

ANJA BETTENWORTH, DIETRICH BOSCHUNG
AND MARCO FORMISANO (EDS.)

FOR EXAMPLE

Martyrdom and Imitation
in Early Christian Texts
and Art

MORPHOMATA

This volume explores the phenomenon of Christian martyrdom and ideas of “following Christ”, in particular focusing on theological and pragmatic difficulties in the early Christian period. How can martyrs successfully follow Christ without themselves entering into a competition with him? What happens when the idea of following Christ so faithfully as to experience martyrdom becomes impossible because of the fundamentally different living situation of the faithful? How do Christian concepts of the model and of imitation compare to pagan traditions of “exempla”? Contributions from classical philology, ancient history, theology, and art history suggest some answers to these questions, drawing equally on ancient literature and material culture.

ANJA BETTENWORTH, DIETRICH BOSCHUNG
AND MARCO FORMISANO (EDS.) – FOR EXAMPLE



MORPHOMATA

EDITED BY GÜNTER BLAMBERGER
AND DIETRICH BOSCHUNG
VOLUME 43

PUBLICATION ADVISORY BOARD:
THOMAS MACHO, ALAIN SCHNAPP,
MARISA SIGUAN AND BRIGITTE WEINGART

EDITED BY ANJA BETTENWORTH,
DIETRICH BOSCHUNG AND MARCO FORMISANO

FOR EXAMPLE

Martyrdom and Imitation
in Early Christian Texts
and Art

WILHELM FINK

GEFÖRDERT VOM



Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

unter dem Förderkennzeichen 01UK1505. Die Verantwortung für den Inhalt der Veröffentlichung liegt bei den Autoren.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte Daten sind im Internet über www.dnb.d-nb.de abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2020 Wilhelm Fink Verlag, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)
Internet: www.fink.de

Lektorat: Torsten Zimmer
Gestaltung und Satz: Kathrin Roussel, Sichtvermerk
Printed in Germany
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-7705-6526-9

CONTENT

ANJA BETTENWORTH - DIETRICH BOSCHUNG - MARCO FORMISANO
Imitatio Christi – Introduction 7

A) IMITATIO OF PAGAN AND CHRISTIAN EXAMPLES: ANCIENT BACKGROUNDS

REBECCA LANGLANDS
Aemulatio & Imitatio in Roman exemplary ethics 15

TOBIAS NICKLAS
Christus mimen im Welttheater: Funktion und Bedeutung
paulinischer Aussagen zur Mimesis 33

DIETRICH BOSCHUNG
Imitation und Vorbild in biblischen Szenen der Spätantike 57

B) MARTYRDOM AND IMITATIO CHRISTI

WALTER AMELING
From Persecution to Martyrdom:
Changes in the Christian perception of the past 77

CHRISTOPH MARKSCHIES
Martyrium als Imitation des leidenden Christus.
Beobachtungen zum Polykarp-Martyrium
und seiner Vorgeschichte 99

MARCO FORMISANO
Text, Authenticity, and Imitation.
The Example of the *Martyrium Polycarpi* 123

JAN N. BREMMER
Imitation of Christ in the *Passion of the Scilitan Martyrs?* 143

C) THE PROBLEM OF DIVERGENCY IN THE *IMITATIO CHRISTI*

VIRGINIA BURRUS

Take the *Life of Saint Helia*, for example:

Hagiography, exemplarity, and gender 173

ANJA BETTENWORTH

Literarisches Schaffen als *imitatio Christi*

in der Augustinusvita des Possidius 193

SUSANNE WITTEKIND

Opera caritatis in bildlichen Heiligenviten des Mittelalters

215

HANNA CHRISTINE JACOBS

Imitatio der Heiligen als biographisches Erzählmodell

in der Katharinenkapelle in San Clemente, Rom 245

Index of Sources

267

Contributors

273

Plates

279

IMITATIO CHRISTI

Introduction

Those familiar with the *acta* and *passiones* of early Christian literature know that the martyrs model their sacrifice on the life and deeds of Christ as narrated in the gospels. Many scholars have therefore turned to the *imitatio Christi* as a paradigm to explain various details of the martyrs' suffering. However, despite this heightened attention, several aspects remain highly problematic, for example the idea that martyrdom is a typically Christian experience or that the martyrs follow a precise role model. In this view, the martyrs inscribe themselves into the context offered by the New Testament. By applying a typological approach to the biblical teachings, they reveal, through their own ordeal, the significance of the biblical text for their contemporary world. According to the typological reading, the content of the Old Testament is a prefiguration of the events in the New Testament, which in turn prefigures the death of the Christian martyrs in post-biblical times.

The conference "Students, Followers and disciples: Aemulatio and imitatio of Role models in the ancient Mediterranean" that gave rise to this collection of papers was organized on 10–12 June 2015 by Latinists from the University of Gent (Marco Formisano), Cologne (Anja Bettenworth) and by the Internationales Kolleg Morphomata in Cologne (Dietrich Boschung). Its aim was to look at the phenomenon of *imitatio Christi* in a way that acknowledges earlier studies and at the same time includes contemporary theoretical approaches. The conference started out from three main lines of thought:

1. To what extent can the typically Christian phenomenon of *imitatio Christi* be transferred to the analysis of pagan society? To what extent is our perception of *imitatio* and *aemulatio* shaped by the Christian reception of these terms? What functions do these exemplary narratives fulfill in internal negotiations of pagan and Christian circles? Is there a common denominator?

2. Can we identify a certain correlation that defines how a particular view of paganism influences our perspective on Christianity and vice versa? This second aspect is based on the observation that every imitation is at the same time a sort of *aemulatio*, a rivalry with the model. If we look at the *imitatio Christi* from the perspective of *aemulatio*, we can appreciate more clearly the highly problematic and instable character of those texts that were *a posteriori* defines acts and passions of the martyrs. Is the martyr, who is about to imitate the ultimate model of the death of Christ, about to challenge that model? To what point can we discern a subversive element in the martyrs' experience, especially in its textual representation? And can we perhaps identify, in this particular aspect, a trace of the pagan approach to martyrdom? Above all, independently from the intentions of the authors, what was the role of these texts in the creation of the idea of *imitatio Christi*? René Girard's concept of mimetic desire, which he applied to a variety of texts from the western tradition, offers a key for reading these texts from an interesting angle. Seen from this perspective, the texts reveal a multilayered literacy far more complex than has been acknowledged in the past.

3. The third question approached by the conference is the specific form of *imitatio Christi* in works of art and architecture designed to represent imitation on the level of religious rituals. In Girard's terminology, these works of art assume the role of intermediary between the person which imitates and the object of his or her mimetic desire.

The papers in this volume reflect part of the interdisciplinary debate that took place during the conference, and they have been enriched by additional contributions by Jan Bremmer (Groningen) and Tobias Nicklas (Regensburg). They are organized in three sections. The first section comprises contributions that deal with the ancient and Christian background for the idea of imitation, especially the Roman tradition of *exempla*, Paul's influential view on *imitatio Christi* and early Christian solutions for presenting Christian exemplary figures in the visual arts.

The second section looks specifically at the accounts of Christian martyrdom, with a special focus on the *Martyrium Polycarpi*. Since the sacrifice of the martyr's life is considered his or her ultimate proof of righteousness and faith, questions of exemplarity and *imitatio* play a key role in these texts. However, they are spelled out in intricate ways that have sparked a long standing debate in scholarship.

The third section is dedicated to case studies in which the imitation of Christ or a Christian role model cannot be achieved through assimilation alone. This problem is addressed already by Sulpicius Severus, the 4th century biographer of St. Martin of Tours. He is eager to stress that

Martin showed all the virtues of a true martyr, even though he could not be martyred physically, because the persecutions of Christians had ended before he decided to dedicate his life to Christ (Sulp. *Epistula 2 ad Aurelium diaconum* 9–13). Just like Martin, others too had to find a way of “imitation through divergence”: For women, the female role expectation directed towards them is in conflict with the classical role model of a male martyr, for medieval practices of charity there is not always a direct model in the gospels at hand. The contributions in this section are especially dedicated to the various strategies by which Christian writers and artists try to solve or to use this tension as an incentive for new role models.

SECTION A: *IMITATIO* OF PAGAN AND CHRISTIAN EXAMPLES: ANCIENT BACKGROUNDS

In her paper “*Aemulatio & Imitatio* in Roman exemplary ethics”, Latinist REBECCA LANGLANDS (Exeter) focuses on the ubiquitous *exempla* in Latin literature. She argues that these examples offer valid models for imitation and also a specific way of confronting ethical dilemmas. On the other hand, they are a two-sided sword and also present risks: some authors use such *exempla* to effectively deny their own identity and to highlight, in a paradoxical way, their inadequacy. It is also easy to interpret these *exempla* in a negative way, especially when they refer to a specific case and can therefore not be wrapped up into a general rule. Langlands shows that the Roman ethics of exemplarity has an innate potential for criticism, which may eventually lead to surpassing the role model in question.

TOBIAS NICKLAS (theology) discusses the hotly debated meaning of mimesis in the Pauline letters, especially in Phil. 3,17. He stresses the fact that Paulus chooses some very specific traits of the Christ – especially those that allow him to associate himself more closely with his Lord. By communicating his interpretation of Christ to the Philippians, Paul forms a mimetic network which includes Christ, himself and the community in Philippi and at the same time entails a hierarchical order. The letter also stresses the idea of publicly imitating Christ, so that in addition to mere mimesis, there is also the connotation of a mimetic performance. This idea is corroborated by 1 Cor with its lexical borrowings from the world of ancient theater.

In his paper on models as imitation: On the construction of an early Christian iconography, archeologist DIETRICH BOSCHUNG discusses the traditional and ubiquitous adaptation of exemplary figures into works of visual art. Specific stylistic conventions which have been developed over

time have given rise to a vivid iconography that characterizes the habitus and the attributes of the various figures. In contrast to the diverse pagan traditions, the New Testament required the imitation of one model only, the imitation of Christ. Since the early Christian artists were reluctant to portray Christ in the visual arts, the development of specific Christian imagery did not start right away. Instead, early Christians often preferred to stick to traditional (pagan) ways of representation which were then combined with biblical elements. Until the 4th century, when the foundations for a specifically Christian iconography were laid, the representation of Christ in particular remained problematic.

SECTION B: MARTYRDOM AND *IMITATIO CHRISTI*

Ancient historian WALTER AMELING starts his paper “From Persecution to Martyrdom. Changes in the Christian perception of the past” from the observation that martyrdom was associated with *imitatio Christi* only after the second half of the 2nd century CE. It was only then that a true interest in the history of Christianity developed. Therefore, the phenomenon of martyrdom as *imitatio* signifies both an intellectualization of Christianity and at the same time an adaptation of pagan models.

CHRISTOPH MARKSCHIES (Berlin) focuses on the passages in the *Martyrium Polycarpi* that are visibly influenced by Paul’s idea of *imitatio*. He argues that these elements were added to the *Martyrologium* in late antiquity. They present a radicalization of Pauline ideas and are especially prominent in the menologic texts that were used in liturgy from the 8th century onwards. While Paul’s idea of *imitatio Christi* was rooted in the idea of a fundamental difference between model and imitator, the passages in the *Martyrium Polycarpi* suggest a conformity between the two.

Latinist MARCO FORMISANO (Gent) in his contribution “Text, Authenticity, and Imitation. The Example of the *Martyrium Polycarpi*” focuses on the paradoxical aspects of the *acta Martyrum*. On the one hand, they praise acts of imitation, because the imitation of Christ is the ultimate proof of righteousness for the martyr. On the other hand, they contain an element of competition with various models from the Old and the New Testament, including Jesus himself. In addition, there is a tension between the claim of authenticity and the fact that by definition the protagonist can never provide a first-hand narrative of his own martyrdom. This intricate layout demands a more open-minded approach to the *acta*, which have often been considered a ‘small’ literary genre without much sophistication or ambition.

JAN BREMMER proposes new comments on the so-called Acts of the Scilitan martyrs, starting from the assumption that the extant Greek translation goes back to a lost Latin manuscript that predates the Latin version (manuscript A) that is at the base of most modern editions. He comes to the conclusion that the acts, while not offering an elaborate idea of imitating Christ, the remarkable frequency of the confession *Christianus sum* entails the wish to imitate Christ and be eternally connected to him.

SECTION C: THE PROBLEM OF DIVERGENCY IN THE *IMITATIO CHRISTI*

VIRGINIA BURRUS (History of Christianity) in her paper on “Take the Life of Saint Helia, for example: Hagiography, exemplarity, and gender” starts out from Irene Harvey’s observation that the discourse on exemplarity has a labyrinthic quality. This specific structure reveals the complexity and instability of the very concept of exemplarity. Burrus bases her results on an analysis of the *Vita Sanctae Heliae*, which is marked by several oppositions. On the one hand, we find an invitation to follow the saint’s example, on the other hand, to take over her very identity. In this way, *imitatio* and *aemulatio* (by taking over the saint’s *persona*), virtually deconstruct each other. The exemplary saint risks to be dissolved into a series of *exempla* which threaten her unique character and superiority. The very strategy that was meant to strengthen the exemplarity of Helia’s life is problematic and open to different and mutually exclusive interpretations. Burrus shows how a heightened attention to the discrepancies in the *Vitae sanctorum* can be a fruitful approach which complements the study of continuity and traditional elements.

Latinist ANJA BETTENWORTH focuses on the *Vita Augustini* of Possidius, a disciple of Augustine who explicitly says that he wishes to reach the same status as his master by way of *imitatio* and *aemulatio*. This wish, completely normal in a pagan context, turns out to be problematic in a Christian environment. How can Possidius equal the merits of the Church Father, bishop and founder of monasteries to his own writing of a single biography? A closer analysis of the *Vita* shows that it contains very few miracles. Instead, the author focuses on Augustine’s defence of the faith, which is at the core of all his writings, from theological treatises to his sermons. This choice is in accordance with Augustine’s claim that the imitation of Christ and the saints does not consist in copying their

miracles, but in imitating their virtues. This is exactly what Possidius in doing in his *Life of Augustine*: Just as Augustine defended the Catholic faith, Possidius now defends the life and legacy of Augustine in the internal struggle that is intensified by the Vandal onslaught.

SUSANNE WITTEKIND (*History of art*) analyzes the depiction of charity in the medieval lives of the saints. In the New Testament, works of charity are mentioned as a way to imitate Christ and as a personal way to perfection and to paradise. In the lives of the saints, they are rarely described, with the exception of the 12th and 13th century. In this period, a plethora of movements were founded that cherished poverty and provided support for the needy (e.g. by the foundation of hospitals). This led to a new interest in charity operated by saints and to its representation in texts and in figurative art. The motive appears especially in connection with the beatification of lay people. There is also a noticeable difference in the way charity is presented in written texts and in figurative art. Wittekind focuses on the legend of Radegunde, the 6th century Merovingian queen who worked several miracles and dedicated her life to the service of the poor and the sick. Already Venantius Fortunatus had described Radegunde, who cured the wounds of the poor, along the lines of a typical Roman aristocrat in the wake of the ascetics Jerome and Paulinus of Nola. The motif is then taken up again in the 13th century life of Elisabeth of Thuringia, written by Caesarius of Heisterbach. In figurative art, for example in the illustrations that accompany a manuscript in Poitiers (BM Ms. 250, written ca. 1100 CE), Radegunde's charity is depicted not as an imitation of the ascetic circles of Rome, but as a direct imitation of Christ who washes the feet of his disciples.

The art historian HANNA JACOBS focuses on a cycle of paintings of Masolino (ca. 1429 CE) in the chapel of Saint Catherine in the church of San Clemente in Rome. Two paintings on the lateral walls of the church show the lives of Saint Catherine of Alexandria and of Saint Ambrose. In order to create a perfect analogy between the two saints, the traditional chronology of the legend of Saint Catherine has been profoundly altered. Jacobs argues that political struggles within in Church at the core of these changes. At the same time, the modifications convey information about the biography of cardinal Branda Castiglione, who commissioned the paintings. He is thus inscribed into the legend of the saints and achieves, in an indirect way, a saint-like status himself.

**A) *IMITATIO* OF PAGAN AND CHRISTIAN
EXAMPLES: ANCIENT BACKGROUNDS**

REBECCA LANGLANDS

AEMULATIO & IMITATIO

IN ROMAN EXEMPLARY ETHICS

ABSTRACT

According to colourful ancient descriptions, Roman exempla were capable of exerting an extraordinary, transcendental power upon those who contemplated them, inspiring them to strive for virtue through the process of *aemulatio*. In addition to stimulating a complex emotional response in the moral agent, which motivated the desire to improve and win praise, exemplary figures and stories also provided the means to achieve such self-transformation, by constituting models for imitation as well as cognitive aids for moral understanding; this method of moral learning through exemplary stories was deeply embedded in Roman culture and literature. However, Roman writers also recognised dangers within the process of imitation: modelling oneself on others might lead to either to self-abnegation or to second-rate-ness; it is possible to misread or misapply exempla; virtue and vice often look deceptively similar; what is appropriate for one might not be appropriate for another. Roman exemplary ethics therefore incorporated critical independence and transgression within its value system. This paper explores the process of creative imitation (involving admiration, comparison and self-reflection, motivation, cognition and modelling) by which moral self-transformation took place within the ancient context of Roman exemplary ethics, as it is represented in a variety of ancient literary works.

In the ancient pagan cultures of Greece and Rome imitation was thought to be at the heart of human development. One learned by observing and imitating the behaviour of others. It was easy to be led astray by the

wrong examples (luxury and sex are the most infective of vices), but in Roman culture there was also a large body of stories about exemplary heroes from the past that were culturally approved, positive models of virtue, prowess and abstinence held in common by members of Roman society, with a wide cultural consensus about their moral worth.¹ These inspiring tales about the heroic deeds of their ancestors, *exempla*, were a basic element of Roman ethics – they were a medium for handing down moral values through the generations, teaching about ethical issues and exploring ethical ideas.² As Quintilian, writing his handbook for orators at the beginning of the second century CE, puts it:

magis etiam quae sunt tradita antiquitus dicta ac facta praeclare, et nosse et animo semper agitare conveniet. quae profecto nusquam plura maioraque quam in nostrae civitatis monumentis reperientur. an fortitudinem, iustitiam, fidem, continentiam, frugalitatem, contemptum doloris ac mortis melius alii docebunt quam Fabricii, Curi, Reguli, Decii, Mucii aliique innumerabiles? quantum enim Graeci praeceptis valent, tantum Romani, quod est maius, exemplis.

It is even more important that we should know and continually reflect on all the noblest sayings and deeds that have been handed down to us from ancient times. And we certainly will not find a larger or more remarkable store of these than we have in the records of our own country. Who will teach courage, justice, loyalty, self-control, simplicity, and contempt of grief and pain better than men like Fabricius, Curius, Regulus, Decius, Mucius and countless others? For if the Greeks take the prize for moral precepts, Rome can produce more striking examples of morality in action, which is a far greater thing. (Quint. *Instit. Orat.* 12.2.29–30)

This mode of moral learning through exemplary stories referred to by Quintilian constituted a coherent practical exemplary ethics that was

1 Litchfield 1914, Langlands 2015. This body of stories includes both positive and negative *exempla*; the following discussion of imitation focuses on the former. Through them run themes also familiar from the Christian tradition of martyrdom and saints: violence, bloodshed, suffering, death and sacrifice of self and family members for the greater good of the community, rejection by the community before eventual recognition of virtue.

2 For recent work on the cultural role of *exempla* within Roman moral education see Walter 2004, Chapter 5; Goldschmidt 2014, 149–192.

independent of any particular philosophical school.³ Roman writers often make this claim that this is a peculiarly Roman and pragmatic ethics, superior to Greek philosophy.⁴ However we can also see it as complementing and developing Aristotelian ideas about moral development, contributing a particularist mode that may also have influenced the development of Stoic ideas in Rome.⁵ It seems to have been influential in shaping Plutarch's practical ethics at the beginning of the second century CE. The origins of this ethics are hard to trace, but we find reference to the exemplary stories and principles in our earliest surviving literature (Ennius *Annales, fabulae praetextae* such as Accius' *Decii*)⁶ and it is a dominant ethical framework from Cicero's day throughout the first century CE; this is the period that will be the focus of this chapter. Over that 160 years, from Cicero's impassioned description of the utility of exempla in *pro Archia* 14–6 (65 BCE) to the publication of Quintilian's educational handbook in 95 CE, there were significant shifts in emphasis in the values that are enshrined in these stories and the kinds of stories that are told; nevertheless, both the colourful stories themselves and, more significantly, the ethical framework within which they were interpreted and utilized, endured for centuries. In the fourth century, the poet Claudian was still expressing similar ideas, as he represents the advice given to the young Honorius by his father Theodosius:

interea Mosis, animus dum mollior, instes
 et quae mox imitere legas ...
 libertas quaesita placet? mirabere Brutum.
 perfidiam damnas? Metti satiabere poenis.
 triste rigor nimius? Torquati despue mores.
 mors inpensa bonum? Decios uenerare ruentes.

Meanwhile, while you are young, cultivate the Muses,
 and read about deeds you may soon imitate ...
 Are you attracted by the search for liberty? Admire Brutus.
 Do you condemn treachery? Enjoy the punishment of Mettius.
 Is harsh strictness excessive? Despise the behaviour of Torquatus.

3 For more on the philosophical aspects of exemplarity and its relation to Aristotelian ethics see Langlands 2015; Langlands 2018, 124–126, 337–338.

4 Cf. Cicero *De oratore* III.37 *ut virtutis a nostris, sic doctrinae sunt ab illis (Graecis) exempla pentenda*; Valerius Maximus 2.1.10.

5 See Langlands 2015.

6 See Walter 2004, 75–83; Goldschmidt 2013, 154–155.

Is it good to sacrifice one's life? Venerate the Decii rushing to their doom.
(Claudian *Panegyric on the Fourth Consulship of Honorius*, 8. 396–404)

Christian writers over these centuries, such as Tertullian, Lactantius and Minucius Felix, also continued to find these same pagan Roman exempla useful, even when they were keen to distance themselves from the pagan perspective by rewriting the significance of individual tales.⁷

Within this long enduring exemplary ethics, imitation and emulation were naturally key concepts for understanding how one might learn from such exemplary heroes and the stories told about them. Exemplarity and emulation are positively modelled and depicted throughout ancient Latin literature, and highly prized by the Romans as particularly *Roman* cultural practice.⁸ Ethical imitation was not systematically theorised by Roman writers, but by analysing the ways that Latin authors deploy exempla in their works and represent and comment on ethical imitation, I have been able to extrapolate the complex model of imitation with which they are working. This chapter will outline some of the distinctive aspects of Roman *imitatio* within exemplary ethics in order to provide a sound basis for understanding the development of the concept and practice in later Christian thinkers.⁹

* * *

One thing that strikes a modern reader about ancient descriptions of imitation of exempla is how exciting the ancient Romans found it. Roman authors describe it as a thrilling process of inspiration and personal transformation that has a powerful, even violent, effect upon the learner. In a famous preface to his *Bellum Jugurthinum*, for instance, Sallust writes of great Roman men becoming very violently (*vehementissime*) inflamed when they thought about the great deeds of their ancestors, and longing to equal them in their own achievements:

7 Cf. Carlson 1948, 104: “the vigor which Christian apologists breathed into themes that had become stereotyped in the schools of rhetoric is easily apparent ... such familiar examples as Mucius Scaevola, Curtius, the Decii and Regulus are used in patristic literature to support doctrines often quite unknown to the ancient Romans. Pagan examples ... are commonplaces of a new dialectic.”

8 See most recently Baroin 2010 for a helpful discussion of key themes and passages.

9 This model is further developed in Langlands 2018.

nam saepe ego audivi Q. Maximum, P. Scipionem, praeterea civitatis nostrae praeclaros viros solitos ita dicere, cum maiorum imagines intuerentur, vehementissime sibi animum ad virtutem accendi. scilicet non ceram illam neque figuram tantam vim in sese habere, sed memoria rerum gestarum eam flammam egregiis viris in pectore crescere neque prius sedari, quam virtus eorum famam atque gloriam adaequaverit.

For I have often heard that Q. Maximus, P. Scipio, and other leading men of our community used to say that when they gazed upon the masks of the ancestors, their soul was violently inflamed towards virtue. Clearly it was not the wax or its shape that had so much power over them, but that flame grew in the hearts of excellent men because they remembered the stories of great deeds, and it did not die down again until their own virtue had become equal in fame and glory. (Sall. *Jug.* 4.5)

In addition to stimulating an emotional response in the moral agent which was at the same time violent and complex, arousing the desire to improve oneself and to win glory, exemplary figures and stories also provided the means to achieve such self-transformation, by constituting models for imitation as well as cognitive aids for moral understanding. The first step in the imitation process is “watching” the deeds unfold, usually by imagining them in the mind’s eye, perhaps remembering the stories that lie behind the ancestral portraits or honorific statues (as in the Sallust passage above), or by reading or hearing the stories themselves. The unfolding narrative triggers a response that combines the rational with the emotional. This initial response that makes up the first stage of the imitative process, can be described as fourfold:

- 1) admiration (the exemplary or person act evokes awe and amazement; associated Latin terms include *mirari* and *attonitus*);
- 2) comparison (the learner compares themselves to the exemplum and wonders whether they would be capable of the same achievements);
- 3) negative motivation (the exemplum inspires a sense of anxiety in the learner that they may not yet possess the same capacities as the exemplum, and a desire to improve and close the gap; this is sometime denoted by the term *stimulus* or “goad”, a painful pricking of the learner);
- 4) inspiration (the exemplum promotes positive aspirations in the learner to possess and demonstrate the same excellent qualities that are

displayed by the protagonist; this aspect is associated with Latin terms such as *ardor*¹⁰.

The effect of encountering moral exempla is exciting but it is also uncomfortable; the terminology used to describe the experience is shared with that used to describe sexual arousal.¹¹ For someone who is primed to learn about virtue, hearing about the great deeds of others is emotional and confusing. There is joy and admiration, but there is also pain and longing as the moral learner turns to look at himself, compares himself to the exemplary model, and evaluates his own failings. For a receptive viewer, exempla then inspire a desire to try and close this gap, and to attain the virtue and glory of the model, as Sallust's passage suggests. This strong motivational drive corresponds to the Greek concept of *zelosis*, as articulated by Aristotle.¹² The competitive element is central and an important aspect of the Latin term *aemulatio*. For Valerius Maximus an anecdote about the Greek general Themistocles, kept awake at night by the thought of the glorious achievements of Miltiades, is related as a meta-exemplum about this quality of emulatory zeal (an example which he wishes the Roman Fabius Pictor had been inclined to emulate):

sed melius aliquanto, si aliena imitatione capiebatur, Themistoclis ardorem esset aemulatus, quem ferunt stimulis uirtutis agitatam et ob id noctes inquietas exigentem quaerentibus quid ita eo tempore in publico uersaretur respondisse: 'quia me tropaea Miltiadis de somno excitant'.

But it would have been rather better, if [Fabius Pictor] was so keen to imitate someone else, if he had emulated the ardour of Themistocles; they say that *he* was agitated by the goads of virtue and on account of this had sleepless nights, and to those who asked him why he was pacing about in public at that time, he answered: "Because the trophies of Miltiades are keeping me awake".

(Valerius Maximus 8.14.ext.1)

10 See e.g. Val. Max. 5.2.ext.4 where exempla are described as both *faces* and *stimuli*: *his et horum similis exemplis beneficentia generis humani nutritur atque augetur: hae sunt eius faces, hi stimuli, propter quo iuuandi et emerendi cupiditate flagrat.*

11 Cf. the use of the terms *stimulus*, *ardor*, *excitare* to describe the symptoms of *amor* in e.g. Lucretius *De rerum natura* 4.1078, 1082, 1215–6; Virgil *Georgics* 3.209.

12 See e.g. Aristotle *Rhetorica* 2.11.1–4 on *zelosis* as a virtuous emotion.

Such rivalrous ardour is precisely what historical exempla arouse in the Roman viewer, driving them to engage in productive competition with their ancestors. Thus the exemplum plays the role of mediator in Girard's formulation of mimetic desire; it is the exemplum who arouses the moral learner's desire for virtue and glory, but in order to achieve this the learner must place themselves in direct competition with the exemplary model.¹³

This rivalrous relationship is susceptible to the same dangers that Girard describes as arising from "internal mediation", whereby, as the imitator comes to resemble the model, this closeness between them, and this sharing of the same objects of desire, can generate envy and hatred, and lead to a rivalry between the two that may have tragic consequences.¹⁴ The lexical scope of the key Latin term *aemulatio* indicates an awareness of such dangers. Discussing disorders of judgement and belief, Cicero describes *aemulatio* as an ambiguous term, with both positive and negative meanings.

aemulatio autem dupliciter illa quidem dicitur, ut et in laude et in vitio nomen hoc sit; nam et imitatio virtutis aemulatio dicitur ... et est aemulatio aegritudo, si eo quod concupierit alius potiatur, ipse creat.

But "aemulatio" itself may be used in two ways, in a good and bad sense. For "aemulatio" is used to mean "the imitation of virtue" and "aemulatio" also describes distress, if someone else possesses something that one desires, and one does not have it oneself. (Cic. *Tusc. Disp.* 4.8)

In this definition Cicero strives to keep these two meanings apart, but in fact the negative meaning is contiguous with the positive; the productively uncomfortable rivalry that leads to imitation of virtue has the potential to become the impotent sickness of jealously coveting the status and glory of another. Whereas for some authors *aemulare* is always a positive term (e.g. in Pliny's *Letters* where he praises his role models as *aemulandos*), others emphasise the negative, so that for Suetonius the term *aemulare* is almost always used to denote a destructive rivalry that obstructs the path to virtue, as in Girard's¹⁵ model; Valerius Maximus,

¹³ Girard 1976, 1–7.

¹⁴ Girard 1976, 12.

¹⁵ Suetonius *Tiberius* 11.5, *Nero* 33, 53, *Cal.* 19.3. Cf. Girard's description of "a feeling of impotence which vitiates our attempt to acquire something because it belongs to another" (Girard 1976, 12–13).

with his usual attentiveness to the moral nuances of exemplarity, uses the term in both senses.¹⁶

This first “arousal” stage of the imitation process, then, is already complex enough in its balance of emotions. The next stage is that of transformation and pragmatic application, directing that enthusiasm towards moulding one’s own character and behaviour. Here again exempla work in a variety of ways, summarised as follows:

5) Cognition: There is a strong cognitive and rational element to the process. Exempla can offer epistemological aid, by helping to communicate what a particular moral quality or virtue is. As Quintilian suggests in the passage cited above, they can facilitate the learner’s understanding of the nature of specific virtues such as courage, loyalty and so on, as well as what defines virtue and vice more broadly.¹⁷ Seneca gives a good account of how this might have worked in children’s moral education:

nobis uidetur observatio collegisse et rerum saepe factarum inter se conlatio, per analogian nostri intellectum et honestum et bonum iudicant ... aliqua benigna facta, aliqua humana, aliqua fortia nos obstupescerant: haec coepimus tamquam perfecta mirari ... ex his ergo speciem ingentis boni traximus.

We believe that [the good] has been inferred from the observation and comparison of acts done repeatedly; we [Stoics] judge that the honest and the good can be understood by analogy ... Certain good deeds, certain humane deeds certain brave deeds had amazed us; we began to admire them as if they were perfect ... Therefore from these actions we deduced the appearance of great good. These exempla and others of the same sort show us a likeness of virtue. (Sen. *Ep.* 120.7.9)¹⁸

6) Modelling: the exemplary persons and their actions offer templates for imitation for those who would reach the same level of moral excellence, demonstrating how one can be or act in order to be virtuous: they model virtue and virtuous behaviour.

¹⁶ For *aemulatio* as a destructive force see e.g. Valerius Maximus 2.9.6a, 4.11.12, 9.2.ext.8; in a positive sense Valerius Maximus 5.4.4, .5.8.2, 8.14.ext.1; Tacitus *Annals* 1.18.

¹⁷ See Langlands 2015.

¹⁸ See further Langlands 2015, Langlands 2018, 102–105 on this passage.

7) Discernment: at a more advanced level of adult moral learning, exempla can also facilitate the grasp of ethical issues and of meta-exemplary structures and principles, as well as honing the learner's skills of ethical discrimination and judgement. This is an important aspect of exemplary ethics, and in turn feeds into the practical enactment of imitation, since it develops the skills both in evaluation of exempla and in applying exempla to one's own behaviour that are involved in the two main stages of *imitatio*.¹⁹

* * *

In the remainder of this chapter I shall outline several distinctive features of Roman exemplary ethics when it comes to the relationship between the moral agent and the model (the imitator and the imitated). First, the relationship is conceived as a two-way dialogue; the model looks back at you even as you gaze in admiration upon him or her. The process of learning from exempla is significantly enhanced by the living presence of these models (whether real or imagined) and the effect of their scrutiny on the learner. Next, all exemplary models are represented as having themselves been shaped by exemplarity; they are of the same order as the imitator, or at least of the better person that he will become if he imitates successfully. Finally, ethical discernment is a crucial skill that must be exercised by the moral learner, in the evaluation and choice of exemplary models, in understanding and correctly applying the principles of situational variability, and in the creativity that enables them to correctly apply what they have learned to their own behaviour.

We can distinguish between two kinds of exempla in the ancient sources: the ancestral heroes of the past, and the living role models of the present. The latter are often family members, with whom the moral learner has a more personal relationship, distinct from the ancestral exempla, who may be shared by all members of Roman society. These two kinds of exempla offer slightly different kinds of models for the moral learner: past exempla are often represented as brief stories about specific deeds and episodes that instantiate particular virtues. For example, in the case of the exemplary figures listed by Quintilian in my passage above, Fabricius represents resistance to bribery, Regulus loyalty, Mucius physical endurance, Decius bravery and so on, and each man is associated

¹⁹ Langlands 2015, 208, 105–111.

with a particular episode which illustrates this moral quality. Such is the nature of the exempla collected by Valerius Maximus in his *Facta et Dicta Memorabilia*.

Meanwhile living models offer a person whose character and behaviour over the course of a lifetime can be imitated and who can impart advice directly. The latter are prominent in Pliny's *Letters* for instance; although he also accords status to traditional historical exempla, Pliny makes it clear that the most effective exempla are those one finds living in one's own community, and can admire in person.²⁰ The exemplary portraits he offers in his *Letters* draw on a longstanding Roman motif of the living model, which often occurs in a family context. Horace describes his father as delivering his moral training through reference to contemporary figures as exemplars of vice and virtue; his own father, at his side and guiding him with his commentary on the negative exempla around him, is of course Horace's best role model.²¹ At the end of the *Aeneid*, Aeneas urges his son to learn from his own example and those of other family members.²² Significantly, such living models tend not only to model virtue but also to model the *interpretation* of other exempla, and they are often valued because of their ability to interpret not only the living exempla around them but also past exempla which may be even harder to interpret, and to help others to learn from them. Pliny values his exemplary friends not only for their own virtues but also as repositories of knowledge about the past, and as living connections to that past. Fannia, for instance, is able to pass on new stories about her famous grandmother Arria (3.16).²³ In the *Aeneid*, Anchises is both an exemplum and a guide as he explains the procession of exemplary heroes to his son in the underworld (Virg. *Aen.* 6.756–886).²⁴

This important role that living exempla play within exemplary ethics as facilitators, teaching the moral learner how to interpret historical exempla, serves partly to maintain a distinction between these two kinds of exempla. However, Roman thought also blurs the distinction between the living and dead exempla. For these dead ancestors, with their heroic achievements, are often re-animated in various ways, and envisaged as present in the here and now of the moral learner's present. When Sallust describes Fabius and Scipio as gazing at ancestral masks

²⁰ See Langlands 2014, 214–215 with notes 2 and 6 for further bibliography.

²¹ Horace *Satires* 1.4.105–143.

²² Virg. *Aen.* 12.435, 12.438–440.

²³ Langlands 2014, 225–226.

²⁴ See further Goldschmidt 2013, 168–172 on exemplarity in this famous passage.

it is their memory and imagination that bring exemplary figures to life, but elsewhere their ghostly return from the underworld is described more literally as *excitatio ab inferis*.²⁵ In a famous instance, Cicero “calls up” Appius Claudius Caecus (“the Blind” to admonish his descendant Clodia, during his defence of Caelius (Cic. *pro Caelio* 33). This figure is appropriate because he is a member of Clodia’s family, an ancestor of her own clan whose virtues she ought to be striving to emulate.

However, Cicero also suggests that it is fitting to call on this Appius because, being blind, he cannot witness Clodia’s disgraceful behaviour and so he suffers less. As this implies, a dead exemplum summoned from the underworld is expected to observe the living and to pass moral judgement, and the moral learner develops under this uncomfortable scrutiny that enhances their own self-scrutiny. Seneca’s advice to Lucilius makes it explicit that exemplum and moral learner are locked in this mutual gaze. In a formulation reminiscent of the later Christian idea of the omniscient god, Seneca quotes and glosses for Lucilius a line from Epicurus:

‘aliquis vir bonus nobis diligendus est ac semper ante oculos habendus, ut sic tamquam illo spectante vivamus et omnia tamquam illo vidente faciamus’ ... magna pars peccatorum tollitur, si peccaturis testis assistit ... aliquem habeat animus quem vereatur, cuius auctoritate etiam secretum suum sanctius faciat ... qui sic aliquem vereri potest cito erit verendus. elige itaque Catonem; si hic tibi videtur nimis rigidus, elige remissioris animi virum Laelium ... illum tibi semper ostende vel custodem vel exemplum. opus est, inquam, aliquo ad quem mores nostri se ipsi exigant: nisi ad regulam prava non corriges.

“We must chose some good man and always hold him before our eyes, so that we live as if he is watching us and we perform every act as if he can see us.” Most moral faults can be removed, if there is a witness present when one is about to sin ... One who is able to venerate another in this way, will soon be venerated himself. Chose Cato, then, or if he seems too strict, choose a more relaxed man like Laelius ... Display him to yourself always as both guardian and as exemplum. We need, I declare, someone according to whom our own behaviour is modified; you cannot correct faults except with a straight edge. (Seneca Ep. XI.8–10)

²⁵ See Dufallo 2007, 13–30, Morello 2018.

Such exemplary figures are both model and critic; they are imagined as watching and criticizing behaviour, so that they are not only a passive tool with which one measures and corrects oneself, but they are also seen as playing an active role in drawing attention to the flaws in one's behaviour. It is not clear whether Seneca's Cato and Laelius are to be understood as real living people whom Lucilius knows ("a Cato type") or as the actual historical figures Cato and Laelius, as conjured in Lucilius' imagination; the distinction between dead and living may be deliberately blurred. What is clear is that the gaze is two-way: the model looks back at you, or at least is imagined to do so, so as to dramatize and intensify the process of self-scrutiny that is so crucial in Roman exemplary ethics. In this respect the exemplum acts an instrument of moral self-improvement, by providing the critical eye that enhances the self-scrutiny of the moral learner.

Another important aspect of Roman ethical imitation is that exempla are at the same time both exemplary models *and* people who have themselves learned through exempla; as Seneca says; "One who is able to venerate another in this way, will soon be venerated himself, (*Ep.* XI.9). This closing of the loop perhaps serves to differentiate Roman exemplary ethics from *imitatio Christi*, where a perfect Christ serves as an ethical model for inevitably flawed Christian followers; it is also distinct from the Platonic idea of aesthetic mimesis as a form of artistic imitation of a genuine original. The product of Platonic mimesis is always an artificial copy, qualitatively different from the genuine original that it imitates. By contrast the virtuous Roman who imitates an exemplum is of the same order as the good person whose deed inspired and guided them. Through imitation the Roman moral agent has the capacity to become the real thing, reproducing an exemplary pattern that is always figured as already a copy itself, as a product of the exemplary system. Thus Polybius' admiring account of Roman exemplary ethics described the famous exemplary figure Horatius Cocles, heroically holding back enemies from Rome, as the *product* of the Roman moral education rather than as an exemplum for others; this unexpected twist underlines the fact that every Roman hero is also a model of imitation as well as of virtue – he has learned his virtue within the tradition of exemplary ethics and promotes imitation as a good system.²⁶ Although Roman sources express anxieties about the difficulty of imitation, since the exemplary models are exceptional and their virtue may be hard to reproduce, nevertheless, imitation itself is

26 Polybius *Histories* 6.55.

not seen in terms of second-rateness.²⁷ Exemplary imitation is a virtuous cycle, which (when it works) continues to generate new exempla down the generations. Roman exemplary ethics instantiates, therefore, a virtuous cycle of imitation, whereby successful imitation transforms the moral agent into a new exemplum for others.

* * *

Roman sources make it clear that one of the greatest challenges of imitation is making the transition between this first, responsive phase and the practical application of what one learns from the model to one's own behaviour. This process is *arduus*, involving hard work and wisdom, and it is a challenge to which not everyone is capable of rising.²⁸

Roman thought recognised many potential dangers within the process of imitation: it is possible to misread or misapply exempla; virtue and vice often look deceptively similar; what is appropriate for one might not be appropriate for another. As Cicero warns us, "he who is to do it right, first must be attentive in making his choice [of model]; then, in the one he has chosen he must follow extremely selectively those aspects which are most excellent", *qui autem ita faciet, ut oportet, primum vigilet necesse est in deligendo; deinde, quem probavit, in eo, quae maxime excellent, ea diligentissime persequatur*, (Cicero *De oratore* 2.90).²⁹

One of the most problematic aspects of imitation is that appearances can be deceptive. Significantly, as well as meaning to follow someone's example, the Latin term *imitari* can also mean "to look like" something in a superficial way. Indeed the term *imitari* is regularly used by Latin authors precisely to express anxiety about the superficial resemblance between vice and virtue, a resemblance which is obviously a potential obstacle to moral learning.³⁰ Especially problematic is that bad deeds look like good ones, and that vice can look like virtue.³¹ Before you start imitating the deeds of other people you need to be completely sure that you are able

27 On the anxieties and dynamics of supererogation in Roman exemplarity see Langlands 2008.

28 E.g. Cic. *pro Arch.* 14; Val. Max. 4.6: ... *ardua imiatu ceterum cognosci utilia*. Val. Max. 5.8.3.

29 Cf. Sen. *ad Marc.* 2.3: *elige itaque utrum exemplum putes probabilius*.

30 For expressions of this anxiety see e.g. Cicero *de Officiis* 3.32 *fuit igitur stulta calliditas peruerse imitata prudentiam*; Cicero *Tusculans* 3.2; Seneca *De clementia* 1.3.1.

31 Langlands 2008; Langlands 2018, 94–111.

to distinguish between real and false virtue. Once again it is Seneca who articulates this most fully, in one of his philosophical letters to Lucilius:

mala interdum speciem honesti optulere et optimum ex contrario enituit. sunt enim, ut scis, uirtutibus uitia confinia, et perditis quoque ac turpibus recti similitudo est: sic mentitur prodigus liberalem, cum plurimum intersit utrum quis dare sciat an seruare nesciat. ... imitatur neglegentia facilitatem, temeritas fortitudinem. haec nos similitudo coegit adtendere et distinguere specie quidem uicina, re autem plurimum inter se dissidentia.

Evil things have sometimes taken on the appearance of the good, and the best has shone out through its opposite. For there are, as you know, vices on the border with virtues, and the most shameful and debased things share a resemblance with what is right; thus the spendthrift looks misleadingly like a generous man, even though there is a great difference between a man who knows how to give and a man who does not know how to save ... Negligence imitates ease, recklessness imitates bravery. This similarity forces us to attend carefully and to distinguish qualities which look very similar but are actually very different. (Sen. *Ep.* 120.8–9)

One needs therefore to learn how to distinguish between good and bad even when they look very similar, and to understand how to evaluate moral worth.

It is also important to choose an appropriate model for oneself. Ancient writers often urge that the best exempla are those most similar to the moral agent.³² Yet once one has chosen an appropriate model, there is still the further challenge of grasping which aspects of it are particularly relevant, which aspects are virtuous and which can and should be imitated in one's own particular circumstances.³³ Behaviour which might be appropriate for certain individuals in certain circumstances may be completely unacceptable if done by others in different circumstances. This need to understand the particular requirements of one's own situation and how they differ from

32 E.g. Pliny *Ep.* 8.13: *Vides quem sequi, cuius debeas implere vestigia. O te beatum, cui contigit unum atque idem optimum et coniunctissimum exemplar, qui denique eum potissimum imitandum habes, cui natura esse te simillimum voluit!*

33 See further Langlands 2011 and Langlands 2018, 112–127 on the important principle of situational variation in relation to learning from moral exempla.

those of one's exemplary model is one of the key challenges of exemplary ethics.³⁴ A moral learner must develop critical skills to deploy during *imitatio*.

Among the exemplary tales that cluster around the famous Torquatus family is a cautionary tale precisely about the dangers of misunderstanding the value and appropriateness of one's chosen model, poignantly conveyed by Livy's account of the death of the son of T. Manlius Torquatus at his father's hands.³⁵ There the son believes he has successfully imitated the courage and patriotism of his father (Liv. 8.7.13); he engages in his own single combat with the enemy Gaul in explicit imitation of his father's own famous single combat that has been related at Livy 7.10. Indeed, Livy has already shown us a successfully imitation of Torquatus' exemplary deed by Valerius Corvinus, in the intervening years (7.26.2). However, whereas Corvinus had correctly understood that the courageous fight needs to be undertaken in within the framework of military command and discipline, the son does not grasp this ethical aspect of his father's deed, and he makes the fatal mistake of fighting the Gaul without first obtaining permission to do so, indeed, against the express orders of his father and commander not to engage the enemy.³⁶ As a result, his misguided deed incurs not glory but execution by his own father. One lesson of this episode is how careful one must be to grasp the real significance of a virtuous deed and not to imitate the wrong aspects of it, inspired by a misleading *vana imago* of virtue (8.7.18).³⁷

In contrast to this failed imitation, a later scion of the same Torquati family is praised by Valerius Maximus for the profound wisdom that enables him not only to gaze upon the portraits of his ancestor, but to imitate in his own behaviour the ancestral quality of *severitas* exhibited by the father in the earlier tale (Valerius Maximus 5.8.3). Yet in this case of successful imitation the actual behaviour of this later Torquatus is very different from that of his forebears; instead of executing his son publicly for the sake of military discipline, he continues with his public administration rather than attend his son's funeral. It clear once again that successful imitation need not entail reproducing the actions of the model, but rather striving to the same end, to reproduce the model's particular virtues.³⁸

³⁴ Langlands 2011.

³⁵ Feldherr 1998, 85.

³⁶ Feldherr 1998, 105–110.

³⁷ Langlands 2018, 105–118.

³⁸ For this idea see also e.g. Cicero *pro Caelio* 72, Seneca's *Consolatio ad Polybium* 17, Suet. *Aug.* 3.2.

In Tacitus' account, Arria the Younger almost makes a similar mistake to the young Torquatus of imitating acts too closely and not considering the contextual requirements. She attempts to follow in the footsteps of her exemplary mother Arria the Elder by imitating her mother's suicide; her husband is able to persuade her that in this case the loyal and courageous choice is precisely to opposite of her mother: staying alive in order to tend to their young daughter, once he himself has gone (Tacitus, *Annals* 16.34). Arria can best reproduce the virtues of her exemplary model by acting in precisely the opposite way from that model.

Valerius Maximus also emphasises this principle that, paradoxically, sometimes the best way to imitate the virtues of one's model is precisely to *reverse* their act. For instance, he tells how the Carthaginian princess Harmonia successfully imitated the courage and loyalty of a slave girl who had allowed herself to be murdered in Harmonia's place, and his concluding comment draws out the stark difference in their respective behaviour that enacts this successful imitation: *ita alteri tectum mendacium, alteri ueritas aperta finis uitae fuit*. "So for one a lie that was kept secret ended her life, for the other a truth that was revealed", Valerius Maximus 3.2.ext.9.

These examples make the point that imitation of a heroic deed by no means entails a re-enactment of its action; instead it needs to be a process of creative transformation of the original exemplum into a new exemplum that befits the new circumstances. In response to the challenges of situational and personal variation, Roman exemplary ethics promoted a form of creative imitation, where a moral agent strives to make the virtue his or her own. Thus Porcia is praised by Valerius Maximus as a creative imitator of her father, reproducing his heroic suicide, but outdoing his bravery by devising a new way of killing herself: swallowing hot coals (Valerius Maximus 4.6.5).

In his *Epistulae Morales*, Seneca gives a brilliant account of moral learning as mental "digestion", whereby the moral agent's mind transforms the exemplary material that it consumes. The account ends with a description of what he considers to be the right kind of imitation, and it is precisely the creative and transformative kind that strives to take all these issues into account.

etiam si cuius in te comparebit similitudo quem admiratio tibi altius
fixerit, similem esse te volo quomodo filium, non quomodo imagi-
nem: imago res mortua est. ...

Even if there appears a likeness in you of the one whom admiration has caused you to fix on most profoundly [as a model], I want you to be similar to him as a son is, not as a portrait: a portrait is a dead thing ... (Seneca *Epistles* 84.5–8)

Emphasising the need for a creative imitation of the model that results in a living product, a new exemplum, rather than in an inert copy, Seneca draws the same distinction between a more superficial aesthetic mimesis and the successful ethical imitation that results in a fully-realized moral agent.

For the ancient Romans, then, ethical imitation was conceived as a multi-stage process, which might be triggered by a single moment of inspiration, but also involved hard work and application, and the life-long engagement of the moral learner with appropriate examples. The relevant Latin terms *aemulatio* and *imitatio* are not mere synonyms of one another, descriptive of this process, but can be taken as describing two overlapping aspects, broadly associated with the emotional first stage and the practical second stage respectively (and corresponding in some ways to the Greek terms *zelosis* and *mimesis*.) However their lexical scope also reflects the nuances of Roman exemplary ethics, since each term also incorporates reference to key anxieties, the twin dangers of destructive rivalry (*aemulatio*) and of superficial deception (*imitatio*) to which Latin literature was highly attuned.

BIBLIOGRAPHY

- Baroin 2010** Baroin C.: Ancestors as Models: Memory and the Construction of Gentilician Identity. In: Dasen, Veronica / Späth, Thomas (ed.): *Children, Memory, and Family Identity in Roman Culture*. Oxford 2010, 19–48.
- Carlson 1948** Carlson, Mary Louise: Pagan Examples of Fortitude in the Latin Christian Apologists. In: *Classical Philology* 43/2 (1948), 93–104.
- Dufallo 2007** Dufallo, Basil: *The Ghosts of the Past: Latin Literature, the Dead, and Rome's Transition to a Principate*. Columbus 2007.
- Girard 1976** Girard, René: *Deceit, desire, and the novel: self and other in literary structure*. Baltimore 1976.
- Goldschmidt 2014** Goldschmidt, Nora: *Shaggy Crowns. Ennius' Annales and Virgil's Aeneid*. Oxford 2014.
- Feldherr 1998** Feldherr, Andrew: *Spectacle and Society in Livy's History*. University of California Press 1998.

Langlands 2008 Langlands, Rebecca: 'Reading for the Moral' in Valerius Maximus: the case of *Severitas*. In: Proceedings of the Cambridge Philological Society / Cambridge Classical Journal 54 (2008), 160–187.

Langlands 2011 Langlands, Rebecca: Roman *exempla* and situation ethics: Valerius Maximus and Cicero *de Officiis*. In Journal of Roman Studies 101 (2011), 100–122.

Langlands 2014 Langlands, Rebecca: Pliny's "Role Models of Both Sexes": Gender and Exemplarity in the *Letters*. In: *Eugesta* 4 (2014), 214–237.

Langlands 2015 Langlands, Rebecca: Roman exemplarity: mediating between general and particular. In: Lowrie, Michèle / Lüdemann, Susanne (ed.): *Exemplarity and Singularity: Thinking Through Particulars in Literature, Philosophy, and Law*. Routledge Law and Literature series. London 2015, 68–80.

Langlands 2018 Langlands, Rebecca: *Exemplary Ethics in Ancient Rome*. Cambridge University Press 2018.

Litchfield 1914 Litchfield, Henry Wheatland: National Exempla Virtutis in Roman Literature. In: *Harvard Studies in Classical Philology* 25 (1914), 1–71.

Morello 2018 Morello, Ruth: Traditional exempla and Nerva's new modernity: making Fabricius take the cash. In König, Alice / Whitton, Christopher (ed.): *Roman Literature under Nerva, Trajan and Hadrian: Literary Interactions, AD 96–138*. Cambridge University Press 2018, 302–329.

Walter 2004 Walter, Uwe: *Memoria und res publica. Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom*. Studien zur Alten Geschichte, Band 1. Frankfurt am Main 2004.

TOBIAS NICKLAS

CHRISTUS MIMEN IM WELTTHEATER: FUNKTION UND BEDEUTUNG PAULINISCHER AUSSAGEN ZUR MIMESIS¹

Es ist noch nicht so lange her, dass das Konzept der Mimesis selbst in bedeutenden Darstellungen der Theologie des Paulus nahezu keine oder nur eine kleine Nebenrolle spielte. So fehlt der Begriff etwa in Index des von Oda Wischmeyer herausgegebenen Bandes „Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe“ vollständig und bietet das von Friedrich Wilhelm Horn herausgegebene „Paulus Handbuch“ unter dem Eintrag „Nachahmung“ nur ganz wenige, z. T. kaum einschlägige Gedanken.² Damit sind nur einige besonders gewichtige Arbeiten mehr oder minder willkürlich herangezogen. Wirkt in der wenigstens teilweisen Vernachlässigung des Themas vielleicht noch immer das Urteil von W. Michaelis nach, der in seinem im Jahr 1942 publizierten Artikel *μιμῆσθαι κτλ* im Theologischen

1 Ich widme diesen Beitrag meinem Freund Christos Karakolis, der mir überhaupt erst den Blick für die Bedeutung der paulinischen Mimesis-Vorstellung geöffnet hat. Hoffentlich wird er auch vor seinem Blick standhalten.

2 Vgl. Wischmeyer 2006 sowie Horn 2013. Der Begriff der „Nachahmung“ wird hier im Index erwähnt: Ein Blick in den (ausgezeichneten und ungemein hilfreichen!) Band zeigt, dass das Thema ganz knapp im Überblicksartikel zum Philipperbrief (von Hermut Löhr) aufscheint (S. 210) und später in den Zusammenhang mit dem Selbstverständnis des Apostels, verbunden mit dem Bild des Apostels als „Vater“, gesetzt wird (Christine Gerber auf S. 418). Andere Belege beziehen sich nicht direkt auf den *paulinischen* Begriff der Nachahmung oder sind kaum aussagekräftig. – Interessanterweise muss auch für so bedeutende Bände wie den des katholischen Exegeten Gnilka 1996 oder den der evangelischen Theologen Lohse 1996 und Wolter 2011 Fehlanzeige verbucht werden.

