffentliche Verlesung wurde somit nicht nur das Spektakel des Martyriums, sondern auch der Text selbst aktualisiert, der stets eine gewisse Wirkung auf sein Publikum ausübte.

Die Rezeption eines Textes wird laut Iser (1994; 1972) durch den Text selbst kontrolliert, da die Aktivitäten des sogenannten „impliziten Lesers“ (Erwartungen, Interpretationen usw.) innerhalb der vom literarischen Werk festgelegten Grenzen beschränkt werden. Der implizite Leser, den der byzantinische Autor im Hinterkopf hat, dürfte von dem tatsächlichen Leser nicht sehr weit entfernt gewesen sein, da die Zielgruppe besonders in der byzantinischen Zeit vom Autor erwartet wurde oder ihm bekannt war.⁸⁴ In diesem Zusammenhang ist die Rezeption des Textes sowohl von der Absicht des Autors als auch von dem „Erwartungshorizont“ des außertextuellen Publikums abhängig. Unter dem Begriff „Erwartungshorizont“ versteht Jauß (1970) die

⁸⁴ Für eine mögliche Identifikation des impliziten Lesers mit dem tatsächlichen Leser im byzantinischen Kontext s. Messis 2012: 41–43, bes. 42.

Faktoren, welche die Rezeption eines Textes durch die Leserschaft beeinflussen. Ganz wichtig ist, dass das Publikum, gemäß Jauß, zwar über eine individuelle literarische Erfahrung verfügt, die aber durchaus gemindert werden kann, wenn die wahren Erwartungen des Publikums berücksichtigt werden; diese Erwartungen ergeben sich aus der Vertrautheit des Lesers mit der Textgattung, der Form und der Thematik vorheriger ähnlicher Texte sowie aus dem Sprachgebrauch (poetisch bzw. praktisch).⁸⁵ Darüber hinaus kann man aus der Rekonstruktion des Erwartungshorizontes des Publikums Rückschlüsse auf die möglichen Wirkungen ziehen, die solche Texte auf den damaligen Leser ausüben wollten. Mit anderen Worten ist festzustellen, wie „der einstige Leser das Werk gesehen und verstanden haben kann“ (Jauß 1970: 183). Dieses Thema werde ich im Folgenden anhand zweier Aspekte des Verhältnisses zwischen der außertextuellen und der textuellen Dimension des Martyriums in Angriff nehmen.

III.1. Produktion des Spektakels – Textliche Reproduktion des Spektakels

Das eigentliche Spektakel des Martyriums wurde im Auftrag des römischen Kaisers zur öffentlichen Bestrafung der Christen im Rahmen der Christenverfolgungen veranstaltet. Das Christentum wurde insbesondere seit dem 3. Jh. aus verschiedenen Gründen vom Römischen Reich als Bedrohung wahrgenommen, sodass die ersten systematischen Verfolgungen organisiert wurden (Hopkins 1998: 198). Möglicherweise zielte der Kaiser durch das Spektakel des Martyriums darauf ab, das Publikum, sowohl die Christen als auch die Paganen, einzuschüchtern. Die Paganen sollten nämlich ihrem Glauben treu bleiben, während die Christen das Christentum verleugnen mussten (Constantinou 2005: 21). In der Produktion bzw. Organisation des genannten Spektakels geht es also um die Absicht seines Produzenten, d.h. des paganen Kaisers, das Christentum zu zerschlagen. Hopkins (1998: 197) weist jedoch darauf hin, dass sich das Christentum während der Zeit der Verfolgungen, obwohl es gelegentlich Opfer unter den Christen gab, zusehends verbreitete; insbesondere ist die Zahl der Christen im 3. Jh. von etwa 200.000 auf über sechs Millionen angewachsen.⁸⁶

⁸⁵ Es lohnt sich hier die diesbezüglichen Worte von Jauß (1970: 173–174) anzuführen: „Die Analyse der literarischen Erfahrung des Lesers entgeht dann dem drohenden Psychologismus, wenn sie Aufnahme und Wirkung eines Werks in dem objektivierbaren Bezugssystem der Erwartungen beschreibt, das sich für jedes Werk im historischen Augenblick seines Erscheinens aus dem Vorverständnis der Gattung, aus der Form und Thematik zuvor bekannter Werke und aus dem Gegensatz von poetischer und praktischer Sprache ergibt“.

⁸⁶ Für eine graphische Darstellung, die die Entwicklung des Christentums mit einer konstanten Wachstumsrate zwischen den Jahren 40 – 350 n.Chr. zeigt, s. Hopkins 1998: Diagramm 1.

Im Gegensatz zur obigen Bemerkung zum Wachstum der Christen betonen die Hagiographen oft in ihren Texten die zahlreichen christlichen Opfer, die bei den Verfolgungen durch einen langen Widerstand gegen die römischen Behörden das Martyrium und den Tod erlitten. Die Wahrheit liegt wahrscheinlich irgendwo in der Mitte. Obwohl die christliche Gemeinde mit der Bedrohung und der Aggressivität der Paganen konfrontiert war, was auch die Textanalyse weiter oben gezeigt hat, kann die Zahl der verurteilten Christen nicht beträchtlich gewesen sein (de Ste. Croix 1954: bes. 102, 104). Das heißt, dass die Märtyrerakten vor allem als Propaganda zugunsten der christlichen Helden (vgl. Ševčenko 1995: 15) und gegen die paganen Behörden dienen. Es ist wahrscheinlich kein Zufall, dass das literarische Motiv des Heldentodes besonders in der römischen Periode vorherrschend war (vgl. Musurillo 1954: 239). Auffällig ist, dass dieses Motiv im Zusammenhang mit der Darstellung des Christentums als dauerhaft bedrohte Religion auch nach der Zeit der Verfolgungen in den Texten, insbesondere den Märtyrerakten, immer wiederzufinden ist, was schließlich zur Vorherrschaft des Christentums beigesteuert hat (vgl. de Ste. Croix 1954: 104–105).

Das Gefühl der Bedrohung des Christentums begünstigt wahrscheinlich zuerst die Einheit der christlichen Gemeinde und schließlich den Anstieg der Zahl der Christen. Die Einheit wird, wie oben dargelegt, durch die Gruppenmartyrien hervorgehoben, da sie unabhängig von den Umständen das Christentum stärken kann. Bei der Abschrift der Martyrien älterer Jahrhunderte oder der Niederschrift neuer Martyrien, deren Handlung sich in der frühchristlichen Zeit abspielte, gab es wahrscheinlich ein klar angestrebtes Ziel, die ruhmvolle christliche Vergangenheit zu unterstreichen, zumal die Christen den Sieg über die Paganen errungen haben. Durch die Hervorhebung der heroischen Vergangenheit stellten solche Texte auch die Zukunft des Christentums sicher, da die Aussicht auf die Zukunft immer eine gut verwurzelte Vergangenheit voraussetzt. Außerdem demonstrieren die Hagiographen mittels der Martyrien die beispielhafte Abwertung des Körpers, die die Märtyrer durch das Erdulden der körperlichen Folterungen erreicht haben. Diese Haltung dem Körper gegenüber wird auch durch die harte körperliche Askese der späteren Asketen bzw. Heiligen fortgesetzt (vgl. Louth 2004: 358–359).

Es wird jetzt klar, dass der Hagiograph sich bei der textuellen Reproduktion des Spektakels um die Kontinuität des Christentums sorgte, was zur Absicht des eigentlichen Produzenten des Spektakels, nämlich der Zerschlagung des Christentums,

im Gegensatz steht. Darüber hinaus war das Hauptanliegen der hagiographischen Texte im Allgemeinen keine präzise Darstellung der historischen Ereignisse, sondern die direkte Beteiligung des Publikums an der Erzählung (Rapp 1998: 444). Dies genau erwartete auch die damalige Zielgruppe: Die hagiographischen Texte, und in diesem Fall die Märtyrerakten, sollten die Rezipienten mitreißen, sodass sie durch die lebendige Erzählung ein simuliertes Spektakel des Martyriums erleben konnten; diese Erzählung sollte die Rezipienten ebenfalls auf die beispielhafte christliche Haltung hinweisen. Dies diente natürlich der grundlegenden Absicht des Autors, d.h. der Stärkung des Glaubens und letzten Endes der Kontinuität des Christentums.

III.2. Reaktionen der Zuschauer – Erwartete Reaktionen der Leser und der Zuhörer

Im ersten Kapitel habe ich die Reaktionen des textuellen Publikums im Verlauf des Martyriums interpretiert. Die Mehrheit des textuellen Publikums bilden ohne Zweifel die paganen Mitglieder der Volksmenge, deren Reaktionen den Märtyrern gegenüber manchmal feindlich und manchmal freundlich sind. Das Martyrium stellt über eine Form öffentlicher Bestrafung des Angeklagten hinaus eine öffentliche Unterhaltung für die paganen Zuschauer dar. Trotzdem kann das Spektakel von einer Unterhaltung auch in eine Bestrafung für die Volksmenge umgesetzt werden, da vielfach die rundum Stehenden ebenfalls einen Schaden erleiden. Es ist zu beachten, dass eine lebendige Erzählung auch den Lesern und Zuhörern der Acta Unterhaltung bieten kann, worauf die Trivilliteratur zielt. Hagiographische Texte bildeten im Allgemeinen den gefragtesten Teil der Trivilliteratur in Byzanz, da die in dieser Art Literatur behandelten Themen den Durchschnittshörer faszinieren konnten (Kazhdan 1990: 131). Die Beschreibung der Folter in den Märtyrerakten, in der die Gewalt sowie die Aggressivität des paganen römischen Gouverneurs gegen die christlichen Märtyrer auf lebendige Weise geschildert werden, dient dem Hauptziel der genannten Literatur. Außerdem boten die Acta der Märtyrerinnen dem männlichen Teil des byzantinischen Publikums sexuelle Unterhaltung (Constantinou 2005: 22–23, mit Anm. 2, 34–38). Dies liegt daran, dass die Strafen, die den Märtyrerinnen auferlegt werden, sexueller Natur sind, wie beispielsweise das Abschneiden der Brüste (*PPisEIAg* Kap.7). Trotzdem sollte klargestellt werden, dass die hagiographischen Texte allgemein, unabhängig vom Geschlecht der Hauptfiguren, sowohl von Männern als auch von Frauen gelesen wurden und Vorbilder für beide, Männer und Frauen, boten (Rapp 1996).

Die vom Autor erwarteten Reaktionen der Leser und Zuhörer scheinen nicht viel anders als diejenigen der Mehrheit des textuellen Publikums zu sein. Der Hagiograph erkennt schon am Anfang des Textes die Gefahr, dass seine Erzählung von den Rezipienten nicht als glaubwürdig betrachtet werden könnte, und unterteilt die Zielgruppe in zwei Kategorien:

καὶ τὸ λεγόμενον ἐν τῇ τῶν ἀκούοντων γνώμῃ κινδυνεύειν ὃ τε γὰρ πίστει τὴν ψυχὴν κεκοσμημένος ἐλάττονα νομῖσαι λέγειν τὸν διηγούμενον, ὡς πεπονθέναι τοὺς ἁγίους πιστεύειν ὃ δὲ ἐλαφρὸς τὴν ψυχὴν καὶ τὴν πρὸς τὸ θεῖον προαίρεσιν ἀσθενῆς μικρὰ πράγματα λόγοις ἐξευρεῖν νομῖσαι τὸν διηγούμενον. (*PMarCr* S.389.6–10)

Einerseits gibt es diejenigen, die an die Wahrheit der Worte des Autors über die Heiligen glauben und der Ansicht sind, dass sich die Erzählung nur auf ein Mindestmaß an Informationen begrenzt, die man zugunsten der Heiligen erwähnen könnte. Andererseits gibt es jedoch diejenigen, die Gott gegenüber (πρὸς τὸ θεῖον) misstrauisch sind und die Worte des Autors für Erfindungen halten.