Wörterbuch zum Neuen Testament zu dem Schluss kam, die Vorstellung einer Imitatio Christi lasse sich in den Briefen des Paulus nicht belegen.³

Ganz vergessen war das Thema „Mimesis“ in der Paulusforschung jedoch eigentlich nie. Dabei ließ sich die Forschung vor allem von zwei entscheidenden Fragen leiten – einerseits dem Problem der religionsgeschichtlichen Herleitung des Mimesis-Gedankens und andererseits der (bereits oben angedeuteten) Frage nach der Einordnung in das paulinische Denken, vor allem seine Ethik.⁴ Eine Schlüsselfunktion in der Forschungsgeschichte kommt dabei auch noch nach einem halben Jahrhundert der 1967 erschienenen Habilitationsschrift von Hans Dieter Betz zu.⁵ Betz wählt einen breiten Zugang; er interessiert sich für Aspekte der Nachfolge Jesu in den Evangelien *und* der Nachahmung (Pauli und Jesu) in der Theologie des Paulus. Dabei definiert er präzise: „[A]ls *Mimesis* bezeichnen wir die vergegenwärtigende Darstellung des mythischen Geschickes einer Gottheit durch den Gläubigen, wobei dieser nicht mit der Gottheit selbst identisch gedacht ist. ... Die neutestamentliche *Nachfolge Jesu* beschreibt den Glauben an den Auferstandenen, der aber mit dem historischen Jesus von Nazaret identisch ist, und ist demnach mit einem historischen Menschen verbunden. Davon zu unterscheiden

3 Michaelis 1942, 661–678, hier 676. Horn 2016, 195–204, hier 205 Anm. 9 zeigt zudem, dass auch andere wichtige theologische Lexika den Begriff nicht oder kaum angemessen diskutieren.

4 Vgl. z. B. die Darstellung bei Schnelle 2003, 632: „Was in der Taufe begann, setzt sich im Leben des Getauften fort: Er ist hineingenommen in den Weg Jesu, ahmt Christus nach, so dass der Apostel sogar sagen kann: ‚Werdet meine Nachahmer, so wie ich Christi (Nachahmer bin)‘ (1 Kor 11,1 ...; vgl. 1 Thess 1,6; 1 Kor 4,16). Der Weg Jesu zum Kreuz begründet die christliche Existenz und ist zugleich wesentliches Kriterium dieser Existenz. Das ethische *proprium christianum* ist somit Christus selbst, und die Ethik umfasst bei Paulus die *Handlungsdimensionen der Christusteilhabe*, d. h. das Thema der paulinischen Ethik ist die Entsprechung zu neuem Sein.“

5 Betz 1967. In meiner folgenden Darstellung wichtiger Linien des Buches lasse ich aus heutiger Sicht überholt scheinende Aspekte (z. B. zum Verhältnis zur „Gnosis“, deren Verständnis sich in den vergangenen Jahrzehnten deutlich verändert hat, oder in Bezug auf angebliche Vorstellungen vom *theios aner*) weitgehend zurücktreten und suche Aspekte hervorzuheben, die auch für die heutige Debatte interessant sein können. – Vor Betz sind im Grunde v. a. zwei wichtigere Arbeiten hervorzuheben, auf die Betz jedoch selbst ausführlich eingeht: De Boer 1962 sowie Schulz 1962.

ist das zuerst im Martyrium Polycarpi näher faßbare Ideal der *Imitatio Jesu*; dort dienen Ereignisse, die in den Evangelientraditionen berichtet werden, als Vorbilder, die vom Glaubenden in seinem Bestreben, sich Jesus anzugleichen, kopiert werden.“⁶

Die religionsgeschichtlichen Wurzeln des so verstandenen Mimesis-Gedankens verortet Betz in den antiken Mysterienkulten mit ihren dramatischen Darstellungen der sich um die verehrten Gottheiten rankenden Mythen. Über die Diskussion von Belegen v. a. aus dem antiken Herrscher- und Kaiserkult kommt Betz zu folgendem Ergebnis: „Die Mimesis ist ... nicht auf ein Ritual in einem engeren Sinne beschränkt. Vielmehr kann der Mysterienfromme in seinem ganzen Leben zum Nachahmer eines oder gar mehrerer Götter werden. Ein eindrückliches Beispiel dafür ist Alexander der Große. Die kultische Vergegenwärtigung des Mythos ist hier sozusagen auf die ganze Wirklichkeit ausgedehnt, und die Welt erscheint in jener mythischen Verklärung, wie sie uns ja auch aus den hellenistischen Romanen und Gemälden bekannt ist. Kennzeichnend für die Mimesis ist weiter, dass der Nachahmer zwar die Geschichte seines Gottes ‚darstellt‘, dass er aber nicht schlechthin mit ihm eins wird.“⁷

Paulus selbst, der den Mimesis-Begriff über das hellenistische Diaspora-Judentum kennengelernt habe, welches Betz als „von den Mysterienvorstellungen und seiner Terminologie ... durchsetzt“⁸ versteht, spreche, anders als die Evangelien, nie von der *Nachfolge* des irdischen Jesus, sondern von der Mimesis.⁹ Dabei differenziert Betz folgendermaßen: „Auch bei Paulus ist Objekt des μιμεῖσθαι ein kerygmatisierter historischer Jesus. Aber im Unterschied zu Mk, Mt und Joh ist die Mimesis

⁶ Betz 1967, 4.

⁷ Betz 1967, 60–61. Dies sind nur Aspekte eines überaus reichen Kapitels, in dem Betz auch (aus heutiger Sicht klassische) religionswissenschaftliche Zugänge zur Mimesis vorstellt, ihren Eingang in Altes Testament und Judentum nachvollzieht und schließlich auch die Bedeutung des Mimesis-Gedankens in griechischer Philosophie diskutiert.

⁸ Betz 1967, 138.

⁹ Die aufgrund ihrer unterschiedlichen religionsgeschichtlichen Herleitung grundsätzliche Unterschiedenheit beider Konzeptionen betont Betz 1967 immer wieder an herausgehobenen Stellen, so zuletzt noch einmal in seiner Zusammenfassung (Nachfolge und Nachahmung, 186): „[A]n die Stelle der jüdisch-palästischen ‚Nachfolge Jesu‘ ist die hellenistisch-mysterienhafte Mimesisvorstellung und ihre Terminologie getreten, die ihrerseits auf dem Boden des palästinischen Judentums und Urchristentums undenkbar ist.“

Christi nicht bezogen auf die öffentliche Wirksamkeit Jesu, sondern auf das im Christusmythos beschriebene Heilsgeschehen des Präexistenten, der Mensch wurde, gekreuzigt wurde, auferstand und zum Kyrios eingesetzt wurde. Von einer Nachfolge Jesu im Sinne der Evangelien weiß Paulus nichts oder will nichts davon wissen (II Kor 5,16).¹⁰ Der paulinische Ruf zur Mimesis, der sich von gnostischen wie auch mystisch-ekstatischen Tendenzen wie Phänomenen abgrenze, orientiere sich weder am historischen Jesus, dem präexistenten Christus noch dem konkreten Lebensvorbild des Paulus selbst, sondern finde seinen Anhalt alleine „am Christusmythos selber: Dieser Mythos beschreibt und bezeugt den präexistenten Christus als ‚unteilbares Heilsgeschehen‘, so dass sich die Mimesis auf dieses Heilsgeschehen bezieht.“¹¹ In der Tatsache, dass sich der „Christusmythos“ aber nicht auf ein immer wieder neu wiederholbares Geschehen bezieht, „was niemals war, aber immer ist“ (Neuplatoniker Sallust, *De diis et mundo* 4), sondern von einem konkreten Geschehen der Geschichte, „einem historischen und einmaligen Menschen“ erzählt, sieht Betz schließlich die große religionsgeschichtliche Leistung des Paulus: „Damit ragt die paulinische Variation der Mimesisvorstellung über die uns bekannten religionsgeschichtlichen Analogien hinaus.“¹² Christliche Mimesis-Modelle müssen sich mit Betz so schon ganz wesentlich von denen ihrer paganen Umwelt unterscheiden. Während dieser Gedanke sicherlich einen Meilenstein in der Erforschung der paulinischen Idee der Mimesis darstellt, wurden andere Elemente des Betz’schen Bildes kritisiert: Problematisch sei seine allzu strenge Scheidung des Paulus von palästinisch-jüdischem Denken, aber auch die alleinige Konzentration auf Passagen, in denen explizit die Wörter *μίεομαι*, *μιμητής* oder *συμμιμητής* auftauchen. Damit werde der Bezug zur kultischen Mimesis gegenüber

10 Betz 1967, 137–138.

11 Betz 1967, 168.

12 Betz 1967, 187 (beide Zitate). Vgl. auch weiter (ebd. 187): So unterschiedlich die religionsgeschichtlichen Herleitungen von Nachfolge und Mimesis zu bestimmen seien, so sehr glichen sich beide jedoch in ihren theologischen Intentionen: „Als solche Intentionen, die für die Interpretation der Nachfolge Jesu in den Evangelien verantwortlich sind, hatten sich die Aufrechterhaltung des ‚Extra Nos‘ des Heils, der Charakter des Glaubens als unverfügbares Geschehen und als Gehorsam im Tun des Willens Gottes deutlich herausgestellt. Sehen wir auf Paulus, so sind hier unzweifelhaft die gleichen Intentionen ausschlaggebend für sein ganzes theologisches Denken. Die Mimesisvorstellung schließt schon phänomenologisch das ‚Extra Nos‘ des Heiles, seinen Geschehnischarakter und den Gehorsam ein.“

der „Möglichkeit einer ethischen, am Begriff der Nachfolge hängenden Mimesis“¹³ überbetont.

Einen deutlich anderen, gleichwohl spannenden Weg schlägt Elizabeth Castelli Monographie „Imitating Paul“ (1991) ein, die nach dem rhetorischen Ziel der paulinischen Mimesis-Aussagen fragt.¹⁴ Ausgehend von der Erfahrung, dass mit der Aufforderung zur Nachahmung immer auch eine Hierarchie zwischen einem (mehr oder minder unerreichbaren) Vorbild und der zur Nachahmung aufgeforderten Person ausgehe, versteht sie vor dem Hintergrund von durch Michel Foucault angestoßenen Analysemodellen die paulinischen Aussagen zur Mimesis als Ausdruck einer Form „pastoraler Machtausübung“.¹⁵ Dabei wende der Apostel auch in anderen antiken Texten erkennbare Strukturen des Mimesis-Begriffs auf sein Verhältnis zu den Gemeinden in Thessalonich, Korinth und Philippi an. Castelli Fazit ist: „Paul’s invocation of mimesis indicts the very notion of difference, and thereby constructs the nature of early Christian social relationship: Christians are Christians insofar as they strive for the privileged goal of sameness. Christians distinguish themselves from those who are not Christians, who are not saved, precisely in this drive for sameness. Difference has only negative connotations in this mimetic economy. Furthermore, the privileged position of the model in the mimetic relationship has far-reaching implications for the nature of early Christian power-relations: *mimêsis Paulou* is no simple case of emulating a benign ethical model, and cannot be condensed to refer to a self-evident social pragmatism. Rather, its dependence on the ideology of mimesis suggests that it has a much more profound significance, that it constructs the early communities within a hierarchical economy of sameness which both appropriates the members of the early communities and reinscribes Paul’s privileged position as natural. It is at the level of this kind of social effect of the rhetoric of Paul’s discourse that the nature of mimesis in early Christian discourse can be seen in its clearest terms, as a reinscription of imposed power relations as natural within the emerging social formation of early Christianity.“¹⁶ Dies sind bedeutsame

13 Horn 2016, 199, der eine ausführliche Auseinandersetzung mit den Gedanken Betz’s bietet (197–200) und dabei auch kritische Stimmen der Forschungsgeschichte zitiert (200); zur Bedeutung des Ansatzes von Betz (mit kritischen Gedanken) zudem auch Bormann 2013, 213–236, hier 229–230.

14 Castelli 1991.

15 Vgl. Castelli 1991, 47.

16 Castelli 1991, 116–117.

Thesen, die natürlich bisher unübliche Wege der Deutung eröffnen. Auch wenn sicherlich zutrifft, dass „Nachahmung“ immer eine Form eines hierarchischen Verhältnisses definiert, wirft Castellis Beitrag viele kritische Rückfragen auf: Wäre es nicht wichtig, noch stärker zu differenzieren zwischen der konkreten, z. T. ja auch den Einsatz persönlicher Autorität und die Betonung der Verbindung untereinander verlangenden Situation, in der ein Brief jeweils geschrieben ist, und dem, was die Texte erst dann an rhetorischem Einfluss ausüben, als sie Teil eines autoritativen und später kanonischen Corpus Paulinum werden? Ich gehe davon aus, dass paulinische Texte erst durch die Rezeption als Teil eines im Verlauf der Kanonisierung zunehmende Autorität beanspruchenden Corpus Paulinum „Wirkungen“ erzielen, die im konkreten, ursprünglichen Kontext vielleicht nicht entscheidend waren oder die tatsächlich auch nur in der konkreten, ursprünglichen Kommunikationssituation notwendig schienen.¹⁷ Mit anderen Worten: Beschreibt Castelli hier die primäre Funktion von Aussagen oder einen mit ihnen einher gehenden, vielleicht nicht primär gewollten Effekt, der sich durch die Entschränkung der Kommunikationssituationen, in denen der Text in seiner Nachgeschichte eine Rolle spielt(e), erst intensiviert? Damit einher geht die Frage, was „Macht“ und „Hierarchie“ in der konkreten Situation, in der Paulus jeweils schreibt, konkret bedeutet. Wird eine Sicht wie die Castellis der tatsächlichen Situationen und den Möglichkeiten des Paulus gerecht? Sind „Macht“ und „Hierarchie“ in der Situation des Paulus einfach identisch mit dem, was Menschen, die sich auf Paulus berufen – wie in Castellis (sehr persönlich wirkender) Einleitung beschrieben¹⁸ – aus seinen Forderungen machten und machen?

17 Vergleichbare Probleme ergeben sich im Grunde mit allen Schriften des Neuen Testaments, folgern aus der Kanonisierung doch Effekte der Dekontextualisierung wie auch der Neukontextualisierung der Schriften: Diese werden nun außerhalb ihres ursprünglichen Entstehungskontextes von Adressaten, die ursprünglich nie im Blick waren, als autoritativ gelesen. Dies wiederum geschieht in vielen Fällen im „neuen“ Kontext einer christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments, wo sie neben einer Auswahl von Texten zu stehen kommen, die von nun an zu privilegierten Intertexten werden.

18 Vgl. Castelli 1991, 13: „This study was sparked, somewhat playfully at first, by what struck me as a remarkable paradox in relation to this central dimension of Christian piety and ideology. On the one hand, imitation has always seemed self-evidently inscribed in a hierarchical relationship of power: one imitates saints, for example, because they are of course better, closer to God, and more holy (usually because they had the good fortune to be born in more heroic and

Nach diesen beiden besonders gewichtigen Beiträgen und einem v. a. forschungsgeschichtlich orientierten Überblick von Otto Merk¹⁹ zeigte sich gerade in den letzten Jahren ein deutlich erwachendes Interesse an Fragen im Zusammenhang mit der paulinischen Mimesis-Vorstellung.²⁰ Dabei liegt der Fokus auf der Bedeutung des Mimesis-Gedankens für die Ethik. So deutet T. Söding die paulinische Idee der Mimesis als ein „hingeebenes Sich-Bestimmen-Lassen vom auferweckten Kyrios“,²¹ während Richard Burrige im Grunde die gesamte neutestamentliche Ethik von dem Gedanken der Imitatio Jesu her zu verstehen sucht.²² Im Januar 2013 schließlich widmeten die „Mainzer Moral Meetings“ der Mimesis einen ganzen Workshop, dessen Ergebnisse im 2016 im Rahmen eines Tübinger Bands publiziert wurden.²³ Hier schlägt etwa Friedrich Wilhelm Horn (nach einem sehr hilfreichen Forschungsbericht) vor, anders als Betz die Untersuchung neutestamentlicher Mimesis-Aussagen nicht einfach auf Passagen zu beschränken, in denen explizit die entsprechenden griechischen Begriffe begegnen, sondern „mimetische Ethik ... als einen Sammelbegriff zu verwenden, der unterschiedliche Konzepte von Mimesis, von Nachahmung-, Vorbild-, Entsprechungs- und Imitatio-Ethik, aber wohl auch von Nachfolgevorstellungen umfasst.“²⁴ Mit diesem Ansatz relativiert er natürlich den

dramatic times, and consequently had more occasions to face down beasts in the arena or to demonstrate in other miraculous ways their devotion). It goes virtually without saying that the very practice of imitation dooms one to failure. One may want to be like the saints, to take on that identity of holiness, but ultimately, those gesture are at best shadowy approximations of the fuller, more complete, indeed perfect gestures of one's models. (Cynicism is not the preferred response to one's inevitable failure, of course; failure becomes the reason to strive still more fervently).“

19 Merk 1989, 172–206 (neu abgedruckt in: Merk 1998, 302–336).

20 Zu erwähnen ist zudem Landolt 2012, 290–317, der rezeptionsgeschichtlich interessiert, die These vertritt, dass die lukanische Apostelgeschichte entscheidende Aspekte der im Mimesis-Gedanken vorausgesetzten Vorstellung von der nachzunehmenden Vorbildhaftigkeit des Paulus narrativ verarbeitet: „[T]he place Luke gives to Paul in Acts tends to show that he makes of him an exemplary figure for the identity of a believer. ... The Paul of Acts is presented in connection with following/imitation of Christ“ (ebd. 317).

21 Söding 1995, 123 (auch zitiert bei Bormann 2013, 229–230).

22 Vgl. Burrige 2007.

23 Volp u. a. 2016, 189–287.

24 Horn 2016, 200.

für Betz so wichtigen Gegensatz von Nachahmung und Nachfolge. So ist mit Horn eine gegenüber Betz deutlich breitere Zahl von Aussagen in den paulinischen (und anderen neutestamentlichen) Briefen in den Blick zu nehmen; gleichzeitig rücken nun auch die Evangelien ins Zentrum der Untersuchung mimetischer Ethik. Hinzu kommt eine Reihe sehr gewichtiger weiterer Arbeiten, v. a. von Eve-Marie Becker, Peter Wick und Ruben Zimmermann, die in allerjüngster Zeit die Bedeutung des Mimesis-Gedankens für die paulinische Ethik in den Blick genommen haben.²⁵ Da diese alle aber im Folgenden immer wieder zu meinen Dialogpartnern werden, ist es vielleicht nicht nötig, ihre konkreten Herangehensweisen im Einzelnen darzustellen.

Mein eigener Ansatz ist demgegenüber bescheiden: Ich interessiere mich zunächst für Phil 3,17, die auch inhaltlich am schwierigsten zu deutenden Passage und ihren Kontext, und werde mich anschließend 1 Kor 4,16 (und dessen Kontext) zuwenden. Dabei schlage ich vor, einerseits ernstzunehmen, dass wir es in den vorliegenden Texten weder mit Christus oder Paulus selbst, sondern mit Christusbildern und Selbstinzenierungen des Apostels zu tun bekommen,²⁶ und andererseits (einen Impuls von Laurence Welborn aufnehmend)²⁷ darüber nachzudenken, ob ein *einseitiges* Verständnis von Worten wie μιμήτης oder μιμέομαι im Sinne von „Nachahmer“ und „nachahmen“ nicht in der Gefahr ist, die Assoziation „Darsteller“ und „darstellen“ zu übersehen. Mit anderen Worten: Ich sehe eine Deutung von Phil 3,17, aber auch anderer einschlägiger Passagen im Sinne einer Nachahmung Pauli und/oder Christi zwar nicht als falsch an, meine aber, dass sich wenigstens in einigen Beispielen zeigen lässt, dass es Paulus auch um Elemente des geradezu „theatralischen Darstellens“ geht. Wenn sich dies erweisen lässt, ergeben

25 Becker 2016, 219–234; Wick 2015, 309–326 sowie Zimmermann 2016, 196–202. – Nur einen kleinen Teilaspekt macht das Thema „Nachahmung“ in der Untersuchung von Wojtkowiak 2012, 275–277, aus; knapp streift das Thema auch Gräbe 2006, 289–302, hier 290–293, ohne größere neue Impulse bieten zu können. – Zu kurz vor Abgabe der vorliegenden Arbeit, um noch berücksichtigt zu werden, erschien zudem Ravasz 2017, welche im Zusammenhang ihrer Untersuchung von 1 Thess 1,2–10 ein Teilkapitel dem Thema „Nachahmung in der Antike und bei Paulus“ widmet.

26 Die Bedeutung des Begriffs der Inszenierung im Zusammenhang mit der Mimesis betont immer wieder Bormann 2013, 232.

27 Vgl. Welborn 2005, der in seiner Analyse von 1 Kor 1–4 Bezüge zum Mimus herstellt.

sich daraus aber weiterführende Gedanken zum Ort des Mimesis-Modells im paulinischen Denken.²⁸

1. PHIL 3,17 UND SEIN KONTEXT

Schon aufgrund der Tatsache, dass es sich bei dem Wort *συμμιμηταί* um ein Hapax Legomenon, womöglich eine Spontanbildung des Paulus, handelt, ist bereits die Übersetzung von Phil 3,17 nicht ganz einfach. Peter Wick diskutiert in der eben erwähnten Studie drei in der Literatur gängige Übersetzungsvorschläge: Während eine Reihe von Autoren Phil 3,17 im gleichen Sinne wie 1 Kor 11,1 verstehen und den Text im Sinne einer *Imitatio Pauli* deuten – „werdet meine Nachahmer“ (u. ä.) –, damit also das Kompositum *συμμιμηταί*, nicht vom einfachen *μιμηταί*, differenzieren, schlägt Joachim Gnilka die Übersetzung „Mitnachahmer“ vor. Moises Silva schließlich bezieht das Präfix *σύν* auf die angesprochene Gemeinde, die gemeinsam Paulus nachahmen solle („Be united in imitating me“).²⁹ Folgernd aus der Bedeutung des Verbs *συμμιμέομαι* und der sonstigen paulinischen Verwendung von Komposita mit *σύν* schließt Wick: „Paulus fordert die Philipper auf, sich seiner Nachahmung anzuschließen, seiner Nachahmung von Jesus Christus. Damit bleibt diese Aussage zwar eine Parallelaussage von 1 Kor 11,1, allerdings mit dem Aspekt, die top-down Vorbildshierarchie „Christus, Paulus, Philipper“ dahingehend aufzulösen, dass die Philipper auf eine Ebene mit Paulus gehoben werden. Zusammen mit ihm sollen sie Christus nachahmen.“³⁰ Ich halte dies grundsätzlich für eine sehr zutreffende Beschreibung des im Text Gemeinten. Doch steht das inhaltlich Ausgedrückte – „dass die Philipper auf eine Ebene

28 Natürlich ist die Rede vom „paulinischen Denken“ immer problematisch, ist uns dieses doch nur in einer sehr begrenzten Zahl situationsbedingt verfasster Texte greifbar, Briefen, die alles andere als systematische Traktate repräsentieren, die Entwicklungen widerspiegeln und zeigen, dass Paulus nicht immer konsistent argumentierte. Trotzdem halte ich es für möglich, aufgrund der im heutigen Corpus Paulinum (bzw. dem Corpus der für echt gehaltenen Schriften) so etwas wie gemeinsame theologische Linien herauszuarbeiten, die man dann mit der entsprechenden Vorsicht als „paulinische Theologie“ umschreiben kann.

29 Vgl. Wick 2015, 309–310 (mit Hinweisen auf Gnilka 1968, 202–204, und Silva 2005, 172. 188.

30 Wick 2015, 310.

mit Paulus gehoben werden“ – nicht im Gegensatz zu dem, was der Rest des Briefes kommuniziert, nämlich eine Vorrangstellung des sich bereits als christusähnlich beschreibenden, „inszenierenden“ Paulus? Wir werden später darauf zurückkommen müssen.

Während auch Wick den Begriff der Mimesis nicht einfach im Sinne von „Nachahmung“ versteht, sondern auch die Bedeutung „Darstellung“ erwähnt,³¹ dies aber nicht weiter verfolgt, wird genau dieses Verständnis von Manuel Baumbach als zentral angesehen. Paulus drücke den Wunsch aus, dass seine „Adressaten zu seinen ‚Mitdarstellern‘ werden, was weniger die Aufforderung zur direkten Nachahmung von Leben und Leiden des Paulus bedeuten würde, als vielmehr die Mitdarstellung seiner Schilderung und Exegese des Lebens und Leidens in Christus.“³² Für Baumbach, der für seine Deutung zudem die Verwendung des Verbs περιπατέω im unmittelbaren Kontext (vgl. Phil 3,17.18) stark macht,³³ „verweist die Aufforderung des Paulus, zu seinen ‚Mitdarstellern‘ zu werden, auf die Nachahmung im Wort bzw. in der Rede, die so konzipiert zu sein scheint, dass sie eine solche Mitdarstellung nicht nur ermöglicht, sondern vielmehr nahelegt und vielleicht sogar bereits inszeniert hat, sofern man sich auf den Text in seiner rhetorischen und materiellen Gestimmtheit eingelassen hat.“³⁴ Vor diesem Hintergrund vermutet Baumbach, dass bereits das Vorlesen des Philipperbriefs in der Gemeinde und das Hören des Textes in der Gemeinde als Sprechakt gedeutet werden kann, in dem diese Form der „Darstellung“ geschieht, ja sehr konkret wird. Er geht davon aus, dass das für den Text zentrale Motiv des „Hörens“ nicht einfach als defizitäre Form der Vermittlung der Kommunikation mit Paulus zu deuten sei.³⁵ Im Vorlesen, der „Inszenierung“ des Briefes komme nicht

31 Vgl. Wick 2015, 311–312.

32 Baumbach 2015, 207–222, hier 217.

33 Vgl. Baumbach 2015, 217: „Für diese Deutung spräche, dass unmittelbar auf die Aufforderung zur Mimesis gleich zweimal das Verb περιπατεῖν verwendet wird ..., welches nicht nur allgemein das ‚Herumwandeln‘ als körperliche Betätigung oder speziell die paulinische Lebensform des im römischen Reich von Gemeinde zu Gemeinde reisenden Apostels bezeichnet, sondern vor allem die mit der körperlichen Bewegung verbundene Rede und Erkenntnissuche von Paulus und seinen Adressaten aufruft.“

34 Baumbach 2015, 218.

35 Vgl. Baumbach 2015, 219: „Dieser Weg der Kommunikation ist insofern angemessen und nobilitiert, als die Kommunikation über das Medium des Briefes der Vermittlung des Wortes Gottes in Form des Evangeliums entspricht: Das Evangelium bzw. das Wort Gottes wird – ebenso wie Paulus’ Brief – als ein

nur die Stimme des Paulus selbst zur Sprache, sondern werde auch Raum für andere Stimmen eröffnet: So geht Baumbach davon aus, dass Paulus mit Phil 2,6–11 nicht nur einen vorpaulinischen Hymnus verwendet, sondern dass dieser der Adressatengemeinde bekannt sei. Daraus ergebe sich die Möglichkeit, „dass die (ganze) Gemeinde beim Rezitieren des Hymnus in Paulus’ Sprechen einfällt, aus der Zuhörerrolle heraustritt und aktiv an der Gestaltung und Bedeutungsgenese des Briefes im Sinne von ‚Mitdarstellern‘ ... mitwirkt. ... Im Brief finden die Gemeinde und Paulus durch den gemeinsamen Akt des Sprechens des Hymnus zusammen, die räumliche Distanz der Kommunikationspartner wird durch die gemeinsame auditive Performanz, durch den gemeinsam gesprochenen Referenztext überwunden.“³⁶ Mit den bewussten Parallelen und Übereinstimmungen, die der Brief zwischen dem Leben des Paulus und dem Weg Christi einzeichne, verliere sich schließlich selbst „die Trennschärfe zwischen dem Wort des Paulus und dem von Christus“³⁷, wie Baumbach am Beispiel von Phil 4,8–9 deutlich zu machen sucht. Ob man Baumbachs faszinierender These zur aktiven Partizipation der Gemeinde beim Vorlesen des Philipperbriefes nun im Detail folgen möchte und ob gar die Adressaten in Phil 4,8–9 wirklich bereits in den Worten des Paulus die Stimme Christi mitzuhören vermochten, mag offen bleiben. Hier ist ein spannender Impuls gesetzt, den ich auf etwas anderem Wege weiter verfolgen möchte. Hierzu scheint mir aber eine genauere Bestimmung der Rolle von Phil 3,17 im Gesamtgefüge des Briefes nötig.³⁸ In jedem Falle wird, wie E.-M. Becker beschreibt, Phil 2,6–11 zum *exemplum*, von dem her sich die „Gesinnung“ der Philipper (Phil 2,5) bestimmen soll.³⁹ Diesem ersten Beispiel entsprechen bekanntlich weitere: Entscheidende Züge der Selbstinszenierung der Paulusfigur sind an Phil 2,6–11 orientiert; doch auch Timotheus und Epaphroditus werden zu Vorbildern stilisiert: Paulus und Timotheus bezeichnen sich in 1,1 selbst als *δοῦλοι Χριστοῦ*

λόγος verkündigt bzw. gesprochen (vgl. 1,14: τὸν λόγον λαλεῖν), indem es (wie Paulus’ Brief) der Gemeinde vorgelesen wurde. Eine wichtige, und bei der Abfassung sicher beachtete Rezeptionsweise des Briefes ist daher die des Hörens und damit verbunden die der Performanz.“

36 Baumbach 2015, 220.

37 Baumbach 2015, 221.

38 Die Frage der Einheitlichkeit des Philipperbriefes wird in der Forschung noch immer kontrovers diskutiert. Vgl. zum Überblick z. B. Broer/Weidemann 2016, 362–365.

39 Vgl. Becker 2016, 226–229.

Ἰησοῦ (vgl. Phil 2,7: Christus in Gestalt eines δοῦλος); in Phil 1,12–26 beschreibt Paulus sein Leben in Entsprechung des in 2,6–11 über Christus Gesagten; diese Gesinnung hat ihn ins Gefängnis und an die Grenze des Todes geführt, welcher für ihn jedoch gerade aufgrund seiner Christusbeziehung „Gewinn“ wäre.⁴⁰ Dies gilt letztlich auch für Phil 3,2–16, wie Peter Wick formuliert: „Auf die durch die Tora und damit von Gott selbst sanktionierten Privilegien seiner jüdischen Abstammung, seines untadeligen Lebenswandels und damit seiner aktiven Toragerechtigkeit hat Paulus gerade so freiwillig verzichtet wie Christus auf seine göttlichen Privilegien. Paulus erwartet aufgrund dieses Verzichtes, dass er Christus und seine Gerechtigkeit ganz gewinnt (Phil 3,8 f.). Er ist bereit wie Christus und mit ihm an dessen Leiden teilzuhaben und dessen Tod zu erfahren, um so wie dieser und mit ihm an der Auferstehung Anteil zu bekommen (Phil 3,10 f.). Paulus berichtet nichts von sich selbst, das nicht der freiwilligen kenotischen Bewegung von Jesus Christus entsprechen würde.“⁴¹ Während Timotheus als dem Paulus „gleichgesinnt“ (ἰσόψυχος; vgl. 2,20) „wie ein Kind dem Vater“ (2,22) mit ihm „für das Evangelium dient“ (ἐδούλευσεν εἰς τὸ εὐαγγέλιον; 2,22), nähert sich Epaphroditus wegen des Christuswerks dem Tode (μέχρι θανάτου ἔγγισεν; vgl. 2,8b).⁴² Entsprechend diesen „Vorbildern“ wiederum konstruiert der Text Aufforderungen an die Gemeinde – Peter Wick spricht in diesem Zusammenhang von einem „Imitatio-Netzwerk“, welches seinen Ausgangspunkt bei Christus nimmt.⁴³ Dies ist gut beobachtet, doch vielleicht ist noch ein weiterer Schritt möglich: Will man ganz präzise sein, ist der Ausgangspunkt dieses Netzwerkes nicht einfach Christus (oder gar der irdische Jesus von Nazaret), sondern ein bestimmtes, auf (wenigstens aus Sicht des Paulus, wohl aber auch der Gemeinde) essentielle Züge reduziertes, von Paulus kontrolliertes Bild Christi. Mit anderen Worten: Mit seiner brieflichen Selbst-Inszenierung macht nicht nur Paulus sich (und seine Begleiter) christusgleicher. Auch das Umgekehrte geschieht: Mit der Auswahl eines bestimmten Christusbildes, welches bestimmte Züge als essentiell betont, in deren Horizont Paulus sein eigenes Leben stellen

40 Wick 2015, 314, formuliert: „Im ersten größeren Teil (1,12–26) berichtet Paulus über sein aktuelles Ergehen, indem er seinen Selbstbericht nach der Gesinnung Christi vorstrukturiert.“

41 Wick 2015, 314–315.

42 Ausführlicher Wick 2015, 315–316.

43 Wick 2015, 316–317, der an einer Anzahl weiterer Beispiele zeigt, wie dieses Netzwerk tatsächlich den ganzen Brief durchzieht.

kann, macht er auch Christus paulusgleicher, ohne dass beide einfach ineins fallen.

Hinzu kommt eine weitere Dimension, die meine zweite These, dass wir die paulinische Mimesis nicht einfach auf „Nachahmung“ reduzieren dürfen, unterstützt: Bereits Teil 1 der brieflichen Selbstinszenierung des Paulus (Phil 1,12–26) zeigt nicht nur die oben angedeuteten Parallelen zu Phil 2,6–11, sondern ist von Anfang an in den Kontext der öffentlichen „Verbreitung des Evangeliums“ (εἰς προκοπὴν τοῦ εὐαγγελίου; Phil 1,12) gestellt. Paulus' Imitatio wird als nach außen wirkend verstanden; im ganzen Prätorium wird „offenkundig“, dass er „seine Fesseln in Christus trägt“ (vgl. Phil 1,13). Dies führt zu neuen Impulsen der Verkündigung (Phil 1,14–18). Dass die Mimesis des Paulus *auch* an „Darstellung“ denken lässt, macht schließlich wohl auch Phil 1,20 deutlich, wo Paulus seiner Hoffnung Ausdruck verleiht, dass „ganz öffentlich“ (ἐν πάσῃ παρρησίᾳ) in seinem Leib Christus groß gemacht werde. Mit anderen Worten: Paulus' Imitatio eines von ihm selbst bestimmten Christusbilds inszeniert sich als Form der Repräsentation Christi bzw. einer Darstellung genau dieses Christusbildes mit öffentlicher Wirkung.

2. DER ERSTE BRIEF AN DIE KORINTHNER

Es fehlt hier der Raum, um vor diesem Hintergrund alle expliziten paulinischen Mimesis-Aussagen im Detail zu diskutieren. Es muss nicht einmal davon ausgegangen werden, dass der oben formulierte Gedankengang für sie alle in gleicher Weise hilfreich ist.⁴⁴ Dass eine derartige Deutung des paulinischen Mimesis-Gedankens jedoch durchaus Sinn macht, zeigt sich jedoch auch an 1 Kor 4,16, einer Passage, in der Paulus (knapper als etwas später in 1 Kor 11,1) auffordert: *μιμηταί μου γίνεσθε*,

⁴⁴ Ein solcher Gesamtdurchgang wurde in jüngerer Zeit z. B. durch Nicolet 2004, 393–414 geboten; keine Rolle spielen soll auch der für den Epheserbrief interessante Gedanke der Imitatio Die. Hierzu weiterführend Sellin 2009, 395–407. – Wie deutliche Verschiebungen sich in deuteropaulinischer Literatur ergeben können, zeigt bereits der 2. Thessalonicherbrief, wo Pseudo-Paulus die Adressaten dazu auffordert, seinem Beispiel zu folgen, ihren Lebensunterhalt durch eigener Hände Arbeit zu verdienen und anderen nicht zur Last zu fallen (vgl. 2 Thess 3,7–9). Der für die Aussagen der echten Paulinen bedeutsame christologische Bezug fällt hier vollkommen aus; der Apostel wird schon an sich – geradezu „amtlich“ – zur Autorität, die zum Beispiel dienen soll.

und damit das Fazit aus einem längeren, bereits mit 1 Kor 4,6 einsetzenden Abschnitts über die Rolle der Apostel zieht.⁴⁵ Vielleicht in Antwort auf Auseinandersetzungen um seine Person (und sein Verhältnis zu Apollos und womöglich Kephas) kommt Paulus auf Kriterien der Beurteilung apostolischen Wirkens zu sprechen. Während 4,1–5 die Apostel als „Diener“ und „Hausverwalter“ umschreibt (ὀπαρῆτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ; 4,1), die alleine vor ihrem Herrn Rechenschaft abzulegen haben, thematisiert 4,6–8 (konkreter am Beispiel des Apollos) die Frage des Vorrangs bzw. des Herrschens unter den Aposteln. Ab 4,9 mündet die Diskussion in eine grundsätzliche Aussage zur Frage, was es heißt „Apostel“ zu sein. Besonders wichtig erscheinen mir die V. 9–10 und dann 14–15, in denen auf hoch spannende Weise zwei Bildwelten aufeinander treffen. Zunächst lesen wir:

Denn ich meine, Gott hat uns Apostel als letzte vorgezeigt (ἀπέδειξεν), wie Todgeweihte: Ein Schauspiel sind wir geworden für Welt, Engel und Menschen.⁴⁶ Wir sind Narren wegen Christus, ihr aber Vernünftige in Christus. Wir sind Schwache, ihr Starke; ihr Angesehene, wir Ehrlose (1 Kor 4,9–10).

Wenige Sätze später folgt:

Nicht als einer, der euch beschämt, schreibe ich dies, sondern als einer, der ich meine geliebten Kinder zur Besinnung bringe. ¹⁵ Denn auch wenn ihr unzählige Erzieher hättet in Christus, so doch nicht viele Väter. Denn in Christus Jesus habe ich euch durch das Evangelium gezeugt.¹⁶ Ich ermahne euch also: Werdet zu meinen Nachahmern! (1 Kor 4,14–16).

Der uns interessierende Schlusssatz ist so zunächst in ein Bildgeflecht vom Verhältnis eines Vaters zu seinen Kindern eingeordnet (vgl. auch die Beschreibung des Timotheus als „mein geliebtes Kind“ im Folgevers 17). Dass in einem solchen Kontext ein eindeutig hierarchisches Zueinander „von oben nach unten“ erzeugt wird,⁴⁶ ist genauso klar wie die sich

⁴⁵ Zeller 2010, 178 und 190 untergliedert 1 Kor 4,6–21 in 4,6–13 („Die Apostel als Gegenbild zu den Aufgeblasenen“) und 4,14–21 („Schlussappell mit stützenden Ankündigungen“).

⁴⁶ Hiermit nehme ich natürlich Impulse von Castelli 1991, 99–100 auf, die betont, dass die „Vater-Kind“-Metaphorik nicht nur das Bild eines liebenden

daraus ergebende Deutung des Wortes *μιμηταί* als „Nachahmer“. Doch ist diese Passage nicht isoliert zu sehen, bündeln sich in ihr doch gleich mehrere Linien des Textes: So habe ich bewusst das Partizip *νοουθετῶν* in 4,16 mit „zur Besinnung bringend“ (und nicht, wie häufig üblich, als „ermahnend“⁴⁷) übersetzt, um im Griechischen erkennbaren Bezüge deutlich zu machen: Diese bestehen einerseits zur Eröffnung des Briefcorpus in 1,10, wo Paulus die Korinther ermahnt, doch „einer Gesinnung“ (*ἐν τῷ αὐτῷ νοῦ*) zu sein, wie andererseits auch zu 2,16b, wo er davon spricht, dass wir alle „die Gesinnung Christi“ hätten (*νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν*).⁴⁸ Damit entsteht geradezu ein thematischer Rahmen um 1 Kor 1–4, der aber nicht nur durch die Rede von der gemeinsamen, an Christus orientierten „Gesinnung“ zusammengehalten ist, sondern auch von deren inhaltlicher Füllung durch die Verkündigung des gekreuzigten Christus, die mehrfach durch den Begriff der *μωρία*, d. h. der „Torheit“, „Narrheit“, charakterisiert ist (1 Kor 1,18.21.23; 2,14; vgl. auch 1,25.27). Wenn Paulus sich in 4,10 zusammen mit den anderen Aposteln als *μῶρος* beschreibt, so verkörpert er im Grunde nicht nur seine eigene Forderung, „Narr“ zu werden, um vor Gott weise werden zu können (1 Kor 3,18–19), er stellt – in einem der an Phil gezeigten Struktur ganz ähnlichen Zueinander – die Narrheit der Verkündigung des Gekreuzigten an sich selbst, dem gerade deswegen „Todgeweihten“ (1 Kor 4,9) dar.⁴⁹ Auch 4,9–10 kann so,

Zueinanders erweckt, sondern auch eine hierarchische Struktur erzeugt. Gleichzeitig ist natürlich zu bedenken, dass die „Vater“-Metapher wegen ihrer Abgrenzung von der „Unzahl von Erziehern“ durchaus die Enge der persönlichen Beziehung betont.

47 Vgl. z. B. die neue Einheitsübersetzung.

48 Zur Übersetzung von *νοῦς* hier als „Gesinnung“ und der Bedeutung dieser Struktur für 1 Kor 1–4 vgl. Strüder 2005, 133–173. 205–304.

49 Darüber hinaus ist an den folgenden Peristasenkatalog zu denken. Zimmermann 2016, 201 überlegt: „Man fragt sich, ob ein so wenig attraktives Vorbild tatsächlich den Handlungsappell wirksam begründen kann. Motivierend mag das nicht sein. Allerdings darf man den Gesamtkontext nicht außer Acht lassen. Es geht in dem Kontrastprogramm vor allem um eine Bewertung des Verhaltens der ‚aufgeblasenen Korinther‘.“ Vielleicht kann man von hier sogar noch einen Punkt weiterdenken: Die Art der Selbstinszenierung des Apostels klassifiziert nicht nur deren Verhalten als ethisch falsch – sie kann (ganz anders als Castelli vermutet) gerade deswegen, weil sie Attribute betont, die eigentlich für „Schande“ und „Leid“ stehen, entlasten und auch gerade den ansprechen, der in antiken Denkschemata nicht auf der Seite der als „ehrenhaft“ Lebenden zu stehen kommt.

ohne dass explizit der Begriff erwähnt werden müsste, nicht ohne das Modell der Mimesis verstanden werden: Die entscheidenden Züge des hier beschriebenen Paulus- und Apostelbildes entsprechen dem Bild des gekreuzigten Christus, das Paulus in Kapitel 1 immer wieder anspricht und das in 1 Kor 12,12–31a zur entscheidenden Metapher für die Einheit der *Ekklesia* und das Zueinander ihrer Glieder wird. Gleichzeitig wird mit 1 Kor 4,9–10 endgültig klar, dass Mimesis für Paulus nicht nur Nachahmung bedeutet. Zu eindeutig ist die hier entwickelte Bildwelt: Der Apostel bezeichnet sich als *θέατρον*, was zwar zunächst für den Ort steht, an dem Schauspiele aufgeführt werden, hier aber wohl im Sinne von *θέαμα*, also „Schauspiel“, verwendet sein dürfte.⁵⁰ Vor diesem Hintergrund erfahren auch andere Begriffe entsprechende Assoziationen: Wenn er davon spricht, dass Gott die Apostel als letzte „vorgezeigt“ hat – das Verb *ἀποδεικνύμι* wird hier im Deutschen gern als „stellen“ oder „hinstellen“ übersetzt⁵¹ – so ist der Öffentlichkeitscharakter dieses Tuns betont.⁵² Soll der Vergleich mit den Todgeweihten an Gladiatorenspiele oder die öffentliche Hinrichtung eines Verurteilten erinnern?⁵³ Und vielleicht darf man beim *μῶρος* nicht nur an den Törichten an sich denken, sondern an den, welcher in diesem Schauspiel die Rolle des „Narren“ einnimmt.⁵⁴ Um beim Bild zu bleiben: 1 Kor 4,9–10 inszeniert Paulus als „Mimen Christi“ im Welttheater. Gleichzeitig ist Paulus als Verkünder des Evangeliums den Adressaten nicht nur Erzieher, sondern Vater (1 Kor 4,14–15), den es nachzuahmen gilt. Wie im Philipperbrief entsteht ein Netzwerk aus Bildern, das von Paulus kontrolliert wird.

50 Zur Diskussion der konkreteren Assoziationen, die sich für antike Leser daraus ergeben haben dürften, vgl. Williams 1999, 262–264 (sowie zur Herleitung des Begriffs S. 280 Anm. 50).

51 So etwa in der neuen Einheitsübersetzung. Eine ausführliche Diskussion zur Bedeutung des Verbs in diesem Kontext bietet der (schon klassische) Kommentar von Weiss 1910, 109–111.

52 Sehr ähnlich Zeller 2010, 184: „Das Verbum ἀποδεικνύμι lässt die Öffentlichkeit mitschwingen, die dann im Begründungssatz V. 9 fin. in kosmischer Weise entfaltet wird.“

53 Vgl. z. B. Krentz 2003, 344–383, hier 352, sowie ausführlicher Brändl 2006, 389–397, aber auch die Kommentare wie Kremer 1997, 90 oder Zeller 2010, 184 Anm. 573; ein enger lebensgeschichtlicher Bezug des Paulus selbst eröffnet sich in 1 Kor 15,32.

54 Über 1 Kor 4,9–10 hinaus hat v. a. Welborn 2005, sehr deutlich gezeigt, wie sehr die Bildwelt des öffentlichen Schauspiels auch im weiteren Text des 1 Kor 1–4 eine entscheidende Rolle spielt.

3. FAZIT

Wo wir diese Beobachtungen ernst nehmen, wird klar: Das paulinische Modell der Mimesis *alleine* dem Bereich der gemeindlichen Ethik zuzuordnen, würde bedeuten, seine Bedeutung um wichtige Dimensionen zu verkürzen. Wenigstens an den untersuchten Passagen macht es großen Sinn, (1) einerseits die Rede von der Mimesis als Nachahmung *Christi* bzw. *Pauli* zu präzisieren und (2) andererseits die in den Texten entstehenden Assoziation an Bilder der (öffentlichen) „Darstellung Christi“ ernst zu nehmen.

(1) Bewusster als üblicherweise gilt es zu berücksichtigen, dass die vorliegenden Texte nicht einfach den irdischen bzw. den historischen Jesus⁵⁵ mit dem Apostel Paulus von Tarsus in Bezug setzen und den Angesprochenen die Möglichkeit bieten, beliebige Aspekte aus deren Leben nachzuahmen. Stattdessen entwerfen beide untersuchten Textpassagen gegenüber Adressaten, die den irdischen Jesus nicht kannten, sehr reduzierte und damit von Paulus wenigstens teilweise kontrollierte *Christusbilder*.⁵⁶ Mit diesen wird nicht einfach Paulus verglichen, sondern ein Selbstbild, ja eine Selbstinszenierung des Paulus, welche im Dienst ethischer Unterweisung der Gemeinden steht. Paulus und Christus fallen nicht ineins, vielmehr werden Bilder in Bezug gesetzt. Mimesis bestimmt sich so nicht einfach nur von Christus her, sondern von paulinischer Christologie – und von dem wiederum daran entwickelten Selbstbild des Paulus. Gleichzeitig drängt sich eine spannende Frage auf: Führt der Weg einlinig von der Christologie über die Selbstwahrnehmung des Paulus zu dem von ihm geforderten Ethos? Ist es nicht auch denkbar, ja wahrscheinlich, dass das Zueinander mehrdimensional zu verstehen ist, also dass sich paulinische Christologie aufgrund eines Wandels in der Selbstwahrnehmung seiner eigenen Rolle änderte, ja vielleicht selbst das von ihm als für das Ethos seiner Gemeinden als richtig und

55 Unter dem „irdischen Jesus“ verstehe ich den Jesus, der wirklich lebte, unter dem „historischen“ bereits ein an der Vergangenheit des irdischen Jesus orientiertes Bild.

56 Natürlich ist immer mitzubedenken, dass konkrete Leserinnen und Leser bzw. Hörer des paulinischen Textes immer (nicht nur beim Christusbild, sondern auch beim Paulusbild) weitere Aspekte mitassoziiieren konnten. Trotz all dem bleibt eine Lenkung des evozierten Bildes.

wichtig Erkannte Einfluss auf seine Selbstinszenierung wie die von ihm verwendeten christologischen Bilder nahm? Dies ist nur einfach negativ im Sinne eines paulinischen „Machtmissbrauchs“ zu verstehen, die die Angesprochenen vor ein unerreichbares Ideal stellt, an dem sie scheitern müssen, sondern zielt „auf ihre Realität und schließt alles Anstößige und Abstoßende mit ein, im Falle Christi ist das der von Paulus immer wieder betonte Kreuzestod als schändlicher Sklaventod.“⁵⁷ Wie auch immer: Paulinische Mimesis und Christologie gehören zusammen.

(2) Selbst wenn sich letztendlich nicht alle der spannenden Thesen Manuel Baumbachs zum Philipperbrief sicher verifizieren lassen, ist sein Vorschlag, hier bei der Rede von der Mimesis den Aspekt der „Darstellung“ wenigstens mitzudenken, weiter führend und erklärt eine Reihe von Aspekten der brieflichen Selbstinszenierung des Paulus. Noch deutlicher wird dies in 1 Kor 4, wo uns Paulus geradezu als „Mime Christi“ im Welttheater begegnet, der „Narr“ und Todgeweihte,⁵⁸ der gleichzeitig und in rapidem Wechsel der Bildwelten wie ein Vater die „Gesinnung“ seiner Kinder bestimmen will. So gesehen, dient Mimesis zwar einerseits der gemeindlichen Ethik, ist andererseits aber immer auch nach außen mit der Verkündigung des Evangeliums als „Darstellung des Christusereignisses“ zu verknüpfen.

Dieser Gedanke wiederum erlaubt vielleicht noch einen weiteren Schritt zu gehen und Verknüpfungen zu anderen Komplexen paulinischen Denkens herzustellen. Dann rückten plötzlich auch Texte jenseits der „üblichen Verdächtigen“, die gerne in Auseinandersetzungen mit dem paulinischen Mimesis-Begriff genannt werden,⁵⁹ in den Blick. Erwähnt sei etwa ein Cluster an Aussagen des Galaterbriefes: So besteht wohl ein Bezug zur berühmten und zugleich rätselhaften Aussage aus Gal 2,20,⁶⁰ wo Paulus sein eigenes Leben ganz im Leben Christi, der in ihm leben, aufgehen lässt: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“ Dieser Satz steht wiederum nicht

⁵⁷ Bormann 2013, 232.

⁵⁸ Der Begriff des „Mimen“ erscheint noch passender, wenn wir mit Bormann 2013, 233, bedenken, dass der Mime im antiken Schauspiel ohne Maske auftritt. Seine Aufgabe ist es, die Welt zu schildern, „wie sie wirklich ist“. Er „zeigt im Gegensatz zu den Schauspielern sein Gesicht und das tut auch Paulus im Gegensatz zu den Dienern des Satans, die sich in Engel des Lichts verwandelt haben.“

⁵⁹ Castelli 1991, 89–117, diskutiert 1 Thess 1,6–7; 2,14; Phil 3,17; 1 Kor 4,16 und 11,1 sowie knapp Gal 4,12.

⁶⁰ Die Anziehungskraft dieser Aussage auch über die Grenzen des Christentums hinaus thematisiert Riches 2008, 137–143.

isoliert: Paulus bezeichnet sich nicht nur als „durch das Gesetz für das Gesetz gestorben“, sondern als mit Christus „mitgekreuzigt“ (συνεσταύρωμαι; Gal 2,19). Wo dies ernst genommen wird, wird umgekehrt verstehbar, dass Paulus sich selbst in seiner neuen Existenz als geradezu „transparent“ für Christus verstehen kann (ohne vollkommen eins mit ihm zu werden). Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten fällt zudem auch auf, wie deutlich in Gal 3,1 die paulinische Verkündigung als „Darstellung“ des gekreuzigten Christus verstanden ist: „Oh, ihr unvernünftigen Galater, wer hat euch verhext, wo euch doch Jesus Christus als Gekreuzigter (Part. Pf.: ἑσταυρωμένος) vor Augen ‚vorgezeichnet‘ wurde (προεγράφη)?“ Was Paulus hier ganz präzise mit dem Verb προγράφω zum Ausdruck bringen möchte, muss offen bleiben; klar bleibt der Bezug zu einer Verkündigung, in der – über das Perfekt ausgedrückt – die bleibende Bedeutung der Kreuzigung Christi in eindringlichster Weise vor Augen geführt wird. Dominika Kurek-Chomycz denkt in diesem Zusammenhang an eine so lebendige Beschreibung, dass die Grenzen zwischen Rhetorik und Schauspiel verwischten; auch Möglichkeiten anderer visueller Repräsentation des Verkündigten seien mitzubedenken. Vor allem aber habe die Person Paulus selbst als Repräsentation des Gekreuzigten gewirkt.⁶¹ Wo wir Gal 3,1 so verstehen wollen, sind wir im Grunde auch hier wieder mitten im Thema.⁶² Dann ist nicht nur an Gal 4,12 zu denken, wo Paulus die Galater auffordert, so zu werden wie er, wie auch er wie sie geworden sei,⁶³ sondern läßt sich auch eine Aussage wie Gal 4,14 mit neuer Bedeutung. Die Worte, dass die Galater Paulus – und zwar gerade als den, welcher „krank und schwach war“ (Gal 4,13) – „wie Christus Jesus“ (ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν) selbst empfangen, erinnern nicht einfach an das einst gute Verhältnis, sondern stellen das Verhältnis der Galater zum Apostel in

61 Kurek-Chomycz 2012, 373–402, hier 390–91: „Paul’s ‚vivid verbal description‘ may have been delivered in a way which blurred the distinction between rhetoric and theatrical performance. Regardless of how we envisage the reality behind Gal 3:1, it is unwarranted to limit it to the verbal element alone. The possibility that some kind of visual representations, such as paintings, were employed, cannot be entirely excluded. However, it is more probable that ... ‚the canvas upon which the crucified Christ was publicly displayed‘, was in the first place Paul himself.“ Kurek-Chomycz bezieht sich in ihrem letzten Satz in besonderem Maße auf Gedanken von Davies 1999, 194–212, bes. 208, sowie Barclay 2002, 133–156, hier 145.

62 Teile des hier referierten Textclusters aus dem Galaterbrief diskutiert auch Kurek-Chomycz 2012, 391–392 im Zusammenhang mit Gal 3,1.