Die vom Hagiographen erwarteten Reaktionen der Leser/Zuhörer sind folglich entweder zustimmend oder missbilligend, wie jene der paganen Zuschauer. Anhand verschiedener byzantinischer Quellen hat Dagron (1992) gezeigt, dass sich die Byzantiner vielfach über die „Wahrheit“ der hagiographischen Literatur im Verhältnis zu den Heiligen und Gott zurückhaltend geäußert haben. An dieser Stelle ist die Doppelfunktion der dargestellten Auswirkungen der Folterungen auf die Paganen festzustellen. Die öffentliche Bestrafung der Paganen durch Gott beweist die Kraft Gottes und kann als indirekte Warnung zuallererst für die paganen Zuschauer des Spektakels gelten, die unmittelbar zum Christentum konvertieren sollen (Constantinou 2005: 42), aber auch, im weiteren Sinne, für die Rezipienten der Märtyrerakten, welche dem Christentum gegenüber misstrauisch sind. Die Märtyrerakten empfehlen den späteren Generationen vielleicht nicht, das Martyrium der Heiligen nachzuahmen, sondern deren fromme Haltung, die sich durch die Standhaftigkeit des Glaubens sowie die Befreiung von irdischen Leidenschaften, wie beispielsweise von der Eitelkeit, auszeichnet.⁸⁷ Dies ist wohl vor allem in Zeiten, in denen das Christentum nicht von externen Risiken bedroht war, der Fall. Man konnte insbesondere durch körperliche Askese und somit die Abwertung des Körpers und des Fleisches die menschlichen Leidenschaften bekämpfen

⁸⁷ Dieser Hinweis beruht auf der ähnlichen Beobachtung von Constantinou (2005a: 24), die allerdings ausschließlich die Legende der heiligen Aikaterina von Alexandrien betrifft.

(Guillaumont 1985: 165–167). Shaw (2008: 191–210) zählt die Tugenden auf, die jemand zu kultivieren hatte, wie Selbstbeherrschung, Enthaltbarkeit usw., um die Leidenschaften der Seele und des Leibes im Zaum zu halten. Die konsequente Askese, die die Märtyrer durch ihre körperlichen Folterungen fördern, trägt entscheidend zum Wachstum dieser Tugenden bei.

Die Entfaltung christlicher Tugenden betreibt nicht nur die hagiographische, sondern auch die homiletische Literatur, die sich mit den Heiligenviten und Martyrien beschäftigt. Basileios der Große erwähnt in seiner Rede über die vierzig Märtyrer von Sebaste (*BasHomMS BHG* 1205), dass man durch die 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) werden kann und den ihnen gleichen Lohn erhalten kann, auch wenn man kein eigentliches Martyrium erlitten hat. Im Anschluss daran steht in der Rede, dass der Redner, gleich dem Kunstmaler, den Christen durch eine anschauliche Schilderung die mutige Haltung der genannten Märtyrer als Beispiel zur Nachahmung vermitteln soll:

Δῆλον γὰρ, ὅτι ὁ τοὺς γενναίους ἄνδρας ἀποδεχόμενος ἐν τοῖς ὁμοίοις καιροῖς οὐκ ἀπολειφθήσεται τῆς μιμήσεως. Μακάρισον γνησίως τὸν μαρτυρήσαντα, ἵνα γένη μάρτυς τῆ προαιρέσει, καὶ ἐκβῆς χωρὶς διωγμοῦ, χωρὶς πυρὸς, χωρὶς μαστίγων, τῶν αὐτῶν ἐκείνοις μισθῶν ἴξιωμένος. [...] Ἐπεὶ καὶ πολέμων ἀνδραγαθήματα καὶ λογογράφοι πολλάκις, καὶ ζωγράφοι διασημαίνουσιν, οἱ μὲν τῷ λόγῳ διακοσμοῦντες, οἱ δὲ τοῖς πίναξιν ἐγχαράττοντες, καὶ πολλοὺς ἐπήγειραν πρὸς ἀνδρίαν ἐκάτεροι. Ἄ γὰρ ὁ λόγος τῆς ἱστορίας διὰ τῆς ἀκοῆς παρίστησι, ταῦτα γραφικῆ σιωπῶσα διὰ μιμήσεως δείκνυσιν. Οὕτω δὴ καὶ ἡμεῖς ἀναμνήσωμεν τῆς ἀρετῆς τῶν ἀνδρῶν τοὺς παρόντας, καὶ οἴονεὶ ὑπ’ ὄψιν αὐτῶν ἀγαγόντες τὰς πράξεις, κινήσωμεν πρὸς τὴν μίμησιν τοὺς γενναιοτέρους καὶ οἰκειοτέρους αὐτοῖς τὴν προαίρεσιν. (*BasHomMS BHG* 1205, Sp.508–509, Hervorhebung hinzugefügt)

Es sei hier daran erinnert, dass häufig die obige Rede Basileios’ mit dem Martyrium der genannten Märtyrer überliefert wird, was uns das gemeinsame Ziel der hagiographischen und homiletischen Literatur in Bezug auf das Publikum zeigt.⁸⁸ Schließlich stellt das Martyrium der Juliana von Nikomedien einen charakteristischen Nachweis für die gegenseitige Abhängigkeit beider literarischer Gattungen dar, denn dieses Martyrium enthält die „Predigt“ der Protagonistin an die Christen. Auf diese

⁸⁸ Zur gemeinsamen handschriftlichen Überlieferung beider Werke s. das zweite Kapitel (bes. S.57).

Weise kann man sich nicht nur durch das lebendige Beispiel der Juliana, sondern auch durch ihre Ratschläge beeinflussen lassen.

Der Heilige, im vorliegenden Fall der Märtyrer-Protagonist, enthüllt durch Taten und Worte seine Charakterstärke und vermittelt eine gewisse Lebenseinstellung, die sein zeitgenössisches Publikum nachahmen soll (vgl. Rapp 2005: bes. 125–130). Demnach nimmt die Hagiographie als literarische Gattung eine didaktische Funktion ein, die durch die Verwendung der „chreia“ (χρεία), nämlich der Darstellung der Taten und Worte des Heiligen, gelingt (Rapp 2005: bes. 127). Darüber hinaus ermöglichen die Märtyrerakten anhand der Darstellung der Taten und Worte der Märtyrer und gleichzeitig der Haltung des textuellen Publikums dem Märtyrer gegenüber ein breites außertextuelles Publikum auch in späterer Zeit zu belehren und zu beeinflussen.

Sowohl das christliche als auch das pagane Publikum im Text dienen als positive oder negative Identifikationsfiguren für das außertextuelle Publikum. Manchmal nimmt das textuelle Publikum, wie bereits ausgeführt, Anteil an dem Leiden des Märtyrer-Protagonisten und erkennt die Stärke Gottes an. Es stellt somit ein Vorbild zur Nachahmung durch die christlichen Leser/Zuhörer dar. Andernfalls kann die Folge der feindlichen Haltung des paganen Publikums dem Märtyrer gegenüber als Lehre gesehen werden, zumal auf diese Weise die späteren christlichen Leser/Zuhörer leicht nachvollziehen können, wie sie sich nicht verhalten sollen. Für die misstrauischen Christen auf außertextueller Ebene stellen die Paganen im Text ebenfalls eine entsprechende Identifikationsfigur dar, weil beide über das Christentum im Zweifel sind. Wie weiter oben dargelegt, wohnen dem Spektakel des Martyriums sowohl Männer und Frauen als auch Kinder bei, die häufig für die Märtyrer Mitgefühl empfinden. Dieses Mitgefühl findet wohl auch beim tatsächlichen Publikum Anklang, das sich wiederum aus Männern, Frauen und Kindern zusammensetzt. Angesichts des Todes des Märtyrers, wie im Fall des Sergios, weinen die Zuschauer. Jeder Leser/Zuhörer kann auf diese Weise an der Trauer der Zuschauer über den Verlust des Märtyrers teilnehmen. Der Grund dafür liegt darin, dass die Erzählung eines Todesfalles in einem Text dazu führen mag, dass der Leser selbst einen symbolischen Tod erlebt (Braungart 1996: 35). Hier geht es um die außertextuelle Wirkung eines Textes, beim Rezipienten (Leser oder Zuhörer) Emotionen auszulösen (Velten 2002: 228). Mit anderen Worten entsteht eine emotionale Kommunikation zwischen der Erzählung und

dem Publikum.⁸⁹ In Gegenwart des Publikums enthüllt sich zudem die Heiligkeit des Märtyrers sowohl auf textueller als auch auf außertextueller Ebene. Das außertextuelle Publikum kann sich also mit dem textuellen Publikum leicht identifizieren.

Das textuelle Publikum, dessen Reaktionen in der Erzählung geschildert werden, stellt vielfach einen „verschwommenen Spiegel“ für die Reaktionen des außertextuellen Publikums dar. Es handelt sich nämlich um eine „verschwommene“ bzw. latente Beziehung zwischen dem textuellen und außertextuellen Publikum, die nur durch die sorgfältige Untersuchung der möglichen Wirkungen der Erzählung zu erkennen ist. In dieser Hinsicht entspricht das oben erwähnte „Durchbrechen der vierten Wand“ zwischen den Zuschauern und dem Martyrium als Spektakel dem Verhältnis zwischen den Lesern/Zuhörern und dem Text als Spektakel. Die Zielgruppe sollte nämlich beim Zuhören bzw. Lesen der Märtyrerakten aufmerksam und aktiv sein, um die Botschaft der Erzählung zu empfangen. Die Leser/Zuhörer lassen sich insbesondere von der aktiven Rolle der Zuschauer des Spektakels inspirieren. Die Märtyrer-Zuschauer erweisen sich hier für die Leser/Zuhörer als ein ideales Vorbild zur Nachahmung, da sie dem Beispiel des Märtyrer-Protagonisten ohne Vorbehalt folgen. Mit anderen Worten wird vom Leser/Zuhörer erwartet, dass er den Text nicht lediglich als eine Erzählung („story“) betrachtet, sondern dass er den Lebensstil sowie die Tugenden des Heiligen verinnerlicht (Rapp 1998: 440–441). Ein lebendiges Beispiel für einen solchen Lebensstil stellt der jeweilige Hagiograph dar (Rapp 1998: 432, 441),⁹⁰ der auch zu Ehren des Heiligen den Text verfasst (s. z.B. *PMarCr* S.389.1–2).⁹¹ Alles in allem beschreibt der Text auf erster Ebene eine „interaktive Performance“ zwischen dem eigentlichen Martyrium und seinen Zuschauern und auf zweiter Ebene etabliert der Text selbst eine solche Performance zwischen den Lesern/Zuhörern und den Wirkungen der Erzählung auf das außertextuelle Publikum. Zum einen beeinflusst der Leser/Zuhörer die Erzählung durch die Art der Dekodierung und zum anderen führt die Erzählung den Leser/Zuhörer zu einer bestimmten Lebensweise. Das Hauptziel der Märtyrerakten ist es schließlich immer wieder aufs Neue die Stärkung des Glaubens der Christen zu erwirken.

⁸⁹ Zum Zusammenhang der emotionalen Kommunikation mit narrativen Texten s. Koch 2006: bes. 48.