63 Die Bedeutung dieser Passage für das paulinische Modell der Mimesis erwähnt auch Horn 2016, 201.

den Horizont ihres Verhältnisses zu Christus. Und dann versteht sich auch Gal 6,17 neu: Der Paulus, dessen Anspruch, rechtmäßiger Apostel zu sein und dessen besondere Verkündigung des Evangeliums von seinen Gegnern offenbar so sehr in Frage gestellt wird, dass dies von den ersten Versen an in unmissverständlicher, schärfster Form thematisiert werden muss,⁶⁴ ist natürlich nicht einfach nur „von Menschen“ gesandt (vgl. Gal 1,1) oder verkündet eine menschliche Botschaft. Von Mutterleib an ausgesondert, ist er vielmehr – wie einst die Propheten Jesaja und Jeremia – von Gott berufen (Gal 1,15–16), das Evangelium unter den Völkern zu verkünden. Dabei hat er den Galatern als „Repräsentant“ Christi diesen als Gekreuzigten „vorgezeichnet“ und erinnert nun – sein „letztes Wort“ vor der abschließenden Gnadenformel (Gal 6,18) – daran, dass er die *Stigmata* Christi an seinem Körper trage.⁶⁵ Vielleicht zeigt uns so gerade der Galaterbrief, warum für Paulus das Zueinander von Nachahmung *und* Darstellung bis hinein in die geradezu sichtbare Repräsentanz (oder gar „Präsentation“) Christi so wichtig ist: Wo andere Verkünder mehr oder minder glaubhaft ihre „Geschichte(n)“ mit dem irdischen Jesus erzählen können (oder sich wenigstens indirekt auf Augenzeugen berufen mögen), steht Paulus unter dem Generalverdacht, überhaupt keine oder keine angemessene Geschichte mit Christus zu haben. Auf diesen Vorwurf bietet der Galaterbrief eine zweiteilige Antwort: Die Geschichte des Paulus mit Christus findet ihren Anfang in den Ereignissen seiner Berufung durch die Offenbarung des Sohnes „in mir“ (Gal 1,16); sie ist aber nicht auf diesen Punkt beschränkt: Seine Geschichte mit Christus ist nicht „vergangene Geschichte“ mit dem irdischen Jesus, sondern Inszenierung des eigenen Lebens als „Darstellung“ der Christusgeschichte für die, die (noch) keine Geschichte mit Christus haben.⁶⁶

64 Der konkrete Anlass der Entstehung des Galaterbriefs wird weiterhin kontrovers diskutiert. Dass Paulus sich jedoch auch scharfer Polemik gegenüber seiner Vergangenheit und seinem Anspruch, als Apostel gelten zu können, ausgesetzt sah, dürfte unumstritten sein.

65 Die konkrete Deutung der Rede von den *Stigmata*, die Paulus an sich trägt, ist umstritten, für die Diskussion hier aber zweitrangig. Eine Übersicht antiker Deutungen der Passage bietet Meiser 2007, 320–322. Interessant und eindrücklich ist die Übersetzung von Baumert 2009, 162: „[I]ch nämlich trage die Brandmale, die mich als Sklaven und Apostel Christi ausweisen, an meinem Leib.“

66 Wie sehr dieser Gedanke auch Teile der frühen Paulusrezeption mitbestimmte, erweist sich u. a. in den Pastoralbriefen, wie Dragutinovic 2017, 177–190 gezeigt hat.

LITERATURVERZEICHNIS

- Barclay 2002** Barclay, J. M. G.: Paul's Story: Theology as Testimony, in: Longenecker, B. W. (Hg.): Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment. Louisville/London 2002, 133–156.
- Baumbach 2015** Baumbach, M.: Stimmung und συμμμηται, im Philipperbrief, in: Frey, J. / Schliesser, B. (Hg.): Der Philipperbrief des Paulus in der hellenistisch-römischen Welt. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 353. Tübingen 2015, 207–222.
- Baumert 2009** Baumert, N.: Der Weg des Trauens: Übersetzung und Auslegung des Briefes an die Galater und des Briefes an die Philipper. Würzburg 2009.
- Becker 2016** Becker, E.-M.: Mimetische Ethik im Philipperbrief. Zu Form und Funktion paulinischer *exempla*, in: Volp u. a. 2016, 219–234.
- Betz 1967** Betz, H. D.: Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament. Beiträge zur Historischen Theologie 37. Tübingen 1967.
- De Boer 1962** De Boer, W. P.: The Imitation of Paul. An Exegetical Study. Kampen 1962.
- Bormann 2013** Bormann, L.: Das autobiographische ‚Ich‘ des Paulus und das politische Subjekt, in: Reinmuth, E. (Hg.): Subjekt werden. Neutestamentliche Perspektiven und politische Theorie. Berlin/Boston 2013, 213–236.
- Brändl 2006** Brändl, M.: Der Agon bei Paulus: Herkunft und Profil paulinischer Agonmetaphorik. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II.222. Tübingen 2006.
- Broer/Weidemann 2016** Broer, I. / Weidemann, H.-U.: Einleitung in das Neue Testament. Würzburg 2016, 362–365.
- Burridge 2007** Burridge, R. A.: Imitating Jesus. An Inclusive Approach to the New Testament Ethics. Grand Rapids 2007.
- Castelli 1991** Castelli, E. A.: Imitating Paul: A Discourse of Power. Literary Currents in Biblical Interpretation. Louisville 1991.
- Davies 1999** Davies, B.: The Meaning of προεγραφή in the Context of Galatians 3,1, in: NTS 45 (1999) 194–212.
- Dragutinovic 2017** Dragutinovic, P.: Μνημόνευε Ἰησοῦν Χριστόν (2 Tim 2,8). Jesusgeschichte und Paulusgeschichte in den Pastoralbriefen, in: Dragutinovic, P. u. a. (Hg.): Christ of the Sacred Stories. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II.453. Tübingen 2017, 177–190.
- Gnilka 1968** Gnilka, J.: Der Philipperbrief, in: Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 10.3. Freiburg 1968, 202–204.
- Gnilka 1996** Gnilka, J.: Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Sonderband VI. Freiburg/Basel/Wien 1996.

- Gräbe 2006** Gräbe, P. J.: ‚... as citizens of heaven live in a manner worthy of the gospel of Christ ...‘, in: van der Watt, J. G. (Hg.): *Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 141. Berlin / New York 2006, 289–302.
- Horn 2013** Horn, F. W. (Hg.): *Paulus*. Handbuch. Tübingen 2013.
- Horn 2016** Horn, F. W.: *Mimetische Ethik im Neuen Testament*, in: Volp, U. u. a. (Hg.): *Metapher – Narratio – Mimesis – Doxologie*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 356. Tübingen 2016, 195–204.
- Kremer 1997** Kremer, J.: *Der Erste Brief an die Korinther*. Regensburger Neues Testament. Regensburg 1997.
- Krentz 2003** Krentz, E.: *Paul, Games and the Military*, in: Sampley, J. P. (Hg.): *Paul in the Greco-Roman World*. Harrisburg u. a. 2003, 344–383.
- Kurek-Chomycz 2012** Kurek-Chomycz, D.: *Performing the Passion, Embodying Proclamation: The Story of Jesus’s Passion in the Pauline Letters?* In: Karakolis, Ch. u. a. (Hg.): *Gospel Images of Jesus Christ in Church Tradition and in Biblical Scholarship*. Fifth International East-West Symposium of New Testament Scholars, Minsk, September 2 to 9, 2010. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 288. Tübingen 2012, 373–402.
- Landolt 2012** Landolt, J.-F.: ‚Be imitators of me, brothers and sisters‘ (Philippians 3.17): *Paul as an Exemplary Figure in the Pauline Corpus and the Acts of the Apostles*, in: Moessner, D. P. u. a. (Hg.): *Paul and the Heritage of Israel: Paul’s Claim upon Israel’s Legacy in Luke and Acts in the Light of the Pauline Letters*. LNTS 452. London et al. 2012, 290–317.
- Lohse 1996** Lohse, E.: *Paulus. Eine Biographie*. München 1996.
- Meiser 2007** Meiser, M.: *Galater*. NTP 9. Göttingen 2007.
- Merk 1989** Merk, O.: *Nachahmung Christi. Zu ethischen Perspektiven in der paulinischen Theologie*, in: Merklein, H. (Hg.): *Neues Testament und Ethik (FS Rudolf Schnackenburg)*. Freiburg u. a. 1989) 172–206
- Merk 1998** Merk, O.: *Wissenschaftsgeschichte und Exegese*. Gesammelte Aufsätze zum 65. Geburtstag. Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 95. Berlin / New York 1998, 302–336.
- Michaelis 1942** *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament IV (1942) 661–678 s. v. μιμέομαι κτλ (W. Michaelis)*.
- Nicolet 2004** Nicolet, Ph.: *Le concept d’imitation de l’apôtre dans la correspondance paulinienne*, in: Dettwiler, A. u. a. (Hg.): *Paul, une théologie en construction*. MoBi 51. Genf 2004, 393–414.
- Ravasz 2017** Ravasz, H.: *Aspekte der Seelsorge in den paulinischen Gemeinden: Eine exegetische Untersuchung anhand des 1. Thessalonicherbriefes*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II.443. Tübingen 2017.
- Riches 2008** Riches, J.: *Galatians through the Centuries*. Oxford u. a. 2008.
- Schnelle 2003** Schnelle, U.: *Paulus. Leben und Denken*. Berlin / New York 2003.
- Sellin 2009** Sellin, G.: *Imitatio Die: Eph 5,1–2*, in: Kraus, W. (Hg.): *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte*. Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 163. Berlin / New York 2009, 395–407.

- Silva 2005** Silva, M.: Philippians. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids 2005.
- Söding 1995** Söding, T.: Das Liebesgebot bei Paulus: Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik. NTA NF 26. Münster 1995.
- Schulz 1962** Schulz, A.: Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik. München 1962.
- Strüder 2005** Strüder, C. W.: Paulus und die Gesinnung Christi: Identität und Entscheidungsfindung aus der Mitte von 1 Kor 1–4. BETHL 190. Leuven et al. 2005.
- Volp u. a. 2016** Volp, U. u. a. (Hg.): Metapher – Narratio – Mimesis – Doxologie. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 356. Tübingen 2016.
- Weiss 1910** Weiss, J.: Der erste Korintherbrief. Kritisch Exegetischer Kommentar. Göttingen 1910.
- Welborn 2005** Welborn, L. L.: Paul, the Fool of Christ: A Study of 1 Corinthians 1–4 in the Comic-Philosophic Tradition. Journal for the Study of the New Testament Suppl. 293. London / New York 2005.
- Wick 2015** Wick, P.: „Ahmt Jesus Christus mit mir zusammen nach!“ *Imitatio Pauli* und *imitatio Christi* im Philipperbrief, in: Frey, J. / Schliesser, B. (Hg.): Der Philipperbrief des Paulus in der hellenistisch-römischen Welt. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 353. Tübingen 2015, 309–326.
- Williams 1999** Williams, D. J.: Paul's Metaphors: Their Context and Character. Peabody 1999.
- Wischmeyer 2006** Wischmeyer, O. (Hg.): Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe. Tübingen/Basel 2006.
- Wojtkowiak 2012** Wojtkowiak, H.: Christologie und Ethik im Philipperbrief. Studien zur Handlungsorientierung einer frühchristlichen Gemeinde in paganer Umwelt. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 243. Göttingen 2012.
- Wolter 2011** Wolter, M.: Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie. Neukirchen/Vluyn 2011.
- Zeller 2010** Zeller, D.: Der erste Brief an die Korinther. Kritisch Exegetischer Kommentar 5. Göttingen 2010.
- Zimmermann 2016** Zimmermann, R.: Die Logik der Liebe. Die ‚implizite Ethik‘ der Paulusbriefe am Beispiel des 1. Korintherbriefs. Biblisch Theologische Studien 162. Neukirchen-Vluyn 2016.

DIETRICH BOSCHUNG

IMITATION UND VORBILD IN BIBLISCHEN SZENEN DER SPÄTANTIKE

Die folgenden Bemerkungen sollen andeuten, wie sich das Wechselspiel von Vorbild und Nachahmung auf die Darstellung biblischer Themen in der spätantiken Kunst ausgewirkt hat. Dabei richtet sich das Interesse nicht auf inhaltliche, sondern vielmehr auf formale Aspekte, die mit einigen aussagekräftigen Beispielen der gut untersuchten Sarkophagkunst besprochen werden. Sie zeigen, dass die Darstellung Jesu Christi, zu dessen Nachfolge die Evangelien unmissverständlich auffordern, zunächst als Nebenfigur in größere Bildzusammenhänge eingeführt wird und erst im Verlauf einer sich über mehrere Generationen erstreckenden Entwicklung auch formal ins Zentrum rückt.

I NACHAHMUNG ALS ANTIKES VERHALTENS-MUSTER

Die Nachahmung exemplarischer Figuren und ihres Verhaltens sind gängige und durchgehende Muster der griechischen und römischen Antike.¹ Schon in der *Ilias* gelten die Taten früherer Helden (ἄνδρες ἥρωες) als Maßstab und als Vorbild für aktuelle Entscheidungen.² So wird dem zürnenden Achilles der Held Meleager zur Nachahmung vorgehalten, weil dieser in früheren Zeiten trotz schwerer Kränkung seinem Zorn entsagt und seine Heimatstadt gerettet habe.³ Achilles selbst argumentiert ähnlich, wenn er seinerseits den trauernden Priamos ermahnt, den Schmerz über den Tod Hektors zu überwinden und wieder zu essen, so wie es einst Niobe nach dem Verlust von zwölf Kindern getan hatte.⁴ Das Verhalten

1 Vgl. etwa von den Hoff u. a. 2015. – Zanker 1992, 9–24.

2 Hom. Il. IX 524–526.

3 Hom. Il. IX 527–624.

4 Hom. Il. XXIV 601–613.

des Achill, wie die Ilias es schildert, ist bekanntlich seinerseits ein besonders wirkmächtiges Vorbild geworden. Im Jahre 44 v. Chr. begründete der junge Gaius Octavius (der spätere Kaiser Augustus) seine Entscheidung, das Erbe des ermordeten Julius Caesar anzunehmen und gegen die Mörder seines Adoptivvaters zu kämpfen, explizit mit dem Entschluss des Achilleus, den Tod des Patroklos zu rächen, selbst unter Gefährdung des eigenen Lebens.⁵ Besonders stark war der Bezug auf Achilleus bei Alexander dem Großen,⁶ der dann seinerseits erklärtes Vorbild späterer Feldherrn geworden ist, etwa für Caesar und Pompeius; wobei Pompeius nicht nur den Beinamen Alexanders („Magnus“) übernahm, sondern auch seine charakteristische Frisur imitierte, was die Zeitgenossen durchaus vermerkt und kommentiert haben.⁷

Die Imitatio der mythischen und der historischen Vorbilder konnte einerseits die eigene Lebensführung und sogar die Todesart betreffen. So beging der Philosoph Peregrinus 165 n. Chr. in Olympia Selbstmord, indem er sich nach dem Vorbild des Hercules selbst verbrannte: Nach den Worten, wer wie Herakles gelebt habe, solle auch wie Herakles sterben, legte er die Keule beiseite und stürzte sich in die Flammen des Scheiterhaufens.⁸ Häufiger bestand die Imitatio darin, dass exemplarische Werte der Vorbilder beansprucht wurden: die Schönheit der Venus, die *pietas* des Aeneas, die Kampfkraft des Achill. All das hat vielfältigen Ausdruck auch in den Bildmedien der Antike gefunden. Idealfiguren konnten mit individuellen Porträts verbunden werden oder Porträtfiguren konnten heroische Attribute übernehmen.⁹ Insbesondere die Herrscher ließen sich mit Götterattributen darstellen und beanspruchten damit göttliche Qualitäten.¹⁰

Neben der Nachahmung mythologischer Vorbilder stand als geläufiges Phänomen die Angleichung an zeitgenössische politische Leitfiguren: Regelmäßig sind die Bildnisse von Privatleuten an die Darstellungen der zeitgenössischen Herrscher angeglichen worden, was sich besonders deutlich an den Porträts des Trajan und seiner Zeitgenossen in der Angleichung von Frisur und Physiognomie zeigt.¹¹

⁵ Appian, civ. 3, 13 (47). Vgl. Hom. Il. XVIII 98–99. Dazu Boschung 2015, 85.

⁶ Dazu etwa Ameling 1987, 657–692.

⁷ Kovacs 2015, 47–84.

⁸ Lukian, Peregrinus bes. 33. 36.

⁹ Maderna 2015, 99–118.

¹⁰ Bergmann 1998.

¹¹ Grundlegend dazu: Zanker 1982, 307–312; ferner etwa Maschek 2004, 171–188. – Fejfer 2008, 270–285. – Kovacs 2014, 41–44.

Diese Andeutungen mögen genügen um zu zeigen, dass die Angleichung an exemplarische Figuren ein gängiges, überaus verbreitetes Muster der Antike war, das seinen Ausdruck über Jahrhunderte hinweg auch in zahlreichen Bildmedien gefunden hat. Es ließe sich darlegen, dass dafür Konventionen entwickelt worden sind, die bis in die Spätantike wirksam waren. All das war nur möglich aufgrund einer etablierten und verbindlichen Ikonographie, die Figuren durch Habitus und Attribute eindeutig kennzeichnete.¹²

II DAS VERSTECKTE VORBILD DER CHRISTEN

Anders als die paganen Religionen postulierten die Texte des Neuen Testaments ausdrücklich die Nachfolge eines religiösen Vorbilds, nämlich die Nachfolge Christi.¹³ In den Bildmedien hat das aber zunächst keinen Niederschlag gefunden, obwohl es dafür gut eingeführte und akzeptierte Verfahren gab.

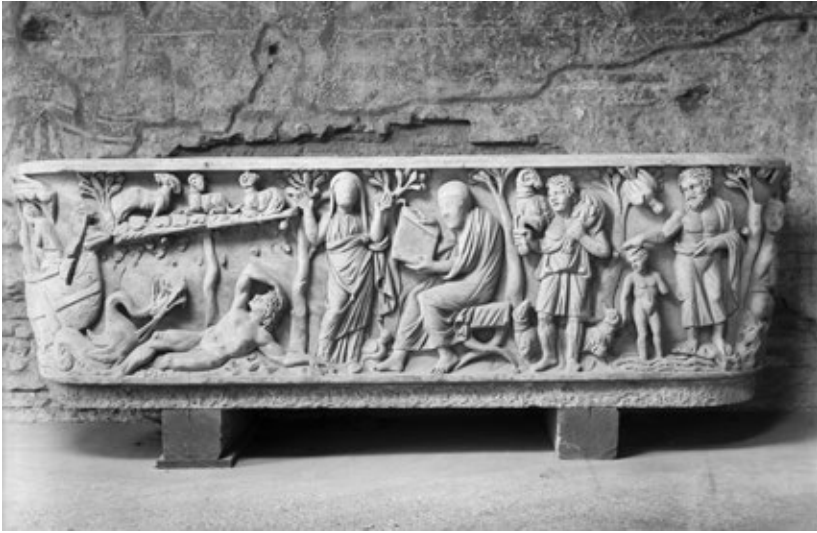
Der Sarkophag von Santa Maria Antiqua in Rom aus der Zeit um 280 n. Chr. gilt als frühestes Beispiel für die Darstellung biblischer Szenen in der Reliefkunst (*Abb. 1a-c*).¹⁴ Er zeigt sechs Szenen, die durch Bäume voneinander getrennt sind. Zwei von ihnen hängen sicher mit biblischen Texten zusammen, die anderen vier nicht oder jedenfalls nicht eindeutig. Auf das Alte Testament geht die Jonasszene links zurück, die fast die Hälfte der verfügbaren Fläche einnimmt. Sie umfasst das Schiff, dessen Besatzung den Propheten ins Meer geworfen hatte; einen Seedrachen, der ihn verschluckt und nach drei Tagen wieder ausgespion hatte und endlich Jonas selbst, der unter der Kürbislaube schläft (*Abb. 2*). Dabei geht es – wie schon zuvor bei Darstellungen paganer Mythen – nicht um eine exakte, stimmige und kontinuierliche Umsetzung einer literarischen Vorlage in Bilder. Vielmehr werden einzelne als wichtig erachtete Figuren, Situationen und Momente herausgegriffen und neu zusammengestellt.¹⁵ Einen demonstrativen aber punktuellen Bezug zum griechischen Text

¹² Boschung 2017, 428–433.

¹³ Crouzel/Mühlenkamp 2013 bes. 541–553.

¹⁴ Sarkophag von Santa Maria Antiqua: H 59 cm; L 2,18 m. Boschung 2017, 428–433. – Engemann 2014, 77–78 Abb. 63. – Koch 2000, 110–111. 227–228. 237 Abb. 14. – Ewald 1999, 75–76. 152–153 C 2. – Bovini/Brandenburg 1967, 306–307 Nr. 747 Taf. 117.

¹⁵ Zu den Abweichungen von Text der Septuaginta: Delbrueck 1952, 91 und Stommel 1958, 112–115.



1a-c Sarkophag, um 280 n. Chr. Rom, Santa Maria Antiqua

der Septuaginta schafft die Darstellung von Seedracen (κῆτος)¹⁶ und Kürbislaube (κολοκύνθη)¹⁷. Hier sind drei Ereignisse der biblischen Jonasgeschichte in ein Bild zusammengezogen, die in anderen Darstellungen einzeln dargestellt werden, nämlich die Seefahrt, die den Meerwurf des Jonas impliziert; die bereits erfolgte Auspeisung durch das Seemonster und

¹⁶ Jonas 2,1–2. 11. In der lateinischen Version der Vulgata wird Jonas von einem „piscis grandis“ (einem großen Fisch) verschlungen.

¹⁷ Jonas 4,6–7. 10. In der lateinischen Version ist von „hedera“ (Efeu) die Rede.



2 Sarkophag, um 280 n. Chr. (wie Abb. 1a); Ausschnitt mit Ketos und schlafendem Jonas in der Kürbislaube. Rom, Santa Maria Antiqua

die Rast in der Kürbislaube. So geben es die Malereien in der Callixtus-Katakombe wieder, die in das 2. Viertel des 3. Jhs. datiert werden und damit etwa zwei Generationen älter sind.¹⁸ Ergänzt wird die Darstellung des Sarkophags durch den Meeresherrn Neptun mit seinem Dreizack am linken Ende des Reliefs und durch eine Schafherde oberhalb der Kürbisstaube.

Die Jonasgeschichte ist bekanntlich in vorkonstantinischer Zeit die weitaus häufigste Darstellungen der christlichen Kunst und so ist es nicht verwunderlich, wenn sie auf dem frühesten Sarkophag mit biblischen Szenen erscheint.¹⁹ Die Attraktivität dieser Bilder für den sepulkralen Bereich ist leicht verständlich. Zum einen evoziert die Figur des schlafenden Jonas die Ambivalenz von Tod und Schlaf; die paganen Sarkophage hatten die gleiche Vorstellung mit den mythologischen Szenen von Ariadne, Endymion und Rhea Silvia zum Ausdruck gebracht.²⁰ Zudem ist das Zeichen des Propheten Jonas, wie Jesus selber in den Evangelien verkündet, eine Präfiguration des Todes und der Auferstehung Christi, damit auch Garant für die Auferstehung der Toten.²¹

¹⁸ Klauser 1961, 137 Taf. 8c.

¹⁹ Klauser 1961, 133–134. – Fink/Asamer 1997, 37–38. – Engemann 2014, 75–79.

²⁰ Zanker/Ewald 2004, 102–109.

²¹ Mt 12,39–41; 16,4; Lk 11,29–32: „signum Jonae prophetae“.

Die Sarkophagwerkstatt, die mit der Jonas-Darstellung betraut worden war, konnte dafür trotz des ungewohnten Motivs formale Elemente aus ihrem eigenen traditionellen Repertoire verwenden. So übernahm sie das Figurenschema des schlafenden jungen Mann und die Schafherde aus den Endymiondarstellungen (*Abb. 3*), die im 2. und 3. Jahrhundert überaus zahlreich auf den paganen Sarkophagen vorkommen.²² Die formale Ableitung ist zu Unrecht bestritten worden.²³ Die Haltung der beiden Figuren mit dem zurückgelegten Kopf im Profil, dem darüber geführten rechten Arm und den überkreuzten aber ausgestreckten Beinen ist nahezu identisch. Wenn Jonas, anders als Endymion, vollständig entkleidet gezeigt wird, so entspricht das den älteren Darstellungen der Katakombenmalerei und hängt inhaltlich mit den Meeresszenen zusammen. Vorlagen für den Ketos der biblischen Erzählung in der Version der Septuaginta boten die Seemonster der Meerwesensarkophage (*Abb. 4*) und auch Schiffsdarstellungen sind auf früheren und gleichzeitigen Sarkophagen zu finden.²⁴ An der rechten Schmalseite des Sarkophags sind zwei Fischer dargestellt, die ein Netz einholen (*Abb. 1c*). Sie haben keinen unmittelbaren Zusammenhang mit der Jonasgeschichte, aber sie nehmen das Motiv des Meerbildes auf und führen es weiter. Dabei bleibt offen, ob biblische Figuren oder Ereignisse gemeint sind, etwa die Apostel Petrus und Andreas als Fischer, die von der Arbeit weg zu Nachfolgern Christi berufen werden.²⁵ Die andere Schmalseite wird von dem sitzenden Neptunus abgeschlossen, der durch seinen Dreizack eindeutig bezeichnet ist. Er dürfte als Personifikation des Meeres verstanden worden sein (*Abb. 1b*).

Sicher auf ein Ereignis des Neuen Testaments zu beziehen ist dagegen die Szene auf der rechten Seite der Sarkophagfront. Hier ist die Taufe Christi im Jordan dargestellt (*Abb. 5*).²⁶ Auch dieses Thema ist seit dem 2. Viertel des 3. Jahrhunderts in der Katakombenmalerei dargestellt worden, und zwar in durchaus ähnlicher Weise, nämlich als Zweifigurengruppe, die um eine fliegende Taube ergänzt ist. In vorkonstantinischer Zeit ist die Taufe im Jordan eine der beliebtesten Szenen aus den Evangelien.²⁷ Für die

²² Sichtermann 1992, 32–58 Taf. 26–114.

²³ So etwa bei Sichtermann 1983, 241–248 mit Abb. 80. 83.

²⁴ Schiffsdarstellungen: Amedick 1991, 55–59. – Ketos: vgl. etwa den Girlanden-Sarkophag Rom Nationalmuseum Inv.-Nr. 75251: Herdejürgen 1996, 143–144 Taf. 44,4 Nr. 116.

²⁵ Mk 1,16.

²⁶ Klauser 1961, 137 Taf. 8b.

²⁷ Klauser 1961, 134. – Fink/Asamer 1997, 47–49.



3 Sarkophag, um 160 n. Chr.; Ausschnitt mit Luna und schlafendem Endymion. New York, Metropolitan Museum of Art, Inv. 24.97.13



4 Sarkophag mit Seewesendarstellungen. Rom Nationalmuseum Inv-Nr. 75251

Darstellung des Tüfers griff der Bildhauer wiederum auf das ältere Figurenrepertoire der Sarkophagwerkstätten zurück.²⁸ Johannes trägt nicht, wie im Markus-Evangelium²⁹ beschrieben, einen ledernen Gürtel um seine Lenden, vielmehr ist er mit dem Pallium der Philosophen bekleidet und entspricht damit Figuren der Philosophensarkophage (Abb. 6). Nicht nur die Drapierung, sondern auch Haar, Bart, Mimik und der gealterte Körper mit erschlaffter Brustmuskulatur folgen diesem Vorbild. Den

²⁸ Ewald 1999; vgl. etwa. Taf. 10. 24,1; 31,3; 32,3; 69,3; 73,5; 76, 2. 4; 77,2; 81,2. 4; 86,1–2; zum hier abgebildeten Ausschnitt a. O. 152 C1 Taf. 24,1.

²⁹ Mk 1,6



5 Sarkophag, um 280 n. Chr. (wie Abb. 1a); Ausschnitt mit Widderträger und Taufe im Jordan. Rom, Santa Maria Antiqua



6 Philosophensarkophag, um 250 n. Chr.; Ausschnitt. Rom, Museo Torlonia Inv. 424



6b Philosophensarkophag, um 250 n. Chr.;
Ausschnitt. Rom, Museo Torlonia Inv. 424



7 Prometheussarkophag, um 160 n. Chr. Paris, Musée du Louvre Ma 355

Bezug zum Text des Markusevangeliums stellt die Taube her, die die Erscheinung des Heiligen Geistes bei der Taufe im Jordan bezeichnet.³⁰ Der frontal stehende Christus selbst ist deutlich kleiner als Johannes; zudem bartlos und knabenhaft, also deutlich jünger als der Täufer, obwohl beide nach dem Bericht des Lukas-Evangeliums etwa gleich alt sein müssten.³¹ Sucht man in den römischen Sarkophagreliefs ähnliche Konstellationen, so findet man sie am ehesten bei den Prometheus-Sarkophagen: Hier ist es die von Prometheus geschaffene Kreatur, die deutlich kleiner und zudem betont jugendlich erscheint, sich zudem dem Betrachter in einem bewegten Standmotiv und mit gelösten Armen frontal zuwendet, während Athena die Hand über seinem Kopf ausstreckt (Abb. 7).³² In dieser Szene hat der Bildhauer zwar die Taube, nicht aber die menschlichen Figuren nach den biblischen Texten gestaltet, sondern er hat für diese formale Lösungen aus dem älteren paganen Repertoire übernommen.

Im Zentrum der Darstellungen des Sarkophags von S. Maria Antiqua stehen aber nicht die biblischen Szenen. Unter Bäumen studiert ein sitzender Mann, der wie der Täufer das Pallium der Philosophen trägt, eine Buchrolle. Eine frontal stehende Frau hat beide Hände erhoben, erscheint also als Betende, im Gestus der Orans.³³ Die Köpfe der beiden sind in Bosse belassen, was zeigt, dass sie zu Porträts ausgearbeitet werden sollten. Damit ist klar, dass diese beiden die Identifikationsfiguren sind, mit denen die Bestatteten dargestellt werden sollten. Betrachtet man den Sarkophag als Ganzes, so ergibt sich eine klare Hierarchie der Szenen und Figuren. Im Zentrum erscheinen die Verstorbenen; wobei der Mann in der Rolle des Philosophen erscheint, die Frau als fromme Betende. Das entspricht durchaus den Konventionen der Sarkophage des 3. Jahrhunderts. Die Jonasgeschichte wird als zweitwichtigste Darstellung

³⁰ Mk 1,9–11: „spiritus tanquam columba descendens et manens in ipso“.

³¹ Lk 1,5–45. Die Taufszene erscheint in einer ähnlichen Darstellung auch auf der Nebenseite eines Riefelsarkophags aus dem späten 3. Jahrhundert im Thermenmuseum: Bovini/Brandenburg 1967, 324–325 Taf. 124,1–3 Nr. 777. – Baldassari 1985, 128–133 Nr. III 5. Die Vorderseite zeigt in drei Bildfeldern konventionelle Motive der Zeit: eine betende Frau, einen Fischer und einen Hirten. Dagegen ist die Taufszene nachträglich, und das kann nur bedeuten: auf Wunsch des Käufers, in die Nebenseite eingearbeitet worden.

³² Vgl. dazu Koch/Sichter mann 1982, 183–184. – Kaiser-Minn 1981 Taf. 18b. 22. 23a. 24a; vgl. Taf. 14. 15. 26b. – Zum hier gezeigten Beispiel: Baratte 1985, 112–115 Nr. 46.

³³ Klauser 1959, 115–145. – Alexandridis 2004, 258–259.

präsentiert: sie ist zwar nicht zentriert, nimmt aber den meisten Raum ein. Rechts neben dem Zentrum wird ein Hirte gezeigt, der ein Schaf trägt. Das Motiv steht in der Tradition der paganen Hirtenszenen;³⁴ als bukolisches Element bietet es eine sinnvolle Erweiterung der Darstellung des schlafenden Jonas, die wie zuvor die paganen Endymionbilder oft um Hirtenmotive ausgeschmückt wird. Aber in einer christlichen Lesart ließ sich die Figur assoziativ auf den biblischen Guten Hirten beziehen. Ihr jugendlicher Kopf mit den glatten Wangen und den kurzen gelockten Haaren entspricht denn auch der Darstellung des Täuflings.

Die Taufszenen sind noch weiter zur Seite gerückt. Sie nehmen weniger Raum ein als die alttestamentliche Jonasszene; zugleich sind sie gedrängter und auf die Hauptfiguren reduziert. Der Getaufte ist die kleinste Figur des Reliefs, nur halb so groß wie Johannes und erst recht kleiner als der liegende Jonas und der sitzende Philosoph. So betont die Taufszenen, unabhängig von der Bedeutung der dargestellten Personen, eher die Autorität des Taufenden gegenüber dem Täufling. Jesus Christus ist hier nicht die beherrschende Figur; Komposition und Größenverhältnisse weisen ihm eher eine untergeordnete Rolle zu. Auf diesem Sarkophag imitieren die exemplarischen Figuren der durch biblische Texte inspirierten Szenen in formaler Hinsicht pagane Vorlagen.

Am Ende des 3. Jahrhunderts, noch in der Zeit vor Konstantin, erscheint Christus in zahlreichen und vielfältigen Szenen der Sepulkralkunst. In den sog. „polychromen Fragmenten“ einer Grabplatte wird er in mindestens sechs verschiedenen Szenen dargestellt (*Abb. 8–9*): bei der Brotvermehrung, bei der Unterweisung und bei vier Heilungswundern.³⁵ Die mittlere Szene des größeren Fragments zeigt den bärtigen Christus auf Felsen sitzend und im Gestus des Lehrers. In der linken Hand hält er eine geöffnete Buchrolle. Die Zuhörer sitzen im Kreis um ihn herum auf dem Boden, die Köpfe zu Christus erhoben. Sie sind durch die Tunica als einfache Leute bezeichnet. Das Vorbild für den lehrenden Christus boten wiederum die zeitgenössischen Philosophensarkophage.³⁶

34 Himmelmann 1980, 138–156. – Die Verbindung von Orans, sitzendem Philosoph, bukolischen Szenen und widertragendem Hirten findet sich ohne christliche Bezüge etwa auch auf dem eine Generation älteren Sarkophag in Basel: Engemann 2014, 75–76 *Abb. 62*. – Ewald 1999, 139–140 *A 11 Taf. 8–9*.

35 „polychrome Fragmente“, Rom, NM Inv. 67606 und 67607. H 58 bzw 92 cm; Br 101 bzw 113 cm. Koch 2000, 81. 232 f. *Abb. 15. 16*. – Stutzinger 1983, 607–609 Nr. 200 mit *Abb.* – Zanker 1995, 277–280. 283; *Abb. 162*. – Sörries/Lange 1986 3–22. – Bovini/Brandenburg 1967, 306–307, 320–322 Nr. 773 *Taf. 123*.

36 Ewald 1999, 169–171 *D5–D9 Taf. 44–47*.

Besonders ähnlich sind zwei Beispiele, die den Dozierenden ebenfalls frontal, mit nacktem Oberkörper und Pallium zeigen; mit der Buchrolle in der linken Hand und mit erhobener Rechter im Gestus des Lehrers. Auch die Frau, die bei den „polychromen Fragmenten“ links neben dem Lehrer steht, ist formal von Philosophenszenen übernommen, bei denen sie eine der Musen darstellt.³⁷ Aber Christus sitzt, anders als die Dozierenden der Philosophen-Sarkophage, auf felsigem Gelände und seine Zuhörer sind einfache Leute in der Tunica, die auf dem Boden sitzen und zu ihm aufblicken, so dass die Gesichter der erhobenen Köpfe auch in der Rückansicht zu sehen sind. Damit weicht die Szene von älteren Vorlagen ab, bei denen die Zuhörer vor dem Sprechenden oder um ihn herum stehen oder wie er auf einer durchgehenden Bank sitzen. Diese Änderungen stellten den Bildhauer vor erhebliche formale Probleme, so dass sie inhaltlich wichtig gewesen sein müssen – vielleicht als Verweis auf die Bergpredigt. Und in der Tat sind es gerade diese Differenzen, die das Bild von der philosophischen Unterweisung und der militärischen oder zivilen Adlocutio absetzen und den Bezug zu den Predigtszenen des Neuen Testaments ermöglichen.

Die Hauptfigur ist in allen Szenen bärtig; fünfmal hält sie eine Buchrolle. Aber die Frisur variiert: Nur der Lehrende hat langes volles Haar, das in der Mitte gescheitelt ist und die Ohren bedeckt. Bei den anderen Szenen sind die Haare entweder in Locken aufgelöst oder in langen Strähnen angegeben, wobei sie manchmal die Ohren bedecken und manchmal nicht. Das Gewand ist in allen Fällen das Pallium, in drei Szenen zusammen mit einer Tunica, während in den anderen Szenen der Oberkörper nackt bleibt. Wenn in allen Szenen Christus gemeint sein sollte, so hat der Bildhauer für ihn keine einheitliche Ikonographie entwickelt.

Auch der Sarkophag der Adelfia in Syrakus aus spätkonstantinischer Zeit (*Abb. 10*)³⁸ zeigt in drei Zonen eine Fülle einzelner biblischer Ereignisse und dabei immer wieder Christus als zentrale, meist handelnde Person: Als Wickelkind in der Krippe und bei der Verehrung durch die Magier; als Heiler der blutflüssigen Frau und des Blinden; bei der Brotvermehrung und bei der Auferweckung des Jünglings von Naim; bei der Verleugnung durch Petrus und beim Einzug in Jerusalem. Die Darstellungen sind nun vereinheitlicht, denn Christus erscheint stets bartlos und mit vollem Haar, mit Pallium und Tunica bekleidet. Aber seine Ikonographie bleibt

³⁷ z. B. Ewald 1999, 169–170 D5. 7 Taf. 44–45.

³⁸ Dresken-Weiland 1998, 8–10 Nr. 20 Taf. 9. 10.



8-9 „Polychrome Fragmente“, Ende 3. Jahrhundert n. Chr. Rom,
Thermenmuseum Inv. 67606 und 67607



10 Sarkophag der Adelfia, um 330 n. Chr. Syrakus, Archäologisches Museum



11 Stadttorsarkophag, spätes 4. Jahrhundert n. Chr. Mailand, San Ambrogio

unspezifisch, ohne besonderen Habitus und ohne eigene charakteristische Attribute. So wird etwa der Nimbus bzw. die Lichtaura für Christusbildungen nicht verwendet, obwohl sie in gleichzeitigen paganen und politischen Bildern zur Hervorhebung wichtiger Figuren eingesetzt wird.³⁹ Das ist deshalb bemerkenswert, weil die politische Ikonographie mit dem Diadem seit spätkonstantinischer Zeit ein unverwechselbares Attribut für die Darstellung des Kaisers verwendet hat.⁴⁰

Auch bei diesem Sarkophag lenkt die Komposition den Blick nicht auf die Christusfiguren, sondern auf das Ehepaar, für das der Sarkophag bestimmt war. Die Frau ist sorgfältig frisiert und trägt reichen Schmuck; der Mann trägt die kontabulierte Toga der spätantiken Magistrate und hält eine Buchrolle.⁴¹ Die Geste der Frau verbildlicht die Concordia der Paares. Damit wird auf den hohen Status sowie die Erfüllung politischer Aufgaben und sozialer Rollen verwiesen, aber nicht auf christliche Werte oder auf ein Leben ist der Nachfolge Christi.

Erst bei dem Sarkophag von S. Ambrogio in Mailand (*Abb. 11*) vom Ende des 4. Jhs. ist Christus durch die Größenverhältnisse, seine zentrale und erhöhte Position sowie durch die architektonische Rahmung eindeutig als wichtigste Figur herausgehoben.⁴² Zudem verweist das Lamm zu seinen Füßen auf seine Rolle als *agnus Dei*. Die Apostel, die sich von beiden Seiten ihrem Meister zuwenden, sind ihm durch Tracht und z. T. auch durch die Frisuren angeglichen, so dass die Nachfolge Christi durch die Apostel auch bildlich umgesetzt ist. Neben dem Lamm erscheinen zwei kleinere Figuren, ein Mann in der Militärtracht und eine Frau im Mantel. Es sind die gleichen Personen, die im zentralen Medaillon der Deckelzone zu sehen sind, aber hier nicht repräsentativ und mit ihren Statusabzeichen, sondern demutsvoll gebückt und mit verhüllten Händen, die Frau ohne Schmuck und züchtig verhüllt: also als fromme Adoranten. Während das Ehepaar, für das der Sarkophag bestimmt war, die Deckelzone dominiert, steht es in der Hauptzone auf der untersten Ebene der Hierarchie: Sehr viel kleiner als die Aposteln, die ihrerseits wiederum Christus untergeordnet sind. Aber als fromme Verehrer des Heilands sind sie in der Mitte dieser Versammlung von Heiligen aufgenommen.

³⁹ Warland 2015, 915–938.

⁴⁰ Kolb 2001, 76–79. 201–205 M15. – Kovacs 2014, 56–57.

⁴¹ Dazu etwa Birk 2013 bes. 115–156. 197.

⁴² Sarkophag von S. Ambrogio, Mailand. H. 1,12 m; L. 2,30 m („Stadttor-Sarkophag“): Dresken-Weiland 1998, 56–58 Nr. 150 Taf. 59,3–8; 60–61.

Die biblischen Szenen des 3. und des früheren 4. Jh. setzen die Aufforderung zur Nachfolge Christi nicht um. Das hängt auch damit zusammen, dass eine spezifische Christusikonographie nur zögerlich entwickelt worden ist; eine Bildnisangleichung war daher nicht möglich. Auch sind die konventionellen Möglichkeiten der Bildkomposition nicht genutzt worden, um die exemplarische Bedeutung Christi zu verdeutlichen. Vielmehr bediente man sich traditioneller visueller Elemente, die allenfalls durch ihre Kombination zu Szenen wurden, die sich mehr oder weniger eindeutig mit biblischen Texten verbinden ließen; eine ikonographische Festlegung der Christusfigur war dabei nicht erforderlich. Das machte es zunächst unmöglich, eine Nachfolge Christi mit den traditionellen Mitteln der Bildkunst auszudrücken, d. h. durch habituelle Angleichung oder durch die Übernahme von Attributen. Erst die Fokussierung der Bilder auf eine exponierte und zentrierte Christusfigur schuf dafür in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts die Voraussetzungen.

LITERATURVERZEICHNIS

- Alexandridis 2004** Alexandridis, Annetta: Die Frauen des römischen Kaiserhauses. Eine Untersuchung ihrer bildlichen Darstellungen von Livia bis Julia Domna. Mainz 2004.
- Amedick 1991** Amedick, Rita: Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben. Vita Privata. ASR I 4. Berlin 1991.
- Ameling 1987** Ameling, Walter: Alexander und Achilleus, Eine Bestandsaufnahme. In Will, Wolfgang / Heinrichs, Johannes (Hrsg.): Zu Alexander dem Großen. Festschrift für Gerhard Wirth I. Amsterdam 1987, 657–692.
- Baldassarri 1985** Baldassari, Paola: Sarcofago strigilato con orante, buon pastore e pescatore. In Giuliano, Antonio (Hrsg.): Museo Nazionale Romano. Le sculture I 8,1. Rom 1985.
- Baratte 1985** Baratte, François: Catalogue des sarcophages en pierre d'époques romaine et paléochrétienne. Paris 1985.
- Bergmann 1998** Bergmann, Marianne: Die Strahlen der Herrscher. Theomorphes Herrscherbild und politische Symbolik im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit. Mainz 1998.
- Birk 2013** Birk, Stine: Depicting the Dead. Self-Representation and Commemoration on Roman Sarcophagi with Portraits. Aarhus 2013.
- Boschung 2015** Boschung, Dietrich: Heroische Aspekte im römischen Kaiserporträt. Der Fall des Augustus. In: von den Hoff 2015, 85–97.
- Boschung 2017** Boschung, Dietrich: Werke und Wirkmacht. Paderborn 2017.

- Bovini/Brandenburg 1967** Bovini, Giuseppe / Brandenburg, Hugo: Repertorium der christlich-antiken Sarkophage I. Wiesbaden 1967.
- Crouzel/Mühlenkamp 2013** Crouzel, Henri / Mühlenkamp, Christine: Nachahmung (Gottes), Reallexikon für Antike und Christentum 25, Stuttgart 2013.
- Delbrueck 1952** Delbrueck, Richard: Probleme der Lipsanothek von Brescia. Bonn 1952.
- Dresken-Weiland 1998** Dresken-Weiland, Jutta: Repertorium der christlich-antiken Sarkophage II. Mainz 1998.
- Engemann 2014** Engemann, Josef: Römische Kunst in Spätantike und frühem Christentum bis Justinian. Mainz 2014.
- Ewald 1999** Ewald, Björn Ch.: Der Philosoph als Leitbild. Ikonographische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs. Mainz 1999.
- Fejfer 2008** Fejfer, Jane: Roman Portraits in Context. Berlin / New York 2008.
- Fink/Asamer** Fink, Josef / Asamer, Beatrix: Die römischen Katakomben. Mainz 1997.
- Herdejürgen 1996** Herdejürgen, Helga: Stadtrömische und italische Girlandensarkophage. Die Sarkophage des ersten und zweiten Jahrhunderts. ASR VI 2,1. Berlin 1996.
- Himmelmann 1980** Himmelmann, Nikolaus: Über Hirtenggenre in der antiken Kunst. Opladen 1980.
- von den Hoff u. a. 2015** von den Hoff, Ralf u. a. (Hrsg.): *Imitatio heroica*. Heldenangleichung im Bildnis. Würzburg 2015.
- Kaiser-Minn 1981** Kaiser-Minn, Helga: Die Erschaffung des Menschen auf den spätantiken Monumenten des 3. und 4. Jahrhunderts. Münster 1981.
- Klauser 1959** Klauser, Theodor: Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst II. 6. Heidnische Vorläufer des christlichen Oransbildes. *Jahrbuch für Antike und Christentum* 2 (1959), 115–145.
- Klauser 1961** Klauser, Theodor: Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst IV. *Jahrbuch für Antike und Christentum* 4 (1961), 128–145.
- Koch 2000** Koch, Guntram: Frühchristliche Sarkophage. *Handbuch der Archäologie*. München 2000.
- Koch/Sichtermann 1982** Koch, Guntram / Sichtermann, Hellmut: Römische Sarkophage. *Handbuch der Archäologie*. München 1982.
- Kolb 2001** Kolb, Frank: Herrscherideologie in der Spätantike. Berlin 2001.
- Kovacs 2014** Kovacs, Martin: Kaiser, Senatoren und Gelehrte. Untersuchungen zum spätantiken männlichen Privatporträt. Wiesbaden 2014.
- Kovacs 2015** Kovacs, Martin: *Imitatio Alexandri*. Zu Aneignungs- und Angleichungsphänomenen im römischen Porträt. In: von den Hoff u. a. 2015, 47–84.
- Maderna 2015** Maderna, Caterina: Zu PorträtDarstellungen in der römischen Sarkophagplastik. In: von den Hoff, 99–118.
- Maschek 2004** Maschek, Dominik: Zum Phänomen der Bildnisangleichung im trajanischen Männerporträt, *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien* 73 (2004), 171–188.

- Sichtermann 1983** Sichtermann, Helmut: Der Jonaszyklus. In: Stutzinger 1983, 241–248.
- Sichtermann 1992** Sichtermann, Helmut: Die mythologischen Sarkophage 2. Apollon bis Grazien. ASR XII 2. Berlin 1992.
- Sörries/Lange 1986** Sörries, Reiner / Lange, Ulrike: Die polychromen Fragmente im Thermenmuseum in Rom, *Antike Welt* 17,3 (1986), 3–22.
- Stommel 1958** Stommel, Eduard: Zum Problem der frühchristlichen Jonasdarstellungen, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 1 (1958), 112–115.
- Stutzinger 1983** Stutzinger, Dagmar (Hrsg.): Spätantike und frühes Christentum. Ausstellungskat. Frankfurt 1983.
- Warland 2015** Warland, Rainer: Nimbus. In: *Reallexikon für Antike und Christentum* 25, Stuttgart 2015, 915–938.
- Zanker 1982** Zanker, Paul: Herrscherbild und Zeitgesicht. *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Reihe Gesellschaftswissenschaften* 31 (1982), 307–312.
- Zanker 1992** Zanker, Paul: Nachahmen als kulturelles Schicksal. In: Lenz, Christian (Hrsg.): *Probleme der Kopie von der Antike bis zum 19. Jahrhundert. Vier Vorträge.* München 1992.
- Zanker 1995** Zanker, Paul: Die Maske des Sokrates. *Das Bildnis des Intellektuellen in der antiken Kunst.* München 1995.
- Zanker/Ewald 2004** Zanker, Paul / Ewald, Björn Chr.: *Mit Mythen leben. Die Bilderwelt römischer Sarkophage.* München 2004.

ABBILDUNGSNACHWEISE

- 1a, 2, 5** D-DAI-ROM-1542
1b <http://arachne.uni-koeln.de/item/marbilder/7147889>
1c <http://arachne.uni-koeln.de/item/marbilder/7147888>
3 New York, Metropolitan Museum of Art, Inv. 24.97.13
4 D-DAI-ROM-30.377
6 D-DAI-ROM-31.958
7 D-DAI-ROM-55.48R
8 D-DAI-ROM-31.699
9 D-DAI-ROM-57.53
10 FA-Oe695-12
11 <http://arachne.uni-koeln.de/item/marbilder/265001>

B) MARTYRDOM AND *IMITATIO CHRISTI*

WALTER AMELING

FROM PERSECUTION TO MARTYRDOM

Changes in the Christian perception of the past¹

The title of this paper, “From Persecution to Martyrdom”, is a pun on Frensd’s magisterial “Martyrdom and Persecution”.² It reflects however a historical problem: martyrdom in all its manifestations was the product of its circumstances. It changed over time and, most importantly, arose under quite specific circumstances.

¹ This paper was given – roughly in the form presented here – at the conference. It was my intention to present it as an article with all the usual scholarly apparatus, but I am afraid that I failed in this respect. The reader will notice that the *Martyrium Polycarpi* plays an important role in my argument, and just before the conference Zwierlein, 2014 (2 vol.) appeared. Zwierlein’s opinion differs strongly from the *communis opinio* on the *Martyrium Polycarpi* and the *Martyrium Pionii* (for which one might quote the commentaries by Busch and Robert or the editions in the volume of the Fondazione Lorenzo Valla). I do not agree with Zwierlein’s main conclusions and felt confirmed by C. P. Jones’ remarks in the matter (viewed on January 3rd, 2017), published online as https://www.academia.edu/12589676/A_New_Martyrdom_of_Pionius (on the other hand, Zwierlein’s work was very positively assessed by Gray, 2015, cxxxv–cxl). After the conference I started to work on the questions of transmission and textual development of these two martyrria raised by Zwierlein, but I discovered that I would not be able to cope with the problems on hand in a way (and a length) suited to this volume. Therefore I discarded the idea to put my talk on paper, but the editors of this volume – doubtless out of the goodness of their hearts – allowed me to give the text roughly in the form it had been held. I have added some notes – none of them long – and I beg the pardon of readers and colleagues. Needless to say, I still cling to the old views on MPol.

² Frensd, 1965.

To be persecuted, even to die at the hands of persecutors is not necessarily the same as being a martyr. The early Christians faced persecution from the beginnings of their group on; martyrdom developed only later, roughly around the middle of the second century. Persecution is a stock motive in the New Testament: Jesus calls all those blessed who are persecuted. He himself was killed as a consequence of his teaching. We know the story of Stephen, we know about Paul's role in early persecution, and Paul himself hints at his many tribulations (2 Cor 11, 24). Examples can be easily multiplied and will come to the mind of every reader of the New Testament. When we review these examples, we can see that there are different kinds of persecution, different actors and different punishments of Christian behavior – also different forms of behavior that invite punishment. Death can be, but need not be associated with this kind of persecution.

Martyrdom is a later phenomenon and is definitely different from “simply” being the victim of persecution: the use of the words “martyr” and “martyrdom” presupposes a fixed concept (even though fixed concepts can change, too). Such a fixation on words or concepts can be considered a simple form of nominalism, but it seems to me that the mere introduction of a new vocabulary is in itself proof enough that the perception of the experience at hand had changed. And perhaps there was also a new form of behavior connected with this concept. If “Christians” were persecuted even before the death of Christ, or at least shortly after his death, their experience of persecution must have changed in order that a concept such as martyrdom could arise. Such a concept cannot be constituted by the classifying mind of the historian, but only by the people experiencing it. This means – a priori – that the idea of martyrdom is not simply an idea that Christians took over from some other group in their surroundings, but that it reflects a genuine Christian experience (even if they took over some forms to express this experience, it was certainly no *imitatio Macchabaeorum*).³ This means, too, that an awareness of martyrdom led

³ I am not going to define martyrdom *in extenso*, but it is perhaps necessary to give a short idea about my views, even though they are not very original: martyrs died at the hands of a hostile secular authority after having formally committed themselves to their faith; martyrs died voluntarily, because a simple renouncement of their faith would have saved their lives. Martyrs had to believe that their behavior decided his punishment or reward in the afterlife. Martyrdom was, then, partly a reaction to the changing eschatology of the times: if you believed in the (relatively new) resurrection of the body, combined with a

to a special role of the martyr in the community – and not only in the local community, but in other (Christian) communities too. The martyr must have had some overall appeal, which built and consolidated a status transcending his death.

I started with the assertion that Christians were almost always persecuted – from the days of Jesus to the so-called “peace of the church” under Gallienus (1). If this is correct, martyrdom cannot be associated with a newly emerged state of persecution, but must have been more of an inner change than a process initiated from the outside. This change showed itself in a change in vocabulary: the word martyr in the sense we understand it appeared at the same time as the concept of martyrdom (2). Lastly, we will be looking for a reason for this change: I hope to find this reason in the social and intellectual changes that Christian groups underwent in the middle of the 2nd century (3).

1) PERSECUTION AS A PERMANENT CONDITION OF CHRISTIAN EXISTENCE

Among the writers of the synoptic gospels, Matthew has the greatest interest in persecution. We will find quite a different idea of history (and persecution) in Matthew than in the *Martyrium Polycarpi* – and this discrepancy will be our main guide in our examination of martyrdom. Let me add that Matthew’s insistence on persecution as a permanent condition of Christian existence is one of the main arguments not to paint a too rosy picture of the life of early Christian communities.