⁹⁰ Dazu erläutert Rapp (1998: 441) Folgendes: „The fact that he is telling a *diegesis* allows the hagiographer to assume for himself the role of the eyewitness whose life has been touched, and who makes this experience public. Inasmuch as he has been affected by the exemplary life of a saint, he presents himself to his audience as the model for how his narrative should be received“.

⁹¹ Vgl. dazu auch Krueger (2004: 70–75), der bei der Untersuchung der *Historia Religiosa* von Theodoret von Cyrus diesbezügliche Bemerkungen macht.

Tabelle

Die folgende Tabelle fasst die wichtigsten Informationen zur handschriftlichen Überlieferung der hier behandelten Martyrien sowie ihres Kontextes zusammen, die im Kapitel „Schauplatz der handschriftlichen Überlieferung: Ort, Datum, Publikum“ ausführlich dargelegt werden. Die Tabelle ist in sieben Spalten gegliedert. Die erste Spalte beinhaltet den Titel jedes Martyriums, seine *BHG*-Nummer und den Festtag der einschlägigen Märtyrer. Die zweite Spalte weist alle Handschriften mit den einschlägigen Folioangaben auf, die die hier untersuchten Fassungen der Martyrien überliefern. In der folgenden Spalte wird angegeben, um welche Art von Textsammlung es sich bei der jeweiligen Handschrift handelt, d.h. Menologium, Sammlung ähnlicher Natur (z.B. Jahressammlung), homiletische bzw. nicht-menologische Sammlung. Anhand der Spalte des Datums und des Ortes kann man durch zeitliche und räumliche Angaben, soweit sie fassbar sind, den Weg aller Handschriften von ihrer Entstehung bis zu ihrem heutigen Zustand, d.h. ihrer Aufbewahrung in einer Bibliothek, nachverfolgen. Unter dem Ort befindet sich entweder der Entstehungsort oder der Verwendungsort jedes Kodex. Es ist davon auszugehen, dass die Handschriften, die heute in der Bibliothek eines Klosters, insbesondere eines Athosklosters oder des Sinaiklosters aufbewahrt werden, im genannten Kloster geschrieben wurden oder dorthin zu einer Zeit kamen, als sie noch benutzt wurden. Trotzdem wird diese Möglichkeit in der Tabelle nicht berücksichtigt, wenn wir keine der Handschrift zu entnehmenden Anhaltspunkte dafür haben. Die beiden letzten Spalten ergänzen den Schauplatz der handschriftlichen Überlieferung. Sie nennen das außertextuelle Publikum, d.h. die mutmaßlichen Rezipienten, sowie die Verwendung, die möglicherweise jeweils die gesamte Handschrift gefunden hat. Mit der in der Tabelle erwähnten öffentlichen Verlesung, vor allem im Fall der Menologien, ist die Verwendung der Martyrien im Rahmen der Heiligenverehrung am Festtag des jeweiligen Heiligen gemeint.

Martyrien	Handschriften	Inhalt	Datum	Ort	Publikum	Verwendung
Pistis, Elpis, Agape und ihre Mutter Sophia (<i>BHG 1637z</i>) 17. Sept.	Rijksmuseum Meermanno- Westreenianum 10 A 5–6 fol. ?	Septembermenologium	frühes 11. Jh.	viell. Gemeindekirche bzw. Kloster	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
			vor 1887	Bibliothèque du roi, Paris		
			seit 1887	Museum Meermanno- Westreenianum, Den Haag		
	Vaticanus gr. 866 fol. 18 ^v –21 ^v	italogriechisches Jahresmenologium	Wende des 11./12. Jh.	orthodoxes Kloster, Süditalien	Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
16. Jh.			Vatikan	Guglielmo Sirleto (1514–1585)	Privatlektüre	
seit 26. Februar 1585			Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatikanstadt			
Die zehn Märtyrer von Kreta (<i>BHG 1196</i>) 23. Dez.	Hieros. Sab. 18 fol. 354 ^v –361 ^r	Vierteljahresmenologium: Okt., Nov. und Dez.	späteres 11. Jh.	Kloster des hl. Sabas (Mar Saba), bei Jerusalem	Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
			seit Ende 19. Jh.	Patriarchatsbibliothek,		

Martyrien	Handschriften	Inhalt	Datum	Ort	Publikum	Verwendung
				Jerusalem		
	Paris. gr. 1491 fol. 162 ^v –169 ^r	Dezembermenologium	10. Jh.	Studionkloster, Konstantinopel	Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
			heute	Bibliothèque nationale de France, Paris		
	Bodl. Laud. 69 fol. 270 ^v –278 ^r	Dezembermenologium	Ende 10. Jh. bzw. frühes 11. Jh.	viell. Gemeindekirche bzw. Kloster	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
			heute	Bodleian Library, Oxford		
	Taurin. gr. 80 (C. I. 10) fol. 19r–21(?)	Jahressammlung	Ende 9. oder Anfang 10. Jh.	viell. Gemeindekirche bzw. Kloster	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
			seit 18. Jh. 26. Januar 1904, Großbrand in der Nationalbibliothek	Biblioteca nazionale universitaria, Turin erhalten, aber unleserlich		

Martyrien	Handschriften	Inhalt	Datum	Ort	Publikum	Verwendung
	Chalcensis s. Trinitatis 88 fol. 208 ^v –214 ^v	Dezembermenologium	9./10. Jh. heute	Studionkloster, Konstantinopel Vivliothiki tis Theologikis Scholis, Chalki	Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
Die vierzig Märtyrer von Sebaste (BHG 1201) 9. Mrz.	Paris. gr. 520 fol. 97 ^r –111 ^r	Sammlung mit hagiographischem und homiletischem Material (kein Menologium)	10./11. Jh.	Konstantinopel, viell. Gemeindekirche bzw. Kloster	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung
			18. Jh.	Bibliothèque du roi, Paris		
			heute	Bibliothèque nationale de France, Paris		
	Marc. gr. VII. 39 fol. 188 ^r –195 ^v	Sammlung mit hagiographischem und homiletischem Material (kein Menologium)	1588	viell. Gemeindekirche bzw. Kloster	Mönch Jonas (Schreiber)	Abschrift und Privatlektüre
			heute	Biblioteca Marciana, Venedig	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung
Vaticanus Ottobonianus gr.1	italogriechische Jahressammlung	11. Jh.	orthodoxes Kloster, Süditalien bzw.	Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche	

Martyrien	Handschriften	Inhalt	Datum	Ort	Publikum	Verwendung
	fol. 175 ^r –179 ^r			Sizilien		Verlesung
			heute	Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatikanstadt		
	Paris. gr. 1164 fol. 211 ^r –216 ^r	Halbjahressammlung Mrz. – Aug.	14./15. Jh.	viell. Gemeindekirche bzw. Kloster	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
			17. Jh.	Burgund	Philibert de la Mare (1615–1687)	Privatlektüre
			heute	Bibliothèque nationale de France, Paris		
	Basileensis universitatis A. III. 12 fol. 33 ^r –36(?)	Jahressammlung	14./15. Jh.	viell. Gemeindekirche bzw. Kloster	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
			heute	Öffentliche Bibliothek der Universität Basel, Schweiz		
	Marc. gr. 359 fol. 1 ^v –6 ^v	Zweimonatsmenologium: Mrz. und Apr.	10. bzw. 11. Jh.	viell. Gemeindekirche bzw. Kloster	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung

Martyrien	Handschriften	Inhalt	Datum	Ort	Publikum	Verwendung
						(Festtag)
			heute	Biblioteca Marciana, Venedig		
	Vaticanus gr. 866 fol. 246 ^f –248 ^r	italogriechisches Jahresmenologium	Wende des 11./12. Jh.	orthodoxes Kloster, Süditalien	Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
			16. Jh.	Vatikan	Guglielmo Sirleto (1514–1585)	Privatlektüre
			seit 26. Februar 1585	Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatikanstadt		
	Taurinensis gr. 135 (C. IV. 4)	Jahrespanegyrikum	13. Jh.	viell. Gemeindekirche bzw. Kloster	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung
	fol. 106 ^v –111(?)		seit 18. Jh. 26. Januar 1904, Großbrand in der Nationalbibliothek	Biblioteca nazionale universitaria, Turin nicht mehr erhalten		
	Laur. plut. VII. 26	Halbjahrespanegyrikum	frühes 10. Jh.	Jerusalem bzw. Kloster in Palästina	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche

Martyrien	Handschriften	Inhalt	Datum	Ort	Publikum	Verwendung
	fol. 165 ^v –171(?)					Verlesung
			heute	Biblioteca Medicea Laurenziana, Florenz		
	Vindobon. theol. gr. 5 fol. 307 ^v –313 ^r	homiletische Sammlung (Homiliar)	948 n.Chr.	Kloster	Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung als Predigt
			14. bzw. 15. Jh.		Mönch Maximos	Privatlektüre
			16. Jh.		Georgios Raoul	Privatlektüre
			16. Jh.	Konstantinopel	Augerius Gislenius Busbequius (1522–1592)	Privatlektüre
			heute	Österreichische Nationalbibliothek, Wien		
	Vindobon. theol. gr. 10 fol. 162 ^v –166 ^v	homiletische Sammlung (Homiliar)	10. Jh.	in Konstantinopel oder seinem Umfeld, viell. Gemeindekirche bzw. Kloster	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung als Predigt
			1. Hälfte 11. Jh.	viell. Gemeindekirche bzw. Kloster, Sizilien	Kleriker/ Laien/ Mönche	
			16. Jh.	Neapel	Johannes	Privatlektüre

Martyrien	Handschriften	Inhalt	Datum	Ort	Publikum	Verwendung
					Sambucus (1531–1584)	
			heute	Österreichische Nationalbibliothek, Wien		
	Oxoniensis coll. Lincoln. 1 fol. 14 ^r –19 ^r	Homiliar für das bewegliche Kirchenjahr	2. Hälfte 14. Jh.	Provinz, viell. Gemeindekirche bzw. Kloster	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung als Predigt
			15. Jh.		unbekannter Leser	Privatlektüre
			16./17. Jh.		Priestermönch Arsenius	Privatlektüre bzw. öffentliche
			17. Jh.		Priester Antonios und Johannes Danorios	Verlesung als Predigt
			1675/1676	Griechenland- Levante-Reise	Sir George Wheler (1650–1723)	Privatlektüre
			nach 1723	Lincoln College, Oxford		
			seit 1892	Bodleian Library, Oxford		

Martyrien	Handschriften	Inhalt	Datum	Ort	Publikum	Verwendung
	Escorialensis Σ. I. 9 fol. 17 ^{vb} –24 ^{va}	Sammlung mit hagiographischem und homiletischem Material (kein Menologium)	11. Jh.	viell. Gemeindekirche bzw. Kloster	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung
			16. Jh.	Spanien	Jerónimo de Zurita y Castro (1512–1580)	Privatlektüre
			17. Jh.	Bibliothek von Gaspar de Guzmán	Gaspar de Guzmán, Graf- Herzog von Olivares (1587–1645)	Privatlektüre
			heute	Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, Madrid		
Eulampios und Eulampia (BHG 616) 10. Okt.	Vaticanus gr. 797 fol. 170 ^v –181 ^v	Vierteljahresmenologium: Sept., Okt. und Nov.	spätes 10. Jh.	viell. Gemeindekirche bzw. Kloster	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)

Martyrien	Handschriften	Inhalt	Datum	Ort	Publikum	Verwendung
			September 1661	Vatikan	Lorenzo Porzio (1604–1676)	Privatlektüre
			heute	Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatikanstadt		
	Athon. Pantocrator. 40 fol. 80 ^r –88 ^v	Vierteljahresmenologium: Sept., Okt. und Nov.	Ende 9. Jh.	viell. Gemeindekirche bzw. Kloster	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
			heute	Bibliothek des Pantokrator-Klosters, Athos		
	Paris gr. 1468 fol. 111 ^v –120 ^r	Vierteljahresmenologium: Sept., Okt. und Nov.	11. Jh.	im Osten, viell. Gemeindekirche bzw. Kloster	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
			1669	Bibliothèque du roi, Paris	Johann Michael Wansleben (1635–1679)	
			heute	Bibliothèque nationale de France, Paris		

Martyrien	Handschriften	Inhalt	Datum	Ort	Publikum	Verwendung
	Sinait. gr. 519 fol. 61 ^v –66 ^r	Halbjahressammlung: Sept. – Febr.	11. Jh. heute	viell. Gemeindekirche bzw. Kloster Bibliothek des Katharinenklosters, Sinai	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
	Sinait. gr. 497 fol. ?	Dritteljahresmenologium: Sept., Okt., Nov., Dez.	10./11. Jh. heute	Konstantinopel, viell. Gemeindekirche bzw. Kloster Bibliothek des Katharinenklosters, Sinai	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
	Athon. Lavra 426 (Δ50) fol. 153 ^v –161(?)	Dritteljahresmenologium: Sept., Okt., Nov., Dez.	1039 heute	Konstantinopel, viell. Gemeindekirche bzw. Kloster Bibliothek des Klosters Megisti Lavra, Athos	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)

Martyrien	Handschriften	Inhalt	Datum	Ort	Publikum	Verwendung
	Chalcensis s. Trinitatis 100 fol. 4 ^v –6 ^v , 20 ^r – 20 ^v , Lücke, 21 ^r – 23 ^v	Jahresmenologium	11. Jh. heute	viell. Gemeindekirche bzw. Kloster Vivliothiki tis Theologikis Scholis, Chalki	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
Sergios und Bakchos (BHG 1624) 7. Okt.	Sinait. gr. 519 fol. 51 ^v –58 ^r	Halbjahressammlung: Sept. – Febr.	11. Jh. heute	viell. Gemeindekirche bzw. Kloster Bibliothek des Katharinenklosters, Sinai	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
			Wende des 11./12. Jh. 16. Jh. seit 26. Februar 1585	orthodoxes Kloster, Süditalien Vatikan Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatikanstadt	Mönche Guglielmo Sirleto (1514–1585)	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag) Privatlektüre
	Vaticanus gr. 866 fol. 40 ^r –45 ^r	italogriechisches Jahresmenologium				

Martyrien	Handschriften	Inhalt	Datum	Ort	Publikum	Verwendung
	Paris. gr. 520 fol.65 ^r –68 ^v	Vierteljahresmenologium: Sept., Okt., Nov.	10. Jh.	Konstantinopel, viell. Gemeindekirche bzw. Kloster	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
			18. Jh.	Bibliothèque du roi, Paris		
			heute	Bibliothèque nationale de France, Paris		
	Paris gr. 1468 fol. 95 ^r –104 ^v	Vierteljahresmenologium: Sept., Okt., Nov.	11. Jh.	im Osten, viell. Gemeindekirche bzw. Kloster	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
			1669	Bibliothèque du roi, Paris	Johann Michael Wansleben (1635–1679)	
			heute	Bibliothèque nationale de France, Paris		
Athon. Pantocrator. 40 fol. ?	Vierteljahresmenologium: Sept., Okt., Nov.	Ende 9. Jh.	viell. Gemeindekirche bzw. Kloster	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)	

Martyrien	Handschriften	Inhalt	Datum	Ort	Publikum	Verwendung
			heute	Bibliothek des Pantokrator-Klosters, Athos		
	Bodl. Laud. 68 fol. 63 ^r –72 ^v	Halbjahressammlung Sept. – Febr.	3. Drittel des 10. Jh.	Kloster außerhalb Konstantinopels	Mönch Johannes (Schreiber)	Abschrift und Privatlektüre
					Mönche, insb. Hieromonachos Germanos, Johannes und Andronikos Bixomatios	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
			1633	Canterbury	William Laud (1573–1645)	Privatlektüre
			seit 1635	Bodleian Library, Oxford		
	Athon. Karakallou 8 fol. ?	Halbjahressammlung Sept. – Febr.	10. bzw. frühes 11. Jh.	viell. Gemeindekirche bzw. Kloster	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
			heute	Bibliothek des Klosters Karakallou, Athos		

Martyrien	Handschriften	Inhalt	Datum	Ort	Publikum	Verwendung
	Berolin. gr. 279 (Gr. fol. 43) – Convolut I fol. 34 ^r –42 ^r , Lücke zw. 40–41	Halbjahressammlung Sept. – Febr.	11./12. Jh. 1874 heute	Bibliothek eines Klosters auf einer Insel des Egerdir-Sees in Pisidien, Kleinasien Reise in Kleinasien Königliche Bibliothek, Berlin	Mönche Paul Oscar Gustav Hirschfeld (1847–1895)	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag) Privatlektüre
	Vaticanus gr. 1238 fol. ?	Jahresmenologium	11. Jh. 16. Jh. seit 16. Jh.	Kalabrien, Süditalien, viell. Gemeindekirche bzw. Kloster Vatikan Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatikanstadt	Kleriker/ Laien/ Mönche Antoine Carafa (1538–1591)	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag) Privatlektüre
	Ambros. gr. 377 (F. 144 sup.) fol. 30 ^v –36(?)	italogriechisches Jahresmenologium	11. Jh.	Kalabrien, Süditalien, viell. Gemeindekirche bzw. Kloster	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)

Martyrien	Handschriften	Inhalt	Datum	Ort	Publikum	Verwendung
			seit 1606	Biblioteca Ambrosiana, Mailand		
	Bodl. Clarke 43 fol. 33 ^v –44 ^v	Vierteljahresmenologium: Sept., Okt., Nov.	12. Jh.	viell. Gemeindekirche bzw. Kloster	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
			heute	Bodleian Library, Oxford		
	Paris. gr. 1540 fol. 10 ^f –18 ^r	Zweimonatsmenologium: Sept. und Okt.	10. Jh.	Kloster Esphigmenou, Athos	Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
			heute	Bibliothek des Klosters Esphigmenou, Athos		
	Athon. Philotheou 9 (3. Teil. fol. 208– 368)	Dritteljahresmenologium: Sept., Okt., Nov., Dez.	Ende 11. Jh.	viell. Gemeindekirche bzw. Kloster	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
	fol. ?		heute	Bibliothek des Klosters Philotheou, Athos		

Martyrien	Handschriften	Inhalt	Datum	Ort	Publikum	Verwendung
Juliana von Nikomedien (<i>BHG 962z</i>) 21. Dez.	Chalcensis s. Trinitatis 88 fol. 177 ^f –184 ^f	Dezembermenologium	10. Jh.	Studionkloster, Konstantinopel	Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
			heute	Vivliothiki tis Theologikis Scholis, Chalki		
	Paris. gr. 1491 fol. 125 ^v –133 ^v	Dezembermenologium	10. Jh.	Studionkloster, Konstantinopel	Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
			heute	Bibliothèque nationale de France, Paris		
	Marc. gr. VII. 39 fol. 250 ^v –264 ^v	Sammlung mit hagiographischem und homiletischem Material (kein Menologium)	1588	viell. Gemeindekirche bzw. Kloster	Mönch Jonas (Schreiber)	Abschrift und Privatlektüre
					Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung
heute				Biblioteca Marciana, Venedig		

Martyrien	Handschriften	Inhalt	Datum	Ort	Publikum	Verwendung
	Athen. 1048 fol. 11 ^r –20 ^r	Halbjahressammlung: Sept. – Febr.	16./17. Jh.	viell. Gemeindekirche bzw. Kloster	Kleriker/ Laien/ Mönche	Privatlektüre bzw. öffentliche Verlesung (Festtag)
			heute	Ethniki Vivliothiki tis Ellados, Athen		

Literaturverzeichnis

Abkürzungen

<i>AASS</i>	<i>Acta Sanctorum</i>
<i>AB</i>	<i>Analecta Bollandiana</i>
<i>ABF</i>	<i>Acta Byzantina Fennica</i>
<i>AJS</i>	<i>American Journal of Sociology</i>
<i>ASPh</i>	<i>Archiv für slavische Philologie</i>
<i>BasHomBapt</i>	Basileios der Große, Homilien zur Taufe, <i>PG</i> 31, 1513–1628
<i>BasHomMS</i>	Basileios der Große, Homilie zu den vierzig Märtyrern von Sebaste, <i>BHG</i> 1205, <i>PG</i> 31: 508–525
<i>BasHomPs</i>	Basileios der Große, Homilien zu den Psalmen, <i>PG</i> 29, 209–494
<i>BHG</i>	Halkin, F. (Hg.) 1957. <i>Bibliotheca hagiographica graeca</i> , 3. Ed. [Subsidia Hagiographica 8a]. Brüssel: Société des Bollandistes
<i>BHG NovAuct</i>	Halkin, F. (Hg.) 1984. <i>Novum Auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae</i> [Subsidia Hagiographica 65]. Brüssel: Société des Bollandistes
<i>BHL</i>	Bollandisten (Hg.) 1898–1901. <i>Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis</i> [Subsidia Hagiographica 6]. Brüssel: Société des Bollandistes
<i>BHO</i>	Bollandisten (Hg.) 1910. <i>Bibliotheca hagiographica orientalis</i> [Subsidia Hagiographica 10]. Brüssel: Société des Bollandistes
<i>BiblSS</i>	Caraffa, F. et al. (Hgg.) 1961–1970. <i>Bibliotheca Sanctorum</i> . Rom: Citta Nuova
<i>CfB</i>	<i>Centralblatt für Bibliothekswesen</i>
<i>DMA</i>	Strayer, J. R. 1987. <i>Dictionary of the Middle Ages</i> . New York: Charles Scribner's Sons
<i>DOP</i>	<i>Dumbarton Oaks Papers</i>
<i>EphSyrTract</i>	Ephräm der Syrer, Abhandlung [Ὅτι οὐ δεῖ παίζειν Χριστιανούς], in: Phrantzoles 1988–1998: V.239–250
<i>FT</i>	<i>First Things</i>
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>