Matthew wrote between 80 and 100, for a community of Judaeo-Christians living somewhere in Syria – perhaps, but not necessarily in Antioch. His gospel was written for the community he lived in. It presupposed their experiences, worries and ideas, it tried to direct them and help them understand these in view of Jesus’ life and preaching. It also tried to make followers out of them, and in analyzing its passages, we

last judgment, you might have been more willing to invest in life after death than in the life before death. To be a martyr (and to be recognized as such) you had to possess the right faith – heretics were never martyrs (*causa*, not *poena* was important). Modern theology broadened this concept significantly, e.g. Rahner, 1983, 9–11: the persecutor’s hatred of faith or the virtues associated with it became the new criteria for martyrdom, thus the emphasis shifted from the victim to the persecutor and his intentions.

are able to form some idea about the history of this group. “Certainty in gospel research is a rare commodity”, as Geza Vermes put it.⁴ I am going to give you at least some sort of widely accepted position, enshrined in standard commentaries.⁵

Acts of persecution are mentioned mostly in Jesus’ speeches, and they are usually mentioned in the future tense. There are some that can be taken as hints of violence already experienced by Jesus himself, but mostly as violence experienced by the Twelve during their mission to the towns of Israel (e.g. Mt 10,16; 23; 32).⁶ It was mostly Jesus’ proclamation of the kingdom of heaven that had led to – sometimes violent – conflicts. Let us take a part of Jesus’ speech at the commissioning of the Twelve as an example (10, 17–20): Προσέχετε δὲ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων· παραδώσουσιν γὰρ ὑμᾶς εἰς συνέδρια καὶ ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν μαστιγώσουσιν ὑμᾶς· καὶ ἐπὶ ἡγεμόνας δὲ καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν. ὅταν δὲ παραδώσιν ὑμᾶς, μὴ μεριμνήσητε πῶς ἢ τί λαλήσητε· δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τί λαλήσητε· οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν ... (23) Ὅταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν· ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. ... (32) Πᾶς οὖν ὅστις ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσω καγὼ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς.⁷

Here Matthew alludes to different stages of persecution: trials even during the life of Jesus, difficulties with Jewish communities, which are presaged to take place in the future, even if it is not certain that the governors and kings are acting on behalf of the Jews. Finally, “beware of men”

4 Vermes 2010, 230.

5 To make this at least viable in the context of this study, I rely mostly on the commentary by Luz, 1992–2002.

6 Cf. Grässer, 1960, 138 f.

7 “But beware of men: for they will deliver you up to the councils, and they will scourge you in their synagogues; (18) And ye shall be brought before governors and kings for my sake, for a testimony against them and the Gentiles. (19) But when they deliver you up, take no thought how or what ye shall speak: for it shall be given you in that same hour what ye shall speak. (20) For it is not ye that speak, but the Spirit of your Father which speaketh in you. ... But when they persecute you in this city, flee ye into another: for verily I say unto you, Ye shall not have gone over the cities of Israel, till the Son of man be come. ... Whosoever therefore shall confess me before men, him will I confess also before my Father which is in heaven” (King James Version).

(προσέχετε δὲ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων) puts the statement on a more general level, while the insistence on the spirit of the father at least indicates the community's post-paschal experiences. This speech projects many different levels of persecution experienced by the early Christians into one announcement, and Matthew often uses this technique, as another famous passage, taken from the sermon on the mount, shows (Mt 5,10 f.): μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. μακάριοί ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν ἕνεκεν ἐμοῦ. Where Matthew's source spoke about hate and exclusion from the synagogues (as shown by Lk 6,22), Matthew himself is at once more general and more specific: the reaction to the Christians is not confined to the Jews, but can be found everywhere.

Matthew (and others) know of three different stages of persecution: the first took place during the times of Jesus and culminated with his death; exclusion from the synagogues combined with chastising and followed by punishment. The third stage is characterized by a more general reaction: persecution can be encountered from every side.

Why were the early Christians persecuted? Matthew's key term is "righteousness" (δικαιοσύνη). With Matthew, this is always a mark of active human behavior: the persecuted Christians had not simply longed for the kingdom of heaven, but must have proclaimed it – and because he indicates in other places that being persecuted is a general part of being Christian, this propagation of the kingdom of heaven was seen not as a voluntary act, but as a compelling necessity after someone had adopted Christ. Jesus himself had given the instruction for this proclamation (Mt 10,16), and therefore persecution is "for my (that is: Jesus') sake" (5, 11; 10,18). Whoever falters will be judged at the end of time (10,32–39) – a prediction made in different contexts (13,20 f. [Israel]; 24,10 [Syria]). These different contexts lead us again to the three stages mentioned above: it seems that Matthew's community had started to spread the word of Jesus to the Jews of Judaea – and had experienced rejection combined with violence. It moved to Syria, where they addressed not only Jews, but also pagans, and it met with a similar, violent rejection. This had led to rifts among the Christians, at least in the last, Syrian stage, which had played into the hands of their enemies: "many will fall away, and betray one another, and hate one another" (Mt 24,10). We can only speculate about the reasons for the rifts in the community (was it the mission to the pagans?), but we can see clearly that the only consolation for Matthew's community was the

imminent end of the world, the expected parousia, that is, the second coming of Jesus.

All of this has to be discovered by way of many complex arguments because experience or historical events are not categories for Matthew. He – and his community – projected their own experiences back onto Jesus and found a place for them in the Jesus-story: what had happened to Jesus is repeated in the communal history of the faithful followers imitating Jesus' way through life. Matthew expects, or rather, he knows only one way that his readers and his community can react to its foundational history: in imitating Jesus and in participating in Jesus' and his disciples' experiences in the world. Any acknowledgment of individual experience – or individual story – distracts from Matthew's intended reasoning.

Only we attribute Matthew's discourses on persecution to different layers of the story, connect them with different experiences and try to reconstruct the history of a group of Christians that believed it was following the commandments of their master. Matthew himself had absolutely no interest in such an analysis, nor was he particularly interested in the different persecutors, Romans, Jews, kings, nor was he interested in the forms of punishment experienced by Christians. He tries to tell us instead about a basic condition of being Christian – a condition not perceived as a historical fact, but as a prerequisite for the eschatological judgment of man, which was not far away.

Two points stand out: the early Christians experienced persecution quite often; they were not interested in a historical classification of these experiences, they did not try to present us with their memories of these experiences, but sought and conveyed a theological explanation – in this way erasing the historical uniqueness of the single events. There is, of course, no talk of martyrs or martyrdom.

b) Paul's letters, the gospels and the Acts of the Apostles are full of persecution. Older, sometimes rather uncritical histories of the old church add a plethora of further references – many in the late letters and the apostolic fathers: we could name 1 Peter, 1 Clement, the Shepherd of Hermas, the Book of Revelation, Ignatius etc.⁸ All of them take persecution for granted – none of them mention martyrs or martyrdom. The earliest pagan remarks about Christians mention them in connection with their persecution: nevertheless most scholars today believe that the

⁸ Let me note that some of these texts are at the center of heated debates – inter alia debates about their dates (esp. Revelation and Ignatius).

persecution of Christians was rather rare,⁹ but I believe one could make an argument to the contrary and emphasize the regularity of persecution.¹⁰

2) MARTYRS

Even though I believe that persecution played a large part in the daily life of Christians, neither Jesus, nor Stephen, neither Ignatius of Antioch, nor Justin (given the epithet “the martyr”) were martyrs – at least not in the moment of their death.¹¹ They were merely persecuted, and not always by the secular authorities, and none of them knew anything about “martyrdom”, not even Ignatius and Justin. The word in the special Christian sense was not yet used: Stephen and all the others acquired their titles (and the corresponding privileges) only belatedly. The New Testament and the early fathers did not use the term “martyr” in the modern sense; they used other terms and were not consistent in their use: the Shepherd of Hermas, for instance, talks only about οἱ παθόντες διὰ τὸ ὄνομα, εἴνεκα τοῦ ὀνόματος. But if neither Stephen nor Peter nor Paul were martyrs in the mind of their contemporaries (nor were they called this during the first generations after their death), we have to ask ourselves: when was the word “martyr” used in the sense the Christians of the high Empire used it?

In the New Testament we find the word “martyrs” and its cognates only in their usual meaning: as “witness” (and so on) in both its senses: witnessing to prove a contented fact, or witnessing to prove an assumption (or an article of faith) of whose truth the witness himself was convinced.¹² John uses it almost exclusively in the last sense, but there are two passages in Revelation that seem to approach the later use of the word.¹³

9 Cf. Bremmer, 2010, 20: “Somewhat simplifying we can say that the less sympathetic a historian is to Christianity, the lower the numbers of martyrs will be.” Cf. 22 on de Ste. Croix, Lane Fox, Stark.

10 To be presented elsewhere.

11 I am afraid that I still adhere to the old date of Ignatius, roughly under Trajan, which has been cast into doubt by scholars as different as T. D. Barnes and O. Zwierlein.

12 Strathmann, 1942, 484 notes how near Epictet’s use of the word is to the NT usage – Brox, 1961.

13 Revelation 1,5; 3,14 with Strathmann 499. Note that the date of Revelation is under discussion and that some date it to the late years of Hadrian, thus approaching MPol in time.

There is, then, an obvious development, culminating in John in general and especially in Revelation: part of this development took place in Asia Minor.¹⁴ In any case, it is easy to see how you could arrive at a meaning like “witness for the Christian faith who is not only prepared to die, but actually suffers death for his conviction”.

The words “martyr” and “martyrdom” were used first in this sense in the so-called Martyrium of the bishop Polycarp, written in Smyrna, only a few years before 160.¹⁵ Already the first chapters of the text brim with mentions of martyrs and martyrdom.¹⁶

After it had taken Christian writers some 130 years to arrive at one of the great and defining concepts of the early church, the idea spread fast. Justin, a contemporary of Polycarp who died a few years after the Smyrnaean bishop, did not know it, but the acts of his martyrdom, written in the late sixties or early seventies of the second century, mention the ἅγιοι μάρτυρες (c. 6); bishop Dionysius of Corinth, writing in the early seventies, understood a passage in the first letter of Clement as referring to the new concept (HE 2,25,8); and in Lyon, 177, the difference between a martyr, who died for his faith, and a confessor, who had the misfortune to survive his *Christianus sum* is perfectly clear; the so-called Protevangelium Jacobi is familiar with the term¹⁷; the martyrs of Scilli may have used the word in self-definition (Acta Scillitanorum 15): *hodie martyres in caeli sumus* – around 180 A. D.¹⁸

The rapid dissemination of the word and the coherence in its use is astonishing. Certainly, it is first attested in Asia Minor: Revelation seems to point this way, and the community of Lyon had strong ties with Asia. But the most astonishing fact is its completely natural, almost colloquial

14 HE 3,21,2 quotes a letter by Polykrates, bishop of Ephesus, to Victor, bishop of Rome, where John is called μάρτυς και διδάσκαλος, but the context makes it not necessary to understand the special sense “martyr”.

15 Barnes, 1967, 433; id., 1968, 510, but the 22.2.156 was already advocated by Schwartz, 1905, 130. – Moss, 2010, 539.

16 c. 1: ἐγράψαμεν ὑμῖν, ἀδελφοί, τὰ κατὰ τοὺς μαρτυρήσαντας καὶ τὸν μακάριον Πολύκαρπον, ὅστις ὡσπερ ἐπισφραγίσας διὰ τῆς μαρτυρίας αὐτοῦ κατέπαυσε τὸν διωγμὸν. σχεδὸν γὰρ πάντα τὰ προάγοντα ἐγένετο, ἵνα ἡμῖν ὁ κύριος ἄνωθεν ἐπιδείξῃ τὸ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μαρτύριον ... 2,1: μακάρια μὲν οὖν καὶ γενναῖα τὰ μαρτύρια πάντα τὰ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ γεγονότα 2,2: ... ἐπιδεικνύμενος ἅπασιν ἡμῖν, ὅτι ἐκείνη τῇ ὥρᾳ βασανιζόμενοι τῆς σαρκὸς ἀπεδήμουν οἱ μάρτυρες τοῦ Χριστοῦ, μᾶλλον δὲ ὅτι ὁ κύριος ὠμιλεῖ αὐτοῖς.

17 ProtEv 23,1.

18 Cf. Jan N. Bremmer in this volume p. 158–159.

use in a Latin text from North Africa – where it is by right only a loan-word that should not be used by a group of not very well educated people from a small town. The rate of dissemination alone seems to prove that the *Martyrium Polycarpi* wasn't necessarily the first text to use the new words and the new concept: it is only the first surviving text. In fact, this martyrdom offers us a clue for an earlier appearance of the idea: it is quite evident (MPol 17) that at least some Christians in Smyrna were afraid of an undue and excessive veneration of martyrs¹⁹ – which seems to show that the concept of the martyr as a special person had been around for some time: veneration and title might have gone hand in hand – but even then we have to expect that it took a few years for the idea to develop and to gain ground.²⁰ So it seems that, a short time before the middle of the second century, Christians started to become dissatisfied with just being persecuted and introduced something new. The concept spread widely, even though Justin in Rome did not take any notice of it. This leads us to the assumption that the new idea responded to a universal trend in Christian communities – it was not simply something invented by a solitary genius and afterwards accepted by everybody and their congregation.

The change in the meaning of “martyr” and the energy expended on describing the manifold shades from “witness” to “martyr” have been sometimes derided as the mere pursuit of semantic quibbles, but I believe this view to be somewhat unfair. The mere existence of the *martyrium Polycarpi*, a text solely concerned with a single person who died as a martyr, points into a different direction: until now, acts of persecution had been mentioned in different forms, sometimes even narrated (if only by Luke), but the idea of dedicating a monograph to a martyr is new. Such monographs are collected in different modern editions and are called *martyria*, *acta martyrum* or acts of the Christian martyrs, even if these *acta* constitute quite a medley of different literary genres: letters, protocols, narratives, autobiographical texts. The work of the Bollandists and others has brought no earlier examples of “martyrdom” to the light than MPol. But – to repeat – it is precisely the *Martyrium Polycarpi* that argues against an excessive veneration of martyrs.

19 Baumeister, 1996, 126: “Insgesamt behandelt das Schreiben (scil. MPol) den Märtyrerenthusiasmus nicht im Widerspruch zu einer anderen Gruppe, sondern als Problem innerhalb der Gemeinden der katholischen Kirche.”

20 Heid, 2010, 111 used Jewish evidence (cf. Jeremias) to prove that the idea of a martyr could have been and was already known by Ignatius and the Roman community he corresponded with.

If the idea of martyrdom was older than the *martyrium Polycarpi*, we may proceed a little bit further: if we look at the changes that took place in the Christian world, we see that three important innovations emerge at the same time: the concept of martyrdom, the veneration of martyrs, and the written commemoration of the martyr in a monograph. I believe that a close analysis of these concepts is more than simply the pursuit of semantic quibbles, and we have found the time at which persecution was transformed to martyrdom. Now, if we look at those three innovations, it is quite clear that the veneration of martyrs must have come first, that the written memory (useful for the veneration of martyrs in yearly ceremonies at their graves) and the semantic development of the word *μάρτυς* are secondary developments.

Why did the Christians of the middle of the 2nd century coin new meanings for a term that they had used since the times of Jesus and his preaching? The easiest answer is: something changed around this time. It was certainly not a change in the persecutors and their motivation: neither the Roman magistrates nor the emperors changed their view of Christianity – at least not in the third century; the same holds true for the frequency of persecution: there is no discernible pattern of more or less persecution before the middle of the third century. Therefore, the Christians themselves, or at least their perception of their role and place in the world, of their groups and of single individuals must have changed.

3) CHRISTIANS AND HISTORY

To understand the kind of change that happened let us look at the role of the martyr in the community. We have to assume that the veneration of martyrs, that certain rituals, were most probably connected with the recurrent celebration of the day of their death (and birth in heaven), their *dies natalis*. In other words: the martyr is remembered by his community – and the community tries to spread the recollection of his martyrdom among other communities: letters are written, texts are sent, and all the time the martyr is praised – and named. Let us just recall that we know no names of martyrs of the early church (if we leave aside the New Testament figures and Ignatius): nor do we know any name of victims of the Neronian persecution, nor any names of Pliny's victims (etc.). Even Eusebius, who mentions the death of Paul in Rome, knows of no older source than Origen to vouch for this incident (HE 3,1). Only the flimsiest mentions are made of a persecution under Domitian – and everything here depends on somewhat shaky interpretations of Revelation.

The Bithynian persecution under Pliny was only known by the latter's letters.²¹ In sum: acts of persecution were only rarely and sporadically memorized. The veneration of martyrs emphasized the importance of memory – and not of a general memory in regard to persecution, but as a memory serving an individual experience – the death of the martyr. Or, to put it differently: the Christians had discovered their own history and thought that martyrs were an important part in this history.

a) Before the middle of the 2nd century, acts of persecution were only mentioned by chance, and they were not mentioned as tributes to the memorial of some victims, but as typological examples with eschatological implications. We saw the kind of history Christians wrote when we looked at the way Matthew depicted his experiences. Timpe's general observation is true even of Luke:²² "Begriffe, Anschauungen oder Stilformen, die als Zeugnis (für eine historiographische Konzeption) in Anspruch genommen wurden, beweisen nur ein gewisses Bildungsmedium, eine kulturelle Einfärbung der Verkündigung ..., nicht ein grundsätzlich anderes Verhältnis zur Zeitlichkeit." Evidently, this indifference to the history of the community was part of early Christian life – and evidently, this indifference had vanished by the middle of the 2nd century.

This indifference arose because early Christian texts centered on the person of Jesus, the kingdom of God, the prospect of salvation brought by Jesus, his appearance in this world and his expected re-appearance. They trusted Jesus' statement that "there are some of those who are standing here who shall not taste death until they see the Son of Man coming in his kingdom".²³ Since Christians were convinced that they already lived in the kingdom of God, they were convinced that the end times had already arrived – or were very near. Therefore it was easy to ignore all secular history – with the possible exception of the destruction of the Jerusalem temple, but this was an eschatological sign in itself.²⁴

21 There is no memory of Ignatius' death outside his own letters, and even our prime example, the Neronian persecution, would be a mere shadow for us if we could not read Tacitus' account (cp. 1 Clem 5!).

22 Timpe, 2001, 56.

23 Mt 16,28; Mk 9,1; Lk 9,27.

24 G. G. Stroumsa puts into perspective the idea that the concept of sacrifice for the martyrs was of special importance after the destruction of the temple, Stroumsa, 2005, 133: "C'est seulement, en effet, dans une situation où le sacrifice offert au Temple n'existe plus qu'une telle acception métaphorique du terme pouvait s'être développée."

The faithful had to cope only for a short time with the coexistence of real life on the one hand and the final transformation of everyone's lives on the other hand. During this short time, there was no need to concentrate on secular affairs, on the petty happenings in the different Christian communities or on the acts of secular authorities: only the way that the word of God and his kingdom on earth spread might have been worth remembering.

As long as the prompt return of Christ was anticipated, Christians lived in an a-historical world of an expected eschatological end-time, leading up to the final judgment of all men. They had to be clear on matters of ethics and on social norms – those were the topics for long discussions with important consequences for all intents and purposes: but to pass the final judgment and enter the kingdom of heaven it was not necessary to be aware of the history of your own group or people. History, as it was understood in antiquity, concerned itself with memorable deeds, it wanted to preserve the glory of one's fatherland²⁵ – but of what interest was that to people waiting for the end of the world?

A believer in Christ had only to endure history and had to stay on the right side of it. Christian literature was concerned with the ways to achieve this. No other topic was of such an interest: history was subordinated to salvation. We see no morbid interest therefore in executed criminals because Jesus was the example to imitate and there was no need for other *exempla*. This can be understood quite literally: we saw that persecution did not loom large in Christian memory.

The existence of the martyr acts alone introduces us to a different world from the one just sketched. Even if we concede that martyr acts are not historical documents and even if we take into consideration that there are no Christian texts without theological intention, the difference between the New Testament or even the apostolic fathers and – especially – the first martyr acts is blatant. This can be easily demonstrated by a simple quotation from the martyrdom Polycarpi – the first surviving text on a martyr. The following note can be read at the end of the martyrdom (21):²⁶ μαρτυρεῖ δὲ ὁ μακάριος Πολύκαρπος μὴνὸς Ἐανθικοῦ δευτέρα ἰσταμένου, πρὸ ἑπτὰ καλανδῶν Μαρτίων, σαββάτῳ μεγάλῳ, ὥρα ὀγδόῃ. συνελήφθη δὲ ὑπὸ Ἡρώδου ἐπὶ ἀρχιερέως Φιλίππου Τραλλιανοῦ, ἀνθυπατεύοντος Στατίου Κοδράτου, βασιλεύοντος δὲ εἰς τοὺς αἰῶνας Ἰησοῦ Χριστοῦ.

25 Memorably shown by Strasburger, 1982, 963.

26 Of course, exactly this passage is beset with a host of problems.

Such a passage has many implications: evidently it was not written solely to record the day of the martyr's death: the year, the time of the day, the persons concerned – all this information is in no way connected to the idea of a mere memorial service, even if the possibility of a yearly memorial service was one of the reasons the *Martyrium Polycarpi* was written (MPol 17, 3). Furthermore, this was only a sample: the martyrdom itself (and texts like it) is saturated with verifiable historical, topographical, and local detail not to be found in any earlier Christian writing. This is almost unparalleled before Eusebius or some of the hagiographical literature. The last point is certainly the most important one: no Christian text written before the MPol presents us with so much detail about life in the city, the persons and institutions in the city, and so on.²⁷

b) The origins of martyrdom are coupled with a newly developed interest in history that was not confined to the acts of the martyrs. After what we have learned above, we can have a good idea about how this came about. The awaited second coming of Jesus seemed to occur later than expected. It took the early Christians a long time to realize this delay, and the process involved was slow, convoluted and by no means consistent: the expectation of the imminent end times was still present when most of the gospels were written, and Revelation seems – at least in some passages – to expect the immediate return of the Lord, and not even Ignatius of Antioch had despaired of it.²⁸

27 In the tradition of Louis Robert I believe it to be an important argument for the authenticity of the Smyrnaean martyrdoms that they fit so well with everything else we know about the city, cf. Ameling, 2018, 414–425.

28 Only Luke (who is exceptional in many ways), some of the earliest apostolic fathers (1 and 2 Clement) and the (perhaps) last book of the New Testament, 2 Peter (130 or later) candidly acknowledge the problem and try to cope with it (1 Clem 23, 3; 2 Clem 11,2 f.; 2 Peter 3, 4). Cf. generally Kany, 2006, 568: “Das antike Christentum las hingegen die alttestamentliche Geschichte und Prophetie als eine einzige große Vorausdeutung und Weissagung auf den Messias hin, der in Jesus Christus gekommen war. Die Fülle der Zeit war in Christus da, seine Auferstehung bedeutete, dass die Endzeit bereits begonnen hatte, in der wir alle auf unsere Auferstehung hoffen dürfen. In gewisser Hinsicht lebte man also seither in einer nachgeschichtlichen Zeit, die aufzuschreiben als unergiebig empfunden worden sein dürfte. ... die eigene Geschichte, auf die sie bezogen, in der sie wurzelten, war nicht die Kirchengeschichte seit Jesus, sondern die alt- und neutestamentliche Geschichte Gottes und seines Volkes von der Erschaffung der Welt bis zu Jesus und seinen Aposteln”.

Realizing the delay of the second coming resulted in certain consequences for Christianity, three of which are of interest here. 1) With the changing eschatological expectation, the relation of Christian communities to their everyday environment had to change. If the end of this saeculum was not near, you had to think about the way you lived in this world and about the way this world reacted to your life. 2) The composition of the communities had to change. Christians had to cope with the idea of the long-term existence of their groups, and they provided for this not only with an growing trend towards the creation of institutions, but also with a new understanding and care for their own groups. They began to hold the memory of their own communities in new esteem and thus set to work on a collective memory that included more than just the times of Jesus. 3) If the world continued to exist, your time in it was perceived as a time of probation and individual decision, and this opens some kind of space for an understanding and evaluation of human action. This is admittedly an understanding and evaluation only of individual actions as proof of faith and conscience.

In the second century (perhaps also in the first century) most new Christians were former pagans: former Jews were increasingly the minority in the Christian groups. As the number of Christians grew, it became at least statistically probable that some of them were “intellectuals” who had participated in the philosophical and rhetorical education of the day. They brought with them, among other interests, an interest in history, and I believe that they played their role in the development of the new collective memory.

c) Many things happened simultaneously: 1) people began to collect information that was still available. During the first century, the memory of a Christian community had been restricted in words and deeds to the life, death and resurrection of Jesus.²⁹ Some stories about the foundations of the early communities were mentioned in writing (Luke is a solitary voice in the wilderness). But mostly the information remembered was rather crude: founders of a community, its spiritual leaders, something like the apostolic succession, internal conflicts. Some documents were sometimes preserved, letters for instance. In many more cases, letters and other documents were lost even to the communities they had been addressed to: our lack of such materials is not only a result of Christian selection and self-censorship. The communities owned no reliable evidence of their history – if it was not used in the liturgy, it was not formally

29 Cf. the general overview by Becker, 2014, 276 ff.

read every other year. Other forms of memories were almost completely lacking: no benefactor of the community and no benefactions are remembered, no statutes were written down and published in the usual way, and communal archives were a rare thing – to say the least.

Collecting historical facts about the last hundred years proved difficult and some inferences about this early memory can be drawn: everything is solely connected with the Christian community and does not transcend its interests. And almost everything belongs – in categories of memory – to the so-called oral tradition, which was only now being transformed into a written tradition.

2) The materials at hand did not lead to something like a church history, and they were not really suitable for integration into imperial history. Eusebius knew this when he drew a parallel of enormous significance between the martyr acts and traditional pagan historiography (HE 5,1,3 f.; introduction of MLugd.): ἄλλοι μὲν οὖν ἱστορικὰς ποιούμενοι διηγῆσεις, πάντως ἂν παρέδωκαν τῇ γραφῇ πολέμων νίκας καὶ τρόπαια κατ' ἐχθρῶν στρατηγῶν τε ἀριστείας καὶ ὀπλιτῶν ἀνδραγαθίας, αἵματι καὶ μυρίοις φόνοις παιδῶν καὶ πατρίδος καὶ τῆς ἄλλης ἔνεκεν περιουσίας μανθέντων. ὁ δὲ γε τοῦ κατὰ θεὸν πολιτεύματος διηγηματικὸς ἡμῖν ὁ λόγος τοὺς ὑπὲρ αὐτῆς τῆς κατὰ ψυχὴν εἰρήνης εἰρηνικωτάτους πολέμους καὶ τοὺς ἐν τούτοις ὑπὲρ ἀληθείας μᾶλλον ἢ πατρίδος καὶ μᾶλλον ὑπὲρ εὐσεβείας ἢ τῶν φιλτάτων ἀνδρισσάμενους αἰώνιας ἀναγράφεται στήλαις, τῶν εὐσεβείας ἀθλητῶν τὰς ἐνστάσεις καὶ τὰς πολυτλήτους ἀνδρείας τρόπαιά τε τὰ κατὰ δαιμόνων καὶ νίκας τὰς κατὰ τῶν ἀοράτων ἀντιπάλων καὶ τοὺς ἐπὶ πᾶσι τούτοις στεφάνους εἰς αἰώνιον μνήμην ἀνακηρύττων.³⁰ This was, of course, written with perfect knowledge of the ancient historian's point of view. It seeks to demonstrate the superiority of Christian history (and historiography).

30 “Other writers, indeed, of historical narratives would have transmitted in writing, to the exclusion of all else, victories won in war and conquests over enemies, the prowess of generals and brave deeds of warriors defiled with blood of myriads whom they slew for the sake of children and fatherland and other possessions; but our narrative of God’s commonwealth will inscribe on everlasting monuments the record of most peaceful wars fought for the very peace of the soul, and of those who therein contended valiantly for truth rather than fatherland, for everlasting remembrance of steadfastness of the champions of religion, their deeds of bravery and much endurance, the conquests, too, over devils, and victories won over invisible adversaries, and the crowns gained when all was done” (transl. Lawlor/Oulton).

Other authors – some of the unnamed intellectuals of the second century – tried in a different way to integrate Christian history into the tenets of imperial history: they attempted to link the saved pieces of Christian memory with the greater collective memory of other groups.³¹ And from now on things got better, because the incentive to retain memories was there: documents were collected, composed and used. Even the Christian liturgy started to commemorate something other than Jesus Christ. The martyr acts were part of this “new historicism” of Christianity.

To create, or better, to change and enlarge a collective memory had to have some reason – even if such a reason would not have been evident to every participant in the process. Group coherence was an important factor, including and propagating the idea of a longer existence in time of the group itself. Self-assurance through the example of earlier generations was another factor. The different approaches mirrored the different origins of the Christians, but now it was important to increase the coherence of a diverse group.

d) Each group needed role models – and role models for specific groups were not extraordinary. The schools of philosophers venerated their founders, and in these schools succession lists and exempla abound. It is easy to see how martyrs could help Christians with these tasks, and easy to see how they helped to form the narrative memory of Christianity. Martyrs started new chains of tradition and legitimacy while at the same time remaining connected with the past: after all, they only followed the example of Jesus. Even the way the new exempla were formed brought Christians a bit closer to the manner of thinking accepted and acceptable in their social environment.

Martyrs were the perfect imitators of Christ, as is suggested by MPol (17,3): τοῦτον μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνούμεν, τοὺς δὲ μαρτύρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν ἀξίως ... ὧν γένοιτο καὶ ἡμᾶς κοινωνοὺς τε καὶ συμμαθητὰς γενέσθαι. The martyr acts acted in many ways as *exhortationes ad martyrium*,³² and perhaps the behavior of some of the Phrygian martyrs (one of them mentioned in MPol) and the tales of their exploits gave rise to the Montanists’ severe attitude.³³ But, of course, universal martyrdom was not desirable for a community more attuned to the social ideas of its environment. After the

³¹ Timpe, 2009, 213.

³² Cf. e.g. Baumeister, 2009, 41–49; esp. important to my argument is Aland, 2003, 51–69.

³³ Mitchell, 2013, 171.

delay of the second coming, the distance between God and his faithful people seemed to grow, hence figures were needed to mediate between this world and God – who more suitable than the perfect followers and imitators of Christ? Martyrdom adapted itself perfectly to this new need. Martyrs were mostly common people, common in the sense of normal people, people who did not belong to the higher strata of society. Therefore it was almost impossible to depict them as individuals – unless they belonged to distinct groups – as did the bishop Polycarp or the intellectual Pionius. To cast them as role models meant to offer models to a community that were not out of its reach – at least not socially out of reach (and it helped to adapt to such sentiments as *ταπεινότης*).

e) But there was still another problem: most Christians came from pagan families and did not want to sever all ties with friends and relations. They did not want to break completely with their former life. Pagan rejection was a problem that they needed to explain to themselves, and what greater rejection than a death sentence carried out under terrible circumstances? Even for most Christians, it must have been difficult to forget entirely the social values and norms of their former group. They had to explain the death of their fellow-Christians at the hands of the authorities and had to prove to themselves that the martyrs were innocent, were not mere criminals, and the world's rejection of them was based on misunderstandings, on libel. They had to convince themselves that a death-sentence did not mean the end, but the beginning of life in their world, and that the arguments of the authorities amounted to nothing against the steadfastness of the martyrs. The veneration of the martyrs created and supported this conviction, and the writing down of the story, its use and its dissemination not only did the same, but made sure that the narrative could offer the same arguments, convictions and support to the next generations.

Only a little time before the first martyr acts, the first apologies were written (by Aristides, for instance). Their purpose was to alleviate rejection by the pagans – even if we cannot perceive any positive influence they might have had. They show us a basic optimism on the side of the Christians. Enlightenment and elucidation of accusations were supposed to change the pagans' point of view. The Roman Empire and its patriarchal social order were basically accepted despite the persecution, which was usually interpreted as arbitrariness on the part of single individuals.³⁴

³⁴ The best introduction is still Timpe, 1986, 99.

Contrary to the Christian apologies, the martyr acts were written exclusively for a Christian public; one might call them internal apologies.³⁵ Who was to blame if a Christian chose to leave Christianity in times of persecution and mortal danger? That there were numerous apostasies during times of persecution is not only self-evident, it is even mentioned in the earliest acts.³⁶ To give a special status to the martyrs, not as a group, but as individuals, was at that time also a reaction to problems of group-cohesion: this process started with memory and veneration, whereas the acts represent a later stage (appearing perhaps, but only perhaps, earlier than specially dedicated graves or services). The next stage was reached when the acts became part of the liturgical veneration of the martyrs and were used as etiological texts for this veneration. Our tradition starts only at this point.³⁷

4) CONCLUSION

Apologetics and the acts of the martyrs are indicators of a growing literary culture in Christian communities, even if the martyr acts defy many of the basic tenets of Graeco-Roman literature. The apologies were written by individual authors. They were addressed to specific persons and groups and tried to demonstrate rhetorical skill. They sought to converse with the pagan public on the public's intellectual level. Almost all of the martyr acts are anonymous writings: there is no author who guarantees the truth of his story with his own name, who vouches for his personal access to the sources. None of the acts are addressed at an individual reader: they are intended for groups. Distancing themselves from individual claims, the acts acquired the status of foundational books for whole communities,

35 Tertullian famously wrote that the blood of the martyrs was the seed of the church. This is not however confirmed by the intended public of the acts, nor by any information from the pagan side. Schmitt, 2001, 59 is one of the few scholars who have taken this idea seriously: "mochten auch viele einzelne unter den Schlägen des Imperium zu leiden haben, die Kirche insgesamt war gewachsen", quoting inter alia Diognet 6, 9; 7, 8.

36 E.g. Buschmann, 1994, 106: "Wesentlicher Inhalt der Apologetik und ... Mitte des MartLugd ist die Apostasie-Problematik (vgl. V 1, 11-13; 25; 33-35; 45-48; V 2, 5-7)." MartPol alludes to this is only in c. 4.

37 This reconstruction points to the concept "martyrdom" being established some time before Polycarp had died, too.

even though they told only of events that had taken place under the eyes of almost the whole community. The turn to literary commemoration of the martyr's story was intended also to increase the influence of the martyr as a role-model: only the literary form allowed the story's wider distribution and thereby greater influence.

The aims of the *acta* were achieved through the narrative content; style and form were of much smaller import. A number of literary genres constituted and contributed to the martyr acts. This variety of genres is one piece of evidence that the idea of recording the stories of the martyrs had many different origins: it did not simply originate in Asia Minor and spread from there. There was no single place of origin and subsequent dissemination. Rather, there had been roughly similar reactions to roughly similar problems and questions in many places of the Christian world. Martyrdom narratives as a special genre developed only in late antiquity.

The problems faced were typical Christian problems. The typological examples used to describe the experience of persecution – the dead prophets, the Maccabees, to name but a few – were derived from the Jewish tradition, as was the eschatological language used. Jesus as an example was a bit problematic: as Marco Formisano puts it in this volume:³⁸ “it is ... important to emphasize that whenever imitation enters a text, it ends up establishing a process of identification and, accordingly, of competition between the imitating subject and the imitated object.” Let us put aside the question of whether this is only a phenomenon in regard to texts: it is certainly impossible for a Christian to enter into competition with Christ. *Imitatio Christi*, whether done by martyrs, whether by confessors, or by simple Christians, is no competition: *imitatio* is – at best – the attempt to follow in the steps of Jesus. You do not enter into a competition with God – not even with the Son (and not even in texts). This premise does not depend on any question of authenticity, since even the mere thought of such a competition is not believable. Martyrdom is *κατὰ εὐαγγέλιον* (MPol 1), and that seems to mean that a martyr followed the precepts given by Jesus: it is not *κατὰ εὐαγγέλιον* to compete with Jesus (and to my knowledge, the gospels and other NT writings do not invite Christians to participate in such a competition).³⁹

³⁸ Formisano in this volume p. 124.

³⁹ I do not agree with the idea of Burrus 2011, 634: “A passion-centered Christology is always already entangled with martyrology ... the figures of the martyrs threaten to exceed, supersede, or displace the gospel texts – and the figure of Christ – that they interpret.”

The Christian willingness to tolerate persecution may have had some kind of guide in the Jewish tradition – Matthew and others seem to indicate this. Single elements, such as (for instance) a prayer (MPol 14), might still reflect Jewish traditions, but none of the literary forms the martyr acts took reflected these traditions. This is an important difference between the martyr acts and apocalyptic texts. There is therefore no reason to believe that the route from persecution to martyrdom followed in some way a Jewish tradition: none of the early acts show sufficient Jewish influence to warrant such an assumption: neither the acts, nor the veneration, nor the word “martyr” in the Christian sense had been used by the Jews. The main developments of the middle of the second century are quite detached from the way the Jews perceived and transmitted persecution. Nor do we need to look for an overwhelming pagan influence, embodied allegedly in an almost invisible genre called *exitus illustrium virorum*. Something new had been created, but, of course, the historical experience of martyrdom was also something new. One of the reasons it took a new form was the fact that Christians experienced themselves as the followers and imitators of Christ – a whole new idea that could not be found in any of the so-called models available – because it was quite foreign to Greek and Roman literature and sentiment to imitate a god that had died for the sake of men.

BIBLIOGRAPHY

- Aland 2003** Aland, Barbara: Märtyrer als christliche Identifikationsfiguren. Stilisierung, Funktion, Wirkung. In: Aland, Barbara / Hahn, Johannes / Ronning, Christian (ed.): Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike. Tübingen 2003, 51–69.
- Ameling 2018** Ameling, Walter: Smyrna von der Offenbarung bis zum Martyrium des Pionius – Marktplatz oder Kampfplatz der Religionen? in: Leppin, Hartmut / Alkier, Stefan (ed.), Juden – Heiden – Christen? Religiöse Inklusion und Exklusion in Kleinasien bis Decius, Tübingen 2018, 391–432.
- Barnes 1967** Barnes, Timothy: A Note on Polycarp. In: JThS 18 (1967), 433–437.
- Barnes 1968** Barnes, Timothy: Pre-Decian Acta Martyrum. In: JThS 19 (1968), 509–531.
- Baumeister 1996** Baumeister, Theofried: Die Norm des evangeliumsgemäßen Blutzugnisses. Das Martyrium Polycarpi als vorsichtige Exploratio ad martyrium. In: JbAC Suppl. 23 (1996), 122–128.

- Baumeister 2009** Baumeister, Theofried: *Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum*. Rom 2009.
- Becker 2014** Becker, Eve-Marie: *Patterns of Early Christian Thinkings and Writing of History*. Paul, Mark, Acts. In: Raaflaub, Kurt (ed.): *Thinking, Recording and Writing History in the Ancient World*. London 2014, 276–296.
- Bremmer 2010** Bremmer, Jan: *The Rise Of Christianity*. Through the eyes of Gibbon, Harnack and Rodney Stark. Groningen ²2010.
- Brox 1961** Brox, Norbert: *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*. München 1961.
- Burrus 2011** Burrus, Virginia: *Rev. Moss, The Other Christs*, *Church History* 80 (2011): 632–34.
- Buschmann 1994** Buschmann, Gerd: *Martyrium Polycarpi – eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte*. Berlin 1994.
- Frend 1965** Frend, William: *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus*. Oxford 1965.
- Grafton 1997** Grafton, Anthony: *The Footnote. A Curious History*. London 1997.
- Grässer 1960** Grässer, Erich: *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*. Berlin ²1960.
- Gray 2015** Gray, Christa: *Review of O. Zwierlein, ed. Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum. Band 1: Editiones criticae. Band 2: Textgeschichte und Rekonstruktion. Polycarp, Ignatius und der Redaktor Ps.-Pionius*. In: *Histos* 9 (2015), 135–140.
- Gregory 1999** Gregory, Brad: *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*. Cambridge 1999.
- Heid 2010** Heid, Stefan / Gnilka, Christian / Riesner, Rainer (ed.): *Blutzeuge. Tod und Grab des Petrus in Rom*. Regensburg 2010.
- Jones 2017** Jones, Christopher: *A New Martyrdom of Pionius*, https://www.academia.edu/12589676/A_New_Martyrdom_of_Pionius (2017-01-03).
- Kany 2010** Kany, Roland: *Tempora Christiana. Vom Umgang des antiken Christentums mit Geschichte*. In: *ZAC* 10 (2006), 564–579.
- Lenel 1889** Lenel, Otto: *Palingenesia iuris civilis*, Vol. 2. Leipzig 1889.
- Luz 1992–2002** Luz, Ulrich: *Das Evangelium nach Matthäus*, Vol. 1–4. Neukirchen-Vluyn 1992–2002.
- Mitchell 2013** Mitchell, Stephen: *An Epigraphic Probe into the Origin of Montanism*, in: Thonemann, Peter (ed.), *Roman Phrygia. Culture and Society*. Cambridge 2013, 168–197.
- Moss 2010** Moss, Candida: *On the Dating of Polycarp. Rethinking the Place of the Martyrdom of Polycarp in the History of Christianity*. In: *EC* 1 (2010), 539–574.
- Rahner 1983** Rahner, Karl: *Dimensions of Martyrdom. A Plea for the Broadening of a Classical Concept*. In: *Concilium* 163 (1983), 9–11.

- Schmitt 2002** Schmitt, Tassilo: Paroikie und Oikoumene. Sozial- und mentalitätsgeschichtliche Untersuchungen zum 1. Clemensbrief. Berlin 2002.
- Schwartz 1905** Schwartz, Eduard: De Pionio et Polycarpo. Göttingen 1905.
- Strasburger 1982** Strasburger, Hermann: Studien zur Alten Geschichte. Hildesheim 1982.
- Strathmann 1942** Strathmann, Hermann: μάρτυς. In: Kittel, Gerhard (ed.): ThWNT IV (1942), 477–526.
- Stroumsa 2005** Stroumsa, Guy: La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive. Paris 2005.
- Timpe 1986** Timpe, Dieter: Apologeti cristiane e storia sociale della chiesa antiche. In: AFLS 7 (1986), 99–127.
- Timpe 2001** Timpe, Dieter: Römische Geschichte und Heilsgeschichte. Berlin 2001.
- Timpe 2009** Timpe, Dieter: Domitian als Christenfeind und die Tradition der Verfolgerkaiser. In: Frey, Jörg (ed.): Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung. Tübingen 2009, 213–242.
- Vermès 2010** Vermès, Geza: Jesus in the Jewish World. Norwich 2010.
- Zwierlein 2014** Zwierlein, Otto: Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum (2 vol.). Berlin 2014.

CHRISTOPH MARKSCHIES

MARTYRIUM ALS IMITATION DES LEIDENDEN CHRISTUS

Beobachtungen zum Polykarp-Martyrium und seiner Vorgeschichte

ABSTRACT

Der Beitrag untersucht die Anfänge des Konzeptes der *imitatio Christi* zunächst in den Briefen des Apostels Paulus. Dabei wird die „mimetische Konformität“ mit dem leidenden Christus (und später mit seiner Auferstehung) von anderen antiken Konzepten, beispielsweise in den Mysterienkulten, abgegrenzt und mit Hilfe der Rollentheorie von Mead kulturwissenschaftlich und soziologisch interpretiert. Das weitere Schicksal dieser *Imitatio*-Konzeption in der Spätantike wird in einem zweiten Teil anhand eines charakteristischen Beispiels für die Martyrien-Überlieferung des antiken Christentums verfolgt: Das *Martyrium Polycarpi*, das Rundschreiben über das Todesleiden des kleinasiatischen Bischofs Polykarp von Smyrna, eignet sich besonders gut als Beispiel, weil die komplexe Entstehungsgeschichte des (im Zusammenhang liturgischer Bücher verbreiteten) byzantinischen Mehrheitstextes zugleich interessante Einblicke in den literarischen wie ideengeschichtlichen Wachstumsprozess der Idee vom Martyrium als *imitatio Christi* erlaubt. Allerdings ist eine präzise Analyse der textlichen und literarischen Entwicklungsgeschichte dieses Martyriums schwierig. Gleichzeitig wird hier der räumliche Kontext ausführlicher analysiert, in dem das Rollenangebot mimetischer Konformität mit dem leidenden Christus steht. Dadurch kann der Bezug auf die paulinischen Vorstellungen als Transformation von Antike beschrieben werden.

Es soll – im Kontext des vorliegenden Bandes – um *aemulatio* und *imitatio* von Rollenmodellen in antiken Mittelmeerraum gehen. Wenn man sich wie ich beruflich mit dem antiken Christentum beschäftigt, muss man zu einem solchen Thema schon deswegen etwas beitragen, weil beide Begriffe unmittelbar mit antiken christlichen Texten wie mit antiker christlicher Theologie verbunden sind. Für diesen Beitrag habe ich mir aus einer ganzen Anzahl von möglichen Texten und Vorstellungen eine einzige, wenn auch höchst komplexe Textüberlieferung gewählt, das Martyrium des Bischofs Polykarp von Smyrna und die Vorstellung, dass der Märtyrer durch sein Martyrium das Todesleiden Jesu Christi imitiert. Freilich ist der Zusammenhang zwischen dieser Schrift und der nämlichen Vorstellung durchaus prekär, weswegen ich zunächst auf die Vorgeschichte dieser Vorstellung in der kanonisch gewordenen Literatur des antiken Christentums eingehen möchte, näher in den genuinen und in der Antike für authentisch gehaltenen Briefen des Apostels Paulus. Erst dann werde ich in einem zweiten Teil auf das Martyrium des Polykarp Bezug nehmen. Dabei steht das Polykarp-Martyrium nicht allein: das Korpus der Ignatianen, die Akten von Carpus, Papylus und Agathonice und der berühmte Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne wären als weitere Beispiele zu nennen¹. Auch ist die Vorstellung von der *Imitatio Christi* im Polykarp-Martyrium natürlich nicht nur auf die Nachahmung des Todes Jesu im Martyrium beschränkt. Candida R. Moss hat vor zehn Jahren in ihrer bei Adela Collins und Harold W. Attridge gefertigten Dissertation weitere Dimensionen der Imitation bei den $\mu\mu\eta\tau\alpha\iota$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ zusammengestellt und für eine große Zahl von antiken christlichen lateinischen wie griechischen Märtyrerakten diskutiert: „The Other Christs. Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom“. Von dieser Studie unterscheidet sich unser Ansatz durch radikale Konzentration und entsprechend auch durch eine deutlich kürzere Bezugnahme auf das Polykarp-Martyrium als in der genannten Monographie.

Bereits in den Briefen des Apostels Paulus, über deren schlechterdings zentrale Stellung in verschiedensten Richtungen des antiken Christentums gar kein Zweifel sein kann, findet sich immer wieder die Vorstellung einer quasi *mimetischen Konformität* zwischen dem leidenden Christus, dem Apostel selbst und seiner Gemeinde, die (sowohl in der klassischen spätantiken lateinischen Bibelübersetzung des Hieronymus als auch bei ihren altlateinischen Vorläufern²) mit dem lateinischen Vokabular ausgedrückt

¹ Moss 2010a, 47 sowie Taveirne 2014, 167–203. – Allgemein: Saxer 1986, passim.

² Sabatier 1743, 696.

ist, das sich auch in unserer Titelformulierung findet: *imitatores mei estote sicut et ego Christi*, μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ, lautet die vielleicht bekannteste Formulierung aus dem elften Kapitel des ersten Korintherbriefes: „Werdet meine Nachahmer [Luther übersetzt: „Nachfolger“], wie ich auch Christi [sc. Nachahmer bin]“ (11,1). Die Aussage ist für Paulus so zentral, dass sie sich mit wenig abgewandelten Worten auch im Philipperbrief findet und übrigens auch schon in seinem mutmaßlich ersten erhaltenen Brief, dem ersten Thessalonicherbrief (2,14). Zunächst aber zum späteren Philipperbrief (3,17): Συμιμηταί μου γίνεσθε, ἀδελφοί, καὶ σκοπεῖτε τοὺς οὕτω περιπατοῦντας καθὼς ἔχετε τύπον ἡμᾶς, „werdet mit mir Nachahmer [sc. Jesu Christi], liebe Brüder, und achtet auf die, die ihr Leben so führen, ihr habt ja uns zum Modellbild“. In der Antike galten bekanntlich als μιμητικαὶ τέχναι Schauspielkunst, Malerei und Bildhauerei, dazu Musik und Tanz, so dass wir ohne viel Mühe auch bei dem anderen Stichwort aus dem Titel sind: Ein Schauspieler spielt eine Rolle, folgt einem ‚Rollenmodell‘ in einem ganz schlichten Sinne des Wortes, mit Paulus gesprochen einem τύπος im Sinne von ‚Vorbild‘ oder eben ‚Modellbild‘. Der christliche Schauspieler ahmt – um auf ein berühmtes Referat des Aristoteles über Heraklit anzuspielden – damit nicht nur die Natur nach: ἡ τέχνη τὴν φύσιν μιμουμένη, „die Kunst, die die Natur nachahmt“³. Wie ein perfekter Schauspieler ahmt der Christenmensch nach der Vorstellung des Paulus vielmehr einen besonderen Menschen nach, Paulus, der als Apostel seinerseits (um eine Formulierung aus einem Brief der Paulus-Schule zu paraphrasieren) etwas nachahmt, nämlich Christus, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, „der Bild des unsichtbaren Gottes ist“ (Kolosser 1,15). Man kann also gleichsam von einer mimetischen Kettenstruktur sprechen: Paulus und seine Schule lebten in der jüdischen, aus der hebräischen wie griechischen Bibel vertrauten Vorstellung, dass der Mensch das Bild Gottes trägt, eine besondere, nämlich sichtbare Nachahmung des unsichtbaren Gottes darstellt, und verankern in dieser Beziehung Christus als das eine Urbild Gottes, nach dem die Menschen als Abbilder geschaffen sind. Christus ist die Nachahmung Gottes und indem Christenmensch Paulus nachahmen, der seinerseits Christus nachahmt, ahmen sie letztlich den unsichtbaren Gott nach. So tief platonisch solche Urbild-Abbild-Strukturen auf den ersten Blick wirken: Die platonische Tradition einer Kritik an der Nachahmung ist der paulinischen Vorstellung von einer Kette mimetischer Konformität

3 Aristoteles, *De mundo* 5 396 b 12 = DK 22 B 10 (I, 153,1 f. Diels/Kranz).

zwischen dem Christenmenschen, dem Apostel, dem Christus Gottes und schließlich Gott selbst ganz fern; frei nach einem Fragment von Demokrit gilt hier: ‚Man wird gut, indem man einen Guten nachahmt‘⁴ oder vielleicht noch pointierter: ‚Man ist ursprünglich gut und wird wieder gut, wenn man den einen Guten nachahmt‘. Wenn man so die Theorie mimetischer Konformität bei Paulus reformuliert, bewegt man sich übrigens ja auch ziemlich genau in den Bahnen von George Herbert Mead, der – wenn ich recht sehe – das Konzept der ‚Rolle‘ in seiner sozialpsychologischen Bedeutung begründete: Mead war bekanntlich der Ansicht, dass kooperatives soziales Handeln nur ausgebildet werden könne, wenn man von Kindheit an lerne, sich selbst „in the role of the other person“ hineinzusetzen.⁵ Elisabeth Cortelli hat entsprechend die rhetorische Funktion der mimetischen Passagen auch darin gesehen, soziale Beziehungen zu etablieren und zu verfestigen. So geht es Paulus im Kontext der zitierten Stelle aus seinem Philipperbrief um die *Einheit* der Gemeinde.⁶ Es liegt also, etwas pointiert formuliert, ein Spezialfall „autoritätsorientierter Exempla-Ethik“ vor, wie sie in der Antike durchaus verbreitet war.⁷

Nach Mead erfolgt diese Sozialisation durch die sozialen Interaktionen in den berühmten ‚peer groups‘ des eigenen Umfeldes;⁸ von daher liegt die Frage nahe, wie man nach Paulus in die mimetische Konformität mit dem Apostel, dem Christus und also letztlich Gott selbst findet. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir noch einmal präziser fragen, worin eigentlich die Rolle der mimetischen Konformität genau besteht. Vom Philipperbrief her ist klar: Eine solche mimetische Konformität bezieht sich auf den Weg des Christus in die Niedrigkeit, oder wie es in einem von Paulus bereits vorgefundenen und zitierten Lied (oder Gedicht)⁹ von Christus in diesem paulinischen Brief heißt: „der sich aber selbst

4 Anders Demokrit nach DK 68 B 39 (II, 155,5 Diels/Kranz) = Stobaeus III 37,25: ἀγαθὸν ἢ εἶναι χρεῶν ἢ μιμεῖσθαι, „Man muss entweder gut sein oder einen Guten nachahmen“.

5 Mead 1934, 150–151, 153 und 254. Die genaue Formulierung bei Mead variiert allerdings, vgl. aaO. 150: „takes the role of another“, 151: „to take the role of everyone else“, „to take all of these roles“, 153: „taking the role of the other“, 254: „taking the role of the other“.

6 Moss 2010a, 25.

7 Buschmann 1998, 83 mit Berger 1984, 1342–1344.

8 Mead 1934, 152–158 und 254–257.

9 Walter 1998, 57.

leer machte, Gestalt eines Sklaven annahm und, indem er den Menschen gleichartig wurde, sich der Erscheinung nach wie ein Mensch zeigte und sich selbst erniedrigte, indem er menschlichem Geschick unterworfen wurde bis in den Tod hinein, ja bis in den Tod am Kreuz hinein“ (Philipp 2,7: ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ). Es spricht manches dafür, dass die präzisierende Formulierung „ja bis in den Tod am Kreuz“ nicht zu jenem, von Paulus vorgefundenen Lied oder Gedicht gehört, sondern von ihm eingefügt wurde;¹⁰ aber selbst wenn es sich nicht um eine paulinische Wendung handeln sollte, ist klar: Die mimetische Konformität bezieht sich auf einen Weg nach unten, eine paradox verkehrte Karriere. Ontologisch gesprochen, bezieht sich mimetische Konformität auf das hier ganz drastisch formulierte ‚Leerwerden‘ von jener göttlichen Macht und Herrlichkeit, die der Christus in der Gestalt Gottes (Philipp 2,6: ἐν μορφῇ θεοῦ), Gott gleich (ebd. τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) als das *eine*, privilegierte Bild Gottes, das Meister-Bild, mit sich trägt. Sozial gesprochen, bezieht sich mimetische Konformität aus dem Wechsel vom Status des Herren, des κύριος, in den des Sklaven, δούλος, aus dem Wechsel von der göttlichen Unsterblichkeit hinein in menschliche Sterblichkeit. Der Hinweis des Paulus auf den Tod am Kreuz bringt in diese allgemeine Schilderung einer typisch menschlichen Karriere, die paradoxerweise von der Geburt bis hin zum eigenen Tod führt und nicht zu einer ἀκμή, einem wie immer gearteten Höhepunkt, den Tod Jesu von Nazareth am Kreuz, hinein und evoziert damit die paulinische Vorstellung aus dem ersten Korintherbrief, dass ebendieser Tod am Kreuz nicht ein Zeichen der Torheit christlicher Verkündigung, sondern in Wahrheit paradoxal Gottes höchste Weisheit ist. Außerdem ist durch den Hinweis auf den Tod am Kreuz präsent, dass hier der Gott-Gleiche *mors turpissima crucis* stirbt, den schandbarsten Sklaventod am Kreuz.¹¹ Wer, so darf man das von Paulus zitierte Lied oder Gedicht aus dem Philippbrief umformulieren, diesen Weg in mimetischer Konformität zu Ende geht, also sich auch in sein unausweichliches Sterben fügt, der wird wie der Christus belohnt. Er stirbt, aber er wird nach dem Tode in die Gemeinschaft des auferstandenen, erhöhten und als Herr im Himmel verehrten Christus gebracht – diese eschatologische Wendung für die, die

¹⁰ Lohmeyer 1928, 7.

¹¹ Walter 1998, 61.

im Leben erfolgreiche Mimeten ihres Herren waren, wird im Lied des Philipperbriefs nicht expliziert, aber natürlich vorausgesetzt.