<i>JECS</i>	<i>Journal of Early Christian Studies</i>
<i>JFSR</i>	<i>Journal of Feminist Studies in Religion</i>
<i>JÖB</i>	<i>Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik</i>
<i>JohSermGen</i>	Johannes Chrysostomus, Predigten zur Genesis, <i>PG</i> 54, 581–630
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>Macc II</i>	Das zweite Buch der Makkabäer, in: Rahlfs 2006: 1099–1139
<i>Macc IV</i>	Das vierte Buch der Makkabäer, in: Rahlfs 2006: 1157–1184
<i>ODB</i>	Kazhdan, A. P. (Hg.) 1991. <i>Oxford Dictionary of Byzantium</i> , New York und Oxford: Oxford University Press
<i>P&P</i>	<i>Past and Present</i>
<i>PBar</i>	Das Martyrium der Barbara, <i>BHG</i> 213, in: J. Viteau (Hg.) 1897. <i>Passions des Saints Écaterine et Pierre d’Alexandrie, Barbara et Anyisia: publiées d’après les manuscrits grecs de Paris et de Rome avec un choix des variantes et une traduction latine</i> . Paris: Émile Bouillon, 89–99
<i>PCypJus</i>	Das Martyrium von Kyprianos und Justina, <i>BHG</i> 456, <i>PG</i> 115: 848–881
<i>PEulEul</i>	Das Martyrium von Eulampios und Eulampia, <i>BHG</i> 616, <i>AASS</i> Oct. V. 1786: 69–78
<i>PEuph</i>	Das Martyrium der Euphemia, <i>BHG</i> 619d, in: F. Halkin (Hg.) 1965. <i>Euphémie de Chalcédoine: légendes byzantines</i> [Subsidia Hagiographica 41]. Brüssel: Société des Bollandistes, 13–33
<i>PG</i>	<i>Patrologia Graeca</i>
<i>PGalEp</i>	Das Martyrium von Galaktion und Episteme, <i>BHG</i> 665, <i>AASS</i> Nov. III. 1910: 35–41
<i>PHierMel</i>	Das Martyrium des Hieron und seiner Gefährten von Melitene, <i>BHG</i> 749, <i>AASS</i> Nov. III. 1910: 329–335
<i>PJulNic</i>	Das Martyrium der Juliana von Nikomedien, <i>BHG</i> 962z, in: Angelide 1977: 150–166
<i>PLP</i>	Trapp, E. (Hg.) 1976–1994. <i>Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit</i> . Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften

- PMarCr* Das Martyrium der zehn Märtyrer von Kreta, *BHG* 1196, in: Franchi de' Cavalieri 1962: 389–400
- PMarSeb* Das Martyrium der vierzig Märtyrer von Sebaste, *BHG* 1201, in: O. von Gebhardt (Hg.) 1902. *Acta Martyrum selecta: Ausgewählte Märtyreracten und andere Urkunden aus der Verfolgungszeit der christlichen Kirche*. Berlin: Verlag von Alexander Duncker, 171–181
- PPisElAg* Das Martyrium der Pistis, Elpis, Agape und ihrer Mutter Sophia, *BHG* 1637z, in: Halkin 1973: 213–228
- PPolyc* Das Martyrium des Polykarp, *BHG* 1556–1560, in: G. P. Goold (Hg.) 1975. *The Apostolic Fathers*, 1. Bd., 12. Ed. [The Loeb Classical Library 24]. Cambridge, Mass.: Harvard University Press/London: William Heinemann, 312–344
- PSerBac* Das Martyrium von Sergios und Bakchos, *BHG* 1624, in: I. van den Gheyn (Hg.) 1895. „Passio antiquior SS. Sergii et Bacchi graece nunc primum edita“, *AB* 14, 375–395
- RFIC* *Rivista di Filologia e Istruzione Classica*
- SU* *Schede Umanistiche*
- SynaxCP* Delehayé, H. (Hg.) 1902. *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae: Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*. Brüssel: Société des Bollandistes
- TestBoil* Das Testament des Eustathios Boilas, in: Lemerle 1977: 20–29
- TransfigChr* Ephräm der Syrer, die Verklärung Christi, in: Phrantzoles 1988–1998: VII.13–30
- VizVrem* *Vizantijskij Vremennik*
- VStephIun* Die Lebensbeschreibung Stephanos' des Jüngeren, *BHG* 1666, in: M.-F. Auzépy (Hg.) 1997: *La vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre* [Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3]. Aldershot und Brookfield: Variorum, 87–177
- VThec* Die Lebensbeschreibung der Thekla, *BHG* 1717, in: G. Dagron (Hg.) 1978: *Vie et miracles de Sainte Thècle: texte grec, traduction et commentaire* [Subsidia Hagiographica 62]. Brüssel: Société des Bollandistes, 168–282

Weiterführende Literatur

- Abicht, R. und H. Schmidt 1896. „Quellennachweise zum Codex Suprasliensis“, *ASPh* 18, 138–155

- Agapitos, P. A. 2004. „Mortuary Typology in the Lives of Saints: Michael the Synkellos and Stephen the Younger“, in: Odorico und Agapitos 2004: 103–135
- Agapitos, P. A. 2008. „Literary Criticism“, in: Jeffreys et al. 2008: 77–85
- Amore, A. 1968a. „Sebastia, XL martiri di“, *BiblISS* 11, 768–771
- Amore, A. 1968b. „Sofia, Pistis, Elpis, Agape (Sapienza, Fede, Speranza, Carità), sante, martiri (?)“, *BiblISS* 11, 1277–1279
- Amore, A. 1968c. „Sergio e Baccho, santi, martiri“, *BiblISS* 11, 876–879
- Angelide C. (Hg.) 1977. „Τὸ μαρτύριο τῆς ἁγίας Ἰουλιανῆς τῆς ἐκ Νικομηδείας“, *Byzantina* 9, 143–166
- Anicetus, M. (Hg.) 1740. *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae*, 2. Bd. Paris: E Typographia Regia
- Bacht, H. 1983. *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum*, 2. Bd.: *Pachomius – Der Mann und sein Werk* [Studien zur Theologie des geistlichen Lebens 8]. Würzburg: Echter Verlag
- Bandini, A. M. 1764. *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, 1. Bd. Florenz: Typis Caesareis. Nachdr. in: Ders. 1961. Leipzig: Zentral-Antiquariat der Deutschen Demokratischen Republik
- Beck, H.-G. 1959. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
- Bell, E. 2008. *Theories of Performance*. Los Angeles et al.: Sage Publications
- Benešević, V. 1911. *Opisanie grečeskih rukopisej monastyrja svjatoj Ekateriny na Sinae*, 1. Bd. Sankt Petersburg: Kiršbaum. Nachdr. in: Ders. 1965. *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum qui in monasterio Sanctae Catharinae*, Bd. 1: *Codices manuscripti notabiliores bibliothecae monasterii Sinaitici ejusque metochii Cahirensis, ab archimandrita Porphyrio (Uspenskio) descripti*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung
- Benthien, C. und H. R. Velten (Hgg.) 2002. *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag
- Berger, A. 1988. *Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos* [Poikila Byzantina 8]. Bonn: Habelt
- Berger, A. 2011. *Konstantinopel: Geschichte, Topographie, Religion* [Standorte in Antike und Christentum 3]. Stuttgart: Anton Hiersemann

- Bianchi, U. 1985. *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche* (Atti del Colloquio internazionale, Milano, 20–23 aprile 1982). Roma: Edizioni dell'Ateneo
- Bollandisten und H. Omont (Hgg.) 1896. *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Bibliothecae Nationalis Parisiensis* [Subsidia Hagiographica 5]. Brüssel: Société des Bollandistes, Paris: E. Leroux
- Bollandisten und P. Franchi de' Cavalieri 1899. *Catalogus codicum hagiographicorum Graecorum Bibliothecae Vaticanae*. Brüssel: Société des Bollandistes
- Boswell, J. 1994. *Same-Sex Unions in Premodern Europe*. New York: Villard Books
- Bowersock, G. W. 1995. *Martyrdom and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press
- Braungart, W. 1996. *Ritual und Literatur* [Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 53]. Tübingen: Max Niemeyer Verlag
- Bullough, V. 1974. „Transvestites in the Middle Ages“, *AJS* 79: 6, 1381–1394
- Bynum-Walker, C. und P. Freedman (Hgg.) 2000. *Last Things: Death and the Apocalypse in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- Caraffa, F. 1969. „Teodulo, Saturnino, Euporo e VII compagni, santi, martiri“, *BiblSS* 12, 321
- Castelli, E. 1986. „Virginity and its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity“, *JFSR* 2: 1, 61–88. Nachdr. in: Levine 2008: 72–100
- Cavallo, G. (Hg.) 1997. *The Byzantines*, Übers. T. Dunlap et al. Chicago: University of Chicago Press
- Celinski, H. 1964. „Eulampio ed Eulampia, fratelli, santi martiri a Nicomedia“, *BiblSS* 5, 213
- Celletti, M. C. 1968. „Sergio e Baccho: Iconografia“, *BiblSS* 11, 879–882
- Christou, P. K. (Hg.) 1978. *Τὰ μαρτύρια τῶν ἀρχαίων Χριστιανῶν* [Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 30]. Thessaloniki: Πατερικαὶ Ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς
- Ciaramitaro, G. 2006. „Lorenzo Porzio (1604–1676): cenni biografici“, *SU* 20: 1, 151–164
- Classen, A. und M. Sandidge (Hgg.) 2011. *Friendship in the Middle Ages and the Early Modern Age: Explorations of a Fundamental Ethical Discourse* [Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture 6]. Berlin und New York: Walter De Gruyter
- Cloke, G. 1995. „*This Female Man of God*“: *Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350–450*. London and New York: Routledge

- Condello, E. und G. De Gregorio 1995. *Scribi e colofoni: le sottoscrizioni di copisti dalle origini all'avvento della stampa. Atti del seminario di Erice – X Colloquio del Comité international de paléographie latine (23–28 ottobre 1993)* [Biblioteca del Centro per il Collegamento degli studi medievali e umanistici in Umbria 14]. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo
- Constantinou, S. 2005. *Female Corporeal Performances: Reading the Body in Byzantine Passions and Lives of Holy Women* [Studia Byzantina Upsaliensia 9]. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis
- Constantinou, S. 2005a [2003–2004]. „The Authoritative Voice of St. Catherine of Alexandria“, *ABF* 2 (N.s.), 19–38
- Constantinou, S. 2011. „The Gift of Friendship: Beneficial and Poisonous Friendships in the Byzantine Greek Passion of Sergius and Bacchus“, in: Classen und Sandidge 2011: 201–230
- Coxe, H. O. 1852. *Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur*. Oxford: Ex Typographeo Academico. Nachdr. in: Ders. 1972. *Catalogues of the Manuscripts in the Oxford Colleges*. Yorkshire: Scolar Press Limited
- Coxe, H. O. (Hg.) 1969. *Bodleian Library: Quarto Catalogues, 1. Bd.: Greek Manuscripts*, Nachdr. mit Korrekturen aus dem Jahr 1853. Oxford: Bodleian Library
- Cunningham, M. B. 1986. „Preaching and the Community“, in: Morris 1986: 29–47
- Dagron, G. 1992. „L'ombre d'un doute: L'hagiographie en question, VIe–XIe siècle“, *DOP* 46, 59–68
- Davidson J. 2008. *The Greeks and Greek Love: A Radical Reappraisal of Homosexuality in Ancient Greece*, 2. Ed. London: Phoenix
- de Andrés Martínez, G. 1965. *Catálogo de los códices griegos de la Real Biblioteca de El Escorial*, 2. Bd.: *Códices 179–420*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra
- de Ste. Croix, G. E. M. 1954. „Aspects of the ‚Great‘ Persecution“, *HTR* 47: 2, 75–113
- de Ste. Croix, G. E. M. 1963. „Why Were the Early Christians Persecuted?“, *P&P* 26, 6–38
- Delehaye, H. 1905. „Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Bibliothecae D. Marci Venetiarum“, *AB* 24, 169–257
- Delehaye, H. 1912. *Les origines du culte des martyrs* [Subsidia Hagiographica 20]. Brüssel: Société des Bollandistes

- Delehaye, H. 1926. „Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae Scholae Theologicae in Chalce insula“, *AB* 44, 5–64
- Delehaye, H. 1931. „Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum“, *AASS* Nov. II: 2
- Delehaye, H. 1939. „Hagiographie Napolitaine“, *AB*: 57, 5–64
- Delehaye, H. 1955. *Les légendes hagiographiques*, 4. Ed. [Subsidia Hagiographica 18]. Brüssel: Société des Bollandistes
- Delehaye, H. 1966. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, 2. Ed. [Subsidia Hagiographica 13B]. Brüssel: Société des Bollandistes
- Detorakis, T. 1986. *Ιστορία της Κρήτης*. Athen: T. Detorakis
- Devreesse, R. 1950. *Codices vaticani graeci*. 3. Bd.: *Codices 604 – 866*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana
- Devreesse, R. 1955. *Les manuscrits grecs de l'Italie Méridionale* (Histoire, Classement, Paléographie) [Studi e Testi 183]. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana
- Dubois, J. 1965. *Le martyrologe d'Usuard: Texte et commentaire* [Subsidia Hagiographica 40]. Brüssel: Société des Bollandistes
- Efthymiadis, S. et al. (Hgg.) 1995. *Bosphorus: Essays in Honour of Cyril Mango* [Byzantinische Forschungen 21]. Amsterdam: Adolf M. Hakkert
- Efthymiadis, S. 1996. „The Byzantine Hagiographer and his Audience in the Ninth and Tenth Centuries“, in: Høgel 1996: 59–80
- Efthymiadis, S. (Hg.) 2014. *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, 2. Bd.: *Genres and Contexts*. Farnham und Burlington: Ashgate
- Ehrhard, A. 1936–1952. *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts* [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 50–52.2]. Leipzig: J. C. Hinrich
- Eleuteri, P. 1990. „Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino: Concordanze delle segnature dei manoscritti greci“, *Codices manuscripti* 15: 5, 28–39
- Feron, E. und F. Battaglini 1893. *Codices manuscripti graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae*. Rom: Ex Typographeo Vaticano
- Ferrabino, A. und S. Accame (Hgg.) 1970. *Scritti Minori*, 2. Bd.: *1892–1905* [Storia e letteratura raccolta di studi e testi 117]. Rom: Edizioni di Storia e Letteratura

- Fowden, E. K. 1999. *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran* [The Transformation of the Classical Heritage 28]. Berkeley et al.: University of California Press
- Fox, R. L. 1986. *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: Harper San Francisco/Harper Collins Publishers
- Franchi de' Cavalieri, P. (Hg.) 1962. *Scritti agiografici*, 2. Bd. [Studi e Testi 222]. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana
- Gaisford, T. (Hg.) 1812. *Catalogus sive notitia manuscriptorum qui a cel. E. D. Clarke comparati in Bibliotheca Bodleiana adservantur*, 1. Bd. Oxford: E typographeo Clarendoniano
- Gallas, K. et. al. 1983. *Byzantinisches Kreta: Reise und Studium*. München: Hirmer Verlag
- Gallas, K. 1985. *Kreta: Von den Anfängen Europas bis zur kreto-venezianischen Kunst*. Köln: DuMont
- Gamillscheg, E. 1995. „Struktur und Aussagen der Subskriptionen griechischer Handschriften“, in: Condello und De Gregorio 1995: 417–421
- Gardthausen, V. 1886. *Catalogus codicum graecorum Sinaiticorum*. Oxford: E Typographeo Clarendoniano
- Genette, G. 1994. *Die Erzählung*, Übers. A. Knop. München: Wilhelm Fink Verlag
- Giaccaria, A. 1986. *Manoscritti danneggiati nell'incendio del 1904: Mostra di recuperi e restauri*. Turin: Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino
- Giaccaria, A. 2007. „Nuove identificazioni di manoscritti greci e latini della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino“, *Aevum* 81: 2, 429–483
- Guillaumont, A. 1985. „Le celibat monastique et l'ideal chretien de la virginite ont-ils des motivations ontologiques et protologiques?“, in: Bianchi 1985: 83–98. Nachdr. in: Guillaumont 1996: 161–178
- Guillaumont, A. 1996. *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien* [Spiritualité orientale 66]. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine
- Halkin, F. 1966. „Eusèbe martyr en Phénicie“, *AB* 84, 335–343
- Halkin, F. (Hg.) 1973. *Légendes grecques de „martyres romaines“* [Subsidia Hagiographica 55]. Brüssel: Société des Bollandistes

- Hinterberger, M. 2014. „Byzantine Hagiography and its Literary Genres: Some Critical Observations“, in: Efthymiadis 2014: 25–60
- Høgel, C. (Hg.) 1996. *Metaphrasis: Redactions and Audiences in Middle Byzantine Hagiography* [KULTs skriftserie 59]. Oslo: The Research Council of Norway
- Høgel, C. 1996a. „The Redaction of Symeon Metaphrastes: Literary Aspects of the Metaphrastic Martyria“, in: Høgel 1996: 7–21
- Høgel, C. 2002. *Symeon Metaphrastes: Rewriting and Canonization*. Copenhagen: MTP University of Copenhagen
- Hopkins, K. 1998. „Christian Number and Its Implications“, *J ECS* 6: 2, 185–226
- Hubenus, I. 1786. „De SS. Eulampio, Eulampia et sociis mm. Nicomediae in Bithynia: commentarius praevius“, *AASS Oct. V.*, 67–69
- Hunger, H. 1961. *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*. 1. Tl., 1. Bd.: *Codices historici, codices philosophici et philologici* [Museion. Veröffentlichungen der Österreichischen Nationalbibliothek. Neue Folge. 4. Reihe: Veröffentlichungen der Handschriftensammlung]. Wien: Georg Prachner Verlag und Verlag Brüder Hollinek
- Hunger, H. 1978. *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 1. Bd.: *Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie* [Handbuch der Altertumswissenschaft 12, Byzantinisches Handbuch 5.1]. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
- Hunger, H. und O. Kresten 1976. *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*. 1. Tl., 1. Bd.: *Codices theologici 1–100* [Museion. Veröffentlichungen der Österreichischen Nationalbibliothek. Neue Folge. 4. Reihe: Veröffentlichungen der Handschriftensammlung]. Wien: Verlag Brüder Hollinek
- Hutter, I. 1977–1997. *Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften* [Denkmäler der Buchkunst 13.1]. Stuttgart: Anton Hiersemann
- Iser, W. 1972. *Der Implizite Leser: Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*, München: Wilhelm Fink Verlag
- Iser, W. 1994. *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*, 4. Ed. München: Wilhelm Fink Verlag
- Janin, R. 1964. *Constantinople byzantine: développement urbain et répertoire topographique*, 2. Ed. Paris: Institut français d'études byzantines

- Janin, R. 1969. *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, 1. Tl.: *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, 3. Bd.: *Les églises et les monastères*, 2. Ed. Paris: Le Centre National de la Recherche Scientifique
- Jauß, H. R. 1970. *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Jeffreys, E. et al. (Hgg.) 2008. *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*. Oxford: Oxford University Press
- Kazhdan, A. 1990. „Byzantine Hagiography and Sex in the Fifth to Twelfth Centuries“, *DOP* 44, 131–143
- Kelly, C. et al. (Hgg.) 2010. *Unclassical Traditions*, 1. Bd: *Alternatives to the Classical Past in Late Antiquity* [Cambridge Classical Journal. Proceedings of the Cambridge Philological Society 34]. Cambridge: Cambridge University Press
- Koch, E. 2006. *Trauer und Identität. Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters* [Trends in Medieval Philology 8]. Berlin und New York: Walter de Gruyter
- Krueger, D. 2004. *Writing and Holiness: The Practice of Authorship in the Early Christian East* [Divinations: Rereading Late Ancient Religion]. Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- Lambros, S. P. 1895. *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, 1. Bd. Cambridge: Cambridge University Press
- Lauriot, S. und S. Eustratiades 1925. *Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας* (τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὄρει). Cambridge, Mass.: Harvard University Press/Paris: Édouard Champion/London: Humphrey Milford. Nachdr. in: Dies. 1969. *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos with Notices from other Libraries* [Harvard Theological Studies 12]. New York: Kraus Reprint Co.
- Lemerle, P. 1977. *Cinq études sur le XIe siècle byzantin* [Le monde byzantin]. Paris: Centre national de la recherche scientifique
- Levine, A.-J. und M. M. Robbins (Hgg.) 2008. *A Feminist Companion to Patristic Literature* [Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 12]. London und New York: T and T Clark International
- Lieberman, S. 1944–1945. „Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrum“, *JQR* 35, 1–57
- Louth, A. 2004. „Hagiography“, in: Young et al. 2004: 358–361
- Martini, A. und D. Bassi 1906. *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, 1. Bd. Mailand: Hoepli

- McCulloh, J. M. 1987. „Martyrology“, *DMA* 8: 161–162
- Messis, C. 2012. „Public hautement affiché et public réellement visé: le cas de l’apologie de l’eunuchisme de Théophylacte d’Achrída“, in: *Odorico 2012*: 41–85
- Miller, E. 1848. *Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque de l’Escurial*. Paris: Imprimerie nationale
- Mioni, E. 1960. *Codices graeci manuscripti Bibliothecae Divi Marci Venetiarum*, 2. Bd.: Codices qui in sextam, septinam atque octavam classem includuntur continens [Indici e cataloghi, nuova serie 6]. Rom: Instituto Poligrafico e Zecca dello Stato
- Mioni, E. 1985. *Codices graeci manuscripti Bibliothecae Divi Marci Venetiarum: Thesaurus antiquus*, 2. Bd.: *Codices 300–625* [Indici e cataloghi, nuova serie 6]. Rom: Instituto Poligrafico e Zecca dello Stato
- Morris, R. 1986. *Church and People in Byzantium* (Manchester. Society for the Promotion of Byzantine Studies. Twentieth Spring Symposium of Byzantine Studies). Birmingham: Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies/University of Birmingham
- Musurillo, H. A. (Hg.) 1954. *Acts of the Pagan Martyrs: Acta Alexandrinorum*. Oxford: Clarendon Press
- Musurillo, H. A. (Hg.) 1972. *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford: Clarendon Press
- Odorico, P. (Hg.) 2012. *La face cachée de la littérature byzantine: le texte en tant que message immédiat* (Actes du colloque international, Paris, 5–6–7 juin 2008) [Dossiers Byzantins 11]. Paris: Centre d’études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, École des Hautes Études en Sciences Sociales
- Odorico, P. und P. Agapitos (Hgg.) 2004. *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: Centre d’études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, École des Hautes Études en Sciences Sociales
- Omont, H. 1886. „Catalogue des manuscrits grecs des Bibliothèques de Suisse: Bâle, Berne, Einsiedeln, Genève, St. Gall, Schaffhouse et Zürich“, *CfB* 3: 9 und 10, 385–452
- Omont, H. 1887. „Catalogue des manuscrits grecs des bibliothèques publiques des Pays-Bas (Leyde exceptée)“, *CfB* 4: 5, 185–214
- Papadopoulos-Kerameus, A. (Hg.) 1894. *Γεροσολυμιτική Βιβλιοθήκη, ἤτοι κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἀγιωτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθοδόξου πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Γεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἐλληνικῶν κωδίκων*, 2. Bd. Sankt Petersburg: Kiršbaum