Mir ist an dieser Stelle wichtig, dass es hier keineswegs um das Martyrium, also um den Tod an sich geht: Der für alle Menschen unausweichliche Tod ist im Lied, das Paulus im Philipperbrief zitiert, vielmehr nur das letzte Ende, die endgültige Konsequenz davon, dass sich der Herr auf die Gestalt eines Sklaven einlässt und insofern in äußerster Konsequenz erniedrigt. Um Kreuzes-Nachfolge in dem Sinne, dass Nachfolge einen Christenmenschen buchstäblich zum Tode bringen konnte, geht es bei Paulus nicht. Es geht auch in der frühesten paulinischen Passage im zweiten Kapitel des ersten Thessalonicherbriefs nicht darum. Es geht um Schwierigkeiten, die die Gemeinde in Thessaloniki ebenso von Landsleuten erfährt wie die Gemeinde in Judäa. Im Philipperbrief ist davon allerdings gerade *nicht* die Rede (was noch einmal zeigt, dass es nicht *eine* einheitliche Theologie der $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ in paulinischen Briefen gibt). Im Korintherbrief geht es um eine ethische Spitze, um die apostolische Existenz in Demut, Gehorsam, Verzicht und Opfer (1. Korinther 4,16 f. und 11,1¹²); im Galaterbrief, in dem die Verfolgungen der Apostel vielleicht am deutlichsten beschrieben werden, fehlt mimetische Sprache¹³. Im Philipperbrief geht es um den Tod, den wir alle deswegen sterben, weil er – wie der Apostel an anderer Stelle sagt – der Sünde Sold ist (Römer 6,23) und nun einmal zu den Charakteristika menschlicher Existenz unter der Herrschaft der Sünde gehört. Was auf den Tod Jesu nach dem Lied im Philipperbrief folgt, die Erhöhung, ist ein davon noch einmal getrennter Akt – wie die Schauspieler sich den Applaus nicht selbst spenden können, erweckt sich auch der eine Tote nicht selbst wie die vielen Toten, die seinen Lebensweg nachahmen. Jener besondere Tote wird – auch hier ist wieder mit sozialen Kategorien formuliert – erhöht in den höchsten Rang und erhält den „Namen, der über jeden anderen Namen erhaben ist“ (Philipper 2,9), also den unaussprechlichen Gottesnamen zum Zeichen, dass er den Status göttlicher Macht und Herrlichkeit wieder angenommen hat, den er zuvor komplett aufgegeben hat: $\delta\iota\omicron\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\omicron}\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \upsilon\pi\epsilon\rho\upsilon\psi\omega\sigma\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\chi\alpha\rho\iota\sigma\alpha\tau\omicron\ \alpha\upsilon\tau\omega\ \tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu\omicron\mu\alpha\ \tau\omicron\ \upsilon\pi\epsilon\rho\ \pi\acute{\alpha}\nu\ \acute{\omicron}\nu\omicron\mu\alpha$, „deswegen hat Gott ihn auch erhöht und ihm den Namen gegeben, der über jeden anderen Namen erhaben ist“. Wie sich mimetische Konformität zu dieser paradoxen Abfolge von Erniedrigung und Erhöhung darstellt, wird eher anderswo

¹² Moss 2010a, 26.

¹³ Moss 2010a, 27.

im paulinischen Briefkorpus deutlich, vor allem im sechsten Kapitel des Römerbriefs: Dort schreibt Paulus, dass Taufe „Taufe auf den Tod“ Jesu Christi ist (Römer 6,3: ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν). Die Getauften sind mit Christus begraben, damit sie auch auferstehen *werden* – das Futur in dieser Aussage ist schlechterdings zentral: Taufe ist kein Mysterientheater, das schon einmal wie die Mithras-Mysterien den Übergang in das neue Leben nachzuspielen erlaubt, sondern das „Zusammenwachsen mit dem Abbild seines Todes“ (Römer 6,5: εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοίωματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα.) in genau dem Sinne, dass der alte Mensch unter der Herrschaft von Sünde und Gesetz gekreuzigt und begraben wird: „Wenn wir aber mit Christus gestorben sind, glauben wir, dass wir auch mit ihm leben *werden*“ (Römer 6,8: εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ), wie es in der bereits erwähnten charakteristischen Futurformulierung συζήσομεν, „mit ihm leben werden“¹⁴, heißt. Mimetische Konformität mit Jesus Christus führt also nach dem Text des Römerbriefes insofern tatsächlich in den Tod, als an die Stelle eines Todes am Ende des Lebens tritt, dass Christenmenschen mit der Taufe der Sünde sterben und damit auch dem Tod sterben. Dann macht auch Sinn, dass ihr scheinbar endgültiger Tod am Ende des Lebens nur das eigentliche Leben eröffnen wird. Taufe befestigt auf dem Weg der mimetischen Konformität und erlaubt Christenmenschen mehr als eine feste Hoffnung; sie werden in einen anderen Herrschaftsbereich eingliedert, aus Sünde und Tod in Gnade und Leben. Das griechische Wort ὁμοίωμα („Abbild“) macht deutlich, dass ein Christenmensch in der Taufe nur ‚gewissermaßen‘ stirbt¹⁵ und nicht beansprucht wird, dass der Tod der Sünde in der Taufe genutzt wird, um die schreckliche Realität des irdischen Todes am Ende eines individuellen Lebens zu bagatellisieren. Spätestens an dieser Stelle wird nun bei aller mimetischen Konformität auch *mimetische Differenz* deutlich zwischen dem, der nachahmt und dem, der nachgeahmt wird. Es geht nicht um die physische Wiederholung des Lebensschicksals Jesu in einer 1:1-Kopie, sondern um die Sinndeutung beschädigter, marginalisierter und auf den Tod zulaufender menschlicher Existenz als einer Nachahmung des Apostels, der seinerseits in den Beschädigungen seines Lebens eine Nachahmung des Lebensweges Jesu Christi erblickt.

¹⁴ Wolter 2014, 377 spricht von einem echten Futur.

¹⁵ Wolter 2014, 372 Anm. 29.

Wenn man tatsächlich die mit mimetischer Kunst der Antike mindestens terminologisch verbundene Vorstellung einer mimetischen Konformität bei Paulus – wie es unser Thema nahe legt – im Lichte der verschiedenen Formen von Theorien über soziale und kulturelle Rollen interpretieren will, dann erlaubte die Rollenzuschreibung, die Paulus Christenmenschen auf diese Weise anbot, die Aufhebung sozialer Differenzierungen, biosozio-logisch begründeter Rollen wie Alter, Krankheit und Behinderung und zu Teilen sogar die Aufhebung der Geschlechterrollen: οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληγν, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, „Hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Sklave noch Freier, hier ist kein Mann noch Frau; denn ihr seid alle eins in Christus Jesus“ (Galater 3, 28). Man ahnt, auch ohne dass klassische, aber problematische Berliner Modelle vom Christentum als einer Unterschichtreligion, wie sie beispielsweise Adolf Deißmann vertrat,¹⁶ repristinert werden, die kontrafaktische Dimension solcher neuen Rollenzuschreibungen. Mich interessiert allerdings ein solcher möglicher, wenn auch nicht gerade einfacher Erkundungsgang in die Soziologie der frühen christlichen Gemeinden in unserem Zusammenhang nicht weiter, vielmehr soll nun in einem zweiten Abschnitt der angekündigte Blick auf das *Martyrium des Polykarp* geworfen werden.

Der Text des Martyriums ist, was für unsere Überlegungen an dieser Stelle nicht unwichtig ist, sicher datierbar erstmals in einigen ausführlichen Zitaten im vierten Buch der Kirchengeschichte des palästinischen Bischofs Eusebius vom Anfang des vierten Jahrhunderts bezeugt, der erkennbar einen älteren, aber heute verlorenen Text epitomiert und zitiert.¹⁷ Die gegenwärtig ausführlich diskutierte Frage, ob der Eusebius vorliegende Text seinerseits tatsächlich unmittelbar oder mittelbar auf einen Brief der Gemeinde von Smyrna an die Schwestergemeinde in Philomelium aus den fünfziger Jahren des zweiten Jahrhunderts zurückgeht oder ob es sich um eine Pseudepigraphie aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts handelt, ist für uns – wie wir gleich sehen werden – eher zweitrangig. Candida Moss, Professorin in Birmingham, hat, um letztere These zu belegen, jüngst in zwei Aufsätzen Probleme mit der Historizität der erzählten Zusammenhänge nachgewiesen und die Nähe zum deutlich späteren Pionius-Martyrium als Gegenargument gegen eine schlichte Authentizität der erzählten Rahmenhandlung

¹⁶ Vgl. Deißmann 1908 und 1923.

¹⁷ Briefadresse-1,1a; 8,1–19,1a = Eusebius, *Historia ecclesiastica* IV 15,3 sowie 15,15–45. Eusebius referiert zudem aber auch längere Passagen des Martyriums (1,1b–7,3 = *Historia ecclesiastica* IV 15,4–14).

genommen.¹⁸ Damit bestreitet sie die traditionelle Ansicht, dass wir bei der Grundfassung des Textes einen vergleichsweise unmittelbaren Reflex des Prozesses gegen Polykarp vor uns haben, der vermutlich in den Jahren 155/156 n. Chr. (das Datum ist freilich umstritten)¹⁹ im Stadion der kleinasiatischen Handels- und Hafenstadt Smyrna vor den Prokonsul (möglicherweise: Lucius Status Quadratus) stattgefunden hat. Jenes Stadion, das der Greifswalder christliche Archäologe Viktor Schultze 1926 noch in Resten beobachten konnte,²⁰ ist heute allerdings komplett aus dem Stadtbild von Izmir verschwunden. Gerade in jüngster Zeit ist noch einmal Bewegung in die Debatte um die historische Authentizität einer möglichen (verlorenen) Grundschrift gekommen: Otto Zwierlein hat vor wenigen Jahren noch einmal (gegen Moss) mit erheblichem philologischen Aufwand auf der Basis einer altarmenischen Version der Kirchengeschichte des Eusebius (BHO 999) eine dem Prozess in Smyrna zeitgenössische Urfassung zu rekonstruieren versucht, die er vor 178 n. Chr. datiert, und davon spätere Redaktionen wie Interpolationen abgehoben; wir werden darauf und auf die philologischen Probleme dieser Rekonstruktion noch ausführlicher eingehen.²¹

Entscheidender für unsere Zusammenhänge sind allerdings die ersten erhaltenen Bezeugungen des *integralen* Textes in zehn Handschriften vom zehnten bis dreizehnten Jahrhundert²². Abgesehen von den Zitaten bei Eusebius findet sich diese griechische Fassung des Martyriums nämlich zumeist in byzantinischen (Monats-)Menologien, also Büchern mit

18 Moss 2010 und 2013. Vgl. zuletzt Ameling 2018, 414–419.

19 Buschmann 1998, 39 und sehr ausführlich Dehandschutter 2007a, 56–60 (er votiert für 167 n. Chr.).

20 Schultze 1926, 50–74; Cadoux 1938, 178.

21 Zwierlein 2014 und 2014a. – Zuletzt sehr gründlich: Seeliger/Wischmeyer 2015, 28–30.

22 Ein Stemma und eine sehr knappe Handschriftenbeschreibung bei Zwierlein 2014, 12–14; zu den Handschriften, die auch in anderen Ausgaben meist ohne jede Rücksicht auf ihren ehemaligen liturgischen Kontext beschrieben werden (ein eindrückliches Beispiel: Lightfoot 1889, 355–357), vgl. vor allem Ehrhard 1937, z. B. für Cod. Hieros. Sancti Sepulcri 1 aaO. 567–570, für Cod. Vindob. Hist. Graec. 3 (olim 11) aaO. 570–573, Cod. Chalcens. 95 aaO. 573–575 sowie Cod. Bodl. Barocc. 238 aaO. 575–577. Ehrhard 1938, 644 f. weist selbst schon auf Athen. Bibl. Nat. 989 hin, der „lauter alte Texte“ aus Monats-Menologien und so auch den Polykarp-Text enthält. Liturgisch betrachtet sind Sonderfälle Cod. 28 aus dem Kloster Kosinitza = Universität Sofia, Centre Dujčev, Cod. 64 (Ehrhard 1938, 87–89) sowie Mosqu. Sin. 390 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM) (Ehrhard 1952, 802).

Heiligenviten, die seit dem achten Jahrhundert die Texte für die Nachtliturgien an dem Festtag des Heiligen im Februar bereitstellen²³. In einer Pariser Handschrift aus dem zehnten Jahrhundert ist das Martyrium gemeinsam mit der späten Vita des Polykarp eines (Pseudo-)Pionius in einer vormetaphrastischen Form überliefert.²⁴ Unser Text ist – knapp formuliert – aus einer liturgischen Sondertradition der Kirche von Smyrna in die Monats-Menologien mehrerer Kirchenprovinzen eingewandert²⁵. Er steht im Zusammenhang der Lektüren für den Nachtgottesdienst (Ὠρθρος) nach der Sabaitischen Tradition zwischen der sechsten und siebten Schriftlesung, nach einer Ektenie und dem Kontakion²⁶. Dieser liturgische Sitz im Leben des Textes hat natürlich Folgen für seine Interpretation. Pointiert formuliert: Die Länge des Martyriums in diesen Menologien dürfte nicht zuletzt davon bestimmt sein, wie viel Zeit im Februar zwischen der voraufgehenden Liturgie und dem Sonnenaufgang mit der folgenden Morgenliturgie bis zum Beginn der göttlichen Liturgie für eine Lesung übrig blieb.

Die uns interessierenden Passagen, die das Martyrium als Imitation des leidenden Christus beschreiben, finden sich nun weitestgehend nicht in den bei Eusebius bezeugten Stücken, sondern nur in der gerade ausführlich beschriebenen byzantinischen liturgischen Texttradition. Während sich im reinen Erzählgang zwischen der auszugsweisen Bezeugung des Materials im vierten Jahrhundert bei Eusebius und seiner liturgischen Verwendung seit dem achten Jahrhundert kaum Unterschiede zeigen, wie bereits eine 1957 durch Hans Freiherr von Campenhausen auf der Basis einer Synopse beider Fassungen gefertigte Analyse zeigt und sich jetzt in der neuesten Synopse dreier Fassungen bei Otto Zwierlein bestätigt,²⁷ differieren im Blick auf das Theologumenon mimetischer Konformität beide Überlieferungskontexte erheblich. Dies ist auch eine Art Forschungskonsens

23 Noret 1968, 21–24. Der Festtag des Heiligen ist der 23. Februar.

24 Paris, Bibliothèque Nationale, Cod. graec. 1452 (ca. 10. Jh.); zur Handschrift und ihrem vormetaphrastischen Ursprung ausführlich Ehrhard 1937, 577–580.

25 Ehrhard 1937, 438–440 und 576 f. – Ich verzichte auf die ausführliche Diskussion der kirchenslawischen Menologien, vgl. nur Christians/Rothe 2009.

26 Hier danke ich Daniel Galadza vom Metropolitan Andrey Sheptytsky Institute of Eastern Christian Studies der University of Toronto sehr herzlich für Anregungen bei einem (noch unveröffentlichten) Gastvortrag in Berlin am 24.10.2014 in Berlin.

27 Campenhausen 1957, danach ausführlich Dehandschutter 2007, 3–22 und jetzt Zwierlein 2014, 15–44. – Kritische Einwände gegen Hans von Campenhausen sind bei Dehandschutter 2007a, 52–55 zusammengestellt.

verschiedenster älterer wie jüngerer Beiträge, die dagegen im Blick auf die Frage, wie der literarische Überlieferungsprozess vor der Spätantike zu rekonstruieren ist, erheblich differieren: „Grundlegend bleibt aber die Beobachtung, dass der Menologientext auf der sachlichen Ebene nichts bietet, was nicht auch bei Eusebius zu finden wäre, während die Theologie des Menologientextes deutlich entfalteter erscheint“.²⁸ Zu solchen erst spät, in der Menologien-Tradition erstmals bezeugten Motiven gehört, wie der synoptische Vergleich zwischen dem Text des Eusebius und dem dieser byzantinischen Fassung deutlich macht, die durchgängige Motivik des ‚Martyriums nach dem Evangelium‘ (1,1b; 4,1 sowie 19,1) und der damit verbundene Nachahmungsgedanke (2,1):

Denn fast alles, was vorging, geschah, damit der Herr uns von oben das dem Evangelium gemäße Martyrium zeige. Denn er wartete, um ausgeliefert zu werden, wie auch der Herr, damit auch wir seine Nachahmer würden, indem wir nicht nur unser eigenes Geschick, sondern auch das der Nächsten im Auge haben. Denn es ist das Wesen wahrer und gewisser Liebe, nicht nur sich selbst retten zu wollen, sondern auch alle Brüder (*Martyrium Polycarpi* 1,2).²⁹

Die Formulierung ἵνα μιμηταὶ καὶ ἡμεῖς αὐτοῦ γενώμεθα, „damit auch wir seine Nachahmer würden“, erinnert unmittelbar an die oben zitierten Passagen aus den Briefen des Apostels Paulus. Sie wird noch einmal aufgegriffen gegen Ende des Martyriums, wo zwischen Christus und den Märtyrern differenziert wird (ungeachtet der Betonung mimetischer Konformität wird nämlich sorgfältig zwischen Christus und den Märtyrern unterschieden. Original und Nachahmung dürfen nicht verwechselt werden³⁰): „Denn diesen (sc. Christus) verehren wir als den Sohn Gottes,

28 Seeliger/Wischmeyer 2015, 28–29. Zur Forschungsgeschichte Dehandschutter 2007a, 43–84, insbesondere 68–74 und ders., 2007b, 85–92.

29 σχεδὸν γὰρ πάντα τὰ προάγοντα ἐγένετο, ἵνα ἡμῖν ὁ κύριος ἄνωθεν ἐπιδείξῃ τὸ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μαρτύριον. περιέμενον γὰρ ἵνα παραδοθῆ, ὡς καὶ ὁ κύριος, ἵνα μιμηταὶ καὶ ἡμεῖς αὐτοῦ γενώμεθα, μὴ μόνον σκοποῦντες τὸ καθ’ ἑαυτοῦς, ἀλλὰ καὶ τὸ κατὰ τοὺς πέλας. ἀγάπης γὰρ ἀληθοῦς καὶ βεβαίας ἐστίν, μὴ μόνον ἑαυτὸν θέλειν σώζεσθαι ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς ἀδελφούς. – So der Text auch bei Zwierlein 2014, 16, vgl. zu voraufgehenden Ausgaben die Bemerkungen im kritischen Apparat.

30 Moss 2010a, 4 – Zu Vorstellungen von der imitatio Christi vgl. den Beitrag von Jan N. Bremmer in diesem Band und insbesondere die auf S. 162 Anm. 97 zitierte Literatur.

die Märtyrer aber lieben wir in angemessener Weise als Jünger und Nachahmer Gottes“.³¹ Diese eben zitierte Passage findet sich sowohl in den Stücken bei Eusebius als auch in der menologischen Tradition. Die paulinische Idee mimetischer Konformität war also mindestens ansatzweise schon an der Wende vom dritten zum vierten Jahrhundert in Texten des Polykarp-Martyriums zu finden.

Wie alt ist aber nun diese Idee mimetischer Konformität in der sich entwickelnden textlichen Tradition des Polykarp-Martyriums? Überliefert ist uns die Szene des Verfahrens gegen Polykarp, wie sowohl bei Eusebius als auch in der menologischen Tradition deutlich wird, in einem Brief. Ich deute hier nur kurz an, dass die literarische Form eines solchen, mit epideiktischen und symbouleutischen Elementen durchsetzten Diaspora-Rundbriefs (so die Charakterisierung in der jüngsten Kommentierung von Gerd Buschmann)³² unabhängig von den Bedenken gegen die Authentizität bei Candida Moss natürlich nur begrenzte Rückschlüsse auf die historische Realität erlaubt. Der ganze Text dient dazu, als Rollenmodell-Angebot gelesen zu werden: Die Gemeinde soll Bestimmtes *nicht* tun (sich der ekstatischen prophetischen Bewegung zuwenden, die wir historisch nicht vollkommen korrekt „Montanismus“ nennen³³), gehorchen und einig sein³⁴. Insofern ist die liturgische Verwendung unseres Textes, den die erwähnten Menologien bezeugen, natürlich nicht die einzige Zwecksetzung des *Martyrium Polycarpi*: Es geht um die Vermittlung bestimmter moralischer Werte.³⁵

31 *Martyrium Polycarpi* 17,3: τοῦτον μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνούμεν, τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν ἄξιως ἕνεκα εὐνοίας ἀνυπερβλήτου τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλέα καὶ διδάσκαλον, ὧν γένοιτο καὶ ἡμᾶς συγκοινωνοὺς τε καὶ συμμαθητὰς γενέσθαι. Der Text nach Zwierlein 2014, 38, er ist praktisch wörtlich so auch bei Eusebius, *Historia ecclesiastica* IV 15,42 zu finden (GCS Eusebius II/1, 350,20–352,3 Schwartz). Die lateinische Übersetzung des Rufinus lässt καὶ μιμητὰς aus: ... *discipulos domini diligamus* ... (351,16–353,1 Mommsen).

32 Buschmann 1998, 43–45.

33 Vgl. *Martyrium Polycarpi* 4,1 par. Eusebius *Historia ecclesiastica* IV 15,7 zu finden (GCS Eusebius II/1, 338,5–9 Schwartz); bei Zwierlein 2014, 20 und Dehandschutter 2007, 9 synoptisch ediert. Zur Einleitung in den sogenannten Montanismus mit Hinweisen auf weitere Literatur: Marksches 2007, 109–136, zu einem anderen martyrologischen Text und seiner Beziehung zum Montanismus: Marksches 2012, 277–290; zum Martyrium des Polykarp auch Dehandschutter 2007c, 121–130.

34 Moss 2010a, 15.

35 So richtig Moss 2010a, 106 f.

Um einer Antwort nach dem Alter der Vorstellungen mimetischer Konformität in der sich entwickelnden Texttradition des Polykarp-Martyriums näher zu kommen, müssen wir noch einmal auf die Details im Text achten. Ich orientiere mich bei der folgenden Paraphrase zunächst am literarischen Befund des integralen Textes der byzantinischen Menologien mit einem synoptischen Blick auf die Stücke bei Eusebius und lasse die Frage einstweilen aus, inwiefern die seinerzeitigen Ereignisse im Stadion nun wirklich präzise beschrieben sind oder nicht Jahrhunderte später *ad maiorem Dei gloriam* überhöht wurden. Der erwähnte liturgische Text, das in den byzantinischen Menologien überlieferte *Martyrium Polycarpi*, berichtet, dass jener Polykarp, ein Greis von 86 Jahren, angesichts der blutigen Hinrichtung einzelner Christen auf Anraten der Gemeinde zunächst in ein kleines Landhaus flieht (5,1 = 15,9) wie Christus in den Garten Gethsemane, aber beim Beten eine Vision darüber erlebt, dass er lebendig verbrannt werden müsse (5,2 = 15,10), und sich entsprechend auf Prozess und Hinrichtung einstellt. Diese bei Eusebius wie in der menologischen Tradition ange deutete Anspielung auf die letzten Stunden im Leben Jesu wird allerdings in keiner dieser beiden Traditionen explizit gemacht. Wie bei den frühen Christenverfolgungen üblich, wird dann nach prominenten Figuren der Gemeinde durch die Polizeisoldaten, die *stationarii* (δῖωγμίται), gefahndet. Nachdem Polykarps Sklaven entdeckt werden und einer von beiden unter Folter den Aufenthaltsort Polykarps bestätigt, den Personen aus seinem Haushalt (οἰκεῖοι) bereits verraten hatten, macht sich ein ehrenamtlicher „Friedensrichter“ und lokaler Polizeichef (εἰρήναρχος) zur Verhaftung auf – er heißt Herodes, damit auch noch dem letzten Leser die kunstvoll gestaltete Parallele zwischen der Verhaftung Jesu und der Polykarps auffällt ([8,2]/15,15³⁶). Während die Verhaftung oft den lokalen Behörden überlassen wurde, blieben Prozess und Urteil dem Provinzialstatthalter vorbehalten, eine Praxis, die für die frühen Martyrien charakteristisch ist und sich erst unter Marc Aurel 176 n. Chr. änderte.³⁷ Nachdem ein Versuch des „Friedensrichters“ gescheitert ist, den verhafteten Greis zum Opfer für den κύριος καῖσαρ zu überreden, so wie Pilatus Jesus freilassen will, wird Polykarp ins Stadion von Smyrna geführt, und nun beginnt im eigentlichen Sinne in diesem politischen Raum (so Heucke am Beispiel

36 Zum problematischen, weil an dieser Stelle korrupten Textbefund der menologischen Tradition vgl. Zwierlein 2014, 25 App. Hypothesen zu einer im Erzähl-
 duktus folgenden Interpolation bei Zwierlein 2014b, 227–230.

37 Buschmann 1998, 153 und im Beitrag von Jan N. Bremmer in diesem Band
 die auf S. 148 Anm. 25 angegebene Literatur.

des Hippodroms von Konstantinopel)³⁸ die Konstruktion eines christlichen politischen Miniaturraumes als Gegenräumlichkeit: „Es herrschte aber im Stadion ein solcher Lärm, dass niemand etwas hören konnte“ (8,3/15,17):³⁹ Polykarp, der verhaftete Greis, strahlt wie der johanneische Christus am Kreuz eine ungeheure Ruhe und damit Ordnung aus, im Stadion herrschen Unruhe und damit Unordnung – verwendet wird nicht das Wort ἡσυχία, Ruhe, sondern der Ausdruck τὸ εὐσταθές, mit dem zugleich auch in einem politischen Sinne Standfestigkeit, Sicherheit und Stabilität ausgedrückt werden (7,2/15,13 [εὐσταθεῖ]). An dieser Stelle setzt sich literarisch die Konstruktion eines exemplarischen politischen Gegenraums fort; der Text signalisiert von Anfang an die politische Dimension: Den Christen ist zu trauen, denn sie verbreiten Stabilität im chaotischen politischen Raum, wie er durch das Stadion repräsentiert ist. Als Polykarp das Stadion betritt, ertönt eine aus jüdischer Tradition wohlvertraute Himmelsstimme Ἰσχυε, Πολύκαρπε, καὶ ἀνδρίζου, „sei stark, Polykarp, und tapfer wie ein Mann“ (9,1/15,17). Da nur „die Umherstehenden von den Unsrigen“ (τῶν ἡμετέρων οἱ παρόντες), also die im Stadion anwesenden Christen, diese Himmelsstimme hören (ebd.), setzt sich an dieser Stelle die räumliche Ausgrenzung der Christen aus dem lauten und lärmigen Stadion fort: Heiden verstehen ihr eigenes Wort nicht und repräsentieren das pure Chaos, Christen hören eine Mut machende Himmelsstimme und repräsentieren mit Kraft und Mannesstärke klassische politische Tugenden. Polykarp wird sodann, wie es sich gehört, durch den namenlosen Prokonsul der *Asia* verhört und lehnt den verlangten Schwur bei der τύχη des Kaisers ab, womit er als Christ entlarvt ist, was als Verurteilungsgrund zureicht (außerdem hat er sich eine Majestätsbeleidigung zuschulden kommen lassen).

Erst in einem nur in der menologischen Tradition bezeugten Anhang des *Martyrium Polycarpi* wird übrigens der Name eines Statthalters genannt: L. Staius Quadratus, der *consul ordinarius* des Jahres 142 n. Chr., inschriftlich bezeugt in Magnesia am Mäander (21).⁴⁰ Und in einer späteren Passage

38 Heucke 1994. – Für die Analyse der Erzählung im Blick auf Raumstrukturen war mir die Mitarbeit im Berliner Exzellenzcluster 264 „Topoi – The Formation and Transformation of Space and Knowledge in Ancient Civilizations“ wichtig und verschiedene Gespräche mit dessen mehrjähriger Co-Sprecherin, der klassischen Archäologin Friederike Fless.

39 Schwartz 1972, 331–335.

40 Zwierlein 2014, 42; zur Person vgl. PIR III 640; vgl. IGR IV 1399 und Alföldy 1977, 214 f. sowie Barnes 2019, 367–378. – Hinweise auf die einschlägige Literatur bei Zwierlein 2014b, 2–5 sowie 30–36.

wird deutlich, dass der Statthalter nach dem Duktus des Textes das Verhör offenbar aus einer Loge heraus führt, die sich im baulichen Kontext der Ränge des Stadions befindet; er schickt, als es mit der dreimaligen hartnäckigen Weigerung Polykarps, von Christus Abstand zu nehmen, beendet ist, seinen Herold in die Mitte des Stadions und verkündigt dreimal hintereinander das Ergebnis der Untersuchung: „Polykarp hat sich als Christ bekannt“ (12,1/15,25). Indem Polykarp während dieses Verhörs vor dem Statthalter nicht bei der τύχη des Kaisers schwört, sondern Christus als König (βασιλεύς) bekennt ([9,3]/15,20⁴¹), dem er seit sechsundachtzig Jahren dient und der ihn gerettet hat (τὸν σώσαντά με, ebd.), wird ein weiterer zentraler Zug der politischen (Gegen-)Ordnung mitgeteilt: Rettender Herrscher ist im politischen Gegenraum, der sich um Polykarp herum mitten im Stadion von Smyrna bildet, nicht der Kaiser, sondern der König Christus. Diesen ahmt Polykarp nach. Wenn man den genretypischen Dialog zwischen dem ursprünglich namenlosen Prokonsul und dem stets mit Namen genannten Polykarp durchsieht, so finden sich darin viele Merkmale der beiden unterschiedlichen politischen Räume genannt, die im Stadion konkurrieren: Im politischen Raum des Kaisers, den der Statthalter repräsentiert, herrscht nicht nur das blanke Chaos, es fehlen (jedenfalls aus der Perspektive Polykarps, der im Angesicht der Menge ruft αἶρε τοὺς ἀθέους, „Hinweg mit den Atheisten!“ 9,2/15,18) wahre Frömmigkeit und Gerechtigkeit. Der Prokonsul droht zwar mit Tieren und Feuer, aber dies schreckt Polykarp natürlich nicht. Im politischen Gegenraum der Christen, dessen Grenze eine Himmelsstimme gezogen und folglich unüberwindlich gemacht hat, herrschen, wie das Beispiel Polykarps zeigt, die klassischen politischen Tugenden Mut, Freude und Gnade (12,1/15,25), im paganen politischen Raum „unbändige Wut“ und Lärm ([12,2]/15,26), kurz: der rechtlose Terror und das bloße Chaos. Im Zentrum des politischen Gegenraums der Christen im Stadion wird sodann durch die Menge ein Scheiterhaufen errichtet (13,1–3/15,29–31), so dass in der Mitte des politischen Miniaturraumes der Christen – wie übrigens ja auch im paganen politischen Raum, nicht in dem des Stadions selbst, aber in dem politischen Großraum, den der politische Raum des Stadions repräsentiert – eine Opferflamme lodert und ein Opfer, nämlich Polykarp, verbrannt wird. Vielleicht kann man sogar so weit gehen zu sagen: Während im chaotischen paganen politischen Raum des Stadions nur Lärm und Hektik herrschen, aber nicht die geordnete Prozedur des Opfers, steht im Zentrum des christlichen politischen Raumes

41 Mithin zitiert er den Kreuzestitulus.

ein lebendiges, heiliges, „fettes und wohlgefälliges Opfer“ (14,2/15,34) „wie ein ausgezeichnete Widder“ (14,1/15,32). Polykarp spricht sogar ein Gebet in Form eines Hymnus, so dass die Parallelität zum paganen Tempelopfer durchaus deutlich gemacht ist (14,1–3/15,32–35), obwohl natürlich auch die jüdisch-christlichen Hintergründe unübersehbar sind – ich nenne aus dem Alten Testament nur die Opferung Isaaks (Genesis 22), das jüdische Tempelopfer (Leviticus 5,15) und natürlich die Abendmahlstraditionen des Neuen Testaments. Der politische Raum wird also quasi zu einem kirchlichen Raum; der liturgische Ort, an dem das Martyrium des Polykarp gelesen wird, interferiert gleichsam mit dem Stadion als einem literarisch christianisierten Raum. Ein letztes Mal konstruiert an dieser Stelle der Autor des *Martyrium Polycarpi* die Grenzen seines politischen Raumes: Der auf dem Scheiterhaufen festgebundene Polykarp wird wunderbarerweise vom Feuer nicht berührt, „denn das Feuer nahm die Form einer Wölbung an, wie ein vom Wind geblähtes Schiffssegel, und umhüllte ringsum schützend den Leib des Märtyrers“ ([15,2]/15,37). Deswegen wird er, wie es weiter wörtlich heißt, nicht wie Fleisch gebraten, „sondern wie Brot, das gebacken wird, oder wie Gold und Silber, das im Schmelzofen gereinigt wird“. In dem durch das Wunder abgegrenzten politischen Raum des Christentums herrscht „Wohlgeruch [εὐωδία] wie von duftendem Weihrauch oder von irgendeinem anderen der kostbaren Rauchwerke“ (15,2/15,37): Der Gegenraum ist für die Eingeweihten, also für die Christen, die Bürger dieses himmlischen πολιτεῦμα (Philipper 3,20), mit allen Sinnen wahrzunehmen: Es gibt etwas zu sehen, zu hören und eben auch zu riechen. Ein näherer Blick auf diese räumlichen Konfigurationen macht aber auch deutlich, inwiefern auch das Rollenangebot mimetischer Konformität zum Raum gehört: Gladiatoren spielten bekanntlich als Schauspieler in den Stadien antike Stoffe und darunter natürlich die heroischen Tragödien der Selbstaufopferung für Volk und Vaterland.

Ein Blick zurück auf die komplizierte Entstehungsgeschichte des Polykarpmartyriums und unseren Durchgang durch die Überlieferung legt eine abschließende Antwort auf die oben gestellte Frage nahe: Wie sind diese hoch elaborierten Passagen nun zu datieren? Wir sahen, dass die expliziten Bezüge auf die mimetische Konformität zwischen dem Märtyrer und Christus sich vor allem in der menologischen Tradition ab dem achten Jahrhundert finden, vom Märtyrer als μιμητής aber schon einmal im den bei Eusebius Anfang des vierten Jahrhunderts überlieferten Stücken die Rede ist. Auch alle indirekten Anspielungen auf die Passion Jesu finden sich bereits in diesen Stücken, so dass man allenfalls eine weitere literarische Ausgestaltung in der liturgischen

Tradition annehmen kann (in dem zeitlichen Rahmen, der durch die gottesdienstliche Rahmung möglich war). Für eine solche kaiserzeitliche Datierung des Theologumenons der mimetischen Konformität sprechen auch andere christliche Texte: Bereits im Korpus der Ignatianen geht es im Brief an die Gemeinde von Philadelphia um die Nachahmung des leidenden Christus und die Nachahmung Christi, der den Vater nachahmt (An die Philadelphier 7,2). Nicht nur Paulus ahmt nach, auch andere Christen ahmen einander nach (An die Smyrnaer 12,1); man wird dazu aufgefordert, Nachahmer des Paulus und insofern auch Jesu Christi zu werden (An die Römer 6,3: ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου). Allerdings geht es dann nicht immer bei der Nachahmung um das Martyrium⁴². Das Korpus der Ignatianen hilft jedoch nicht bei der exakten Datierung der Passagen über die mimetische Konformität im Polykarp-Martyrium. Denn auch dort ist die Datierung des Materials mehr oder weniger umstritten. Der lange und zu meiner Studienzeit noch weitgehend geteilte Konsens, die Korrespondenz stamme aus dem frühen zweiten Jahrhundert, scheint mir zumindest schwer erschüttert.⁴³ Candida Moss macht zudem darauf aufmerksam, dass es einen „larger complex of practices“ gab, mit denen „members of the Jesus movement and early Christians sought to imitate Christ in aspects of their daily life“, an anderer Stelle spricht sie von einem „web of mimetic practises“⁴⁴. Sie weist die von uns behandelten Passagen mimetischer Christuskonformität des Märtyrers einer Redaktion zu, die im frühen vierten Jahrhundert einen erst im dritten Jahrhundert entstandenen Grundtext bearbeitete. Spuren mündlicher oder schriftlicher Fassungen aus dem zweiten Jahrhundert in diesem Material will sie nicht ausschließen, aber sieht sich angesichts der Komplexität solcher literarischer Prozesse nicht in der Lage, sie aus dem heute vorliegenden Material eindeutig zu isolieren.⁴⁵ Andere halten an der Idee fest, dass diese Theologumena schon zum ursprünglichen Brief der Gemeinde von Smyrna über das Martyrium des Polykarp aus dem zweiten

42 Moss 2010a, 43 mit Verweis auf Schoedel 1985, 183. – Zur Beziehung zwischen paulinischen Texten und den Ignatianen zuletzt Bauer 2018, 93–130.

43 Die neuere Debatte wurde durch den in Eichstätt und München wirkenden Kollegen Reinhard M. Hübner ausgelöst und muss hier nicht ausführlicher dargestellt werden, vgl. nur: Hübner 1999, 207–240.

44 Beide Passagen: Moss 2010a, 19.

45 Moss 2010a, 539–574, bes. 574; Zwierlein 2014a, 105 f. und Seeliger/Wischmeyer 2015, 29 f.

Jahrhundert gehörten.⁴⁶ Weiter würde man an dieser Stelle nur kommen, wenn man wie Zwierlein einen Eusebius und der menologischen Tradition vorausliegenden Grundtext rekonstruieren könnte. Otto Zwierlein verwendet eine altarmenische Fassung des *Martyrium Polycarpi* (aus dem Zusammenhang der armenischen Eusebius-Übersetzungen), um einen ursprünglichen griechischen Kurztext zu rekonstruieren, der sich über den Umweg einer recht wörtlichen syrischen Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius, die ihrerseits recht wörtlich ins Armenische übersetzt wurde, im Kern erhalten hat.⁴⁷ In dieser armenischen (Kurz-) Fassung allerdings findet sich nun keinerlei Hinweis auf die mimetische Konformität des Märtyrers mit Christus (wenn man von dem Bericht über die freiwillige Selbstausslieferung des Polykarp einmal absehen will, der sich in einem Obergemach befindet, und dem Hinweis auf seine Bindung wie ein Lamm⁴⁸). Daraus würde dann also folgen, dass die Idee einer mimetischen Konformität des Märtyrers mit Christus und die übrigen Hinweise auf die Passionsgeschichte, die sich in den bei Eusebius überlieferten Stücken und in der menologischen Tradition finden, erst im dritten Jahrhundert sekundär in einen ursprünglich deutlich kürzeren Bericht eingefügt worden sind, es sich mithin bei der Idee der mimetischen Christuskonformität des Märtyrers Polykarp um sekundäres Material handelt. Allerdings ist meiner Ansicht nach nicht ausgeschlossen, dass diese nach Zwierlein ursprüngliche armenische Version eine sekundäre oder tertiäre Kürzung darstellt; schon Erwin Preuschen hat in der Vorrede einer deutschen Teilübersetzung dieser armenischen Eusebius-Übersetzung auf die Probleme der Druckausgabe des armenischen Textes hingewiesen und Fehler wie Versehen notiert.⁴⁹ Eine wirklich kritische Ausgabe dieser armenischen Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius mit einer ausführlichen Darstellung ihrer Stellung in der Übersetzungsgeschichte der verschiedenen Editionen der Kirchengeschichte und ihres Verhältnisses zur syrischen Übersetzung fehlt. Damit wird allerdings auch wieder das Ergebnis der gründlichen Analyse von Otto Zwierlein fraglich, der die „Jesusangleichung“ mit kirchenpolitischen Neuausrichtungen des

46 Dehandschutter 2007a, 50–55.

47 Zwierlein 2014, 2–4 (Textgeschichte) und 14 (Stemma) mit 15–44 (Synopsis der verschiedenen Fassungen); 46–65 bietet den altarmenischen Text mit deutscher Übersetzung.

48 § 12 bzw. § 32; armenischer Text und deutsche Übersetzung Zwierlein 2014, 54 f.; synoptische Fassung 7,1/15,12 auf aaO. p. 23 sowie 14,1/15,32 auf p. 33.

49 Preuschen 1902, XI–XV.

späten dritten und frühen vierten Jahrhunderts aufgrund der diokletianischen Verfolgung zusammenbringt.⁵⁰ Aber erst wenn die philologischen Probleme der von Zwierlein erstmals so prominent herangezogenen und bislang zumeist vernachlässigten armenischen Übersetzung wirklich befriedigend geklärt sind, wird man endgültig über seine kühne Hypothese zur Textgeschichte des *Martyrium Polycarpi* befinden können. Einstweilen ist diese Hypothese meines Erachtens ein weiteres mögliches Argument für die schon von anderen mehrfach geäußerte Vermutung, dass in der Grundfassung des Polykarp-Martyriums das paulinische Theologumenon mimetischer Konformität in seiner Anwendung auf den Märtyrer und auf Polykarp noch nicht enthalten war, sondern erst später aufgenommen wurde. Sicher ist das aber leider gegenwärtig nicht und kann auch ohne weitere philologische Arbeit nicht endgültig gesichert werden.

Ich kann an dieser Stelle meinen Durchgang durch die Texte abbrechen. Wir hatten anhand paulinischer Texte das Konzept einer *imitatio Christi* (als Modell mimetischer Konformität) als Angebot einer Rolle beschrieben, in der die Differenz von Darsteller und Dargestelltem konstitutiv bleibt und textlich auch markiert wird. Dieses gleichsam mit apostolischer Würde versehene Rollenmodell mimetischer Konformität prägt auch die uns vorliegenden Fassungen des Polykarp-Martyriums, das wir in einem zweiten Abschnitt behandelten. Besonders deutlich ist die Prägung in der menologischen Texttradition, die seit dem achten Jahrhundert in einer Liturgie des Gedenktags dieses Heiligen verwendet wurde. Dabei bleibt unsicher, wann genau und aus welchen Gründen dieses paulinische Motiv in das Martyrium eingefügt wurde, dessen Textgeschichte trotz vielfacher Versuche der Erhellung (und trotz der neuesten Rekonstruktion von Zwierlein) vor allem im Blick auf die Chronologie umstritten bleibt. Für eine spätantike Datierung der in liturgischen Sammlungen überlieferten einschlägigen Passagen spricht auch, dass mit Hilfe der Konstruktion exemplarischer politischer Räume einem Rollenmodell gleichsam ein Ort in der antiken Stadt angewiesen wird. Diese antiken christlichen Belege des paulinischen Motivs der mimetischen Christuskonformität sind keineswegs reine Wiederholungen paulinischer Texte. Der Autor der Ignatianen und der der Vorlage des uns überlieferten Polykarp-Martyriums radikalisieren die paulinische Argumentation zur mimetischen Konformität der Christen mit den Aposteln und Christus. Schon Paulus wird man nicht bruchlos in die

50 Zwierlein 2014a, 15–22 sowie Zwierlein 2014b, 114–117. 173–178.

antike Tradition „autoritätsorientierter Exempla-Ethik“ einordnen können (Berger⁵¹), wenn er situationsbezogen einzelne Konformitäten, die sich aus bestimmten Gemeindegremien offenbar nahelegen, nutzt, um eben diese Konformität zu explizieren und mit deutlichem Interesse an sozialen Situationen einzuschärfen. Eine auf das Martyrium bezogene Deutung des Kreuzes ist bei ihm noch gar nicht im Blick. Aber die Zuspitzung der Nachfolge auf Leidensnachfolge, Martyrium und Kreuznachfolge ist ohne die Theologie des Apostels nicht denkbar, sie ist eine der eindrücklichen – um in Kölner Zusammenhängen einen Berliner Begriff zu verwenden – Transformationen der Antike⁵², Transformation des paulinischen $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ -Konzeptes in ein martyrologisches $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ -Modell.

LITERATURVERZEICHNIS

Alföldy 1977 Alföldy, Géza: Konsulat und Senatorenstand unter den Antoninen. Prosopographische Untersuchungen zur senatorischen Führungsschicht. *Antiquitas* 1,27. Bonn 1977.

Ameling 2018 Ameling, Walter: Smyrna von der Offenbarung bis zum Martyrium des Pionios. Marktplatz oder Kampfplatz der Religionen? In: Heiden – Christen – Juden? Religiöse Inklusionen und Exklusionen im Römischen Kleinasien bis Decius. Hrsg. v. Stefan Alkier u. Hartmut Leppin. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 400. Tübingen 2018, 391–432.

Barnes 2019 Barnes, Timothy P.: Early Christian Hagiography and Roman History. *Tria Corda* 5. Tübingen 2019.

Bauer 2018 Bauer, Thomas Johann: Ignatios – alter Paulus? In: Die Briefe des Ignatios von Antiochia. Motive, Strategien, Kontexte. Hrsg. v. Peter von Möllendorff u. Thomas Johann Bauer. *Millennium Studien* 72. Berlin/Boston 2018, 93–130.

Berger 1984 Berger, Klaus: Hellenistische Gattungen im Neuen Testament. In: ANRW II.25.2. Berlin / New York 1984, 1031–1432.

Böhme 2011 Böhme, Hartmut: Einladung zur Transformation. In: Hartmut Böhme / Lutz Bergemann / Martin Dönike / Albert Schirrmeyer / Georg Toepfer / Marco Walter / Julia Weitbrecht (Hgg.): *Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels*. München 2011, 7–37.

Buschmann 1998 Buschmann, Gerd: Das Martyrium des Polykarp. Kommentar zu den Apostolischen Vätern (KAV) 6. Göttingen 1998.

51 Wie oben, Fußnote 7.

52 Böhme 2011, 7–37.

Cadoux 1938 Cadoux, Cecil John: *Ancient Smyrna. A History of the City from the Earliest Times to 324 A. D.* Oxford 1938.

Campenhausen 1957 Campenhausen, Hans Freiherr von: Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarp Martyriums. *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse* 1957, 3. Heidelberg 1957, 5–48 = ders.: *Aus der Frühzeit des Christentums. Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts.* Tübingen 1963, 253–301.

Christians/Rothe 2009 Christians, Dagmar / Rothe, Hans: Gottesdienstmenüem für den Monat Februar, auf der Grundlage der Handschrift Sin. 164 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM). *TI. 3: 20. bis 29. Februar. Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften* 120 = *Patristica Slavica* 17. Paderborn 2009.

Dehandschutter 2007 Dehandschutter, Boudewijn: An Updated Text of the Martyrium of Polycarp. In: *Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays.* Edited by John Leemans. *Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium* 205. Leuven u. a. 2007, 3–22.

Dehandschutter 2007a Dehandschutter, Boudewijn: The Martyrium Polycarpi: A Century of Research. In: *Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays.* Edited by Johan Leemans. *Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium* 205. Leuven u. a. 2007, 43–84.

Dehandschutter 2007b Dehandschutter, Boudewijn: Research on the Martyrium of Polycarp: 1990–2005. In: *Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays.* Edited by Johan Leemans. *Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium* 205. Leuven u. a. 2007, 85–92.

Dehandschutter 2007c Dehandschutter, Boudewijn: The Martyrium of Polycarp and the Outbreak of Montanism. In: *Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays.* Edited by Johan Leemans. *Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium* 205. Leuven u. a. 2007, 121–130.

Deißmann 1908 Deißmann, Adolf: *Das Urchristentum und die unteren Schichten.* Göttingen 1908.

Deißmann 1923 Deißmann, Adolf: *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt.* Tübingen 1923.

Ehrhard 1937 Ehrhard, Albert: *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, 1. Tl. Die Überlieferung, 1. Bd. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 50/1–5. Leipzig 1937.

Ehrhard 1938 Ehrhard, Albert: *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den*

Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, 1. Tl. Die Überlieferung, 2. Bd. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 51/1–5. Leipzig 1938.

Ehrhard 1952 Ehrhard, Albert: Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, 1. Tl. Die Überlieferung, 3. Bd. Tl. 2 Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 52/2. Leipzig 1952.

Heucke 1994 Heucke, Clemens: Circus und Hippodrom als politischer Raum. Untersuchungen zum großen Hippodrom von Konstantinopel und zu entsprechenden Anlagen in spätantiken Kaiserresidenzen. Altertumswissenschaftliche Texte und Studien 28. Hildesheim 1994.

Hübner 1999 Hübner, Reinhard M.: Εἰς θεὸς Ἰησοῦς Χριστός. Zum christlichen Gottesglauben im zweiten Jahrhundert. In: Münchener Theologische Zeitschrift 47 (1996), 325–344 = ders., Der paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert, mit einem Beitrag von Markus Vinzent. Supplements to Vigiliae Christianae 50. Leiden u. a. 1999, 207–240 (mit Ergänzungen zur Erstveröffentlichung).

Lightfoot 1889 Lightfoot, Joseph Barber: The Apostolic Fathers. Part II. S. Ignatius. S. Polycarp. Revised Texts with Introductions, Notes, Dissertations, and Translations. Vol. III. Second Edition. London and New York 1889.

Lohmeyer 1928 Lohmeyer, Ernst: Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Philipper 2,5–11. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 1927/1928, 18/4. Heidelberg 1928, 3–89.

Markschies 2007 Markschies, Christoph: Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie. Tübingen 2007.

Markschies 2012 Markschies, Christoph: The ‚Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis‘ and Montanism?. In: Perpetua’s Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis. Edited by Jan N. Bremmer and Marco Formisano, Oxford 2012, 277–290.

Mead 1934 Mead, George Herbert: Mind, Self & Society from the Standpoint of a Social Behaviourist. Edited, with an introduction, by Charles W. Morris. Chicago 1934.

Moss 2010 Moss, Candida R.: On the Dating of Polycarp: Rethinking the Place of the Martyrdom of Polycarp in the History of Christianity. In: Early Christianity 1/4 (2010), 539–574.

Moss 2010a Moss, Candida R.: The Other Christs. Imitating Jesus on Ancient Christian Ideologies of Martyrdom. Oxford 2010.

Moss 2013 Moss, Candida R.: Nailing Down and Tying Up: Lessons in Intertextual Impossibility from the Martyrdom of Polycarp. In: Vigiliae Christianae 67 (2013), 117–136.

Noret 1968 Noret, Jacques: Ménologes, synaxaires, ménées. Essai de clarification d’une terminologie. In: Analecta Bollandiana 86 (1968), 21–24.

Preuschen 1902 Preuschen, Erwin: Eusebius Kirchengeschichte Buch VI und VII aus dem Armenischen übersetzt. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 22/3. Leipzig 1902.

Sabatier 1743 Sabatier, Pierre (Hg.): *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ, seu, Vetus Italica, et cæteræ quæcunque in codicibus mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt: quæ cum Vulgata latina, & cum textu græco comparantur: accedunt præfationes, observationes, ac notæ, indexque novus ad Vulgatam è regione editam, idemque locupletissimus.* Bd. 3. Reims 1743.

Saxer 1986 Saxer, Victor: *Bible et hagiographie: Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles*, Bern u. a. 1986.

Schoedel 1985 Schoedel, William R.: *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch.* Edited by Helmut Koester. Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible. Philadelphia 1985.

Schultze 1926 Schultze, Victor: *Altchristliche Städte und Landschaften.* Bd. 2: Kleinasien. 2. Hälfte. Gütersloh 1926.

Schwartz 1972 Schwartz, Jacques: *Note sur le Martyre de Polycarpe de Smyrne.* In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 52 (1972), 331–335.

Seeliger/Wischmeyer 2015 Seeliger, Hans Reinhard / Wischmeyer, Wolfgang (Hg.): *Märtyrerliteratur.* Herausgegeben, übersetzt, kommentiert und eingeleitet. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 172. Berlin/Boston 2015.

Taveirne 2014 Taveirne, Maarten: *Das Martyrium als imitatio Christi: Die literarische Gestaltung der spätantiken Märtyrerakten und -passionen nach der Passion Christi.* In: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 18 (2014), 167–203.

Walter 1998 Walter, Nikolaus: *Der Brief an die Philipper.* In: Ders. / Reinmuth, Eckart / Lampe, Peter (Hg.): *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon.* Das Neue Testament Deutsch (NTD) 8/2. Göttingen 1998, 9–101.

Wolter 2014 Wolter, Michael: *Der Brief an die Römer. Teilband 1: Röm 1–8.* Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament (EKK) Neue Folge 6/1. Neukirchen-Vluyn / Ostfildern 2014.

Zwierlein 2014 Zwierlein, Otto: *Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum.* Bd. 1 *Editiones Criticæ*, mit armenisch-deutschem Text und englischer Übersetzung von Daniel Kölligan. *Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte* 116/1. Berlin/Boston 2014.

Zwierlein 2014a Zwierlein, Otto: *Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum.* Bd. 2 *Textgeschichte und Rekonstruktion.* Polykarp, Ignatius und der Redaktor Ps.-Pionius. *Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte* 116/2. Berlin/Boston 2014.

MARCO FORMISANO

TEXT, AUTHENTICITY, AND IMITATION

The Example of the *Martyrium Polycarpi*

In a famous article the philosopher of religion Jean-Luc Marion argued that saints, in order to be such, must remain invisible for many reasons. “No one – he writes – can claim to define the concept (or the meaning) of holiness without running the risk of the most obvious idolatries (...) Through a performative contradiction that is intuitively irrefutable, someone who lays claim to sanctity disproves it in him – or herself. Why can’t holiness lay claim to itself? Not only because one does not want to fall into the massive trap of pride in one’s own satisfaction and self-affirmation which is involved, but above all because holiness is unaware of itself.”¹ More importantly, Marion connects the invisibility of the saint with the epistemologically problematic testimony rendered by the witnesses of concentration camps: “They cannot testify because they have not completely experienced that to which they bear witness (...) In fact, extermination escapes testimony and phenomenal visibility precisely because it brings death to play.”²

Marion’s argument is fascinating and would deserve a broader discussion, especially because it points to the highly elusive and unstable nature of holiness. In this paper, devoted to early Christian martyr acts, I would like to add to invisibility another equally evasive and highly unstable feature of the saint, which likewise emphasizes the impossibility of defining his or her status: imitation. Imitation can be indeed seen as the other face of invisibility as described by Marion. In order to ‘become’ a saint, it is necessary to have a model of sainthood to which to adapt one’s own life. But, at the same time, imitation of a model always implies

¹ Marion 2009, 704.

² Marion 2009, 706.

a conceptual tension between the acting subject and the imitated object, i.e., in the case of the early Christian reports, between the martyr and Christ. As has often been observed and most recently in depth by Candida Moss in *The Other Christs. Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, imitation is absolutely central to the discourse of martyrdom. But it is also important to emphasize that whenever imitation enters a text, it ends up establishing a process of identification and, accordingly, of competition between the imitating subject and the imitated object. This tension is particularly intriguing in the case of texts, such as the *acta* and *passiones*, to which, more than to nearly any other kind of ancient text, the role of historical testimony and religious authority has been ascribed.