- Pasini, J. et al. 1749. *Codices manuscripti Bibliothecae Regii Taurinensis Athenaei: Per linguas digesti et binas in partes distributi, in quarum prima hebraei, et graeci, in altera latini, italici et gallici*, 1. Bd. Turin: Ex Typographia Regia
- Patlagean, E. 1992. „Byzantium in the Tenth and Eleventh Centuries“, in: Veyne 1992: 551–641
- Phrantzoles, K. G. (Hg.) 1988–1998. *Όσίου Έφραΐμ τοῦ Σύρου ἔργα*, Thessaloniki: Το Περιβόλι της Παναγίας
- Potter, D. 1996. „Martyrdom as Spectacle“, in: Scodel 1996: 53–88
- Potter, D. 1999. „Performance, Power, and Justice in the High Empire“, in: Slater 1999: 129–159
- Potter, D. S. (Hg.) 2010. *A Companion to the Roman Empire* [Blackwell Companions to the Ancient World. Ancient History]. Oxford: Blackwell
- Potter, D. S. 2010a. „Spectacle“, in: Potter 2010: 385–408
- Pratsch, T. 2005. *Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit* [Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n.Chr. 6]. Berlin und New York: Walter de Gruyter
- Rahlfs, A. (Hg.) 2006. *Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, 2. Ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft
- Rapp, C. 1995. „Byzantine Hagiographers as Antiquarians, Seventh to Tenth Centuries“, in: Efthymiadis et al. 1995: 31–44
- Rapp, C. 1996. „Figures of Female Sanctity: Byzantine Edifying Manuscripts and their Audience“, *DOP* 50, 313–343
- Rapp, C. 1997. „Ritual Brotherhood in Byzantium“, *Traditio* 52: 285–326
- Rapp, C. 1998. „Storytelling as Spiritual Communication in Early Greek Hagiography: The Use of Diegesis“, *JECS* 6: 3, 431–443
- Rapp, C. 2005. „The Origins of Hagiography and the Literature of Early Monasticism: Purpose and Genre between Tradition and Innovation“, in: Kelly 2010: 119–130
- Revilla, P. A. 1936. *Catálogo de los códices griegos de la Biblioteca de El Escorial*, 1. Bd. Madrid: Imprenta Helénica
- Sakkelion, J. und A. 1892. *Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*. Athen: Ἐθνικὸν Τυπογραφεῖον καὶ Λιθογραφεῖον
- Sauget, J.-M. 1965. „Giuliana, santa, martire di Nicomedia“, *BiblSS* 6, 1176–1177

- Schiffer [Peyr], E. 1992. „Zur Umarbeitung rhetorischer Texte durch Symeon Metaphrastes“, *JÖB* 42, 143–155
- Schiffer, E. 1996. „Metaphrastic Lives and Earlier metaphrastic Lives“, in: Høgel 1996: 22–41
- Scodel, R. (Hg.) 1996. *Theater and Society in the Classical World*, 4. Ed. Ann Arbor: University of Michigan Press
- Ševčenko, I. 1981. „Levels of Style in Byzantine Prose“, *JÖB* 31: 1, 289–312
- Ševčenko, I. 1995. *Observations on the Study of Byzantine Hagiography in the last half-century or Two Looks Back and One Look Forward*. Toronto: Canadian Institute of Balkan Studies
- Shaw, T. M. 2008. „The Virgin Charioteer and the Bride of Christ: Gender and the Passions in Late Ancient Ethics and Early Christian Writings on Virginity“, in: Levine 2008: 193–210
- Slater, W. J. (Hg.) 1999. *Roman Theater and Society* (E. Togo Salmon Papers I), 4. Ed. Ann Arbor: University of Michigan Press
- Sodi M. und R. Fusco (Hgg.) 2005. *Martyrologium Romanum: Editio Princeps (1584)* [Monumenta Liturgica Concilii Tridentini 6]. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana
- Stampini, E. et. al. 1904. „Inventario dei codici superstiti greci e latini antichi della Biblioteca Nazionale di Torino“, *RFIC* 32, 385–587, Nachdr. in: Ferrabino und Accame 1970: 345–455
- Straw, C. 2000. „Settling Scores: Eschatology in the Church of the Martyrs“, in: Bynum-Walker und Freedman 2000: 21–40
- Studemund, W. und L. Cohn 1890. *Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin*, 1. Bd.: *Verzeichniss der griechischen Handschriften*. Berlin: A. Asher & Co.
- Talbot, A.-M. 1991. „Koinobion“, *ODB* 2, 1136
- Talbot, A.-M. 1997. „Women“, in: Cavallo 1997: 117–143. Nachdr. in: Talbot 2001: I.117–143
- Talbot, A.-M. (Hg.) 2001. *Women and Religious Life in Byzantium*. Aldershot: Ashgate Variorum
- van de Vorst, C. und H. Delehay (Hgg.) 1913. *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Germanie, Belgii, Angliae* [Subsidia Hagiographica 13]. Brüssel: Société des Bollandistes

- Vasil'ev, A. 1907 [1909]. „Zametki o nekotoryh grečeskih rukopisjah žitij svjatyh na Sinae“, *VizVrem* 14, 276–333
- Veilleux, A. 1981. *Pachomian koinonia: The Lifes, Rules, and other Writings of Saint Pachomius and his Disciples*, 2. Bd.: *Pachomian Chronicles and Rules* [Cistercian Studies Series 46]. Kalamazoo und Michigan: Cistercian Publications
- Velten, H. R. 2002. „Performativität: Ältere deutsche Literatur“, in: Benthien und Velten 2002: 217–242
- Vermeeren, P. J. H. und A. F. Dekker 1960. *Koninklijke Bibliotheek: Inventaris van de handschriften van het Museum Meermannno-Westreenianum*. 's-Gravenhage: Staatsdrukkerij-en Uitgeverijbedrijf
- Veyne, P. (Hg.) 1992. *A History of Private Life*, 1. Bd.: *From Pagan Rome to Byzantium*, Übers. A. Goldhammer. Cambridge, Mass. und London: The Belknap Press of Harvard University Press
- Vryonis, S. J. 1957. „The Will of a Provincial Magnate, Eustathius Boilas (1059)“, *DOP* 11, 263–277
- Wallis, M. und S. Shepherd 1998. *Studying Plays*. London: Arnold
- Young, F. et al. (Hgg.) 2004. *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press
- Young, R. D. 1994. „Gay Marriage: Reimagining Church History“, *FT* 47, 43–48

Zusammenfassung

Diese Arbeit behandelt zum einen die Rolle des textuellen Publikums, also der Zuschauer des Martyriums, in sechs Märtyrerakten, die aus der Zeit vor der Abfassung des Menologiums Symeons des Metaphrasten (10. Jh.) stammen und als seine Vorlagen gelten, und zum anderen die Wirkung der genannten Texte auf das außertextuelle Publikum (Leser/Zuhörer) in der byzantinischen Zeit. Untersucht werden drei Gruppenmartyrien (Das Martyrium der Pistis, Elpis, Agape und ihrer Mutter Sophia, das Martyrium der zehn Märtyrer von Kreta und das Martyrium der vierzig Märtyrer von Sebaste), zwei Doppelmartyrien (Das Martyrium von Eulampios und Eulampia und das Martyrium von Sergios und Bakchos) und schließlich ein Einzelmartyrium (Das Martyrium der Juliana von Nikomedien). Die vorliegenden Acta schildern einen Konflikt zwischen zwei unterschiedlichen religiösen Welten, nämlich den Christen und den Paganen, die sich zum Spektakel des Martyriums treffen.

Um den erwähnten Konflikt zu beschreiben und gleichzeitig die Reaktionen des textuellen Publikums beim Martyrium aufzuzeigen, konzentriere ich mich auf drei Hauptmerkmale der Erzählung: den Raum, die Zeit und die Figuren, die ihrerseits den Schauplatz der Handlung bilden. Das in den untersuchten Texten dargestellte Agieren der Christen und der Paganen in Raum und Zeit macht den Konflikt zwischen den christlichen Märtyrern und der starken Mehrheit der Volksmenge, d.h. den Paganen, deutlich. Es geht dabei um ein Kräfteungleichgewicht zwischen diesen zwei Welten.

Die Figuren lassen sich in zwei Kategorien unterteilen: die Protagonisten und das textuelle Publikum. Ihre Beziehung kann am besten mittels einer Analyse des Vorgangs des Martyriums begriffen werden. Zu den Protagonisten gehören der römische Richter, d.h. der Gegenspieler der christlichen Märtyrer und Vertreter der paganen umstehenden Volksmenge, sowie der „Märtyrer-Protagonist“, nämlich derjenige Märtyrer, der jeweils dem Verhör und der Folter unterzogen wird.

Das textuelle Publikum besteht insbesondere aus der umstehenden Volksmenge, sowohl von Christen als auch Paganen, und den Gefährten des Märtyrer-Protagonisten, die hier als „Märtyrer-Zuschauer“ bezeichnet werden. Neben diesen Hauptfiguren gehören zum textuellen Publikum auch die Mutter jüngerer Märtyrer, Tiere und Gott. Die Märtyrer-Zuschauer folgen dem Beispiel des Märtyrer-Protagonisten, der das Martyrium auf sich nimmt. Die Anwesenheit der Märtyrer-Zuschauer verleiht den Gruppenmartyrien im

Vergleich zu den Einzelmartyrien eine Besonderheit. Zum Beispiel beschränkt sich das textuelle Publikum im Einzelmartyrium der Juliana von Nikomedien auf die Umstehenden. Die Überlegenheit der Juliana über den Dämon spiegelt den Sieg des Guten über das Böse wider, wobei ihre „Predigt“ Ratschläge zur Steigerung der Frömmigkeit der Gläubigen sowohl auf textueller als auch auf außertextueller Ebene vermittelt. In die Gruppenmartyrien lassen sich auch die Doppelmartyrien einordnen; in diesem Fall kann man aus der Genderperspektive die Beziehung zwischen den Märtyrern Eulampios – Eulampia und Sergios – Bakchos näher beleuchten. Eulampia braucht einen Mann als Vorbild neben sich, um das Martyrium erleiden zu können. Im Martyrium von Sergios und Bakchos dient der Eid zwischen den zwei Männern als Ermutigung für Sergios beim Erdulden des Martyriums. All diese Figuren beeinflussen sich während des ganzen Vorgangs des Martyriums gegenseitig. Deswegen führe ich den Begriff „interaktive Performance“ ein, gemäß dem das Martyrium als eine theatralische Performance gesehen werden kann, in der nicht nur die Protagonisten, sondern auch die Zuschauer aktive Rollen übernehmen.

Nach der Analyse des Schauplatzes des Martyriums und des textuellen Publikums legt die Arbeit den Schwerpunkt auf den Schauplatz der handschriftlichen Überlieferung, nämlich den Entstehungsort bzw. Verwendungsort, das Datum und das außertextuelle Publikum der Handschriften, die die behandelten Märtyrerakten enthalten. Das außertextuelle Publikum ist nur dann fassbar, wenn der gesamte Kodex geprüft wird, in dem das jeweilige Martyrium überliefert ist. Alle hier untersuchten Martyrien sind in verschiedenen Sammlungen, vor allem aber in Menologien, erhalten, die vom Ende des 9. Jh. bis zum 16./17. Jh. datiert werden können. Diese Untersuchung betont, dass die genannten Texte und im Allgemeinen die hagiographische Literatur sowohl bei Gottesdiensten in einer Gemeindekirche oder einem Kloster und bei den Mahlzeiten im Refektorium als auch zur privaten Frömmigkeit im Oikos (Privathaus) Verwendung gefunden haben. Das heißt, dass sich das Publikum aus Mönchen, Klerikern und Laien zusammengesetzt haben konnte. Die Überlieferung der hagiographischen Schriften zusammen mit homiletischen Texten demonstriert das gemeinsame Ziel beider Gattungen, nämlich die Anleitung der Christen zum geistigen Leben. Die vormetaphrastischen Texte, die hier untersuchten Martyrien eingeschlossen, sind auch nach der Veröffentlichung des metaphrastischen Menologiums entweder in vormetaphrastischen Sammlungen oder in Menologien mit metaphrastischem und

vormetaphrastischem Material zu finden. Die Beliebtheit aller hier vorkommenden Märtyrer wird nicht nur anhand der reichen handschriftlichen Überlieferung der Märtyrerakten, sondern auch anhand der verschiedenen Formen ihres Kultes im Osten und Westen belegt.

Schließlich kann die Rezeption der Märtyrerakten durch das außertextuelle Publikum anhand des Inhalts der Texte erfasst werden. Die interaktive Beziehung zwischen dem Spektakel des Martyriums und den Zuschauern auf textueller Ebene scheint sich auf einer außertextuellen Ebene zwischen dem Text und den Lesern/Zuhörern wiederzufinden. Der Grund dafür liegt darin, dass sich der Text als „simuliertes Spektakel“ des Martyriums erweist, an dem sich die Leser/Zuhörer offensichtlich aktiv beteiligen. Deswegen kann nicht nur das Martyrium, sondern auch der Text als Spektakel wahrgenommen werden.

Die Rolle des Autors in Bezug auf das Verhältnis des außertextuellen Publikums zum Text ist von großer Bedeutung. Mit seiner Erzählung wird der Hagiograph zum Vermittler bei der Anerkennung bzw. der Verbreitung des Heiligen durch die Christen. Darüber hinaus besteht die Absicht des Hagiographen darin, den jeweiligen Lesern/Zuhörern sowohl Beispiele zur Nachahmung als auch Beispiele zur Vermeidung zu bieten. Die Schilderung der Reaktionen des textuellen Publikums in der Erzählung dient dieser Absicht. Das heißt, wenn die Reaktionen des textuellen Publikums für den Märtyrer-Protagonisten von Vorteil sind, wie zum Beispiel diejenigen der Märtyrer-Zuschauer, der Mutter und manchmal auch der paganen Menge, bieten sie angemessene Vorbilder zur Nachahmung. Diese Einstellung erkennt auch Gott selbst an, der als Zuschauer des Verfahrens mit Worten und wundertätigem Eingreifen die Märtyrer beim Erdulden des Martyriums ermutigt. Wenn sich allerdings die Reaktionen des textuellen Publikums gegen den Märtyrer-Protagonisten wenden, dann sind sie zu vermeiden. Gott bestraft auf textueller Ebene die den Märtyrern gegenüber eingenommene feindliche Haltung durch die zerstörerischen Auswirkungen der Folter des Märtyrer-Protagonisten auf die paganen Umstehenden. Dies kann als eine indirekte Warnung des Hagiographen an das außertextuelle Publikum gelten. Insgesamt versucht der Autor die Stärkung des Glaubens der Christen zu erwirken. Die Absicht des Autors wird erreicht, insofern sie mit den Erwartungen der Leser/Zuhörer zusammenfällt. Aber dies ist nicht immer der Fall, da ein Teil der Zielgruppe, der dem Hagiographen bewusst ist, Gott gegenüber misstrauisch sein kann. Unter Berücksichtigung aller oben genannten Beobachtungen

lässt sich schließen, dass die Interpretation der Märtyrerakten anhand der Rolle des textuellen Publikums und seines Kontextes nicht nur zum vollständigeren Verständnis jedes einzelnen Martyriums, sondern auch zur Rekonstruktion des Verhältnisses des Textes zum außertextuellen Publikum führen kann.

Abstract

This thesis discusses, on the one hand, the role of the textual audience, namely the spectators of the martyrdom, in six Passions dated from the time before the composition of the Menologion of Symeon the Metaphrast (10th century) and considered as his sources (“Vorlagen”). On the other hand, it deals with the impact of these texts on the extra-textual audience (reader/listener) throughout the Byzantine era. I examine three Passions of groups of martyrs (the Passion of Pistis, Elpis, Agape and their mother Sophia, the Passion of the Ten Martyrs of Crete and the Passion of the Forty Martyrs of Sebaste), two Passions of two individuals (the Passion of Eulampios and Eulampia and the Passion of Sergios and Bakchos) and finally, one individual Passion (the Passion of Juliana of Nicomedia). These Passions depict a conflict between two different religious worlds, namely the Christians and the Pagans, who meet each other on the occasion of the spectacle of martyrdom.

In order to describe this conflict, and at the same time to present the reactions of the textual audience during the martyrdom, I focus on three main features of the narrative: space, time and characters, which in turn create the setting of the story. The actions of Christians and Pagans in space and time, as described in the studied texts, unveil the conflict between the Christian martyrs and the strong majority of the crowd, i.e. the Pagans. The narrative reveals a power inequity between these two worlds.

The characters can be divided into two categories: the protagonists and the textual audience. Their relationship can best be comprehended through an analysis of the process of martyrdom. The protagonists are the Roman judge, i.e. the opponent of the Christian martyrs and representative of the pagan bystanders, and the “martyr-protagonist”, namely the martyr who is subjected to interrogation and torture.

The textual audience consists primarily of the bystanders in the crowd – both Christians and Pagans – and the companions of the martyr-protagonist, designated here as “martyr-spectators”. In addition to these main characters, the textual audience includes the mother of younger martyrs, animals and God. The martyr-spectators follow the example of the martyr-protagonist, who shoulders the martyrdom. The presence of the martyr-spectators is a special feature of group Passions which is absent from individual Passions. For instance, in the individual Passion of Juliana of Nicomedia, the textual audience is limited to the bystanders. The superiority of Juliana over the demon reflects

the victory of good over evil, while her “preaching” offers advice on how the faithful on both textual and extra-textual level can increase their piety. Passions of two individuals are also found in the category of group Passions; in this case, the relationships between the martyrs Eulampios – Eulampia and Sergios – Bakchos are explored from a gender perspective. Eulampia needs a man as a paradigm next to her, in order for her to have the strength to suffer the martyrdom. In the Passion of Sergios and Bakchos, the oath between the two men serves as an encouragement for Sergios during his martyrdom. All these characters interact with each other during the entire process of martyrdom. Therefore, I am introducing the term “interactive performance”, according to which the martyrdom can be seen as a theatrical performance, in which not only the protagonists but also the textual spectators take on active roles.

After analysing the setting of the martyrdom and the textual audience, the thesis concentrates on the setting of the manuscript tradition, namely the place of origin or the place of use, the date and the extra-textual audience of the manuscripts that contain the Passions examined here. The extra-textual audience is comprehensible only then, when the whole Codex, in which the respective Passion has been preserved, is taken into consideration. All Passions examined here are found in various collections, but especially in Menologia, dating from the end of the 9th century to the 16/17th century. This study emphasizes that the particular texts and the hagiographical literature, in general, have been employed during services at a parish church or a monastery and during the meals in the refectory, as well as for private piety in the *oikos* (private household). This means that the audience could have consisted of monks, clergy and laity. The circulation of the hagiographic writings together with homiletic texts demonstrates the common goal of both genres, which is the guidance of Christians towards a spiritual life. The pre-Metaphrastic texts, including the Passions examined here, are to be found even after the publication of the Metaphrastic Menologion, either in pre-Metaphrastic collections or in Menologia with Metaphrastic and pre-Metaphrastic material. The popularity of all the above-mentioned martyrs is evident not only through the rich manuscript tradition of their Passions, but also within the various forms of their cult in the East and West.

Finally, the reception of the Passions by the extra-textual audience can be viewed on the basis of the content of the texts. The interactive relationship between the spectacle of martyrdom and the spectators on textual level seems to reappear on an extra-textual

level between the text and the readers/listeners. This is because the text is proved to be a “simulated spectacle” of martyrdom, in which the reader/listener apparently participates actively. Thus, not only is the martyrdom perceived as a spectacle, but also the text.

The role of the author regarding the relationship between the extra-textual audience and the text is of great importance. Through his narrative the hagiographer becomes a mediator for the recognition and prevalence of the martyrs among Christians. Moreover, the intention of the hagiographer is to provide the respective readers/listeners with examples to imitate and to avoid. The description of the reactions of the textual audience within the narrative serves his intention. This means that if the reactions of the textual audience, such as those of the martyr-spectators, the mother and sometimes even the pagan crowd, are beneficial for the martyr-protagonists, they offer appropriate examples for imitation. This attitude is also acknowledged by God himself, who, as a spectator of the process, encourages the martyrs during the martyrdom with words and miraculous occurrences. If, however, the reactions of the textual audience turn against the martyr-protagonists, then they should be avoided. God punishes any hostile attitude against the martyrs on textual level, by directing the destructive effects of the martyr-protagonist’s torture to the pagan bystanders. This can be seen as an indirect warning by the hagiographer to the extra-textual audience. All in all, the author strives to reinforce the faith of the Christians. The intention of the author is achieved insofar as it meets the expectation of the reader/listener. Yet this is not always the case, since a part of the target group, of which the hagiographer is aware, can be skeptical towards God. Considering all the above observations, it can be concluded that the interpretation of the Passions based on the role of the textual audience and its context can lead not only to a better understanding of each Passion, but also to the reconstruction of the relationship between the text and the extra-textual audience.

Lebenslauf

Ich, Christodoulos Papavarnavas, wurde am 24.03.1988 als Sohn von Andreas und Maroula Papavarnava in Nikosia/Zypern geboren. Im Jahr 2006 beendete ich in Nikosia das Gymnasium (Lyzeum Ethnomartyras' Kyprianos) mit der Gesamtnote „Sehr Gut“. Nach meinem zweijährigen Wehrdienst (2006–2008) nahm ich den Bachelor-Studiengang im Bereich Byzantinistik und Neogräzistik an der Universität Zypern auf, wo ich im Jahr 2012 den Abschluss mit der Auszeichnung für die beste akademische Leistung (9.51 von 10) gemacht habe. Von September 2010 bis Januar 2011 verbrachte ich im Rahmen des Erasmus-Programmes ein Auslandssemester an der Freien Universität Berlin. Im Wintersemester 2012/2013 begann ich mit dem Masterstudium der Byzantinistik und Neogräzistik an der Universität Wien, dessen Schwerpunkt auf der byzantinischen Literatur und Geschichte lag. Für mein zweijähriges Masterstudium in Wien erhielt ich von der staatlichen Stipendienstiftung Zypern (IKYK) ein Stipendium.

Während des Masterstudiums hatte ich die Gelegenheit, durch verschiedene Tätigkeiten eine bessere Kenntnis meines Studiengegenstandes, nämlich der byzantinischen Literatur und Geschichte, zu gewinnen. Vom 01.07.2014 bis zum 14.01.2014 nahm ich mit der Unterstützung eines Stipendiums an der Sommerschule in Thessaloniki/Griechenland teil, die dem Thema „Gemeinschaften und Gruppen in Byzanz“ gewidmet war und von der EHESS (Paris) und der Gemeinde Thessaloniki organisiert wurde. Darüber hinaus übernahm ich bibliographische Arbeiten für das Projekt *Byzantine Hymnography and the Tradition of Rhetoric* unter der Leitung von Frau Prof. Antonia Giannouli, sowie für das Projekt *Lexikon zur Byzantinischen Gräzität* unter der Leitung von Herrn Prof. Erich Trapp. Außerdem bearbeitete ich Siegelfotos für die *Systematische Fotothek zur Byzantinischen Sigillographie* unter der Leitung von Frau Dr. Alexandra Wassiliou-Seibt. Schließlich verfasste ich für das im Erscheinen begriffene *Lexikon byzantinischer Autoren* (Hgg. M. Grünbart und A. Riehle) die Lemmata „Theodoros von Trimithus“ und „Theodoros von Paphos“.