In the following pages I offer a discussion of the slippery textual nature of the earliest martyr acts, in particular of the *Martyrium Polycarpi*, celebrated as the most ancient text among the *acta* and *passiones*. Before entering the textual universe of this work, though, it seems necessary to briefly describe the most recent contributions to the debate around this literary genre (although the term ‘genre’ can only be used retrospectively). Also, I would like to emphasize straight away that, as might already be clear, my discussion will not be concerned with the historicity of the texts, i.e. will ignore the usual set of questions typically asked by historians, such as whether a text can be considered an accurate historical testimony, whether the events narrated really happened, who is the author, and which text can be considered the original version produced immediately after the events described. In the case of the *Martyrium Polycarpi*, as we will see, it is notoriously difficult to identify the *Urfassung*, i.e. the original report;³ the present discussion will exclusively consider the text as such.

Approaches recently developed within scholarship have actively responded to the sense of bewilderment these texts arouse, and they do so in various ways, but mostly by insisting on their ‘literary’ aspects. In particular, a great deal of emphasis has been placed on the constructedness of these texts. They are now approached less as historical documents reporting trustworthy facts than as, in the first instance, literary constructions. But precisely the discussion around the authenticity of the vast corpus of *acta* and *passiones* was previously the main preoccupation of scholarship. As is well known, the Bollandist fathers took on the task of purging – so to speak – the huge corpus of *Acta Sanctorum* transmitted from the second century onwards, responding to the criticisms of Protestant scholars who were

3 See the monumental work by Zwierlein 2014.

raising suspicions about the historical quality of documents so important for Catholic doctrine. In particular, it was the Belgian Bollandist Hippolyte Delehaye who defined with greater clarity various levels of authenticity. In his memorable book *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, published in 1921, he was able to distinguish among official court documents, literary narratives based on trustworthy testimony both written and oral, passions (i.e. romances reworking historical data), and fictive compositions completely extraneous to any kind of historical documentation. As Lucy Grigg rightly emphasizes, this application of concepts of literary genre to the lives of the saints was a radical project at that time.⁴ The goal pursued by scholars such as Delehaye was to identify a small corpus of texts which can be referred to as original accounts transmitted from the early Church (among others, the *Martyrium Polycarpi*, the *Passio Perpetuae et Felicitatis*, the *Martyrium Lugdunensium*, the *Acta Martyrum Scilitanorum* the *Martyrium Pionii*). These texts are considered by scholars to be the most historically reliable and the most authentic.⁵ As Moss writes, “these are the stories believed to preserve *the actual words of the martyrs*. *They are the first martyrs*, the cornerstones upon which an edifice of thousands of martyred saints is built. If we cannot trust that *these stories* preserve the events precisely, then we cannot trust that *any martyrdom stories do*”.⁶

As is apparent in this quotation, there is still a sort of confused identification, even at such a high scholarly level, between the historical figures of martyrs and the texts that narrate their stories. And yet Moss herself very much insists on the impossibility of establishing the authenticity even of those few texts which have been traditionally considered, at least within ecclesiastical circles, untouchable and beyond any suspicion. In her monograph *Ancient Christian Martyrdom* Moss puts it this way: “The recognition that none of the martyr acts is a pristine historical account, however, demonstrates that the historicity of any of these accounts can never be taken for granted and is always in negotiation”.⁷ Moss is particularly interested in demonstrating that Christian persecution, as has long been taken for granted on the basis of the *acta* and *passiones*, is a myth, consciously and skillfully constructed by Christian intellectuals, apologists and Church Fathers.

There has been a significant shift in scholarly approaches since Delehaye. The Bollandist Father wanted to identify a core of historical reliability

4 Grigg 2004, 147.

5 See the classic study by Barnes 1968.

6 Moss 2013, 93, emphases added.

7 Moss 2012, 16.

located beyond any specific narration. That implies that he considered the *acta martyrum* as *texts*, i.e. as documents produced in a literary fashion; but his goal was precisely to go beyond that literary language, seen as an almost pernicious surface, in order to grasp historical and doctrinal truths. More recently, scholars have made an effort in another direction: instead of marginalizing the literary features of the texts, they appreciate precisely what for Delehaye and his pupils was only an obstacle which prevented the attainment of historical truth. In other words, with the recent emphasis on the constructedness of the *acta martyrum*, scholarly attention has been progressively drawn away from concerns related to historical veracity to literary features. The shift from history to 'literature' seems now to be a well established research trend which no longer needs to be re-asserted or justified, but two implications are worth emphasizing. On the one hand, scholars investigate points of contact between these early Christian narratives and pagan narrative traditions, showing that both were produced within the same lively late antique cultural context. On the other hand, scholars more interested in doctrinal aspects have been able to reconstruct within the *acta martyrum* traces of later debates internal to the Church: a given text, even if it cannot be taken seriously as a trustworthy historical account of its protagonist's martyrdom, can nonetheless shed light on the later doctrinal and historical context within which it was presumably produced.

At this point, however, I would like to briefly emphasize that both approaches, while moving away from the traditional path, which led typically to a conflict between history and literary creation (as for instance in Delehaye's work), still maintain reconstruction of a certain historical reality – the relationship between early Christian and pagan culture on the one hand, later doctrinary debates on the other – as their main goal. The voice of the text in its uniqueness and individuality continues to be marginalized and sacrificed for the purposes of historical reconstruction. Even Moss, who so convincingly argues for the constructedness of all martyr acts, ends up affirming:

Texts are not *produced* in order to explain *themselves*; they are embedded in a complex of ancient ideas and practices, the significance of which was constantly changing. In order to understand the particular nuance of a word, idea, or text, these entities must be considered *within their own philological, literary and cultural milieux*.⁸

⁸ Moss 2012, 8, emphasis added.

This statement contains several points of interest which disclose a specific agenda that is – truth to tell – embraced by most scholars of the ancient world. Most relevant to this essay are two related points. First, Moss, like many other scholars, is convinced that a text signifies only (or almost exclusively) that which both author and historical context want it to be. Thus, in order to *understand* a text, i.e. to grasp its ultimate meaning, we must on the one hand reconstruct authorial intentions (What did the author intend? Why did he or she express this particular concept with these particular words in this particular style?) and on the other hand we must reconstruct the immediate historical context within and for which the text was produced and circulated. And second, by underlining the dependence of the text on its context, Moss quite explicitly denies the independence of the text or, in more general terms, the independence of literature *tout court*.

But a text – any text, even those which might have been produced for the most practical or documentary goals – cannot be reduced to the historical context in and for which it was produced. In fact, the text speaks a language which is not equivalent to reality, but one which actively transforms and transfigures reality. When we observe a painting or listen to a symphony, we are ready to accept that we can not only enjoy but also make sense of those works without necessarily considering and analyzing the context within which they were conceived and produced. This happens mostly because we do not share language with painting or music. As Gérard Genette reminds us, only literary criticism uses the same medium as the object of its inquiry, namely language.⁹ Music or painting for instance cannot be commented upon recurring to their own media, but as soon as we read texts, we erroneously act on the assumption that the language of the text is equivalent to *our* language, and hence we are less inclined to recognize the gap between a text and our reality or history. This illusion makes us forget that a text is indeed made by and of language, but that language is not its only component. Thus, for instance, reading what we might call “the same content” expressed in verse or in prose, or within a certain literary genre, on paper or on stone, are all different things. Moreover, a text is always contemporary to its reader, as Peter Szondi emphasized, while history is obviously not.¹⁰

The historical and philological debate around the *acta* and *passiones* continues to gravitate around the concept of authenticity. In the most

⁹ Genette 1982, 3.

¹⁰ Szondi 1986, 5.

recent collection of *acta* edited by the historian of late antiquity Eric Rebillard, for example, authenticity continues to be the fundamental, even sole criterion, albeit in a somewhat contradictory way. While on the one hand Rebillard recognizes the problematic quality of “the assumption that the authenticity of martyr narratives can be measured against a model that was written at the time of the martyrdom”, on the other hand he re-establishes authenticity as an external criterion. His main criterion for the inclusion of texts in his collection is whether Eusebius and/or Augustine provide an “attestation to the existence of a narrative about a martyr or a group of martyrs”.¹¹ The approach which I would like to present here is fundamentally different, if not opposite to that taken for instance by Rebillard. The question I ask is: How do the texts themselves, and on their own terms, thematize authenticity as such? If we really want to read the *acta* and *passiones* as “texts”, as scholars today are eager to claim that they do, then we must take authenticity as the conceptual core of their elusive textuality rather than as an objective external criterion useful for determining whether a text was written at the same time as or soon after the narrated events. In other words, why should the alleged temporal proximity of a text to the events narrated in it be taken as a sign of authenticity? And, more compellingly, authenticity of what? A text is always authentic, even when it fully distorts reality.

All readers of the *acta* and *passiones* will immediately perceive the insistent thematization of trustworthiness. This insistence is coupled with the absence of an author, a combination which, as it were, wards off the danger of being manipulated by the literary imagination of a single author. The text presents itself as an anonymous or authorless document and, as I will discuss in more depth below, comes to us as an element of a virtually open-ended series of *acta* which reproduce the same narrative pattern over and over, i.e. the final martyrdom of the protagonists. In this sense, I would like to qualify Moss’ *dictum* by proposing that texts *might* have been produced by their authors to be read within their own particular context and according to their own intentions, but that once produced, texts do indeed explain themselves and at the same time illuminate their historical context from a specific *textual* (as opposed to

¹¹ Rebillard 2017, 21. Although, as is suggested by the volume’s title (*Greek and Latin Narratives about the Ancient Martyrs*), Rebillard emphasizes that “we must examine the extant texts on their own terms” (21), his collection is presented, just like previous ones, as a repertory of historical documents and he does not discuss in any detail the literary nature of the texts.

documentary) perspective. The text does offer a very apt instrument for the interpretation of reality, but we can make a profitable use of it only if the perspective is inverted: our eyes must concentrate on history as it is told in the text, whereas the common approach taken for instance in Moss' work starts from extratextual reality in order to reconstruct the meaning of the text.

On these methodological premises, I would now like to indicate some possible paths to follow for the interpretation of the early *acta* and *passiones* by reclaiming the intricate, contradictory and subversive quality of this peculiar kind of text.

As my title suggests, the language of the *acta*, and perhaps in particular the most ancient of them (i.e. those which have been traditionally considered to be trustworthy historical records), is constructed as a polarized field of tension between two major themes closely interrelated to each other: authenticity and imitation. If observed from this perspective the text we call 'martyr act' bears in itself the mark of its most controversial aspect, which is constantly lamented by historians: the instability of its own temporality, which leads to uncertainty about its status as historical testimony. From this perspective it is not (only) because of the coincidence of transmission that we cannot be sure about the trustworthiness of those texts, but it is their language itself which displays and produces that instability. Both authenticity and *imitatio* are constantly thematized at different levels. Both aspects clearly emerge within the individual texts, but of course they receive more visibility if observed macrotextually, i.e. if we consider them as tropes within the large and undefined corpus of the *acta*.

In the early *acta* more than in the later tradition of the *passions épiques* (as Delehayé defined them), the very act of writing is often thematized. This insistence on writing becomes instrumental in order to affirm the historical authenticity of the texts. But in doing so, they implicitly tend to destabilize precisely writing as a medium suited to assuring and asserting trustworthiness. This aspect distinctly emerges in the *Martyrium Polycarpi*, one of the most debated texts of the corpus of the *acta*.

In the past, the *Martyrium Polycarpi* was generally dated to the second half of the 2nd century and was seen as the single most authentic historical document among the earliest *acta*. But its credibility has been gradually undermined and, as has been argued recently for instance by Moss and Zwierlein, both its transmission and its language arouse suspicion. Most recently Paul Hartog, after having summarized the intricate debate around this text from the early 20th century until our days, affirms: "In any case,

the narrative definitely reflects a ‘theologized’ construal of events rather than *bruta facta*.¹² But what text could ever reflect the kind of ‘hard facts’ Hartog and his fellows historians are so eagerly looking for? I would suggest that scholars try the experiment of refraining from considering the instability of the *acta* and *passiones* as an historical accident caused by mere mechanisms of transmission, or as an effect of a later re-working, instead perceiving this as the main characteristic of this genre and its textuality.

Turning now to the text of the *Martyrium Polycarpi*:¹³ after an initial inscription sending greetings from the Christian community of Smyrna to that in Philomelium, the text significantly opens with a reference to writing:

We write to you, brothers, (ἐγράψαμεν ὑμῖν, ἀδελφοί) of the events concerning the martyrs and the blessed Polycarp, who ended the persecution, having sealed it, as it were, with his martyrdom (ὥσπερ ἐπισφραγίσας τῆ μαρτυρία αὐτοῦ κατέπαυσεν τὸν διωγμὸν). (1.1)

The image of Polycarp’s ‘sealing’ of the persecution with his martyrdom establishes a subtle continuity precisely with the act of writing: the text written by unknown authors (ἐγράψαμεν) is completed by the seal (ἐπισφραγίσας) put upon it by Polycarp’s death. It is his death which makes this text trustworthy and, at the same time, offers the legitimate and expected end to the story. The story is narratable because there is an end, and it is according to the principle rule of a martyrdom ‘true’ precisely because Polycarp dies. Moreover, even if the use of the first person plural (ἐγράψαμεν) is a common stylistic feature in the epistolary habit, nonetheless it produces as an effect the fact that authorship is presented as multiple, as if authorial responsibility lies not with a single person but the entire community. Although this sphragis is strictly speaking not textual, since it places an end on historical events, its functioning within the text is closely similar to that of a literary sphragis. To the complex metaphorization of Polycarp’s death as “sealing” the persecution, we might compare Irene Peirano’s remarks on the literary sphragis, “to sign and seal (...) is already to suggest the possibility of one’s absence and thus ultimately of one’s death”.¹⁴

¹² Hartog 2013, 186.

¹³ The text and the English translation quoted in this article are from Hartog 2013.

¹⁴ Peirano 2014, 242.

The next sentence emphasizes the importance of both writing and imitation:

For nearly all the preceding things happened in order that the Lord might show to us again the martyrdom in accordance with the gospel (ἵνα ἡμῖν ὁ κύριος ἄνωθεν ἐπιδείξῃ τὸ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μαρτύριον). (1.1)

Whatever precisely the referent of the expression “nearly all the previous things” (σχεδὸν πάντα τὰ προάγοντα) might be (most translators and commentators take it to refer to events in Polycarp’s life leading up to his death), it produces a tension between past, present and future: in virtue of a paradoxical inversion, these “previous things” have not yet been narrated. Moreover, the act of writing is presented in the aorist, i.e. in the past (ἔγραψαμεν). This point harmonizes with the fact that Polycarp’s story happens in accordance with a script contained in the Gospel. Interesting is the word ἄνωθεν, which means at the same time “again” and “from above”, suggesting that God is directing Polycarp’s martyrdom from above.¹⁵ In both cases, the story of this martyrdom appears as marked by secondariness, either because it follows a script or because it is directed by God. It is also important to emphasize that this is the first time that the term μαρτύριον is used in its technical sense. But, as Virginia Burrus points out, the *Martyrium Polycarpi* “sets the model for subsequent third-person, ‘eye witness’ martyrdom narratives”,¹⁶ such as the *Passio Perpetuae* among others. And the theatrical quality of the arena where the martyrdom takes place, implying mimicry in the very essence of martyrdom, emphasizes the theme of imitation.

The concept of *imitatio* is articulated in the following sentence:

For he waited to be betrayed, as also the Lord did, in order that we also might become imitators of him (ἵνα μιμηταὶ καὶ ἡμεῖς αὐτοῦ γενώμεθα). (1,2)

Typically, this remark is ambiguous: is Polycarp or rather Jesus to be imitated by ‘us’? The personal pronoun ἡμεῖς, while it can obviously refer to the entire Christian community, inevitably also suggests the narrating

¹⁵ Cf. Hartog 2013, 273–4.

¹⁶ Burrus 2008, 20.

voice, present already at the beginning in the plural (ἐγράψαμεν). A double imitation is thus subtly introduced: on the one hand the imitative chain Jesus – Polycarp – “us” as Christians, on the other the author imitating the gospel. As argued by Moss, “Polycarp’s death is ‘in accordance with the gospel’ both literally in that it imitates the passion narratives and abstractly in the sense that it coheres with the author’s idea of how to behave ‘in accordance with the gospel’.”¹⁷ More intriguingly, as observed for instance by Burrus in her review of Moss’ book *The Other Christs*, we must consider the possibility that not only does Christ’s model influence and shape the martyrs’ passion and death, but it also works the other way around. As Burrus puts it: “A passion-centered Christology is always already entangled with martyrology”, since “the figures of the martyrs threaten to exceed, supersede, or displace the gospel texts – and the figure of Christ – that they interpret”.¹⁸ Accordingly, the “seal” placed by Polycarpus needs to be read not only as a strategy meant to authorize the text narrating his martyrdom, but more compellingly as a strategy for authorizing via *imitatio Christi* the Gospels themselves.

A little bit later, we read of a vision seen by Polycarp:

And while praying, he fell into a trance three days before he was arrested. And he saw his pillow burning with fire. And having turned, he said prophetically (προφητικῶς) to those who were with him, ‘it is necessary for me to be burned alive’ (δεῖ με ζῶντα καθῆναι). (5, 2)

Later the narrative voice recurs to this vision:

Then it seemed good to them to shout aloud in unison that Polycarp also should be burnt alive (ζῶντα κατακαῦσαι). For it was necessary (ἔδει γάρ) that the vision revealed concerning his pillow be fulfilled, when he saw it burn up while praying and turned and said prophetically to the faithful around him, ‘It is necessary for me to be burned alive’ (δεῖ με ζῶντα καθῆναι). (12, 3)

The vision of the burning cushion as a prophecy of the martyr’s approaching death has several implications, which would merit a longer

¹⁷ Moss 2010, 48.

¹⁸ Burrus 2011, 634.

discussion than is possible here, especially because it represents a miniaturization of the typological interpretation of the Bible (Hartog in his commentary refers to the scene of Jesus prophesying his own death as narrated in John 18.32).¹⁹ For our purposes it is interesting that the narrative voice successfully establishes, through the text, a temporal co-dependency between the earlier prophecy and its realization. This co-dependency is confirmed by the repetition of Polycarp's expression *δεῖ με ζῶντα καθῆναι* and its rephrasing, divided between the voices of the crowd in Smyrna (*ζῶντα κατακαῦσαι*) and the narrator (*ἔδει*).

Immediately after this episode, the narrator comments:

These things then happened with such great haste – more quickly than can be told (*μετὰ τοσούτου τάχους ἐγένετο, θᾶπτον ἢ ἐλέγετο*). (13,1)

This remark is unnecessary to the narration, and, like the opening paragraph briefly discussed above, it remains uninterpreted by scholars. However we interpret the imperfect tense of *ἐλέγετο*,²⁰ the comparative expression creates a gap between events and a narration which cannot follow the speed of the events themselves. By disturbing the temporal compatibility between history and narration, the text inevitably instills doubts about its own ability to testify to those events and thus its very authenticity.

An analogous destabilizing effect is produced a little bit earlier in the narration. After describing Polycarp's noble nonchalance while he is conducted to the stadium for his execution, the narrator adds a comment: "Such a great *clamour* was in the stadium that no one was able to be heard (*θορύβου τηλικούτου ὄντος ἐν τῷ σταδίῳ, ὡς μηδὲ ἀκουσθῆναί τινα δύνασθαι*)" (8, 3). But the immediately following sentence at least superficially contradicts this:

And as Polycarp entered into the stadium, a voice came from heaven: 'Be strong, Polycarp, and act like a man!' And no one saw who spoke (*τὸν μὲν εἰπόντα οὐδεὶς εἶδεν*), but those of our people being present heard the voice. And finally when he had been led forward, a great *clamour* (*θόρυβος μέγας*) arose from those who had heard that Polycarp had been apprehended. (9.1)

¹⁹ Hartog 2013, 305.

²⁰ Translations include "more quickly than can be told" (Hartog) and "più in fretta che a raccontarli" (Orban).

Hartog in his commentary cites a scholarly tradition of seeing much of this material as a later interpolation²¹; alternatively, Hartog notes, the text as quoted above could be correct, the assertion that “no one could be heard” being simply hyperbolic.²² In either case, the text draws attention to the difficulty or impossibility of being heard, perhaps suggesting that the text cannot report faithfully what has been said because of the clamour (θόρυβος). Moreover an evident tension between two kinds of *clamour* emerges: the first one blocking communication, the second one producing meaning. Once again, an apparently superfluous detail qualifies the text’s primary function of offering a valid testimony, at the same time surreptitiously emphasizing textuality as such, as if the narrator were reminding the reader of the literary nature of the testimony. The emphasis on *clamour* might also have the function of distinguishing the crowd in the circus from the believers, i.e. from those who actually are able to hear the voice coming from heaven.²³

Symptomatically, the narration ends with a reference to the materiality of the text itself as a letter.

You, indeed, then, requested that the happenings might be revealed to you at length. But we, for the present, have reported in summary through our brother Marcion (ἐπὶ κεφαλαίῳ μεμνηνύκαμεν διὰ τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν Μαρκίωνος). Therefore, having learned these things, send the letter (τήν ἐπιστολήν) to the brothers further on, in order that they too may glorify the Lord, who makes his choice from his own servants (...) Salute all the saints. Those with us salute you. Likewise Evarestus, the one having written (Εὐάρεστος ὁ γράψας), with his whole household. (20, 1–2)

A manuscript preserved in Moscow ends with an epilogue devoted to the story of the transmission of the written text.

Gaius (...) transcribed these [materials] from the papers of Irenaeus (μετεγράψατο ... ἐκ τῶν Εἰρηναίου συγγραμμάτων) (...) And this is

²¹ Hartog 2013, 295 concludes that the “restored” text, based on Eusebius’ narrative, would read: “As he was led into the stadium with the uproar so great that it was not heard by many that Polycarp had been apprehended ...”

²² Hartog 2013, 295.

²³ I thank Jan Bremmer for this observation.

also recorded in the writings of Irenaeus (καὶ τοῦτο δὲ φέρεται ἐν τοῖς τοῦ Εἰρηναίου συγγράμμασιν) (...) So from these papers of Irenaeus, as has been stated already, Gaius transcribed [a copy] (μετεγράψατο). And from the copy-materials of Gaius (ἐκ δὲ τῶν Γαίου ἀντιγράφων), Isocrates [duplicated] in Corinth. And again, I, Pionius, wrote it out from the copy-materials of Isocrates (ἐκ τῶν Ἴσοκράτους ἀντιγράφων ἔγραψα), having searched for it according to a revelation of the holy Polycarp, having gathered it together when it was almost worn away by time, so that the Lord Jesus Christ might gather me also with his elect into his heavenly kingdom.²⁴

Although attempting to establish the various material processes which have led to the existence of this text, this final passage is far from bringing clarity; it instead seems to add uncertainty and to destabilize the authenticity of the document precisely by indicating the long chain of textual transmission through different copies, i.e. by evoking the process of documentary imitation. Moreover, as the repetitions of the verb *grapho* and related verbs and nouns suggest, writing is the dominant element, while emphasis on credibility and historical testimony completely disappears.

This insistence on writing is not unique to the *Martyrium Polycarpi*. By way of comparison, I would like to briefly refer to another important text among the earliest Christian acts. In the *Passio Perpetuae et Felicitatis*, which purports to have been composed in the first half of the third century, the anonymous redactor asserts authenticity through writing, but again precisely this statement leads to radical uncertainty. This *Passio* represents no doubt the most widely read of martyrological texts, and its name resonates outside of the field of early Christian studies. Many are the reasons of this fascination, but two in particular are worth noting: it allegedly contains the diary written by the martyr herself (and if she really did write this diary, Perpetua is one of the very few surviving female authors of Latin literature), and the text both narrates her visions and uses them as hermeneutical tools for interpreting the approaching martyrdom.²⁵

²⁴ Hartog 2013, 271 calls these parts “Moscow Epilogue 2 and 3”.

²⁵ The *Passio* presents itself as a compilation of three different documents: a framing narrative written by an anonymous author, the diary of Perpetua, and the report of a vision composed by Perpetua’s fellow martyr Saturus. For detailed discussion, see the editions by Amat 1996 and Formisano 2008. See also Bremmer and Formisano 2012.

Writing as such is thematized at key moments of the text. Already in the preface by the anonymous redactor, we read that “ancient examples of faith (...) have been written down” (*in litteris sunt digesta*)²⁶ in order to glorify God and strengthen those who listen. And the redactor introduces the diary written by Perpetua during her imprisonment with these words:

From this point on the entire narrative of her martyrdom is her own, just as she left it written out by her own hand according to her own intention (*iam hinc ipsa narravit sicut conscriptum manu sua et suo sensu reliquit*). (2, 3)

Perpetua herself, after having narrated the events until the moment of her martyrdom (that “unnarratable ending”, as narratologist Mieke Bal calls it),²⁷ affirms the following:

This is my account of what happened up to the day before the games. As for an account of the games themselves: someone else may want to write that up (*hoc usque in pridie muneris egi; ipsius autem muneris actum, si quis voluerit, scribat*). (10, 15)

The narrator likewise introduces Saturus’ vision with an emphasis on the act of writing:

But blessed Saturus too left (*edidit*) the following account of a vision that he had, which he wrote down himself (*quam ipse conscripsit*). (11, 1)

The theme of writing which so insistently characterizes these earlier texts will be abundantly developed in the later *acta* and *passiones*, those which Delehayé labeled “passions épiques”. As we have just seen in the passages from the *Martyrium Polycarpi* and the *Passio Perpetuae et Felicitatis*, writing is always functional to the establishment of authenticity, but at the same time, at a macrotextual level, precisely this insistence ends up destabilizing historical veracity as well as general trustworthiness.

As is well known, martyrdom is, implicitly or explicitly, always portrayed as an *imitatio Christi*, i.e. as conscious reproduction of the suffering and death of Jesus Christ. The *Martyrium Polycarpi* is the text to read

26 The Latin text and the English translation by Joseph Farrell and Craig Williams are from Bremmer and Formisano 2012, 14–34.

27 Bal 2012, 139.

when looking for this concept, since it shapes both the narration of the events and at the same time represents the doctrinal core in a significant way. Indeed, the specific insistence on *imitatio Christi* in this text has made Polycarp into the prototype of the genre and of martyrology *tout court*. But, as Moss has so convincingly argued, “the sustained presentation of Polycarp as *alter Christus* suggests that the entire story has been shaped by this concern”.²⁸ Moss’ major argument is that we cannot trust the historical authenticity of the text precisely because both the textual construction and the insistence on the doctrinal motif of *imitatio Christi* are evident signs of a later composition. Moss sheds light in particular on one of the most discussed passages, when the martyr is portrayed at the moment at which he refuses to be nailed to the stake and is instead bound.

And as they were also about to nail him, he said ‘Leave me thus, for the one having enabled me to endure the fire will also enable me to remain unmoved on the pyre without the security of the nails’. So they did not nail him, but they tied him instead. And he, having put his hands behind him and having been bound, was prepared for sacrifice as an outstanding ram out of the great flock, a whole burnt offering, acceptable to God. (13–14)

Moss’ comment on this passage emphasizes the bold and almost arrogant statement of the martyr, which seems to usurp the position of Christ:

The self-assured request to remain unnailed in Polycarp’s crucifixion overshoots even the achievements of the crucified Jesus. Polycarp does not need nails; he has a reservoir of endurance.²⁹

Another intriguing element is the reference to the biblical episode of Isaac, also bound like a ram and presented as an oblation to God. In this sense, by re-enacting Isaac’s sacrifice, Polycarp provides an example of typology, a hermeneutic practice which reads the facts described in the Old Testament as prefigurations of later events, such as those narrated in the New Testament. This element is interpreted by Moss as a mystification rather than a proof of authenticity, as has been previously argued, for instance by Joseph B. Lightfoot.³⁰ Emphasizing the intrinsic

²⁸ Moss 2012, 63.

²⁹ Moss 2010, 58.

³⁰ See Moss 2012, 64–5.

shame characterizing early Christian martyrdoms, Burrus observes that this passage puzzles readers, who are confronted with a doubleness of interpretation: “Is this the shameful execution of a common criminal or the glorious sacrifice of a splendid ram?”³¹

It is not my intention here to re-discuss the arguments produced by Moss and other scholars in order to question the authenticity of the text. Instead, I would like to look at it from an internal perspective, along the lines I have been discussing above: namely, that it is the text itself which produces a language which enters in conflict with and destabilizes imitation as such.

Indeed, from a general perspective (not only in the earliest *acta*), significantly more than authenticity, *imitation* is the key to understanding any martyrology. The very figure of the martyr, as depicted within the texts, shows two movements: on the one hand he or she imitates Christ, on the other hand, in order to become authoritative the figure of the martyr him- or herself needs to be imitated by other martyrs and good Christians in general. Moreover, imitation characterizes the corpus of the *acta martyrum* as a macrotextual feature: reading the various texts contained in a collection such as those edited for instance by Knopf, Kruger and Ruhbach (1965), Musurillo (1972), Bastiaensen (1987) or most recently Rebillard (2007), the texts seem to tell one and the same story, with variations but ultimately repeating the same scenario. The martyrs imitate Christ, and each martyr act re-produces and imitates the Gospels, but also other martyr acts. And, as noted above, Christology itself paradoxically becomes such precisely because of the imitation chain activated by subsequent martyrdoms.

The passage from the *Martyrium Polycarpi* representing the sacrifice of the martyr as a ram just quoted can also be read as a provocation, and not only for the reasons adduced by Moss. In the depiction of Polycarp as an oblation to God like a new Isaac, a typological re-enactment of a particular kind takes place. It not only implicitly minimizes the role of Jesus, who now takes second place within the typological chain, but also renders Polycarp more important: now, in fact, he represents the fulfillment of the events described first in the book of Genesis and then in the Gospels. The figure of the martyr ends up containing traces of both holy examples or models (*Vorbilder*)³² and represents the definitive

³¹ Burrus 2008, 23.

³² Both semantic functions are performed by the German *Vorbild*, while in English and other European languages two words are needed, such as *model* and *example*. Cf. Macho 2011, 13.

consummation of interpretation, since it gives meaning to both. From the perspective of the martyrological text, Polycarp makes real, imitates and testifies to both Isaac and Jesus through his own death.

Thanks to this peculiar conceptual constellation, imitation turns out to be an ideologically loaded hermeneutic tool, one offered by the text within the text itself. *Imitatio* intervenes to explain and render profitable the extreme experience of the martyr for the community of believers. In fact, while the martyr himself tends to destabilize his model Jesus by entering into competition with him, the martyrologist tames the subversive core which emerges from the death of the martyr. The writer imposes a meaning which strongly contrasts with the martyrdom itself and cannot without an interpretive effort be harmoniously re-connected with the death of Jesus, which, the assumption is, must remain unique and indeed *inimitable*. In his dissertation Maarten Taveirne points out that *imitatio* does not bring the martyr to the same level of sanctity as Jesus, because this would be theologically unsustainable, and he refers to three aspects which make the difference: while the martyr dies in the company of other martyrs and above all with divine support, Jesus dies alone; while Jesus dies in order to redeem humanity, the martyr dies in order to spiritually save himself; the death of the martyr cannot be seen as a total repetition of the model, since by definition, identification with the model cannot take place.³³

Although Taveirne carefully discusses *imitatio Christi* within the corpus of later *gesta martyrum* (according to Delehay, the “passions épiques”), he takes for granted the theological background which evidently prevents putting the martyr on an equal footing with Christ. But the *acta* tell another story, one which shaped a major hermeneutical preoccupation of later Christian readers who were concerned to control this textual awkwardness of the *acta martyrum*. The major concerns about the mimetic tendency of the martyrs are to be found within patristic thinking. For instance, Augustine in his speeches and other works proactively indicates that a Christian cannot worship Christ and a martyr in the same way.³⁴

³³ Taveirne 2014.

³⁴ Cf. Moss 2010, 149–72 and Moss 2013, 94–104.

CONCLUSION

It is worth emphasizing how complex and stratified the textuality of the *acta martyrum* is, wholly independently of the question whether we can take these texts as historical documents (whatever exactly that might mean). These texts reveal a high level of conceptualization which might surprise those who in the past (but also nowadays) thought, or still think, of martyrology as *Kleinliteratur*, as a minor, marginal and non-élite literary genre. The most compelling aspect of martyrological textuality – well beyond connections with its historical context – consists precisely in its inherently disjunctive quality. This disjunction can be seen in two tensions in particular: between authenticity and mystification, and – perhaps more relevantly for the purposes of this volume – between imitation and competition on various levels: with the Old Testament, with the Gospels, with Jesus, with Roman imperial society and politics, etc. The puzzling textuality of the *acta* intrinsically combines the quest for authenticity with the function performed by imitation (according to which the truth of the martyr's death consists precisely in the *imitatio Christi*), but at the same time the former intrinsically undermines the latter in a dialectic dynamic. The *acta martyrum* become a field of conflict between two co-operating and at the same time contrasting instances, the one 'rebell[ing]' against the other. Moreover, as I have tried to show by the example of Polycarp sacrificing himself like both Jesus and Isaac, the martyrological text itself simultaneously contains a dangerous and destabilizing example and its theological justification, or better, its theological correction. Finally, I would like to point to the most paradoxical aspect of the martyr act. This is a text in which, precisely because it cannot be written or told by the protagonist, i.e. the martyr him- or herself, the figure of the author might have played a powerful role as one who places his seal as a guarantee of authenticity (as Polycarp's death does, ἐπισφραγίσας). Yet the role of the author is systematically obscured. It is as if the martyr act were rebelling against its status as historically reliable testimony by both erasing, i.e. rendering *invisible*, the author and exalting imitation.

 ACKNOWLEDGMENTS

My deepest gratitude to Jan Bremmer, Virginia Burrus and Craig Williams for having very much improved this paper with important suggestions.

 BIBLIOGRAPHY

- Amat 1996** Amat, Jacqueline: *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index. Paris 1996.
- Bal 2012** Bal, Mieke: Perpetual Contest. In Bremmer, Jan / Marco Formisano (ed.): *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*. Oxford 2012, 134–149.
- Barnes 1968** Barnes, T.D.: Pre-Decian *Acta Martyrum*. In *Journal of Theological Studies* 19 (1968), 509–531.
- Bastiaensen 1987** Bastiaensen, Antoon: *Atti e passioni dei martiri*. Milano 1987.
- Bremmer, Formisano 2012** Bremmer, Jan / Marco Formisano (ed.): *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*. Oxford 2012.
- Burrus 2008** Burrus, Virginia: *Saving Shame. Martyrs, Saints and Other Abject Subjects*, Philadelphia 2008.
- Burrus 2011** Burrus, Virginia: Review of Candida Moss, *The Other Christs*, *Church History* 80.3 [2011]: 632–634
- Delehaye 1921 (=1966)** Delehaye, Hippolyte: *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. Bruxelles 1966.
- Farrell and Williams 2012** Farrell Joseph / Craig A. Williams: *The Passion of Saints Perpetua and Felicity* (translated by J. Farrell and C.A. Williams). In: Bremmer, Jan / Marco Formisano (ed.): *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*. Oxford 2012, 14–23.
- Formisano 2008** Formisano, Marco: *La Passione di Perpetua e di Felicità*. Milan 2008.
- Genette 1982** Genette, Gérard: *Figures of Literary Discourse*. Transl. by Alan Sheridan. New York 1982.
- Grig 2004** Grig, Lucy: *Making Martyrs in Late Antiquity*. London 2004.
- Hartog 2013** Hartog, Paul: *Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp: introduction, text, and commentary*. Oxford 2013.

- Knopf, Kruger and Ruhbach 1965** Knopf, Rudolf; Krüger, Gustav; Ruhbach, Gerhard: *Ausgewählte Märtyrerakten*. Tübingen 1965.
- Macho 2011** Macho, Thomas: *Vorbilder*. Munich 2011.
- Marion 2009** Marion, Jean-Luc: *The Invisibility of The Saint*. In *Critical Inquiry* 35, 3 (2009), 703–710.
- Moss 2012** Moss, Candida: *Ancient Christian Martyrdom. Diverse Practices, Theologies, and Traditions*. New Haven 2012.
- Moss 2013** Moss, Candida: *The Myth of Persecution. How Early Christians Invented A Story Of Martyrdom*. New York 2013.
- Moss 2010** Moss, Candida: *The Other Christs. Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, New York 2010.
- Musurillo 1972** Musurillo, Herbert: *The Acts of the Christian Martyrs. Introduction, Texts and Translations*. Oxford 1972.
- Peirano 2014** Peirano, Irene: 'Sphragis: Paratextual autobiographies'. In: Jansen, Laura (ed.). *Paratextuality and the Reader in Roman Literature and Culture*. Cambridge 2014, 224–42.
- Rebillard 2017** Rebillard, Eric: *Greek and Latin Narratives about Ancient Martyrs*. Oxford 2017.
- Szondi 1986** Szondi, Peter: *On Textual Understanding, and Other Essays*, Transl. by H. Mendelsohn, Minneapolis 1986.
- Taveirne 2014** Taveirne, Maarten: *In igne probati: Bijbelse stilering in de Latijnse acta martyrum & passiones van de late oudheid (4de–6de eeuw)*. Dissertation, Ghent University 2014.
- Zwierlein 2014** Zwierlein, Otto: *Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum*. Berlin/Boston 2014.

JAN N. BREMMER

IMITATION OF CHRIST IN THE PASSION OF THE SCILITAN MARTYRS?

Antonio Hilhorst octogenario

According to its call for papers, the conference on which this book is based aimed at finding new ways to conceptualise the imitation or *aemulatio* of Christ, especially in connection with Christian martyrdom.¹ It thus raises questions that are rarely found in previous discussions, such as: how can we reconsider the relation between Christian and pagan ideas about imitation? Moreover, to what extent does the martyr follow Christ? Slavishly or by trying to surpass him? Until now, we have had occasional observations about the martyr and Christ, but we have not yet seen a detailed analysis of all the individual Acts of the martyrs in this respect. In the present proceedings, the reader will find a number of observations about the martyrdoms of Polycarp and Perpetua, but also about other martyrs' accounts that have been mined in search of representations of the imitation of Christ. The best modern study of the connections between martyrdoms and Christ, however, hardly pays any attention in this respect to the earliest Latin martyr account, that is, of the Scilitan martyrs.² Admittedly, this is indeed a very brief account, but even so, it might be useful to take a closer look at that text and see what Christ meant to these martyrs, if anything at all.

¹ For a *Forschungsbericht* and 'first read' entry into the field of martyrdom studies, see Moss 2012a; van Henten 2012.

² Moss 2010, 126.

1. THE *PASSIO SANCTORUM SCILITANORUM*: TEXTUAL HISTORY AND HISTORICITY

It is not that the *Passio sanctorum Scilitanorum* has not been studied before.³ There are a number of older articles, and in the last three decades we even have had four editions with varying amounts of annotation and commentary as well as two French translations and some more articles.⁴ These studies have clarified many aspects of the *Acta*, and it is evident that with so much preparatory work already done the harvest of new insights will be relatively modest. Yet it is rather surprising to note that there is not a satisfactory critical edition. All modern editions follow the one by J. Armitage Robinson (1858–1933) of 1891. Robinson had at his disposal a Greek manuscript dating from AD 890, which had just been discovered and critically edited by Hermann Usener (1834–1905).⁵ This manuscript, by the otherwise unknown monk Anastasios,⁶ was copied from a (now lost) menologium of patriarch Methodius I of Constantinople (c. 790–847), who had used pre-existing texts.⁷ Yet, with typical *Entdeckerfreude*, Robinson mainly used a ninth-century Latin manuscript, which he himself had discovered (London, British Library, Add. 11880 = A), and all modern editors and translators have followed him in this. It is not clear why this is the case. Because of the authority of Robinson?

Unfortunately, we cannot locate the Greek translation precisely in time. Yet there are indications that the translation was made fairly late. The characterisation of the martyrs as ὁ ἅγιος Σπερᾶτος (6) or ἡ ἀγία

³ Note that Bastiaensen et al. 1987, 97–105 (text), 405–411 (commentary: both by Bastiaensen) calls the text *Acta martyrum Scilitanorum*, albeit without textual support. For the titles of the martyrs' Acts, see the observations by Dolbeau 1987, 315.

⁴ For the older bibliography, see Conticello 2011, 225–233 at 227; add Schiavinato 1964; Cerullo 1994; Rossi 2004; Smarius 2009, updated and abbreviated as Smarius 2016; Hunink 2016; Leppin 2018, 365–369.

For recent editions, see Bastiaensen et al. 1987; Ruggiero 1991; Seeliger/Wischmeyer 2015, 87–101; Rebillard 2017, 351–359. Translations: Maraval 2010, 99–104; Pouderon et al. 2016, 280–282 (translation), 1243–1245; both by J.-M. Salamito.

⁵ Usener 1881, 3–6 = <http://digitale-sammlungen.ulb.uni-bonn.de/periodical/pageview/796548>.

⁶ Perria 1991, 271–318.

⁷ Canart 1979, 1343–1354; Gounelle 2005, 35–73 at 64–65.

Σεκοῦνδα (33) cannot predate the end of the fourth century at the earliest,⁸ and also words such as Καρθαγέννα/η (1, 66), παραστάσιμοι (3) and συναπεφθέγξατο (48) point to a rather late antique translation.⁹ Given that the translation itself tells us that Scili was situated in Numidia, close to Carthage (66–67: οἱ ἅγιοι ἀπὸ Ἰσχλή τῆς Νουμηδίας, κατὰκείνται δὲ πλησίον Καρθαγέννης μητροπόλεως),¹⁰ the translation may well have been made in Carthage where the memory of the martyrs had remained alive through the name of the Basilica sanctorum martyrum Scilitanorum, in which Augustine had regularly preached about these martyrs.¹¹ The Byzantine rule of North Africa (ca. AD 535–698) would be a plausible time for such a translation, as a much later period is hardly probable: how would they have known the location of the obscure town Scili? In other words, via the Greek translation we have access to a fairly old Latin version of our *Passio*.

The subsequent discovery of other Latin manuscripts has shown that the Greek translation goes back to a stage in the Latin tradition before that of manuscript A;¹² similarly, the Greek translation of the *Passio Perpetuae* is based on a version preceding the extant Latin version, as more recent discussions have shown.¹³ Although it is not my intention to provide a new critical edition, in the establishment of our text I will take the Greek translation into account to a larger extent than has been the case until now, as the Greek version regularly supports readings of the other manuscripts instead of A.¹⁴

Before we take a closer look at the text, some observations have to be made. First, although it is traditional to speak of the *Acta martyrum*,

8 Bremmer 2017a, 35–66 at 57–64.

9 I refer to the line numbers in Ruggiero 1991, 77–79 ('Testo greco').

10 For the town, see Lancel 1972–1991, 41456–41457; Shaw 2011, 589 note 6; Patout Burns / Jensen 2014, 3–4.

11 For the sermons, see Dolbeau 2011, 379, who persuasively argues that the Basilica was also called Basilica Novarum.

12 As is noted in the review of Ruggiero by Dolbeau 1992, 361–362. For the manuscript tradition, see Ruggiero 1991, 55–62.

13 Bremmer 2017b, 353–354.

14 Cf. Dolbeau 2016, 397: 'Le texte d'AScil, emprunté à Ruggiero (CTC91, 5), a été modifié en deux passages de façon éclectique. Les critiques faites par moi (i.e. in his review of Ruggiero, *Atti dei martiri Scilitani*) restent valables. Il faut rectifier la cote du manuscrit A (London, British Library, Add. 11880) et ne pas suivre ce témoin, en cas d'accord de la version grecque avec d'autres témoins latins' (from his review of Seeliger/Wischmeyer).

we should be aware of the fact that at the plausible time of the trial of the Scilitan martyrs (AD 180) a well-defined genre of these Acts had not yet prevailed. Modern collections with their titles *The Acts of the Christian Martyrs* or *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles* or *Martyrerliteratur* suggest a homogeneity that simply did not exist at the time in which the earliest version of the *Passio* was probably composed. For example, the *Martyrdom of Polycarp* is a letter of one Christian congregation to another; the *Passion of the Scilitan Martyrs* basically a trial account, and the *Passion of Perpetua* a combination of visions framed by a pro- and epilogue.¹⁵ Even the proposal to consider genre a ‘fluid, dynamic cognitive construct’,¹⁶ presupposes the existence of a genre in the case of the early Christian martyrs, which seems to me misguided.

As I have argued elsewhere, the situation of the legal trials and the developing Christian reflection on both the nature of martyrdom and the place of the martyr in the Church has led to certain similarities, which I call ‘martyrological discourse’.¹⁷ Yet the singularity of the earliest accounts of martyrdoms makes that we should not try to harmonise them with others or to see them primarily in connection with other accounts.

Moreover, we should also always remain aware of the fact that the audiences of the accounts changed over the centuries. The reason why these accounts have survived is often a liturgical one. This is also clear in the case of our *Passio*, which ends with the words: ‘and they reign with the Father and Son and Holy Spirit, for ever and ever. Amen’ (17). Undoubtedly, the liturgical usage has also influenced the form of the accounts. As Dolbeau observed, in most cases it meant that the history leading up to the trial was omitted, as is indeed the case in our *Passio*.¹⁸ We can also not exclude the fact that in the course of the liturgical tradition, the original text was altered, abbreviated, adapted to new historical situations or rhetorically ‘improved’. In that respect, we have to be very careful with terms as ‘authentic’ or ‘*acta sincera*’. On the other hand, abbreviations or rhetorical changes do not necessarily minimise the informational value

¹⁵ Cf. Bremmer 2017b, 350–352.

¹⁶ Dinkler 2017, 1.314–336 at 335.

¹⁷ Bremmer 2017a, 47–54.

¹⁸ Dolbeau 2011, 402: ‘Les légendiers étaient destinés à une lecture faite en assemblée où l’habitude était de commencer in medias res: en hagiographie latine, des centaines de cas pourraient ainsi illustrer la disparition des prologues ou leur préservation dans un nombre infime de témoins.’

of these accounts. There is no single rule here that we can apply, and all accounts have to be considered individually.

With these considerations in mind, I will first present a text, translation and a modest running commentary, especially taking into account recent studies of the *Passio*. Ruggiero has basically collected and systematised the secondary literature until his time, and thus his many useful comments will not be repeated here. I limit myself to those passages and aspects where I think that I can bring something new (§ 2). After a fresh look at the text, I will return to the questions posed in connection with this book (§ 3).¹⁹

2. THE *PASSIO SANCTORUM SCILITANORUM*: TEXT, TRANSLATION AND COMMENTARY

The *Passio* starts *in medias res*:

[1] *Praesente bis et Condiano*²⁰ *consulibus, XVI Kalendas Augustas, Karthagine in secretario inpositis Sperato, Nartzalo et Cittino, Donata, Secunda, Vestina*,²¹ *Saturninus proconsul dixit: 'Potestis indulgentiam domini nostri imperatoris promereri, si ad bonam mentem redeatis.'*

In the consulship of Praesens, for the second time, and Condianus, on the sixteenth of the Kalends of August, there were arraigned at Carthage in the governor's chambers Speratus, Nartzalus and Cittinus, Donata, Secunda, Vestina. The proconsul Saturninus said: 'You can obtain the pardon of our lord the emperor, if you return to your senses.'

¹⁹ Like Rebillard 2017, I will use the translation by Musurillo 1972, 87–89, but not without some adaptations.

²⁰ Rebillard 2017, 356 keeps *Claudiano*, the reading of all manuscripts, in his text, just as Musurillo and Moss 2012b, 125, whereas Usener had already seen that the name should be Condianus and had emended the Greek text accordingly; he is followed by Bastiaensen, Ruggiero and Seeliger/Wischmeyer.

²¹ Although Birley 1993, 57 note 17 notes that Vestia seems to be unattested, he still wants to keep it. And indeed, the family name Vestius is extremely rare, but it is attested, cf. Solin/Salomies 1994, 205, and there are no obstacles to assume a family name to be used as a single name in Africa in later periods. Yet I rather prefer Vestina of Z (= Baronius, for which antiquity, see Dolbeau 1992, 362, cf. CIL 6, 3471, 18459, 28294, etc.; Kajanto 1965, 55, 186. The Greek translation has Ἐορία (3), which is not a normal Greek name but points to Vestia. I am most grateful to Heikki Solin for advice regarding this name (emails: 7/8-2-2018).

The dating is typical of Roman legal proceedings, and the consuls are well attested for the year AD 180.²² As was not unusual, the martyrs were arraigned in the *secretarium*.²³ In connection with legal proceedings, the term occurs here for the very first time, and it is not wholly impossible that we have to do with a later insertion,²⁴ the more so as the term, albeit in a non-legal meaning, first appears in Apuleius' *Florida* (17.16) and, if it is his, *De mundo* (17), both probably postdating AD 160. However this may be, it seems clear that in Roman trials a kind of preliminary investigation often took place in a more secluded area, whereas the pronouncement of the verdict occurred in a public space.²⁵

Having heard the date and place of the trial, we next hear the names of the future martyrs, which have not yet received the attention they deserve. We first have to observe a gender aspect. The text starts by listing first the men and then the women. This order seems to be official, as also in the case of the trial of Perpetua and her fellow martyrs we mostly hear of the males first.²⁶ Moreover, just as Saturus, the leader of the group of Perpetua, is always mentioned first, so here the names start with Speratus, who clearly is the most prominent member of the group.

The names also tell us something about the social composition of the Scilitan group. Nobody seems to be a Roman citizen, but names taken from participles ending in *-atus*, such as Speratus and Donata, were preponderant in Africa and typical for slaves, freedmen and soldiers.²⁷ Interesting is also the combination *Nartzalus et Cittinus*. Rebillard omits the *et* in his translation, but we find a similar combination of martyrs in the enumeration of Perpetua's group in the *Passio Perpetuae* (2.1): *Revocatus et Felicitas, eius conserva*, a couple that clearly belonged closely

22 For the two consuls, see Degrassi 1952, 50; add *AE* 1953, 79 = 1957, 203 = 2006, +1821; 1979, 422. For Praesens, see *PIR*² B 165; for Condius, see *PIR*² Q 22, where our passage has to be added.

23 Bastiaensen 1987 (*ad loc.*), following Lanata 1973, 140–141, suggests that *inpositis* means that the martyrs were put in a kind of dock before the judge. This is not impossible but not necessary and not understood as such by the Greek translator (2: ἐν τῷ κατὰ Καρθαγέννα βουλευτηρίῳ ἤχθησαν).

24 Thus Haensch 2004, 121.

25 Cf. Färber 2014, 235–281 (on the *secretarium*) at 256–267. See also Aubert 2010, 284 with a full list of late antique mentions of *secretarium*; add Rufinus, *HE* 7.30.9: *intra ecclesiam vero tribunal sibi multo altius quam fuerat, extrui et thronum in excelsioribus conlocari iubet, secretarium quoque sterni et parari, sicut iudicibus saeculi solet*.

26 Bremmer 2017b, 410–411.

27 Syme 1978, 588–603 = Syme 1984, 1105–1119.

together. The same closeness also seems to be the case in our *Passio*, as the names Nartzalus and Cittinus are neither Roman, Greek nor Punic,²⁸ but belong to the original ‘Libyan’ population of the area,²⁹ which is often, if wrongly called, Berber.³⁰ Their names suggest that Christianity had already penetrated the smaller towns by the end of the second century.

The martyrs were arraigned before the proconsul Vigellius Saturninus, who according to Tertullian (*Scap.* 3.4) was the first Roman governor to execute Christians.³¹ The *Passio* continues *in medias res*, concentrating on the confrontation between the Christians and the governor. The latter clearly did not want the confrontation and offered the martyrs the possibility to obtain a pardon from the emperor. The *indulgentia principis* as a legal pardon became more frequent from the end of the first century AD onwards.³² However, the offer was on the condition that the martyrs came to their senses. The idea that the Christians lacked a *bona mens* is a recurring pagan accusation in the martyrs’ Acts and is here attested for the very first time in the Acts;³³ it is still invoked by Galerius in his famous 311 tolerance edict of Serdica, albeit there for the very last time.³⁴

[2] *Speratus dixit: ‘Numquam malefecimus, iniquitati nullam operam praeuimus; numquam malediximus, sed male accepti gratias egimus; propter quod imperatorem nostrum observamus.’* [3] *Saturninus proconsul dixit: ‘Et nos religiosi sumus, et simplex est religio nostra, et iuramus per genium domini nostri imperatoris, et pro salute eius supplicamus, quod et vos quoque facere debetis.’*

Speratus said: ‘We have never done wrong; we have never lent ourselves to wickedness; we have never uttered a curse, but when abused, we have given thanks,³⁵ for we hold our emperor in honour.’ The

28 As is assumed by Moss 2012b, 123.

29 Cf. Jongeling 1994, 36 (Cittinus) and 111–112 (Nartzalus).

30 For ‘Libyan’, see Millar 2004, 252–256; for Punic, see Lepelley 2005, 127–153; for both, see also Solin 2012, 327–341.

31 For his career, see *PIR*² V 633; Birley 1993, 38.

32 Munier 1998, 68–70 (where our passage has to be added); Pietanza 2010.

33 For the many references, see den Boeft / Bremner 1981, 45; add *Passio Abitinensium martyrum* 10.6.

34 Lactantius, *De mortibus persecutorum* 34: ... *ut etiam Christiani, qui parentum suorum reliquerant sectam, ad bonas mentes redirent*, cf. Veselina/Dimitar 2014.

35 These ideas must have been widespread among the early Christians, cf. Tertullian, *Apol.* 1.12: *Christianus ... Si denotatur, gloriatur; si accusatur, non defendit; interrogatus vel ultro confitetur, damnatus gratias agit; Ad Diognetum* 5,

proconsul Saturninus said: ‘We too are religious, and our religion is honest and straight (*simplex*): we swear by the genius of our lord the emperor and we offer sacrifices for his health, as you also ought to do.’

The dialogue between the spokesman of the martyrs and the governor shows that the two are not speaking the same language. This is not only the case on the linguistic level, as Speratus’ Latin is more colloquial,³⁶ but the misunderstanding goes deeper.³⁷ Whereas Speratus stresses the good behaviour of the Christians and talks about God as his emperor, the governor does not want to stay behind and argues that the Romans also follow the ideals of their religion which is of an honest, straight sort.³⁸ Evidently, he does not want the Christian to occupy the moral high ground.³⁹ The altercation gives us an insight into the religious ideas of the governor, but unfortunately only a very small one, unlike with some other persecutors.⁴⁰ Yet Saturninus clearly did not realise that Speratus was talking about an emperor in heaven, not about the one on earth.

[4] *Speratus dixit: ‘Si tranquillas praebueris aures tuas, dico mysterium simplicitatis.’* [5] *Saturninus dixit: ‘Initianti tibi mala de sacris nostris aures non praebebo; sed potius iurate⁴¹ per genium domini nostri imperatoris.* [6] *Speratus dixit: ‘Ego imperium huius seculi non cognosco;⁴² sed magis*

11–15: ἀγαπῶσι πάντας, καὶ ὑπὸ πάντων διώκονται. ἀγνοοῦνται, καὶ κατακρίνονται· θανατοῦνται, καὶ ζωοποιοῦνται. πτωχεύουσι, καὶ πλουτίζουσι πολλούς· πάντων ὑστεροῦνται, καὶ ἐν πᾶσι περισσεύουσιν. ἀτιμοῦνται, καὶ ἐν ταῖς ἀτιμίαις δοξάζονται. βλασφημοῦνται, καὶ δικαιοῦνται. λοιδοροῦνται, καὶ εὐλογοῦσιν· ὑβρίζονται, καὶ τιμῶσιν.

36 Gärtner 1989, 164–165.

37 This is well argued by Moss 2012b, 128; Hunink 2016.

38 For the meaning of *religio*, which partially overlaps with our ‘religion’, the most detailed study is Barton/Boyarin 2016, but see also Casadio 2010, 301–326 (with earlier bibliography).

39 For the meaning of *simplex*, see Den Boeft / Bremmer 1981, 45–46, overlooked by Rossi 2004, 246–250, who unpersuasively suggests that *simplicitas* refers to the baptismal liturgy.

40 Cf. Rives 1996; Ameling 2010.

41 I follow the reading of the Greek version (ὁμόσατε) and all the Latin manuscripts, except A. Note also the plural in c. 3: *quod et vos quoque facere debetis*.

42 Ruggiero and Seeliger/Wischmeyer follow A with *agnosco*, but all the other manuscripts and the Greek version (γινώσκω) support *cognosco*, which can be synonymous with *agnosco* (*ThLL* III, 1509).

*illi deo servio, quem nemo hominum vidit nec videre his oculis carnalibus*⁴³
potest. Furtum non feci; sed siquid emero teloneum reddo; quia cognosco
*dominum meum, regem regum*⁴⁴ *et imperatorem omnium gentium.'*

Speratus said: 'If you will give me a calm hearing, I shall tell you a simple (and true) religious doctrine.' Saturninus said: 'If you begin to malign our sacred rites, I shall not listen to you. But swear rather by the genius of our lord the emperor.' Speratus said: 'I do not recognize the empire of this world. Rather I serve that God whom no man has seen, nor can see, with these bodily eyes. I have not stolen and on any purchase I pay the tax for I recognize my lord, the king of kings and emperor of all nations.'

Speratus clearly hoped for a possibility to give an exposition of the Christian faith, but he is quickly cut short by Saturninus, who seems somewhat irritated. His response has been subject of some discussion. Does *initianti tibi* mean 'if you begin to', as Bastiaensen and Ruggiero (*ad loc.*) take it, or is he reacting to the expression *mysterium simplicitatis*? If we accept the meaning 'begin', we have to assume that the governor is the first to use *initiare* in this meaning in the surviving texts (*ThLL* VII.1 1652). That is somewhat problematic, but Rossi's suggestion that Saturninus cleverly reacts to the term *mysterium* by using *initiare* in the classical sense of 'to initiate'⁴⁵ does not really fit the Latin and is not supported by the Greek translation (15–16: Ἐναρξαμένου σου πονηρὰ λέγειν κατὰ τῶν ἡμετέρων ἱερέων).

Speratus now puts himself on a collision course with the governor by proclaiming his service to a higher emperor. Per Beskow (1926–2016) has suggested that Speratus means Christ when he speaks of the higher emperor,⁴⁶ but that is improbable, as the invisibility (below) always concerns God himself, not Christ,⁴⁷ even though Christ is also regularly

43 All manuscripts, except A, have *carnalibus* after *oculis*. This also fits the Greek better (20: τούτοις τοῖς αἰσθητοῖς ὄμμασι).

44 Here I follow Robinson, accepted by Bastiaensen, whose *regem regum* is based on the reading of Z (reported by Baronius) and the Greek version (21: βασιλεῖα τῶν βασιλέων).

45 Rossi 2004, 250–251, cf. *ThLL* VII.1, 1649–1650; Wagenvoort 1956 ('Initia Cereris', first published in 1948), to be added to Borgeaud 2013, 138–140.

46 Beskow 1962, 182.

47 Braun 1977, 53.

called *imperator* in early Christian literature.⁴⁸ One can only wonder what Saturninus would have thought of Speratus' words. Presumably, the latter stresses the invisibility of God in reaction to the many visible statues of gods everywhere.⁴⁹ Yet the governor, as an educated man, would hardly have believed in seeing gods personally, as in the contemporary Greek novels it is always the less educated or socially inferior who believe in a real epiphany.⁵⁰ Also the word *servio* will have struck the governor as rather odd, as 'to serve' or 'to be a slave' of the gods was not part of Roman religion, but typical of the early Christians, who were 'slaves of God' (Romans 1.1, Philippians 1.1, etc.).⁵¹

[7] *Saturninus proconsul dixit ceteris: 'Desinite huius esse persuasionis.'* *Speratus dixit: 'Mala est persuasio homicidium facere, falsum testimonium dicere.'* [8] *Saturninus proconsul dixit: 'Nolite furoris huius⁵² et dementiae esse participes.'* *Cittinus dixit: 'Nos non habemus alium quem timeamus nisi dominum Deum nostrum qui est in caelis.'*

The proconsul Saturninus said to the others; 'Cease to be of this persuasion.' Speratus said: 'It is an evil persuasion to commit murder, to bear false witness.' The proconsul Saturninus said: 'Do not participate in this madness and folly.' Cittinus said: 'We have no one else to fear but our Lord God who is in heaven.'

Saturninus may well have thought that Speratus was a lost case and therefore turned to the others. Bastiaensen (*ad loc.*) argues that *persuasio* here has a neutral meaning. On paper this may be true, but the facial expression and/or tone of voice of the governor probably pointed to a negative meaning. If not, it is hard to see why Speratus would have wanted to make explicit what an evil conviction really is. Rather surprisingly, Augustine, who regularly preached about the Scilitan martyrs, several times quotes the passage with *vanitatis persuasio* instead of *mala persuasio*, and the Greek translation speaks of a 'dangerous persuasiveness'

⁴⁸ Peterson 1951, 151–164 ('Christus als Imperator', first published in 1937).

⁴⁹ Cf. Bremmer 2015, 139–158.

⁵⁰ Hägg 2004, 141–155 (Hägg 2002) at 146.

⁵¹ Bremmer 2017b, 5–6 and Bremmer forthcoming.

⁵² In his review of Ruggiero, Dolbeau 1992, 361–362 observes that *furoris huius* is supported by all mss, except A, and the Greek translation (26–27: τῆς τοσαύτης μανίας καὶ παραφροσύνης).

(ἐπισφαλῆς πιθανότης).⁵³ Were there already different versions of the text at this early stage? The reaction of Cittinus, which also seems to point to an abbreviated context, may well have surprised the governor too: was there a plurality of heavens (*caelis*)? It probably was the first time that he heard this typically Christian Latin idiom.⁵⁴

[9] *Donata dixit: 'Honorem Caesari quasi Caesari; timorem autem Deo.'*
Vestina dixit: 'Christiana sum.' *Secunda dixit: 'Quod sum, ipsud volo esse.'*

[10] *Saturninus proconsul Sperato dixit: 'Perseveras Christianus?'* *Speratus dixit: 'Christianus sum' et cum eo omnes consenserunt*

Donata said: 'Honour to Caesar as Caesar, but fear to God. Vestina said: 'I am a Christian.' Secunda said: 'I want to be what I am.' The proconsul Saturninus said to Speratus: 'Do you persist as Christian?' Speratus said: 'I am a Christian', and all agreed with him.

It is noteworthy that the governor first interrogated the men and only after them the women. From these, Donata seems to be the most important, as she can quote the words of Jesus to the Pharisees (Mt 22.21, Mk 12.17, Lk 20.25). Vestina just confesses that she is a Christian, and Secunda utters a phrase that might have been somewhat obscure for the governor.⁵⁵ Perhaps, that is why he asks if Speratus perseveres in remaining a Christian,⁵⁶ but the latter leaves no doubt about their steadfastness:⁵⁷ they are all Christians. In its direct or indirect form, the formula of 'I am a Christian' occurs in virtually all the more reliable martyrs' acts. Usually, the confession is placed right at the beginning of the proceedings, but in some cases the declamation is the climax of the hearing, as in our trial.⁵⁸ In the second century, the term Christian was still relatively rare,⁵⁹ and here the proclamation clearly served to cut short the interrogation: by

⁵³ Cf. Dolbeau 1992, 362.

⁵⁴ For the Latin expression, see Meershoek 1966, 182–187; Burton 2000, 115.

⁵⁵ Moss 2012b, 139 well compares Perpetua's statement in *Passio Perpetuae* 3.1: *Sic et ego aliud me dicere non possum nisi quod sum, Christiana.*

⁵⁶ Bastiaensen 1987 (*ad loc.*) compares Pliny, *Ep.* 10.96.3; *Acta Cypriani* 1.3, which show that *perseverare* by Christians was viewed negatively by the Roman judges; see also below on § 14.

⁵⁷ For the Christian steadfastness, see the important study by Shaw 1996, 269–312; add Spanneut 1976; Spicq 1982, 658–665; Bremmer 2017b, 363.

⁵⁸ For a fuller discussion and all testimonies, see Bremmer 2017b, 7–12.

⁵⁹ van der Lans / Bremmer 2017, 299–231.

confessing to the *nomen Christianum* the martyrs must have known that the governor would convict them.⁶⁰

[11] *Saturninus proconsul dixit: 'Numquid ad deliberandum spatium vultis?' Speratus dixit: 'In re tam iusta⁶¹ nulla⁶² est commutatio⁶³.'*

The proconsul Saturninus said: 'You really do not want time to reflect?' Speratus said: 'In such a right cause there is no change of opinion.'

In principle, things were absolutely clear now, as the accused had confessed that they were Christian. Yet the governor tries one more time, and asks if they really do not want to have some time for reflection. As we explained many years ago, *numquid* introduces a question where the possibility of a negative answer is present in the mind of the questioner.⁶⁴ In other words, Saturninus was not very optimistic about a positive answer but he tried one more time. However, his offer was flatly rejected by Speratus, who could not possibly entertain the thought of apostasy as proposed by Saturninus (14: *ad Romanorum morem redeundi*).⁶⁵

[12] *Saturninus proconsul dixit: 'Quae sunt res in capsula uestra?' Speratus dixit: 'Libri et epistulae Pauli uiri iusti.'*

The proconsul Saturninus said: 'What are the things in your container?' Speratus said: 'Books and letters of Paul, a righteous man.'

It is typical of the abbreviated form of our report that without any notable reason Saturninus turns to Speratus and asks what he has in his *capsula*. The *capsula* was a container for rolls, and this immediately poses

⁶⁰ Mayer-Maly 1956, 317.

⁶¹ I prefer *iusta* of A to the other manuscripts' *bona* because of the Greek (39: Ἐν πράγματι οὕτως ἐγκρίτω).

⁶² Note that in his critical apparatus Ruggiero wrongly reports that A has *non* instead of *nulla*, which is also in the Greek translation (39: οὐδεμία).

⁶³ With Ruggiero and Seeliger/Wischmeyer, I accept *commutatio* (A), which is the *lectio difficilior*, although the Greek translation (39–40: βουλή ἢ διάσκεψις) agrees with the other manuscripts, which have *deliberatio*. *Commutatio* was also accepted by den Boeft / Bremmer 1995, who at 158 compare Apuleius, *Met.* 9.12: *subita sectae commutatio* and Vulg. Psalm 54.20: *non enim est illis commutatio*.

⁶⁴ Den Boeft / Bremmer 1995, 48.

⁶⁵ For apostasy, a relatively underresearched subject, see Wilson 2004; Barclay 2011 (Barclay 1999); Crook 2014, 119–134; Hornung 2016; Hurtado 2016, 94–103.

a problem in connection with Speratus' answer. For what was in the *capsa*? Bastiaensen (ad loc.) felt uneasy about *libri* 'usati così da solo' and proposed to combine *libri et epistulae* and translate it as 'books with the letters of Paul'. And indeed, later scribes must have felt that uneasiness too, as A has *libri* but all the other mss have *venerandi libri legis divinae*.⁶⁶ Yet the Greek translation has αἱ καθ' ἡμᾶς βιβλοὶ καὶ αἱ πρὸς ἐπὶ τοῦτοις ἐπιστολαὶ (43), which seems to guarantee that Speratus indeed spoke about two separate kinds of books.⁶⁷ Harry Gamble attractively compares 2 Clement 14.2 which mentions 'the books and the apostles' (τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολοι), but where a lesser manuscript (S) has added 'of the prophets' after 'the books', clearly also feeling the need to supplement the lonely 'books'.⁶⁸ Even though it is not exactly clear which books and writings Clement meant, it seems safe to conclude that he mentions two categories of writings, perhaps books from the Old Testament and letters of Paul, whereas in the case of Speratus one could also think of the Gospels and letters of Paul.⁶⁹

Yet the *capsa* also raises another problem. Given that it normally was a container for rolls,⁷⁰ we would not expect the authoritative books of early Christianity in rolls, as the papyri show that writings that came to be part of the Christian canon (OT and NT), but not all other early Christian writings, nearly invariably were written in codex form.⁷¹ Can it be that it was different in North Africa? Tertullian does not mention the codex either in his highly varied terminology of the Bible.⁷² According to Gamble, the latter argument 'carries no more weight than any argument of silence',⁷³ but this misjudges the great volume of Tertullian's work. What reason could Tertullian have had to omit mention of the codex unless it was less in use in his milieu? Alternatively, we know that texts copied on re-used rolls

⁶⁶ Cf. Hvalvik 2006, 404–437.

⁶⁷ The Greek translation was not taken into account by Den Boeft / Bremmer 1995, 116.

⁶⁸ Gamble 1995, 150–151. For this text, see Tucket 2012, 110.

⁶⁹ Cf. Tucket 2012, 252–254. Moss 2012b, 126 suggests that the letters might have been the *Acts of Paul*, but these were certainly published well after AD 180, cf. Bremmer 2017b, 163, 222–223.

⁷⁰ Kollwitz 1954, 891–893.

⁷¹ Cf. Hurtado 2006, 43–93.

⁷² Cf. van der Geest 1972; den Boeft / Bremmer 1997, 117.

⁷³ Gamble, *Books and Readers in the Early Church*, 279 note 138.

were typically made for personal reading.⁷⁴ Can it be that the rolls in the *capsa* were those personally owned by Speratus rather than by his group?

Unfortunately, we do not know in what language Speratus read the letters of Paul. Rebillard (*ad loc.*) argues that there is ‘no reason to assume that they were in Latin’. Yet the fact that Speratus quoted 1 Timothy 6.16 according to the *Vetus Latina* strongly suggests a Latin text.⁷⁵ In any case, the passage shows that Paul was of importance to the group of Speratus, which cannot be said of all Christian communities in the second century.⁷⁶

[13] *Saturninus proconsul dixit: ‘Moram XXX dierum habete et recordemini.’ Speratus iterum dixit: ‘Christianus sum’ et cum eo omnes consenserunt.*

The proconsul Saturninus said: ‘You are granted a delay of 30 days: think it over’. Speratus again said: ‘I am a Christian’ and all agreed with him.

It is evident from Saturninus’ words that he is not keen on executing the martyrs. Actually, he was not the only one, and magistrates often offered martyrs delays ranging from three hours to three months.⁷⁷ Now David Eastman and Candida Moss have argued that our text frames a chiasmic structure at this point:

- A ‘I am a Christian’, and all agreed with him.
- B. ‘You really do not want time for reflection?’ ‘In such a right cause there is no need for deliberation’.
- C ‘What are the things in your container?’ ‘Books and letters of Paul, a righteous man’.
- B ‘You are granted a delay of 30 days: think it over’.
- A ‘I am a Christian’ and all agreed with him.⁷⁸

Even if we would grant the existence of a chiasmic structure, although Speratus’ confession of being a Christian can hardly be separated from those by Vestina and Secunda, it is not clear what it would mean. Is the

⁷⁴ Hurtado 2018, 45.

⁷⁵ Frede 1975/1991, vol. 1, 152 note 36; Barnes 1985, 277.

⁷⁶ Cf. Bird/Dodson 2011; Still/Wilhite 2017.

⁷⁷ For examples, see Den Boeft / Bremmer 1995, 47–48; add *Passio Felicis* 18; the Coptic martyrdom of Coluthus in Reymond/Barns 1973, 146.

⁷⁸ Eastman 2011, 157–159; Moss 2012b, 126–128.

altercation about Paul really the climax of the *Passio* and does it really signify the importance of Paul for the group, as Eastman and Moss suggest? It seems hard to draw that conclusion, given the isolation of Speratus' remark. Although it is reasonable to see here the growing importance of Paul in North Africa, as can also be seen in Tertullian,⁷⁹ it would be very hard to argue that our *Passio* is not so much an account of the death of martyrs and their exemplary attitude, but rather a treatise to propagate the importance of Paul. That would make little sense.

[14] *Saturninus proconsul decretum ex tabella recitavit: 'Speratum, Nartzalum et⁸⁰ Cittinum, Donatam, Vestinam, Secundam, [et ceteros] ritu Christiano se vivere confessos, quoniam oblata sibi facultate ad Romanorum morem redeundi obstinanter perseveraverunt, gladio animaduerti placet.'* [15] *Speratus dixit: 'Deo gratias agimus.'* *Nartzalus dixit: 'Hodie martyres in caelis sumus. Deo gratias.'*

The proconsul Saturninus read the verdict from a tablet: 'Speratus, Nartzalus and Cittinus, Donata, Vestina, Secunda [and the others] who have confessed to be living according to the Christian custom, though given the opportunity of returning to Roman tradition, they have obstinately persisted, are hereby condemned to be executed by the sword. Speratus said: 'We thank God'. Nartzalus said: 'Today we are martyrs in the heavens. Thanks be to God'.

Originally, there may have been more dialogue about the *capsa* and its contents, but this was clearly no longer important in later times or, perhaps, even for the court stenographer. Saturninus now proceeded to his judgment. Unfortunately, we do not have that many texts that enlighten us about the formal conclusion of a trial. But the formula *decretum ex tabella recitavit* was certainly traditional.⁸¹ Evidently, the proconsul first read the verdict from his tablet. This reading was highly important as Apuleius, a contemporary of this trial, tells us that the proconsul's decision 'once read may neither be lengthened nor yet shortened by a single

⁷⁹ Still/Wilhite 2013.

⁸⁰ I have inserted *et* on the basis of the Greek Νάρτζαλλον καὶ Κηττῖνον (50) and c. 1 *Nartzalo et Cittino*. It could have easily been omitted by later scribes.

⁸¹ Cf. Apuleius, *Flor.* 9.11: *proconsul ... plerumque de tabella legit*; Tertullian, *Apol.* 2.20; *Acta Cypriani* 3.6 Bastiaensen: *decretum ex tabella recitavit*; *Acta Maximiliani* 3.1; *Mart. Pionii* 20.7; *Mart. Agape, Irene and Chione* 4.4 and 6.3; *Passio Crispinae* 4.1; J. Rea on *POxy.* 51.3614, 4; Haensch 1992, 221.

letter, but is placed on the provincial record just as it was read out' (*Flor.* 9.12, tr. C.P. Jones, Loeb). This care taken with the verdict makes it highly unlikely that *et ceteros* was part of the original text. It is indeed omitted by some manuscripts (DF), and the Greek version states that names were 'blotted out' (51: καὶ τοὺς ἀφάντους).

As regards the reason given, Saturninus notes that the martyrs lived in accordance to the *ritu Christianorum*. How should we translate this expression? In our surviving literature, *ritus* began as a secular term meaning 'custom' or 'manner', and as such came very close to *mos*, witness Lucretius 4.1265: *more ferarum quadrupedumque ritu*. In fact, *ritus* is regularly associated with *mos*, although virtually always in the plural.⁸² Apparently, for the Romans *ritus* was not a one-time event but something regularly performed and traditional: certainly one aspect, and an important one, of our modern idea of 'ritual', but not the same, as *ritus* originally denoted the *usage* of religious actions and not the actions themselves.⁸³ In the verdict, therefore, we should translate it with *vivere da cristiani* (Bastiaensen) or *Christlicher Weise* (Seeliger/Wischmeyer, Leppin) not with 'ritual' (Musurillo) or 'rite' (Maraval, Rebillard). By sticking to their Christian way of life, despite being given the opportunity to revert to the Roman *mos*,⁸⁴ the Christians had persisted (above on § 10) in their, as de Ste. Croix has called it, pig-headedness, *obstinatio*, and that is why they were condemned to death.⁸⁵

Unlike what we moderns would perhaps expect, the martyrs showed themselves grateful for the verdict and thanked God. The same words *Deo gratias* were repeated after the public proclamation of their death sentence (§ 17), but also pronounced by Cyprian, the young recruit Maximilian and, albeit in a dream, by Marian in similar circumstances.⁸⁶ It seems that this was the standard African Christian reaction to the pronouncement of their death sentence.

⁸² Vergil, *Aen.* 12.834: *morem ritusque sacrorum*; Livy 24.3.12: *ritus, mores, leges*, 29.1.24: *ritus moresque*; Lucan 1.450–451: *barbaricos ritus moremque sinistrum sacrorum*; Pliny, *NH* 7.6.2: *ritus moresque*; Tertullian, *Ad nationes* 1.4: *mores ritus*; Minucius Felix 20.6: *ritus suos moresque*.

⁸³ As shown by Durand/Scheid 1994, followed by Bendlin 2008 (= http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1023450).

⁸⁴ Cf. Tacitus, *Hist.* 5.5 about converts to Judaism: *transgressi in morem eorum*.

⁸⁵ *Acta Scilitanorum* 14; *obstinanter perseverarunt*, to be added to the references to *obstinatio* in de Ste. Croix 2006, 146.

⁸⁶ *Acta Cypriani* 3².6, ed. Bastiaensen; *Acta Maximiliani* 3.2; *Passio Mariani et Jacobi* 6.15; Franchi de' Cavalieri 1962, vol. 2, 243–245.

Candida Moss has argued that *martyres* in Nartzalus' answer could mean 'witnesses in a heavenly court'. However, this overlooks the difference of its meaning in Greek and Latin. As soon as we find *martyr* in early Latin Christian literature, such as the *Passio Perpetuae* and Tertullian, the term always means somebody who has died or will die for Christ.⁸⁷ It is also interesting to see that the term *martys* was taken over so quickly by the Latin West from the Greek East. If I am not mistaken, we find the term first in the *Apocalypse of Peter*, which will hardly be younger than AD 150, and where it still has to be explained to the readers.⁸⁸ But within a few decades we find it in the *Martyrdom of Polycarp* (14.2, 15.2, etc.) and the *Letter of Vienne and Lyon* (1.4, 1.10, 1.16, etc.), both of which cannot be much older than our *Passio*. At the same time, our text also contains the first mention of the idea that martyrs ascend straight to heaven, an idea that was widespread in North Africa.⁸⁹

[16] *Saturninus proconsul per praeconem dici iussit: 'Speratum, Nartzalum, Cittinum, Veturium, Felicem, Aquilinum, Celestinum,'⁹⁰ Ianuariam, Generosam, Vestinam, Donatam, Secundam duci iussi.'* [17] *Universi dixerunt: 'Deo gratias'. Et statim decollati sunt pro nomine Christi.⁹¹ Amen. Ita omnes simul martyrio coronati sunt, et regnant cum Patre et Filio et Spiritu Sancto per omnia secula seculorum. Amen.*

The proconsul Saturninus had the following proclaimed by a herald: 'Speratus, Nartzalus, Cittinus, Veturius, Felix, Aquilinus, Celestinus, Januaria, Generosa, Vestina, Donata and Secunda, I have ordered to be executed. All said: 'Thanks be to God'. And straightaway they were beheaded for the name of Christ. Amen. Thus they were all crowned together with martyrdom and reign with the Father, the Son, and the Holy Spirit for ever and ever. Amen.

The concluding passage has been much discussed. Let us first note, though, that it is odd that the verdict is proclaimed twice. Yet this seems

⁸⁷ Cf. Hoppenbrouwers 1961, 10–18, 78–81.

⁸⁸ Cf. Bremmer 2019, forthcoming.

⁸⁹ Many references in Bremmer 2017b, 370. 442. 459.

⁹⁰ As all subsequent editors, Musurillo prints Laetantius, but that name does not exist. I therefore prefer Celestinus from the Greek version (60: Κελεστίνον). Usener emended it to Καίλεστίνον, but the spelling Celestinus is well attested, even in Numidia and environs, cf. *CIL* 8. 13529, 18073, 21684, etc.

⁹¹ This sentence is omitted by A, but is found in all other mss and the Greek version (65: Καὶ ἀναπεψάντων αὐτῶν τὸ ἀμὴν ἐτελειώθησαν τῷ ξίφει).

indeed to have been the normal case. Apuleius (*Flor.* 9.11) mentions that the proconsul speaks in a *moderata voce*, whereas the herald 'often shouts at the top of his voice' (*Flor.* 9.10: *plerumque contentissime clamitat*, tr. Jones). I take it therefore that the herald had the task of proclaiming the verdict to the general public, whereas the proconsul just addressed the accused and/or his council. Yet this division of labour does not explain the occurrence of twelve martyrs, who are once again listed in the order male – female. The six new names (four men and two women) are not very special and do not help us any further in determining the nature of this Christian group. It is also unclear how we should explain the difference between the six martyrs at the beginning and the twelve at the end. Scholars have suggested various possibilities,⁹² but none carries conviction, and without additional information the number has to remain an enigma.

3. THE MARTYRS AND CHRIST

What can be the conclusion of this discussion so far? It is obvious that an important question is the value of our text. When, where and how was it composed? Its earliest reference is by Augustine,⁹³ and the older studies unanimously accepted the *Passio* as directly deriving from the court proceedings. In recent years, however, scholars have become more critical of the value of those *Acta martyrum* that have long been accepted as authentic. Seeliger/Wischmeyer, in particular, have argued that the text proves to be 'bei näherem Hinsehen ... ein kunstvoll literarisch gestaltetes Produkt'. They admit that the *Passio* is indeed close to the form of the *commentarii*, but nevertheless think that we should speak of an 'author' rather than a 'redactor'. An important argument for them is that several themes from the Pliny-Trajan correspondence recur in our *Passio*, such as the offer of mercy, the lack of Christian crimes, the return to the senses and the *obstinatio*. But it is hard to see why these themes should point to an 'author', as they also recur in other Acts and are perfectly understandable in the context of a Roman interrogation. The fact that Saturninus and Speratus speak different languages also seems perfectly understandable from the point of view of two contrasting

⁹² Cf. Karpp 1961, 165–172; Ruggiero 1988, 135–152.

⁹³ Margoni-Kögler 2010, 146 (listing the various sermons).

points of view and the emerging Christian colouring of certain Latin words, such as *saeculum*.⁹⁴

On the other hand, a certain amount of redacting seems evident, as it is hardly imaginable that a court proceeding should contain the doxology at the end. Moreover, the difference in number and the addition of *et ceteros* in § 14 certainly shows some tinkering.⁹⁵ It seems evident also that the proceedings have been reduced to the most important dialogues and statements, perhaps by the redactor or in the course of the transmission. On the other hand, the confession 'I am a Christian' occurs so frequently in martyr accounts that suspicion in that respect seems overdone. In other words, there is no reason to doubt that the *Passio* was composed by a Christian on the basis of court proceedings, about AD 180 in, perhaps, Carthage or even Scili itself. The author could have been a spectator and/or have consulted the court proceedings. As especially noted by Rudolf Haensch, the increasing numbers of papyri and inscriptions published in recent decades have shown that the reports of the trials were preserved in the archives of the governors, where they could be consulted, and that the legal protocol could be more detailed than just the bare essentials of the trial and more varied depending on the province than Revel Coles argued in a long-time authoritative study.⁹⁶ I take it therefore that the main dialogues inform us about the opinions of the participants and thus also about their religious views.

So what do the martyrs tell us about Christ? In the end, not that much, it seems. Yet they do at least tell us something indirectly. It is striking in our *Passio* how often the martyrs confess that they are Christians. Yet these confessions do not come straight away. We first have an extensive dialogue between Saturninus and Speratus before Vestina proclaims; 'I am a Christian' and this also seems to be what Secunda means (above in § 9). But Speratus only states that he is a Christian after Saturninus has asked him so. However, after he has confessed, all the others presumably say the same as they agree with him (10). After a question about the *capsa*, Speratus once again states '*Christianus sum*' and the others again agree with him (13). Consequently, this statement is the only reference to Christ. So what did it mean to the martyrs?

⁹⁴ *Contra* Seeliger/Wischmeyer 2015, 95–100.

⁹⁵ Moss 2012b, 129, although somewhat exaggerating by calling it 'legal chaos'.

⁹⁶ Haensch 1992 and Haensch 2008, 117–125; Robert 1994, 105–106; Anagnostou-Canas 2000, 753–779; Jones 2009, 445–461; Kelly 2016, 407–456; Coles 1966.

Looking at the *Passio* as a whole, I would argue that the confession of being Christian is the climax of the interrogation, as it confirms the guilt of the martyrs. It is only after their repeated confession that the proconsul proceeds with the verdict. To persevere in being a Christian sealed their fate, and the martyrs would have known that. As noted above (§ 2), the term ‘Christian’ was still relatively rare in the late second century and not yet generally current. Whereas most of us would hardly connect it with Christ without some consideration, it was different at the time of our martyrs. When the Roman governor asked Polycarp to curse Christ, he answered, ‘For eighty-six years I have been his slave and he has done me no wrong. How can I blaspheme against my king and saviour?’ (*Martyrdom of Polycarp* 9.3). In reaction to Jewish agitation, the account of his death states, ‘little did they know that we could never abandon Christ, for it was he who suffered for the redemption of those who are saved in the entire world, the innocent one dying on behalf of sinners. Nor could we worship anyone else’ (17.2); Perpetua walked to the arena ‘as a *matrona* of Christ’ (*Passio Perpetuae* 18.2); Carpus cried out when the fire was set beneath his cross, ‘Lord Jesus Christ, you know that we suffer this for your name’s sake’ (*Martyrdom of Carpus, Papyrus and Agathonice* [Latin version] 5) and Maximilian has ‘the sign of Christ’ and is therefore unable to accept ‘the seal of the world’ (*Acta Maximilian* 2.4).⁹⁷

Although not explicitly said, then, it seems not unreasonable to assume that also for the Scilitan martyrs their confession of the name of Christ signified their love for him. Our *Passio* does not compare the martyrs with pagan examples, such as Socrates, a model fairly frequently appealed to by the Christians,⁹⁸ neither is there any indication that they tried to surpass Christ or slavishly follow him. After a detailed survey of the spaces of justice in the martyrs’ Acts, Jean-Jacques Aubert concludes:

97 For the central place of Christ in the life of the early Christian martyrs, see also Pellegrino 1982, vol. 1, 385–425; Crouzel 1978, 18–41; Saxer 1994, Ch. VIII (‘La professione di fede del martire negli Atti autentici dei primi tre secoli’); Pietri 1997, vol. 2, 1229–1230; Bakker 2003, 149–157; Moss 2010, 49–76. The theme remains important in the later ‘passions épiques’: Taveirne 2014, 167–203. In general: Hurtado 2003.

98 Cf. Harnack 1906, 17–49, criticized by Geffcken 1908; Benz 1950/1951, 195–224; Döring 1979, 143–161; Dassmann 1993, 39; Baumeister 2009, 22–28 (‘“Anytus und Meletus können mich zwar töten, schaden jedoch können sie mir nicht”. Platon, Apologie des Sokrates 30c/d bei Plutarch, Epiktet, Justin Martyr und Clemens Alexandrinus’, 1983¹); Saudelli 2013, 23–53.

‘The Passion story told in the Canonical Gospels, with regard to spaces of justice, is much more detailed than any of the narratives included in the collection of *Acts/Passions of Christian martyrs* discussed above. In spite of the conscious, recurrent reference to Jesus’ trial and execution in several of these texts, it is fair to say that all of them, including the *Martyrium Polycarpi*, show great originality and diversity in the organization of the narrative, and a somewhat coherent picture of the institutional context in which each trial takes place’.⁹⁹

It is part of that diversity of the Christian martyr accounts that the *Passion of the Scilitan Martyrs* provides a good picture of the institutional context of the trial, but is fairly silent about Christ. We can only deduce a certain connection via their self-designation *Christiana/us*. For their contemporaries, though, that was enough. At the critical moment of confessing or denying the name of Christ, they passed the test with flying colours. That is why the author concluded the account with: ‘Thus they were all crowned together with martyrdom’, having been faithful followers of Christ.¹⁰⁰

BIBLIOGRAPHY

Ameling 2010 Ameling, W.: Pliny – the Piety of a Persecutor, in: Dijkstra, J. et al. (ed.): *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. Leiden 2010, 271–299.

Anagnostou-Canas 2000 Anagnostou-Canas, B.: La documentation judiciaire dans l’Égypte romaine, in: *Mélanges de l’École française de Rome (Antiquité)* 112 (2000) 753–779.

Aubert 2010 Aubert, J.-J.: The Setting and Staging of Christian trials, in: de Angelis, F. (ed.): *Spaces of Justice in the Roman World*. Leiden 2010, 277–309.

Bakker 2003 Bakker, H.: *Exemplar Domini. Ignatius of Antioch and His Martyrological Self-Concept*. Groningen 2003.

Barclay 1999 Barclay, J.M.G.: *Deviance and Apostasy: Some Applications of Deviance Theory to First-Century Judaism and Christianity*. London 1999.

Barclay 2011 Barclay, J.M.G.: *Pauline Churches and Diaspora Jews*. Tübingen 2011, 123–139.

⁹⁹ Aubert 2010, 307.

¹⁰⁰ I am most grateful to Ruurd Nauta for discussion and, as so often, to Ton Hilhorst for his careful scrutiny of my text.

- Barnes 1985** Barnes, T.D.: *Tertullian*. Oxford 1985.
- Barton/Boyarin 2016** Barton, C. / Boyarin, D.: *Imagine no Religion*. New York 2016.
- Bastiaensen et al. 1987** Bastiaensen, A.A.R. et al.: *Atti e passion dei martiri*. Milano 1987.
- Baumeister 2009** Baumeister, T.: *Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum*. Freiburg 2009.
- Bendlin 2008** Brill's New Pauly 12 (2008) s.v. Ritual [VII]: Classical antiquity (A. Bendlin) = http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1023450.
- Benz 1950/1951** Benz, E.: Christus und Socrates in der alten Kirche, in: *ZNW* 43 (1950/1951) 195–224.
- Beskow 1962** Beskow, P.: *Rex gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church*. Stockholm 1962.
- Bird/Dodson 2011** Bird, M.F. / Dodson, J.R. (ed.): *Paul and the Second Century*. London 2011.
- Birley 1993** Birley, A.R.: Persecutors and Martyrs in Tertullian's Africa, in: Clark, D.F. et al. (ed.): *The Later Roman Empire Today*. London 1993, 37–68.
- Den Boeft / Bremmer 1981** den Boeft, J. / Bremmer, J.: *Notiunculae martyrologicae*, in: *VigChris* 35 (1981) 43–56.
- Den Boeft / Bremmer 1991** den Boeft, J. / Bremmer, J.: *Notiunculae martyrologicae IV*, in: *VigChris* 45 (1991) 105–122.
- Den Boeft / Bremmer 1995** den Boeft, J. / Bremmer, J.: *Notiunculae martyrologicae V*, in: *VigChris* 49 (1995) 146–164.
- Borgeaud 2013** Borgeaud, P.: Les mystères, in: Bonnet, C. / Bricault, L. (ed.): *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*. Leiden 2013, 131–144.
- Braun 1977** Braun, R.: *Deus Christianorum*. Paris 1977.
- Bremmer 2015** Bremmer, J.N.: God against the Gods: Early Christians and the Worship of Statues, in: Boschung, D. / Schaefer, A. (ed.): *Römische Götterbilder der Mittleren und Späten Kaiserzeit*. Paderborn 2015, 139–158.
- Bremmer 2017a** Bremmer, J.N.: From Heroes to Saints and from Martyrological to Hagiographical Discourse, in: Heinzer, F. et al. (ed.): *Sakralität und Heldentum*. Würzburg 2017, 35–66.
- Bremmer 2017b** Bremmer, J.N.: *Maidens, Magic and Martyrs in the Early Roman Empire = Collected Essays I*. Tübingen 2017.
- Bremmer 2019** Bremmer, J.N.: The Apocalypse of Peter as the First Christian Martyr Text: its Date, Provenance and Relationship with 2 Peter, in: den Dulk, M. et al. (ed.): *Second Peter in New Perspective: Radboud Prestige Lectures by Jörg Frey*. Leiden 2019, 75–98.
- Bremmer forthcoming** Bremmer, J.N.: 'God and Christ in the Early Martyr Acts', in Newman, C. / Novenson, M. (ed.), *Monotheism and Christology in Greco-Roman Antiquity*. Leiden 2020 (forthcoming).
- Burton 2000** Burton, Ph.: *The Old Latin Gospels: A Study of Their Texts and Language*. Oxford 2000.

- Canart 1979** Canart, P.: Le patriarche Méthode de Constantinople copiste à Rome, in: *Palaeographica Diplomatica et Archivistica. Studi in onore di Giulio Battelli*, 2 vols. Rome 1979, 1343–1354.
- Casadio 2010** Casadio, G.: Religio versus Religion, in: Dijkstra, J. et al. (ed.): *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. Leiden 2010, 301–326.
- Franchi de' Cavalieri 1962** Franchi de' Cavalieri, P.: *Scritti agiografici*, 2 vol. Vatican City 1962.
- Cerullo 1994** Cerullo, D.: Gli atti dei martiri Scillitani: un'esperienza di "lingua in atto". Lettura didatticooperativa, in: *Aufidus* 23 (1994) 99–126.
- Coles 1966** Coles, R.: *Reports of Proceedings in Papyri*. Brussels 1966.
- Conticello 2011** Conticello, C.G.: Le projet d'un répertoire des traductions des textes chrétiens du latin au grec (IIIe–XVIe s.): Quelques exemples. In: Loubet, M. / Pralon, D. (ed.): *Eukarpa. Études sur la Bible et ses exégètes en hommage à G. Dorival*. Paris 2011, 225–233.
- de Ste. Croix 2006** de Ste. Croix, G.E.M.: *Christian Persecution, Martyrdom, & Orthodoxy*. Oxford 2006.
- Crook 2014** Crook, Z.: Agents of Apostasy: Apostasy in a Collectivistic Culture, in: Bøgh, B.S. (ed.): *Conversion and Initiation in Antiquity*. Frankfurt 2014, 119–134.
- Crouzel 1978** Crouzel, H.: L'imitation et la "suite" de Dieu et du Christ dans les premiers siècles chrétiens ainsi que dans leurs sources gréco-romaines et hébraïques, in: *JAC* 21 (1978) 18–41.
- Dassmann 1993** Dassmann, E.: Christus und Sokrates, in: *JbAC* 36 (1993) 33–45.
- Degrassi 1952** Degrassi, A.: *I fasti consolari dell'impero romano: dal 30 avanti Cristo al 613 dopo Cristo*. Rome 1952.
- Dinkler 2017** Dinkler, M.B.: Genre Analysis and Early Christian Martyrdom Narratives: A Proposal, in: Baden, J. et al. (ed.): *Sibyls, Scriptures, and Scrolls: John Collins at Seventy*, 2 vols. Leiden 2017, 1.314–336.
- Dolbeau 1987** Dolbeau, F. in: *REAug* 33 (1987).
- Dolbeau 1992** Dolbeau, F. in: *REAug* 38 (1992).
- Dolbeau 2011** Dolbeau, F. in: *REAug* 57 (2011).
- Dolbeau 2016** Dolbeau, F. in: *REAug* 62 (2016).
- Döring 1979** Döring, K.: *Exemplum Socratis*. Wiesbaden 1979.
- Eastman 2011** Eastman, D.: *Paul the Martyr*. Atlanta 2011.
- Durand/Scheid 1994** Durand, J.-L. / Scheid, J.: "Rites" et "religion". Remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des grecs et des romains, in: *Archives de sciences sociales des religions* 85 (1994) 23–43.
- Färber 2014** Färber, R.: *Römische Gerichtsorte*. Munich 2014.
- Frede 1975/1991** Frede, H.J.: *Epistulae ad Thessalonicenses, Timotheum, Titum, Philemonem, Hebraeos*, 2 vols. Freiburg 1975/1991.
- Gamble 1995** Gamble, H.Y.: *Books and Readers in the Early Church*. New Haven / London, 1995, 150–151.

- Gärtner 1989** Gärtner, H.A.: Die Acta Scillitanorum in literarischer Interpretation, in: Wiener Studien 102 (1989) 149–167.
- Geffcken 1908** Geffcken, J.: Sokrates und das alte Christentum. Heidelberg 1908.
- Gounelle 2005** Gounelle, R.: Traductions de textes hagiographiques et apocryphes latins en grec, in: Apocrypha 16 (2005) 35–73 at 64–65.
- van der Geest 1972** van der Geest, J.E.L.: Le Christ et l'Ancient Testament chez Tertullien. Nijmegen 1972, 3–62.
- Hägg 2002** Hägg, T.: Epiphany in the Greek Novels: The Emplotment of a Metaphor. In: Eranos 100 (2002) 51–61.
- Hägg 2004** Hägg, T.: Parthenope. Studies in Ancient Greek Fiction. Copenhagen 2004.
- Haensch 1992** Haensch, R.: Das Statthalterarchiv, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung 100 (1992) 209–317.
- Haensch 2004** Haensch, R.: Römische Amtsinhaber als Vorbilder für spätantike Bischöfe?, in: de Blois, L. et al. (ed.): The Representation and Perception of Roman Imperial Power. Amsterdam 2004, 117–135.
- Haensch 2008** Haensch, R.: Typisch römisch? Die Gerichtsprotokolle der in Aegyptus und den übrigen östlichen Provinzen tätigen Vertreter Roms. Das Zeugnis von Papyri und Inschriften, in: Börm, H. et al. (ed.): Monumentum et instrumentum inscriptum. Stuttgart 2008, 117–125.
- Harnack 1906** Harnack, A.: Reden und Aufsätze I. Giessen ²1906.
- van Henten 2012** RAC 24 (2012), 300–325 s.v. Märtyrer II (J.W. van Henten).
- Hoppenbrouwers 1961** Hoppenbrouwers, H.: Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance. Nijmegen/Utrecht 1961.
- Hornung 2016** Hornung, C.: Apostasie im antiken Christentum. Leiden 2016.
- Hunink 2016** Hunink, V.: Worlds Drifting Apart. Notes on the Acta Martyrum Scillitanorum, in: Commentaria Classica 3 (2016) 93–112.
- Hurtado 2003** Hurtado, L.W.: Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity. Grand Rapids 2003.
- Hurtado 2006** Hurtado, L.W.: The Earliest Christian Artefacts: Manuscripts and Christian Origins. Grand Rapids 2006, 43–93.
- Hurtado 2016** Hurtado, L.: Why on Earth Did Anyone Become a Christian in the First Three Centuries? Milwaukee 2016, 94–103.
- Hurtado 2018** Hurtado, L.W.: Texts and Artefacts. Selected Essays on Textual Criticism and Early Christian Manuscripts. London 2018.
- Hvalvik 2006** Hvalvik, R.: Christ Proclaiming His Law to the Apostles: The *Traditio Legis*-Motif in Early Christian Art and Literature, in: Fotopoulos, J. (ed.): The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context. Leiden 2006, 404–437.
- Jones 2009** Jones, C.P.: A Petition to Hadrian of 129 CE, in: Chiron 39 (2009) 445–461.
- Jongeling 1994** Jongeling, K.: North African Names from Latin Sources. Leiden 1994.

- Kajanto 1965** Kajanto, I.: *The Latin Cognomina*. Helsinki 1965.
- Karpp 1961** Karpp, H.: Die Zahl der scilitanischen Märtyrer, in: *VigChris* 15 (1961) 165–172.
- Kelly 2016** Kelly, B.: Petitions with Requests for Registration from Roman Egypt, in: Haensch, R. (ed.): *Recht haben und Recht bekommen im Imperium Romanum: Das Gerichtswesen der römischen Kaiserzeit und seine dokumentarische Evidenz*. Warsaw 2016, 407–456.
- Kollwitz 1954** RAC 2 (1954) s.v. Capsa 891–893 (J. Kollwitz).
- Lancel 1972–1991** Lancel, S.: *Actes de la Conférence de Carthage en 411*, 4 vols. Paris 1972–1991.
- Lanata 1973** Lanata, G.: *Gli atti dei martiri come documenti processuali*. Milano 1973.
- Lepelley 2005** Lepelley, C.: Témoignages de saint Augustin sur l’ampleur et les limites de l’usage de la langue punique dans l’Afrique de son temps, in: Briand-Ponsart, C. (ed.): *Identités et culture dans l’Algérie antique*. Rouen 2005, 127–153.
- Leppin 2018** Leppin, H.: *Die frühen Christen von den Anfängen bis Konstantin*. Munich 2018.
- Meershoek 1966** Meershoek, G.: *Le latin biblique d’après Saint Jérôme: aspects linguistiques de la rencontre entre la Bible et le monde classique*. Nijmegen 1966.
- Maraval 2010** Maraval, P.: *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*. Paris 2010.
- Margoni-Kögler 2010** Margoni-Kögler, M.: *Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus. Ein Beitrag zur Erforschung der liturgischen Schriftlesung in der frühen Kirche*. Vienna 2010.
- Mayer-Maly 1956** Mayer-Maly, T.: Der rechtsgeschichtliche Gehalt der “Christenbriefe” von Plinius und Trajan, in: *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 22 (1956) 311–238.
- Millar 2004** Millar, F.: *Government, Society, and Culture in the Roman Empire*. Chapel Hill 2004.
- Moss 2010** Moss, C.: *The Other Christs. Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*. Oxford 2010.
- Moss 2012a** Moss, C.: Current Trends in the Study of Early Christian Martyrdom, in: *Bulletin for the Study of Religion* 41.3 (2012) 22–29.
- Moss 2012b** Moss, C.: *Ancient Christian Martyrdom*. New Haven / London 2012.
- Munier 1998** Munier, C.: *Indulgentia*, in: RAC 18 (1998) 56–86.
- Musurillo 1972** Musurillo, H.: *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford 1972.
- Patout Burns / Jensen 2014** Patout Burns, J. / Jensen, R.M.: *Christianity in Roman Africa*. Grand Rapids 2014.
- Pellegrino 1982** Pellegrino, M.: *Ricerche patristiche*, 2 vol. Turin 1982.
- Perria 1991** Perria, L.: La minuscola “tipo Anastasio”, in: G. Cavallo et al. (ed.): *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*. Spoleto 1991, 271–318.

- Peterson 1951** Peterson, E.: *Theologische Traktate*. Munich 1951.
- Pietanza 2010** Pietanza, L.: *Indulgentia: virtù e strumento amministrativo del princeps*. Bari 2010.
- Pietri 1972** Pietri, C.: *Christiana respublica*, 3 vol. Rome 1997.
- Pouderon et al. 2016** Pouderon, B. et al. (ed.): *Premiers écrits chrétiens*. Paris 2016.
- Rebillard 2017** Rebillard, É.: *Greek and Latin Narratives about the Ancient Martyrs*. Oxford 2017.
- Reymond/Barns 1973** Reymond, E.A. / Barns, J.W.: *Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices*. Oxford 1973.
- Rives 1996** Rives, J.: *The Piety of a Persecutor*, in: *J ECS* 4 (1996) 1–25.
- Robert 1994** Robert, L.: *Le martyre de Pionios prêtre de Smyrne*, ed. G.W. Bowersock / C.P. Jones. Washington DC 1994.
- Rossi 2004** Rossi, A.: “*Mysterium simplicitatis*”. *Escatologia e liturgia battesimale negli “Acta Scilitanorum”*, in: *Annali di scienze religiose* 9 (2004) 227–270.
- Ruggiero 1988** Ruggiero, F.: *Il problema del numero dei martiri Scilitani*, in: *Cristianesimo nella storia* 9 (1988) 135–152.
- Ruggiero 1991** Ruggiero, F.: *Atti dei martiri Scilitani*. Rome 1991.
- Saxer 1994** Saxer, V.: *Pères saints et culte chrétien dans l’Eglise des premiers siècles*. Aldershot 1994.
- Saudelli 2013** Saudelli, L.: *Le Socrate de Tertullien*, in: *REAug* 59 (2013) 23–53.
- Schiavinato 1964** Schiavinato, P.: *Gli Atti dei martiri Scillitani*, in: *Euntes docete* 17 (1964) 444–464.
- Seeliger/Wischmeyer 2015** Seeliger, H.R. / Wischmeyer W.: *Märtyrerliteratur*. Berlin/Boston 2015.
- Shaw 1996** Shaw, B.: *Body/Power/Identity: Passions of the Martyrs*, in: *J ECS* 4 (1996) 269–312.
- Shaw 2011** Shaw, B.: *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*. Cambridge 2011.
- Smarius 2009** Smarius, A.: *Rome versus de christenen: de zaak tegen de christenen uit Scilli*, in: *Lampas* 42 (2009) 26–41.
- Smarius 2016** Smarius, A.: *Roman Persecution of Christians: The Scillitan Martyrs*, in: *Ancient History Magazine* 2 (2016) 47–51.
- Solin 2012** Solin, H.: *Sur la présence de noms puniques et berbères en Afrique*, in: Cabouret, B. et al. (ed.): *Visions de l’Occident romain. Homages à Yann Le Bohec*, 2 vols. Paris 2012, 327–341.
- Solin/Salomies 1994** Solin, H. / Salomies, O.: *Repertorium nominum gentilium et cognominum Latinorum*. Hildesheim 1994.
- Spanneut 1976** *RAC* 9 (1976) 245–260 s.v. *Geduld* (M. Spanneut).
- Spicq 1982** Spicq, C.: *Notes de lexicographie néo-testamentaire*. Supplément. Göttingen 1982.
- Still/Wilhite 2013** Still, T.D. / Wilhite, D.E. (ed.): *Tertullian and Paul*. London 2013.

Still/Wilhite 2017 Still, T.D. / Wilhite, D.E. (ed.): *The Apostolic Fathers and Paul*. London 2017.

Syme 1978 Syme, R.: "Donatus" and the Like, in: *Historia* 28 (1978) 588–603.

Syme 1984 Syme, R.: *Roman Papers III*, ed. by A.R. Birley. Oxford 1984, 1105–1119.

Taveirne 2014 Taveirne, M.: Das Martyrium als *imitatio Christi*: Die literarische Gestaltung der spätantiken Märtyrerakten und -passionen nach der Passion Christi, in: *ZAC* 18 (2014) 167–203.

Tucket 2012 Tucket, C.: *2 Clement*. Oxford 2012, 110.

Usener 1881 Usener, H.: *Acta martyrum Scilitanorum graece edita*, in: *Index scholarum*, etc. Bonn 1881.

van der Lans / Bremmer 2017 van der Lans, B. / Bremmer, J.N.: Tacitus and the Persecution of the Christians: An Invention of Tradition?, in: *Eirene* 53 (2017) 299–231.

Veselina/Dimitar 2014 Veselina, V. / Dimitar, D. (ed.): *Serdica Edict (311 AD): concepts and realizations of the idea of religious toleration*. Sofia 2014.

Wagenvoort 1956 Wagenvoort, H.: *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*. Leiden 1956, 150–168.

Wilson 2004 Wilson, S.G.: *Leaving the Fold: Apostates and Defectors in Antiquity*. Minneapolis 2004, 66–99.

**C) THE PROBLEM OF DIVERGENCY
IN THE *IMITATIO CHRISTI***

VIRGINIA BURRUS

TAKE THE *LIFE OF SAINT HELIA*, FOR EXAMPLE: HAGIOGRAPHY, EXEMPLARITY, AND GENDER

ABSTRACT

Following the lead of Irene Harvey, this essay explores the rhetorics of exemplarity in three aspects – model, incarnation, and example. In the *Life of Saint Helia* (as in other hagiographical texts), the rhetoric of the exemplar qua model – a perfection that demands imitation – is frequently dependent on, even secondary to, the rhetoric of incarnation – a beauty that evokes both wonder and self-recognition. At the same time, each of these rhetorical modes of exemplarity is internally unstable. At any moment, the model saint threatens to dissolve into an ever-extending stream of ever-exceeding examples, her uniqueness and superiority compromised. But in a sense, that is what the saint wants: sanctity ultimately knows no rivalry. At the same time, the unity and fullness of subjectivity that the saint appears to embody gives rise, paradoxically, to a fracturing or negation of the subject: one fulfills oneself by becoming other. Finally, sainthood participates in the enigma of all examples, ever demanding to be interpreted afresh. If Helia models, embodies, or exemplifies virginity, who is *Helia*, what is *virginity*, and what is it to *me*?

Exemplarity can ... serve as a signpost – a necessarily ironic one – that marks the place of [the] failure and limit [of the male imaginary]. It is the place where men no longer provide the Exemplar for women, are no longer both the Exemplar and the example, but they become, as they truly always have been, one example among others. – Irene Harvey, *Labyrinths of Exemplarity at the Limits of Deconstruction*

Some thirty years ago, Peter Brown urged us to consider the Christian saint of late antiquity against the backdrop of the long-standing Greco-Roman culture of exemplarity. “It was widely agreed”, notes Brown, “that any problem that was going to get solved had first to be reduced to a clear-cut issue of deportment, that could be viewed in relation to a constellation of vivid human exemplars preserved in the classics: for only then could the impressive resources of the civilization of *paideia* be brought to bear with hope of success”.¹ Entailed in such a view, as Brown stresses, was not only a strong sense of the temporal accessibility and moral relevance of figures from even the most remote past, but also a confidence that one might be capable of molding oneself in accordance with the values embodied in those exemplars.² Yet there is also much that is “*new* in the role of the Christian saint as exemplar”,³ argues Brown. “The exemplar ceases to be merely a past human paradigm reactivated, by human means, in the present: the ‘man of God’, the ‘righteous man’, has a revelatory quality about him The saint is a gift of God to his or her age and region”.⁴ For Brown, then, ascetic practice replaces the “civilization of *paideia*” that was largely the product of rhetorical and literary training; the holy men and women themselves become the incarnated “classics” in whom late ancient Christians can perceive Christ – Exemplar of exemplars – rendered present once again.⁵

But of course late ancient Christians also continued to participate in, and thereby to transform, the “civilization of *paideia*”. As Brown himself acknowledges, they did not cease “ransacking” classical literature.⁶ More significantly still, they came to approach the scriptures as a kind of classical literature to be mined for relevant examples. Both Derek Krueger and Michael Williams have emphasized the significance of biblical typology for late ancient Christian hagiography, as well as the significance of the Bible itself as an exemplar for Christian writing as such. For Krueger, the hagiographer’s “simultaneous retelling of ascetic and biblical history serves to demonstrate that the world of the Bible lives on in these people: the saints are like the figures in the Bible; the times in which they live,

1 Brown 1983, 2. Note that the phrase “civilization of *paideia*” is taken from Marrou 1956, 96–101, 217–26, as cited by Brown.

2 Brown 1983, 4.

3 Brown 1983, 6 Emphasis added.

4 Brown 1983, 6.

5 Brown 1983, 21.

6 Brown 1983, 6.

like biblical times”⁷ As Williams frames it, early Christian biographers construe historical events and figures in terms of dynamics of “repetition and recapitulation” or “‘correspondences’ and ‘re-enactments’”;⁸ thus, “late-ancient Christians would emerge as re-enacting the figures and events set forth in the scriptures”.⁹ He adds that in so doing, “they in their turn provided an example for their readers”. It is this more than anything that marks the distinctiveness of the Christian mobilization of exemplarity, in Williams’s view: “What was being offered in these Lives, then, was not a vanished way of life which might come to be restored, but an actual and successful restoration taking place in the present day”.¹⁰ Here Williams follows Brown in his emphasis on the immediacy of the saintly exemplar while (unlike Brown) sustaining emphasis on exemplarity as a rhetorical or literary phenomenon. But Williams also questions the understanding of saintly exemplarity as a simple call to imitate, proposing that “[t]hese lives perhaps functioned not in the imperative but rather in the *indicative*. They represented a proposition about the world in which their readers lived”.¹¹ “‘This is what the world is like’, said these texts, with the implication: ‘Where do you fit in?’”¹² If Williams is surely right to interrogate what is often taken for granted, namely, the hagiographical imperative to imitate the saint, this is not just because most readers of hagiography do not in fact take up lives of asceticism, as he points out.¹³ It is also because of the inherent complexity and volatility of the rhetorics of exemplarity.

With regard to early imperial Roman culture, Matthew Roller argues that it is precisely “the instabilities and contestations” entangled in the production of exemplary discourse that render that discourse “flexible, useful, and vital in the social debates of any given historical moment”.¹⁴ As he elaborates,

To produce an exemplum ... is to struggle constantly to establish or disestablish a particular interpretation of an action’s value, a

7 Krueger 1997, 412. See also Krueger 2004.

8 Williams 2008, 15.

9 Williams 2008, 17.

10 Williams 2008, 232.

11 Williams 2008, 182.

12 Williams 2008, 184.

13 Williams 2008, 182.

14 Roller 2004, 51.

monument's reference, or an imitator's success, and alternative readings threaten to (or do) proliferate at every instant. But far from undermining the ethical cogency of the exemplum, these ubiquitous opportunities for debate and contestation are the lifeblood of exemplary discourse – this is how every example can be made anew, or deployed in a novel way, to meet the requirements of any new contingency.¹⁵

Building on Roller's argument, Rebecca Langlands suggests that exemplary discourse served “to promote ethical deliberation within a tradition of ‘controversial thinking’” epitomized in the exercises of *controversiae* and *suasoriae* prevalent in rhetorical training and performance. Focusing on the first-century writer Valerius Maximus, Langlands shows how exempla cultivate a sense of moral complexity, often producing more questions than answers. In this context, the juxtaposition and sequencing of examples in a series can be crucial not only in stabilizing interpretive frameworks but also, paradoxically, in destabilizing them: “the strings of *exempla* ... inevitably are both inadequate to fully embody the moral category they illustrate and (sometimes as a result) contradictory of one another”, as Langlands demonstrates.¹⁶ Or, as Catherine Sanok puts it with reference to medieval hagiography, it is by no means clear “how to distinguish the imitable from the inimitable, the transhistorical from the contingent”.¹⁷

Philosopher Irene Harvey has proposed that it is not merely examples that are unstable but *exemplarity as such*. Typically conceptualized in terms of the mutual translatability of particulars and universals (as in Sanok's statement above), exemplarity in fact consists in a plurality of structures that are “interlocking and interdependent, yet unhinged and unhinging”, argues Harvey.¹⁸ “The example is never simply or only a particular, and never simply or only exhibits the general”.¹⁹ Even when focusing narrowly on the *rhetorics* of exemplarity, which is only one facet if its labyrinthine structuring, Harvey emphasizes multiplicity, interdependence, and instability.²⁰ What accounts for the persuasive power of

¹⁵ Roller 2004, 7.

¹⁶ Langlands 2008, 162.

¹⁷ Sanok 2007, xiv–xv.

¹⁸ Harvey 2002, x.

¹⁹ Harvey 2002, 260.

²⁰ For Harvey, the “example of rhetoric” is only one among a number of disparate “unthematized” theories of exemplarity that she elicits from her reading of

examples? At least three things, on her reckoning. First, the example can be said to seduce by its very elusiveness, exposing “an erotic substructure ... within the rhetorics of exemplarity”: as Harvey puts it, “the example functions to draw the questioner into himself or herself – to be provoked, disturbed, puzzled – and does not provide a ready answer to the unasked but motivating issue of ‘what is being exemplified here, by this, and for what ends?’”²¹ This implicit question is rhetorical to the degree that it is performative. What matters is not the particular example to which the question might refer but rather the sense of wonder effectively elicited, as the world is rendered infinite in its exemplary potentiality. We are reminded that anything *can* be an example, and that nothing is inherently or necessarily such. And at this point, the *rhetorics* of exemplarity intersects with the *hermeneutics* of exemplarity: examples “make their appearance in and through an enframing structure”, telling us, in effect, that *x* is to be read *as* an example of *y*; and while the frame seeks to control a given example’s interpretation, that goal is inevitably thwarted. “The example eludes the frame as it is simultaneously revealed by the same”.²² It is this elusiveness that returns us to the seductiveness of the rhetorical example *qua* enigma.

Yet the example of rhetoric is also the example functioning as Exemplar or model, argues Harvey²³ – not a question but an answer, not desire’s provocation but its satisfaction. Indeed, illustrative examples seducing our wonderment have a way of metamorphosing into injunctive ideals. Conversely, the Exemplar that uniquely models perfection is necessarily also to be read as an example or illustration of something else – as one example among many, that is to say. In the Exemplar, the

Rousseau’s *Emile*, including the example as other, the example as the mediator of ontology and epistemology, the example as hermeneutical, the example as excess and incompleteness (transcendence), and the example as proof of law. Here I focus primarily on her analysis of the internal multiplicity, interdependence, and instability of the example of rhetoric, while also trying to locate sites of intersection with other aspects or modes of exemplarity – sites of intersection that remain, as far as I can tell, largely implicit in Harvey’s own work, despite her repeated insistence on the labyrinthine interconnectedness of the plurality of structures that constitutes exemplarity.

²¹ Harvey 2002, 156.

²² Harvey 2002, 165, 167.

²³ Harvey capitalizes Exemplar to emphasize its difference from the example taken as “mere particular” (Harvey 2002, 157).

rhetoric of exemplarity intersects with both the mimetics of exemplarity – the example as an “other” or potential self, a model that may be either followed or resisted – and the legal aspect of exemplarity – the example as “proof”, one in a potentially infinite series underwriting a moral law.²⁴ As Harvey observes with respect to the Exemplar,

The question arises ... as to how the Exemplar can function rhetorically at all if it is considered to be both a model or Perfection of some sort and an example (of something else). The effect of the model is to reveal the excess [of perfection] as lack, though the appearance of the model conceals both. In order to function as a model, it must appear complete, yet in order to function as an example, it must be both lacking (not complete) and exceeding itself (ek-static).²⁵

She thus suggests that the rhetorical foreclosure that the exemplar appears to effect by claiming perfection (an excessive claim) is undone by the very structuring of exemplarity on which it depends: for an Exemplar is also an example and thus requires a supplement, not only the “something else” that it exemplifies, but also all of the other examples in the series toward which it gestures.

But matters are more complicated still. Harvey also notes a “third motif in the rhetoric of exemplarity” – namely, “the more profound and complex structure of incarnation”. As she explains,

The example functions in this case not by its perfection as the highest ideal, or model, nor by its unity of form and content as referential and semiotic functions but rather by a supposed embeddedness of the flesh and the Word: the spiritual and the material, and the theory and its praxis, or embodiment. Another form of ideal, perhaps, this mode is not necessarily an ideal in the sense of Perfection. Rather, this unity (supposed) claims a power of synthetic, conciliatory, harmonious dimensions so that the example as incarnation is seen as an achievement or accomplishment.²⁶

²⁴ See Harvey 2002, 152–55, 173–76, on “the example and the other” and “exemplarity and ‘the law’”, respectively. That these two modes of exemplarity intersect with the example as model or Exemplar is my own inference.

²⁵ Harvey 2002, 157.

²⁶ Harvey 2002, 158.

Harvey suggests that the incarnational structure of exemplarity “calls the self from within, not from without”. That is, in the embodied example, one recognizes oneself – or rather, one receives oneself from the other as awakened, as fully alive. “Not a model to be followed, not a puzzle to be solved, this sort of example shines forth to us with a certain aesthetic pleasure offering the harmony of itself”.²⁷ Its rhetorical power is immense, as it promises not mere potentiality (as with the exemplar) but actualization. Yet as with the structure of the Exemplar, so too with the structure of incarnation, this mode of exemplarity undercuts itself, argues Harvey, as “the self is revealed as non-present to itself at the very instant it seems to be most closely unified”.²⁸

Here Harvey’s analysis bends us back toward Brown’s and Williams’ arguments. In Christian hagiography, the rhetoric of the Exemplar – a perfection that demands both obedience and imitation – is frequently dependent on, even secondary to, the rhetoric of incarnation – a beauty that evokes both wonder and self-recognition; put otherwise, the tug of an impossible potentiality both colludes and vies with the promise of an impossible actuality. (In Girardian terms, imitation of the saint’s desire for Christ may be eclipsed by “metaphysical desire” – the desire to *be* the saint.)²⁹ Yet each of these modes of exemplarity is also internally unstable, as we have seen. At any moment, the exemplary saint may threaten to dissolve into an ever-extending stream of examples, her uniqueness and superiority compromised. At the same time, the unity and fullness of subjectivity that the saint appears to embody rests, paradoxically, on a fracturing or negation of self.

I shall pursue the implications of the complexity and instability of rhetorics of exemplarity for understanding late ancient hagiographical literature by taking the *Life of Saint Helia* as my example. Likely dating to the fifth century, this little-known work consists in several lengthy dialogues embedded in a narrative framework. The dialogues include a debate between the young Helia and her mother regarding the relative merits of virginity and marriage, an exchange with their local bishop, and a concluding debate between Helia and the provincial governor in which the girl must defend herself publicly against charges of unlawful behavior. The *Life of Helia* is clearly exceptional in certain respects, yet these

²⁷ Harvey 2002, 160.

²⁸ Harvey 2002, 159.

²⁹ See Fleming 2004, 24–28.

exceptions prove illustrative: both the text's density of biblical citations and allusions and its thematized and dramatized rhetoricity allow us an unusually clear view of the complex and intertwined operations of biblical and saintly exemplarity.³⁰ Of particular interest to me is a certain audacity provoked by the hagiographical mobilization of exemplarity – an audacity hinted at (but not fully conveyed) by the slide from *imitatio* to *aemulatio*. Indeed, I want to propose that even the most straightforward rhetoric of *imitatio* (what Girard calls “externally mediated” desire)³¹ may incite an ambition not only to equal but to surpass the authoritative exemplar: to imitate an already excessive desire is to exceed in turn, or to supersede.³² Similarly, the rhetoric of incarnation invites the extravagance of wholesale appropriation – not, however, of a self that lacks desire (because it lacks lack), as Girard has it,³³ but rather of a self that overflows with desire (an abyssal lack that is itself a plenitude). Undergirding and also subverting both *imitatio* and *aemulatio* are *iteratio* and *multiplicatio*, we might say. Sanctity knows no rivalry; it proliferates promiscuously. It is also no respecter of difference, including sexual difference, as we shall see.

1. THE SAINT AS INCARNATION

The very first line of the prologue of the *Life of Helia* takes us to the scene of rhetorical formation:

In former times it was the custom of teachers first to establish boys' talents through exercises in rhetorical narration [*in fabulis*], so that they might later be able to defend the interests of their clients more skillfully and attentively when bringing the quality of their expertise to bear on legal cases. I confess that I wonder why in my case you should have completely changed the order, Macedonius, most excellent of saints, you who exercise a priesthood of the second order yet

30 What is entailed in offering an example of exemplarity? As Matthew Roller notes, “In working with exemplarity, ... willy-nilly, one is investigating the foundations of one's own argumentation, and of mental ideation itself” (Roller 2004, 52–53).

31 See Fleming 2004, 16–19.

32 The impossibility of imitating a saint is also the subject of reflection in Burrus 2010, *passim*, and Burrus 2011, 419.

33 See Fleming 2004, 23–25.

are equal to a pontiff in the probity of your habits. You thereby entrust the narration of spiritual achievements to one whose inexperience you would not have put to the test even while in playful studies! (prol. 2–8)³⁴

Here the author of the *Life of Helia* compares himself to a school boy and his addressee to a rhetoric teacher. He protests that Macedonius has reversed the proper sequence of instruction by demanding that the pupil take on a serious defense before the teacher has even tested his ability to compose stories in the classroom – the most elementary of exercises. “Why”, he asks, “do you want to request speech from one who is double-tongued, wisdom from one who is foolish, and sight from one who is blind, when your ability to narrate is greater?” (prol. 15–16). On the surface, the author clearly intends to convey his humility by protesting his inadequacy, but the tone is also one of complaint and (it would seem) of humor. Addressing Macedonius as “my venerable father”, he reminds him that “just as it is fitting that the will of the parents be obeyed in its entirety, so too it is right that the offenses of children be endured serenely, and that the trifles of their perceptions and words be tolerated with calm patience” (prol. 23–26). In effect, our author is composing his own *fabula* in the prologue, performing a hyperbolic defense of his short-comings as a writer while demonstrating his rhetorical prowess in so doing. He is, as well, insinuating that the Life that follows is a kind of fiction.

If it is a fiction, it is a fiction that, like so many in the rhetorician’s classroom, depicts a serious defense – in this case, the defense of the virginal saint Helia. Though the first time reader does not yet know this, the narrator will ultimately deliver the defense in Helia’s own voice, in what is very much a context of “controversial thinking”, as Langlands names it, when first Helia’s mother and then the provincial governor challenge her right to live as a virgin. We might say, then, that Helia becomes an example for the boy in the rhetorician’s classroom: an example that he himself constructs rhetorically but also an example that constructs him – a self that arrives from elsewhere. Representing himself as reluctantly obedient, the confabulating boy will go on to speak in the voice of an enthusiastically defiant girl. Begging his own “father” to endure his short-comings with calm patience, he will go on to impersonate

³⁴ All references to the text are from Burrus and Conti 2014.

a girl whose mother is anything but calm and patient. In so doing, he does not so much imitate Helia as reincarnate her;³⁵ his narrative and dialogue grant her a vividly embodied presence. The frame opened in the prologue is never closed, moreover: the Life concludes with Helia still in full voice, pronouncing “Amen” to her own self-defense before the governor; the boy’s voice remains subsumed by hers, fused with hers, to the end. Thus he becomes an example for the reader, who is invited to imitate his pleasurable identification with the exemplary girl. Yet he becomes a cautionary figure as well, perhaps. When confronted with the full rhetorical force of the saint as incarnate example, as the very embodiment of virginity, to find oneself may also be to lose oneself; to fulfill oneself may also be to empty oneself. To play the boy may also be to become the virgin. Indeed, the boy will perform Helia as she has never been performed before.

How far does our prologue, and the play of cross-gendered projection and identification that it subtly insinuates, diverge from the classical precedent that it invokes at the beginning? Traditional declamation exercises require that elite boys take on roles and think from the perspective of a variety of subject positions, including those of women and slaves – no doubt often to somewhat comical effect. However, the space for female speech remains quite circumscribed. As Martin Bloomer argues,

Declamatory Latin repeatedly, indeed insistently, veers away from giving women a voice. The Roman schoolboy was trained in stock characters, and these provided him the tools to speak for women, among others Following his teacher’s lead, the schoolboy learns and defines when and what a woman can speak. He not only acts as her advocate but imagines for his audience’s benefit her words and presents these through the filter of *sermocinatio* and apostrophe. He may cut and paste her quotation, he may address her, but above all he comes to fill up her silences. ... Within the declamation, the snippets of speech given women are carefully controlled Thus declamation is no romantic quest for genuine voice, speaking for those denied expression, but more like a jousting among the male elite for the right to speak. What stands against it is not some other genre, woman’s speech or servile, vulgar frankness, but the silence imposed by paternal speech.³⁶

35 “Is all incarnation truly reincarnation?” (Harvey 2002, 159).

36 Bloomer 1997, 71.

Despite the high degree of control exerted through representations of female speech, female exemplars do occasionally achieve noteworthy eloquence in the literature and rhetoric of the imperial period – particularly women defending their purity in the face of violent threat.³⁷ The *Life of Helia* clearly stands in line with such a development. However, it departs from prior convention not only by playfully representing its narrator as a declaiming boy who speaks with the voice of a virgin, but also by representing Helia herself as speaking with the voice of a rhetorician – and speaking, moreover, at excessive length. It is above all Helia’s vividly embodied voice – her incarnate word – that lends her example such immediacy. Do her bedazzled readers not want to take on her role as well?³⁸

2. THE SAINT AS MODEL OR EXEMPLAR

In the introduction to the narrative, the author shifts tactics, comparing himself now not to a pupil but rather to a teacher who addresses him- (or perhaps her-)self to certain “blessed virgins”.

Therefore, knowing that our efforts will profit many, I have yielded to the desires of those who beseech me, drawing an *exemplum* from those who depict the feats and actions of the dead with an artist’s tool. The more subtle their imprinted art will have been, the more the kindled ardor of the viewers strives to match (*exaequare*) such deeds. The painting of this living tablet will benefit you in no small measure, O blessed virgins ... (1.12–17).

Here our author takes as his *exemplum* an artist who creates an *exemplum*. Painting a portrait of the deceased, the artist intends to inspire subsequent generations to imitate their ancestor’s virtuous accomplishments. Just so, the verbal portrait of Helia will be an example for the virgins

37 See, e.g., Roller’s reading of Livy’s Cloelia (Roller 2004) and Langlands’ reading of Valerius Maximus’s Lucretia (Langlands 2006).

38 See below regarding Helia’s description as “amazing and dazzling (*mirabilis et praeclara*)” (1.38). The emphasis on the exemplary figure as one who inspires amazement and admiration is continuous with understandings of exemplarity in the early imperial period; see Langlands’s essay in this volume.

to whom he writes, kindling their desire to equal her achievements.³⁹ Whether they are the ones who have beseeched him is unclear, but we might imagine that it is so. In this moment of direct address, a feminine literary community is constructed, as the text “insists – implicitly and explicitly – that women read as women”.⁴⁰

However, Helia herself had no example to follow when her own desire for virginity was kindled, as we swiftly learn – a fact that complicates the task of imitating her example.

Beautiful as the moon, by truly cleaving to *Helia*, which is the ‘sun of justice’ (Mal 3:20, Ws 5:6), she illumined Dyrrhachium with the rays of her brilliant life. She was amazing and dazzling in this respect, since she had neither the support of the *lectio divina* nor *exempla* from anyone, as there had not only been no holy virgin but not even many believers in that aforementioned city. (1.37–41)

Although lacking models, the girl subdues her sexual desires with rigorous fasting and vigilantly weeds all vices from her life. On the one hand, Helia requires no *exempla*, it would seem: her asceticism arises spontaneously; it is no mere imitation. On the other hand, she herself perceives that there is something lacking in this spontaneous perfection: “she did not know the order of the battle”, we are told (1.50–51); “she was unacquainted with the bridal discipline” (1.51–52); “she did not know the way of those who marry spiritually” (1.53–54). The text favors one who has good examples to follow, then. Having no such models, Helia grieves intensely, and the Lord has pity on her. He sends her a teacher – an itinerant presbyter, referred to as a “servant of God” (1.63), who begins to hold Bible studies as soon as he arrives in town.

39 Again, continuities with prior Roman understandings of exemplarity are notable. See, e.g., the following passage, discussed by Langlands in this volume: “For I often heard that Q. Maximus, P. Scipio, and other leading men of our community used to say that when they gazed upon the masks of the ancestors, their soul was violently inflamed towards virtue. Certainly it was not the wax or its shape that had so much power over them, but that flame grew in the hearts of excellent men on account of the memory of their great deeds, and it did not die down until their own virtue had become equal in fame and glory” (Sallust, War with Jugurtha 4.5). The *Life of Helia* shares emphasis on the power of portraits of the virtuous dead to enflame the soul, inspiring the viewer to equal the one portrayed in virtuous deeds.

40 Sanok 2007, 32.

Helia first listens through a window, then approaches the presbyter, declaring her intention to become a spiritual bride. He responds eagerly.

And seeing a suitable prize for Christ, ... he diligently prepared relevant readings (*lectiones*). And he did not cease until he might hear with certainty that she was deeply intoxicated with the love of Christ: 'she was filled with new wine' (Acts 2:13). (1.74–83)

The reference to *lectiones* suggests that the presbyter is culling biblical *exempla*. In other words, the *lectio divina* and *exempla* that Helia is initially said to lack prove to be one and the same. She imitates her teacher's exegetical practice but otherwise her models are entirely literary. Much as the author hopes that the "blessed virgins" will be kindled with desire to equal Helia's accomplishments, so the presbyter hopes that the biblical *exempla* will intoxicate Helia with love of Christ. But there is slippage here too, as an anticipated zeal to imitate is overtaken by an intoxication of love. Is it the object of her desire – Christ himself – whom she encounters in the biblical text, provoking her ecstasy of pleasure? Or does she discover other lovers of Christ whose examples she imitates? Both, it would seem, and more. Helia imitates those who love Christ; she appropriates and incarnates their desire. "*Let him kiss me by the kiss of his mouth* (Sg 1:1[2])", she quotes, continuing: "Who does not desire to hang on his kisses? Who does not strive to cling to his embraces?" (3.112–114). She also imitates Christ himself, but without seeming to privilege Christ as exemplar. "Since I imitated Christ and his mother as far as is possible for human frailty, why do I suffer your insolence?" she demands of the prosecuting governor. "If your sons imitated excellent men, I believe that they would be judged to be praiseworthy by all. But why do you enviously condemn the one who imitates the virginity of Christ?" (3.203–6).

3. THE SAINT AS ONE (ENIGMATIC) EXAMPLE AMONG MANY

The debate between Helia and her mother allows us a closer look at Helia's hermeneutical tactics. The mother has the first word:

Why, she said, being forgetful of our discipline, do you oppose the doctrine of your fathers and follow the path of a new superstition? Abandon your devotion to this empty religious observance and

comply with the wishes of your parents, before you experience the severity of a mother's judgment and suffer the shame of your most grave error. If you desire to be instructed by the divine laws, learn what is written: 'Do not be high-minded but be in accord with the lowly' (Rom 12:16). And 'do not be high-minded but stand in awe' (Rom 11:20). And 'I am not better than my fathers' (1 Kgs 19:4). And 'do not move the limits that your fathers fixed' (Dt 19:14) – undoubtedly Abraham, Isaac, Jacob and all the similar saints who, through the propagation of the seed, offered us *exempla* of marriage. It certainly sounds perverse, if someone thinks to transgress the rule of such great fathers. (1.88–98)

The mother thus introduces the suspicion that her daughter wants to outdo the biblical patriarchs themselves. Helia does not exactly deny this. Rather, she responds with a list of counter-examples – examples not of marriage but of virginity. *Better* examples, then.

And to your slander you add this, that we are not better than our fathers. My defense goes against the supposition of your interpretation, because I am indeed not better than Abel, Elijah, Elisha and the sons of the prophets, Jeremiah, Daniel and the three boys, and finally the mother of the Lord and the two Johns and the four daughters of Philip, who prophesied thanks to their virginity, and the one hundred forty-four thousand who accompany the lamb. Certainly, while I follow in the footsteps of these fathers, I am not better than their *exempla*, by which I am formed. (1.114–21)

Here the text could not be more explicit regarding the understanding of the Bible as a source of moral exemplars. And as Helia's list demonstrates, the exemplars are not segregated by gender: the "fathers" include mothers and daughters, men and boys, and Helia is happy to "follow" in all of their footsteps – even, perhaps, to surpass them, male and female alike. Already, then, the gendered relationship established in the *exordium* between Helia and the blessed virgins who are called to imitate her is complicated, not only by the boy who imitates Helia but also by the fact that Helia's own examples are not only multiple but multi-gendered.

The Bible is also a source of *exempla* in another sense – series of examples placed in the service of rhetorical persuasion. Page after page, Helia and her mother, and then Helia and the governor, engage in vicious verbal polemics, in which the deciding factor is their ability to pile

up biblical figures and passages in effective support of their arguments. Here Brown's description of the ancient culture of exemplarity is particularly apposite: "Men whose ideal was the ability to recall large chunks of precise and exquisitely shaped material, internalized by memory at an early age, knew only too well what it was like to rummage in a silt of memories for the perfect citation, for the correct word, for the telling rhetorical structure".⁴¹ It is not clear whether Brown here intends "men" in an inclusive or a gender-specific sense. Rhetorical performance was, of course, a quintessentially masculine practice; not so in the imagination of our author, however, for whom women and girls as well as men and boys participate in the "culture of *paideia*".

The reader confronted with an example must be ready either to resist or to submit to its lure. Not all examples are good, but even bad ones seduce. As Harvey puts it, "To listen to the good example, to see it as a model for oneself, to become it, is the flip side of the resistance to be mustered, or the reverse".⁴² Helia acknowledges as much:

We read – I will not say in the New, but rather in the Old Testament – that many illustrious representatives of our profession existed, whose series of names I left to you to review because of your distaste for delays, since you yourself at first did not permit it. Therefore, these saints must be either rejected or followed. They must be rejected if they professed an unlawful chastity with imprudent presumption, but must be followed if, by choosing the best portion, according to the prophet, they added to the praises of God. (1.206–212)

Here we see that the quantity as well as quality of *exempla* can be relevant. As Harvey puts it, "a series of examples becomes a proof only insofar as the promise of an infinity to the series is wagered, though it can never be fulfilled. It is, of course, the wager that makes this structure of exemplarity both possible and impossible", she adds.⁴³ Thus Helia gestures to a "series of names" that has been only incompletely recited, due to her mother's impatience. But perhaps she also implies that there could never be enough time to name all of the examples of virtuous virginity; the examples must fill time to overflowing if the argument is to be won, if virginity is to prevail. Later Helia will proclaim, "Let it not be a reason for

⁴¹ Brown 1983, 3.

⁴² Harvey 2002, 140.

⁴³ Harvey 2002, 141.

annoyance if my speech is copiously extended, as I desire to put forward many examples (*documenta*)” (2.61–62). At another point she assures her readers, “You will find many others similar to these in the Old Testament” (2.86), an abundance that is overtaken and exceeded by the still greater extravagance of New Testament examples of virginity. Her mother, in contrast, at one point confesses, “Since I am insufficiently educated in the words of the *lectio divina* and cannot recount the narrative of the holy scripture, I will cite only one example” (2.190–191).

The examples that interest Helia are not only those of the biblical past but also those of the present and future. Echoing John 9:27 (“do you wish to become his disciples too?”), she asks her audience, “do you want to become his brides too?” (3.125) – a question that seems actively to invite them to mimic her own desire. She praises “that childbirth with which both men and women, both elders and children, are made fruitful” (3.184). It is a childbirth, according to 1 Timothy 2:15, in which *every* soul will be saved “if it remains in faith and devotion and holiness with sobriety” (3.303–304): so she concludes her last speech with a flourish. We are a long way from the narrator who initially addresses himself to the “blessed virgins” as if to a discrete (and discretely gendered) band. The series of examples of virginity is potentially infinite – all-encompassing – and Helia herself is but one more in the line-up, linking the biblical examples to the present of the readers of her *Life*. And though the vastness of the crowd of witnesses assembled would seem to promise to secure the status of the virginity exemplified, the unruliness of examples suggests that virginity becomes more, not less, unstable in its meaning, with their multiplication.

4. CONCLUSION

We may, then, finally discover that the saint’s life remains a more open text than is often imagined, with regard to the crucial question of “what is being exemplified here, by this, and for what ends?”⁴⁴ However much hagiography attempts to “frame” the saint in her exemplarity, to control her interpretation as example, “examples always exceed whatever frame one seeks to place around them, or whatever cage one strives to capture them with”, as Harvey puts it.⁴⁵

⁴⁴ Harvey 2002, 156.

⁴⁵ Harvey 2002, ix.

Take Helia, for example. A closing hymn, titled “Praise of the Virgin”, seems to paint the portrait of a well-domesticated feminine virtue; in this respect, it balances the invocation of the “blessed virgins” in the exordium.

I am Christ’s virgin; to know a husband
 I desire not, because I desire to possess paradise.
 I who should follow the Lord have heard
 How numerous are the rewards of virginity
 Established by lofty promise, not of this time
 But immortality extending to heaven.
 I hear that *those who are pure of heart are blessed,*
because they can see God (Mt 5:8).
 They possess blessed life *who have*
castrated themselves for the kingdom of God (Mt 19:12).
 Nor is there any doubt that those who have remained chaste
 and virginal are made *equal to the angels (Lk 20:36).* (Laus 2–14)

Yet out of this frame erupts a girl addressed by her mother as follows: “verbose girl, profaner of the divine laws, insolent towards maternal admonitions, oblivious of our favors, rebellious, reckless, presumptuous, irresponsible, inconsiderate, foolish-talking, and unrestrained” (2.234–236). Not praise but condemnation, in the mother’s eyes; yet for the readers of this text, high praise indeed. Is it not easy to imagine the thrill experienced by the boy in the rhetorician’s classroom, as he declaims the narrative and delivers the speeches of a girl fearless of all threats, defiant of all authority, burning with passion and eloquence?

The frames put in place by the prologue and exordium respectively vie with one another, and neither fully controls the interpretation of Helia’s exemplarity: the intensity of her rhetorical self-presentation exceeds both frames. At the same time, the claims made for Helia’s exceptionalism vie with those made for her conformity. As both incarnation and model of virginity – “dazzling and brilliant” – she is nonetheless no better, if also arguably no worse, than her biblical “fathers”. Confronted with this complexity, Helia’s readers are called simultaneously to *embody* her, to *imitate* her, and (in so doing) to *read* her, while also reading *themselves* into the series of *exempla*. To embody the saint is to appropriate her identity. To imitate her is to strive to equal or surpass her. And to read her as an example is to allow oneself to be seduced. It is, as Harvey puts it, to encounter “the erotic substructure”

of exemplarity – “to be provoked, disturbed, puzzled”.⁴⁶ It is to wonder, to continue to wonder: if *Helia* exemplifies virginity, what *is* virginity, and what is it to *me*?

To embody, to imitate, and to read the saint are audacious acts. Taking the *Life of Helia* as my example, I ask: who better to exemplify such audacity than a disobedient girl who just won't stop talking back? And yet she too is just “one example among others”.⁴⁷

BIBLIOGRAPHY

Bloomer 1997 Bloomer, W. Martin: Schooling in Persona: Imagination and Subordination in Roman Education. In: *Classical Antiquity* 16/1 (1997), 57–78.

Brown 1983 Brown, Peter: The Saint as Exemplar in Late Antiquity. In *Representations* 1/2 (1983), 1–25.

Burrus 2010 Burrus, Virginia: A Saint of One's Own: Emmanuel Levinas, Eliezer Ben Hyrcanus, and Eulalia of Mérida. In: *L'Esprit Créateur* 50/1 (2010), 6–20.

Burrus 2011 Burrus, Virginia: Wyschogrod's Hand: Saints, Animality, and the Labor of Love. In: *Philosophy Today* 55/4 (2011), 412–21.

Burrus and Conti 2014 Burrus, Virginia, and Marco Conti: *The Life of Saint Helia: Edition, Translation, Introduction, and Commentary*. Oxford 2014.

Fleming 2004 Fleming, Chris: *René Girard: Violence and Mimesis*. Cambridge, UK 2004.

Harvey 2002 Harvey, Irene E.: *Labyrinths of Exemplarity at the Limits of Deconstruction*. Albany, NY 2002.

Krueger 1997 Krueger, Derek: Typological Figuration in Theodoret of Cyrrhus's Religious History and the Art of Postbiblical Narrative. In: *Journal of Early Christian Studies* 5/3 (1997), 393–419.

Krueger 2004 Krueger, Derek: *Writing and Holiness: The Practice of Authorship in the Early Christian East*. Philadelphia 2004.

Langlands 2006 Langlands, Rebecca: *Sexual Morality in Ancient Rome*. Cambridge, UK 2006.

Langlands 2008 Langlands, Rebecca: “Reading for the Moral” in Valerius Maximus: The Case of *Severitas*. In: *Cambridge Classical Journal* (2008), 160–87.

Marrou 1956 Marrou, H.I.: *A History of Education in Antiquity*, trans. by George Lamb. New York 1956.

⁴⁶ Harvey 2002, 156.

⁴⁷ Harvey 2002, 205.

Roller 2004 Roller, Matthew B.: Exemplarity in Roman Culture: The Cases of Horatius Cocles and Cloelia. In: *Classical Philology* 99/1 (2004), 1–56.

Sanok 2007 Sanok, Catherine: *Her Life Historical: Exemplarity and Female Saints' Lives in Late Medieval England*. Philadelphia 2007.

Williams 2008 Williams, Michael: *Authorised Lives in Early Christian Biography: Between Eusebius and Augustine*. Cambridge, UK 2008.

ANJA BETTENWORTH

LITERARISCHES SCHAFFEN ALS *IMITATIO CHRISTI* IN DER AUGUSTINUSVITA DES POSSIDIUS

ABSTRACT

In Christian hagiography, the successful *imitatio Christi* of a saint – especially if he or she is not a martyr – is frequently demonstrated by miracles. Yet, in the life of Saint Augustin, written by Possidius, miracles are rarely mentioned. Instead, Possidius introduces a new element: Augustine's literary achievements which have a similar edifying effect as the wonders of other saints and even surpass them as they speak not only to those present, but also to future generations. The substitution of traditional miracles by literary works is surprising since Christ did not leave any writings of his own. For Possidius, the decisive point is the edifying effect of such literary achievements. When he prays to become an *imitator et aemulator* of Augustine, he ultimately wishes to lend a comparable service to the Christians as his teacher. While Augustine was concerned with the defense and preservation of the faith against heretic groups, Possidius sees his task in defending Augustinus' legacy in the face of the Vandal invasion of North Africa. The bold idea that he may, in his own way, become a second Augustine is facilitated by the fact that Augustine is portrayed as a new Ambrose in Possidius' Life.

Am Schluss seiner Augustinusvita bittet der Hagiograph Possidius die Leser, für ihn zu beten, damit er ein würdiger *imitator et aemulator* seines verehrten Lehrers Augustinus werde: Vita Aug. 31,11: *Peto autem impendio vestram caritatem, qui haec scripta legitis, ut mecum omnipotenti Deo gratias*

agatis Dominumque benedicatis [...] et mecum et pro me oretis, ut illius quondam viri, cum quo ferme annis quadraginta Dei dono absque amara ulla dissensione familiariter ac dulciter vixi, et in hoc saeculo aemulator et imitator existam, et in futuro omnipotentis Dei promissis cum eodem perfruar. Worin genau diese *imitatio* bestehen soll und wie sie sich von der hier ebenfalls positiv besetzten *aemulatio* abgrenzt, sagt der Autor jedoch nicht ausdrücklich, so dass der Leser den genauen Gehalt der Aussage aus dem Kontext der Augustinusvita erschließen muss. Generell wird der Wunsch, den Heiligen nachzueifern, in der frühchristlichen Literatur oft ausgedrückt, wobei besonders die Eigenschaften Bedeutung erlangen, die die Heiligen ihrerseits als gute Nachahmer Christi erweisen.¹ Für eine nähere Bestimmung des von Possidius angestrebten Ziels der *imitatio* und *aemulatio* bietet es sich daher an, zunächst nach jenen Eigenschaften zu fragen, die Augustinus als den Protagonisten der von Possidius verfassten Vita als besonders nachahmenswerten Christen erscheinen lassen. Dabei wird sich zeigen, dass Possidius in seiner Darstellung nicht durchgehend den üblichen Techniken folgt, mit denen andere spätantike Autoren ihre Protagonisten ins rechte Licht rücken, sondern durchaus eigene Wege beschreitet. Eine Analyse der Besonderheiten, die sich speziell bei der Frage nach der *imitatio Christi* in der Augustinusvita abzeichnen, soll schließlich zu einer besseren Einschätzung von Possidius' Bitte um eine *imitatio* und *aemulatio* des Augustinus führen.

1 Der Vorbildcharakter des Märtyrers und der Wunsch der Gläubigen, ihm nachzueifern, wird im Martyrium des Polykarp 18,3 ausdrücklich erwähnt, dazu Kelley 2006, 725 und Mutie 2015, 85–94. Allerdings fordern die *acta* nicht direkt dazu auf, dem Märtyrer in den Tod zu folgen, s. dazu u. a. Lieu 2001, 221. In der *praefatio* seiner Martinsvita stellt Sulpicius Severus die *aemulatio* weltlicher Vorbilder der Nachahmung christlicher *exempla* gegenüber, Sulp. Vita Sancti Martini 1: *propositis magnorum virorum exemplis non parva aemulatio legentibus excitabatur. Sed tamen nihil ad beatam illam aeternamque vitam haec eorum cura pertinuit. Quid enim aut ipsis occasura cum saeculo scriptorum suorum gloria profuit? [...] quia etsi ipsi non ita viximus, ut aliis exemplo esse possimus; dedimus tamen operam, ne his lateret qui esset imitandus. Igitur S. Martini vitam scribere exordiar.* Die Beispiel-funktion der Heiligen und Märtyrer, die u. a. durch die Lektüre entsprechender Schriften vermittelt wird, zeigt sich auch in einem Brief des Sulpicius an seine Schwester Claudia, in der er die Verteidigungsrede der Verdammten beim Jüngsten Gericht ausmalt, Sulp. epist. 1,3: *Quid miseri pro sua defensione dicturi sunt! Nescivimus te, Domine, te in mundo esse non vidimus. Prophetas non misisti, legem saeculo non dedisti. Patriarchas non vidimus, sanctorum non legimus exempla. Christus tuus in terra non fuit, Petrus tacuit, Paulus noluit praedicare, Evangelista non docuit, martyres non fuerunt quorum exempla sequeremur.*

Die gelungene *imitatio Christi* stellt ein wichtiges Merkmal vorbildlicher christlicher Gläubiger dar, wie sie unter anderem in den spätantiken Predigten und Heiligenviten präsentiert werden. Zwar gehört die Nachahmung einer verehrten Autoritätsperson seit jeher zu den in der antiken Kultur positiv bewerteten Verhaltensweisen – so können etwa berühmte Vorfahren Ansporn für große Taten römischer Politiker und Feldherrn sein, und der Lebensstil geschätzter Philosophen kann auch die Lebensführung ihrer Schüler bis ins einzelne prägen² – aber der Anspruch christlicher *imitatio* geht über den reinen Modellcharakter hinaus. Ihre Grundlage hat sie in den Schriften des neuen Testaments und den darin enthaltenen Aufforderungen Jesu zur Nachfolge (z. B. Lk 9,23; Lk 18,22). Insbesondere wird an mindestens einer Stelle (Joh. 14,12: *qui credit in me opera quae ego facio et ipse faciet et maiora horum faciet quia ego ad Patrem vado*) darauf hingewiesen, dass die auf dem Glauben beruhende Nachahmung Christi speziell im Vollbringen seiner Werke bestehe und dass die Gläubigen nach Christi Himmelfahrt sogar noch größere Werke vollbringen würden, womit die Reihe der Taten und Eigenschaften, durch die die Nachfolger Christus ähnlich werden können, explizit unabgeschlossen bleibt und sogar Raum für eine Steigerung lässt. Augustinus selbst verweist in seinem Kommentar zum Johannesevangelium auf die Problematik, die in einem solchen ‚Übertreffen‘ des Lehrers durch den Schüler liegen kann, und löst sie, indem er hervorhebt, dass gerade in diesen ‚größeren‘ Taten (z. B. die Heilung nur durch den Schatten des Petrus in Act. 5,15–16 statt durch die Berührung des Gewandes; oder die Gewinnung einer größeren Zahl von Anhängern) eine Verherrlichung Christi liege, in dessen Namen sie ja vollbracht werden, Aug. in Iohannem tractatus 72 ad Iohannem 14,12–14. Der Kontext lautet:

Maiora facere per eum – qui credit in eum – quam praeter eum, non defectio, sed dignatio.

Quid sibi velit, et quomodo accipiendum sit quod Dominus ait: Qui credit in me, opera quae ego facio, et ipse faciet, non est facile comprehendere:

2 Das persönliche Vorbild eines philosophischen Lehrers spielt unter anderem in der Schule Epikurs eine bedeutende Rolle, wo nicht nur die lebenspraktischen Vorschriften des Gründers befolgt werden, sondern auch sein Geburtstag für seine Anhänger einen Festtag bildet. Zu den Bezügen zwischen der Praxis der Philosophenschulen und der christlichen Erinnerung an die Märtyrer s. Kelley 2006 und Young 2001, 59.

et cum hoc ad intellegendum difficillimum sit, adiecit aliud difficilius: Et maiora horum faciet. Quid est hoc? Qui faceret opera quae Christus fecit, non inveniebamus; qui etiam maiora faciet, inventuri sumus? Sed dixeramus sermone pristino quia maius fuit umbrae suae transitu, quod discipuli fecerunt, quam fimbriae suae tactu, quod ipse Dominus fecit, sanare languentes; et quia plures Apostolis, quam ipso per os proprium praedicante Domino crediderunt: ut haec viderentur opera intellegenda esse maiora: non quo maior esset Magistro discipulus, vel Domino servus, vel adoptatus Unigenito, vel homo Deo; sed quod per illos ipse dignaretur eadem maiora facere, qui dicit illis alio loco: Sine me nihil potestis facere. [...] Denique et hic id quod de hac re poterat nos movere, mox abstulit: cum enim dixisset: Qui credit in me, opera quae ego facio, et ipse faciet, et maiora horum faciet; continuo secutus adiunxit: Quia ego ad Patrem vado, et quaecumque petieritis, in nomine meo, haec faciam. Qui dixerat faciet, post ait faciam; tamquam diceret: Non vobis impossibile hoc videatur: non enim poterit esse maior me qui credit in me, sed ego facturus sum et tunc maiora quam nunc; maiora per eum qui credit in me, quam praeter eum per me: ego tamen ipse praeter eum, ego ipse per eum: sed quando praeter eum, non faciet ipse; quando autem per eum, quamvis non per semetipsum, faciet et ipse. Porro autem maiora facere per eum quam praeter eum, non est defectio, sed dignatio. [...] Ecce maiora fecit praedicatus a credentibus, quam locutus audientibus.

Diese *imitatio*, und sogar das ‚Übertreffen‘ des Vorbilds, führt nicht allein zum ‚guten‘ oder ‚glücklichen‘ Leben, wie es in philosophischen Lebensentwürfen angestrebt wird, sondern erschließt den Weg zu Gott, der in der Nachfolge gefunden wird und dessen Nähe der Gläubige für das diesseitige und das jenseitige Leben erhofft.

Infolgedessen bemühen sich die christlichen Hagiographen oft, im Leben (und Sterben) ihrer Protagonisten gerade diejenigen Elemente hervorzuheben, die die geglückte Nachfolge Christi besonders augenfällig werden lassen. Bei den Märtyrern gehört dazu natürlich in erster Linie das Martyrium, durch das sie am Leiden und Sterben und somit auch an der Auferstehung Christi teilhaben.³ Diese Form der Nachfolge

3 Deutlich wird die Nachfolge Christi als zentrales Kennzeichen der Märtyrer bei Victricius von Rouen, einem Bischof und Zeitgenossen des Augustinus, der unter anderem mit Ambrosius und Paulinus von Nola in Kontakt stand und den Begriff *martyr* so umschreibt: *Quid est enim aliud, carissimi, martyr nisi Christi imitator, domitor rabidae voluptatis, calcator ambitionis et mortis ambitor, contemptor*

genießt ein so hohes Ansehen, dass Autoren wie Sulpicius Severus das Ende der Christenverfolgungen sogar beklagen, weil es ihren Helden der Möglichkeit beraubt habe, seine Glaubenskraft durch das Martyrium unter Beweis zu stellen.⁴ Während einige Hagiographen selbstaufgelegte, leidvolle asketische Übungen der Heiligen als Ausgleich für das entgangene Martyrium präsentieren und so ihre Glaubenskraft betonen,⁵ legen andere stattdessen (oder auch ergänzend) Wert darauf, dass der oder die Heilige Wunder vollbracht habe, die den in den Evangelien beschriebenen Taten Christi gleichen. So erweckt etwa Martin von Tours, dem eine der frühesten Heiligenviten des Westens gewidmet ist, wie Jesus nicht nur Tote, sondern heilt auch eine blutflüssige Frau, als diese eine Franse seines Gewandes berührt.⁶ Auch an seinem Grab ereignen sich nach

divitiarum, compressor lasciviae, intemperantiae persecutor? (Vict. Romol. De laude sanctorum, 6, CC 64, pp. 76–77). Einen Überblick über die Schrift des Victorius bietet Clark 1999. Zur *imitatio Christi* in der Passio Perpetuae s. Pettersen 1987. 4 Sulp. Epistula 2 ad Aurelium diaconum 9–13: *nam licet ratione temporis non potuerit praestare martyrium, gloria tamen martyris non carebit. Quia voto atque virtute et potuit esse martyr et voluit. Quodsi ei Neronianis Decianisque temporibus in illa, quae tunc extitit, dimicare congressione licuisset, testor deum caeli atque terrae, sponte eculeum ascendisset, ultro se ignibus intulisset. [...] sed quamquam ista non pertulerit, inplevit tamen sine cruore martyrium. Nam quas ille pro spe aeternitatis humanorum dolorum non pertulit passiones, fame, vigiliis, nuditate, ieiuniis, opprobriis invidorum, insectationibus improborum, cura pro infirmantibus, sollicitudine pro periclitantibus? Quo enim ille dolente non doluit? Quo scandalizante non ustus est? Quo pereunte non gemuit?*

5 S. z. B. die Vita Radegundis des Venantius Fortunatus 21: *Quid autem sanctissima ieiunii, obsequii, humiliatis, karitatis, laboris et cruciatus ferventer indepta sit, si quis cuncta percurreret, ipsam praedicaret tam confessorem quam martyrem.*

6 Bei der Heilung einer blutflüssigen Frau durch Martin wird die Parallele zu den Evangelien ausdrücklich erwähnt, Sulpicius Severus, dial. 2,9,3: *Idem autem Refrigerius mihi testis est, mulierem profluvio sanguinis laborantem, cum Martini vestem exemplo mulieris illius Evangelicae contigisset, sub momento temporis fuisse sanatam;* dieselbe Szene in der Martinsvita des Paulinus von Périgueux, VM 5,609–615: *Nam sicuti prodit caelestis pagina libri / Femineam testata fidem post flumina multi / Sanguinis, et tristem consumpto corpore tabem / Attactu vestis celerem remeasse salutem: / Sic data Martino est eiusdem gloria facti, / Sed sanante Deo, qui nunc quoque celsus in arce / Stellantis solii tangi per membra probatur, / Quae capiti aeterno sancta compage cohaerent.* Im Martinsepos des Paulinus von Périgueux kommen weitere, an die Evangelien angelehnte Wunder hinzu, so die Stillung eines Sturms durch die Anrufung des ‚Gottes des Martinus‘ (Paul. Petr. 5,740–786).

den Berichten des Paulinus von Périgueux und des Gregor von Tours zahlreiche Krankenheilungen.⁷ Diese und zahlreiche weitere Wunder lassen keinen Zweifel daran, dass Martin, obwohl er nicht das Martyrium erlangte, als Vorbild in der Nachfolge Christi zu gelten hat. Ein ähnliches Prinzip gilt auch für andere Heiligenviten, wie etwa die des Ambrosius oder des Benedikt.⁸

Umso auffälliger gestaltet sich die Darstellung des Augustinus in der von Possidius, Bischof im nordafrikanischen Calama, verfassten Vita. Hier finden sich lediglich zwei Wunder, die zudem nicht besonders hervorgehoben werden.⁹ Dies kann nicht allein dadurch bedingt sein, dass Possidius, anders als manch andere Hagiographen, ein Zeitgenosse und enger Weggefährte des Augustinus war und daher bei ihm etwa eine geringere Legendenbildung zu erwarten wäre. Wenige Jahre zuvor hatte nämlich Sulpicius im römischen Gallien seine Martinsvita veröffentlicht, die ebenfalls auf einer persönlichen Bekanntschaft mit dem

7 Diese posthumen Wunder werden im sechsten Buch des Martinsepos des Paulinus von Périgueux geschildert, das nach dem Einleitungsbrief auf eine von Bischof Perpetuus von Tours angefertigte *charta* zurückgeht. Gregor von Tours behandelt diese posthumen Wunder in seinem Werk *De virtutibus sancti Martini*. Zu den in beiden Vitenfassungen geschilderten Wundern am Grab Martins gehört u. a. eine Szene, in das Öl, das mit Staub von Martins Grabplatte versetzt wird, heilende Wirkung erlangt, s. Gregor von Tours, *De virtutibus Sancti Martini* 1,2 und Paulinus v. Périgueux, *Vita Sancti Martini* 6,298–316.

8 Zu den Wundern spätantiker gallischer Heiliger s. Van Dam 1993.

9 Augustinus treibt, als er selbst bereits an einer zum Tode führenden Krankheit leidet, Dämonen aus und heilt einen Kranken, Vita Aug. 29,4–5 *Novi quoque eumdem et presbyterum, et episcopum, pro quibusdam energumenis patientibus ut oraret rogatum, eumque in oratione lacrimas fundentem Deum rogasse, et daemones ab hominibus recessisse. Itemque ad aegrotantem et lecto vacantem quemdam cum suo aegroto venire, et rogavisse ut eidem manum imponeret, quo sanus esse posset, eumque respondisse, si aliquid in his posset, sibi hoc utique primitus praestitisset: et illum dixisse visitatum se fuisse, sibi per somnium dictum esse: „Vade ad Augustinum episcopum, ut eidem manum imponat, et salvus erit“. Quod dum comperisset, facere non distulit, et illum infirmum continuo Dominus sanum ab eodem discedere fecit.* Hermanowicz 2008 weist darauf hin, dass die Überzeugungskraft des Augustinus und die Fähigkeit zum Wirken von Wundern von Possidius eng mit seinem klerikalen Status verbunden werden, s. 29,4 in der Einleitung der Wundererzählung die Bezeichnung als *presbyter et episcopus*. Mohrmann 1975, lx betont, dass Possidius das aktive Handeln Gottes durch Augustinus ins Blickfeld rückt. Zur Seltenheit von Wundern in der Augustinusvita des Possidius vgl. Hamilton 2004.

Heiligen beruhte und sogar noch zu dessen Lebzeiten publiziert wurde.¹⁰ Augustinus wie Martin begründeten eine religiöse Gemeinschaft von Schülern, und beide übten als Bischöfe großen Einfluss auf ihre jeweiligen Gemeinden aus. Trotz aller oberflächlichen Gemeinsamkeiten könnten jedoch beide Darstellungen unterschiedlicher nicht sein. Anders als in der Vita des Augustinus finden sich in der Lebensbeschreibung Martins eine große Zahl von Wundern; darunter neben den oben genannten auch solche, die keine Entsprechung in den Evangelientexten haben.¹¹

Da eine pauschale, zeitgeschichtlich bedingte Abneigung gegen Wundererzählungen oder ein allzu offensichtlicher Zusammenhang zwischen der geringen Zahl von Wundern und der persönlichen Bekanntschaft zwischen dem Heiligen und seinem Hagiographen also ausscheidet, hat man in der Forschung versucht, das Phänomen in der Augustinusvita mit den persönlichen Vorlieben des Kirchenvaters und den besonderen Bedingungen im spätantiken Nordafrika zu erklären. Die dortigen Gemeinden standen nämlich eigentlich im Ruf einer besonderen Wundergläubigkeit, die sich nicht nur auf lebende Wundertäter, sondern auch auf die Wirkmächtigkeit von Reliquien erstreckte und den Bischof Augustinus mehrfach zu mäßigendem Eingreifen veranlasste. Mehrfach warnte er seine Landsleute davor, der immer wieder berichteten Wunder-tätigkeit von Reliquien oder anderen religiösen Objekten zu viel Bedeutung beizumessen und hielt sie dazu an, sich stattdessen lieber auf das

10 Über die Begegnung des Sulpicius mit Martin s. Sulp. Vita Sancti Martini 25,1–6, bes. 1: *Nam cum olim audita fide eius, vita atque virtutibus, desiderio illius aestuaremus, gratam nobis ad eum videndum peregrinationem suscepimus: simul, quia iam ardebat animus vitam illius scribere, partim ab ipso, in quantum ille interrogari potuit, sciscitati sumus; partim ab his qui interfuerant vel sciebant, cognovimus.* In epist. 2,3 berichtet Sulpicius von einem Traum, in dem Martin lächelnd ein Exemplar der Vita in der Hand hielt. Aus diesem Traum sei er schließlich durch die Nachricht geweckt worden, dass Martin verstorben sei. Lob erfuhr die Vita schon kurz nach Martins Tod von Paulinus von Nola in einem im Jahr 397 verfassten Brief an Sulpicius (Paul. Nol. epist. 11,11). Einen knappen Überblick über die Martin schon zu Lebzeiten entgegengebrachte Verehrung bietet Van Dam 1993, 13–15.

11 So z. B. die Abwendung einer Schlacht durch Martin (Sulp. Vita Sancti Martini 4); die Enttarnung eines fälschlich als Heiligen verehrten Verbrechers (Sulp. Vita Sancti Martini 11); die wundersame Eindämmung eines außer Kontrolle geratenen Feuers, das Martin zur Zerstörung eines heidnischen Tempels gelegt hatte (Sulp. Vita Sancti Martini 14,1–2).

vorbildliche Leben der jeweiligen verehrten Personen zu konzentrieren.¹² Dieser Abneigung des Augustinus gegen die übersteigerte Reliquienverehrung, die er zumindest während einiger Phasen seines Lebens hegte, habe sein Schüler Possidius Rechnung tragen wollen, indem er in seiner Vita weitgehend auf Wunderberichte verzichtete.¹³ Diese Erklärung kann jedoch kaum befriedigen, da die Vita keinen Anhaltspunkt dafür liefert, dass Augustinus' persönliche Wünsche oder Ansichten für die auffällige Zurückhaltung ausschlaggebend waren. Handelte es sich um eine Referenz an den Kirchenvater, so hätte man erwarten dürfen, dass dessen Ablehnung von zu großer Wundergläubigkeit – gleichsam als eine die Person des Augustinus' erhellende Besonderheit – von Possidius direkt thematisiert worden wäre.

In jedem Fall muss die Heiligenvita ein für ihre Leser überzeugendes Bild von dem vorbildlichen christlichen Leben der dargestellten Person liefern und beweisen, dass er oder sie die Nachfolge Christi auf bestmögliche Weise umgesetzt hat. Wenn nun in der Augustinusvita des Possidius ein traditionell wichtiges Argument in dieser Beweisführung – die Wundererzählungen – stark abgeschwächt erscheinen, so bleibt zu fragen, auf welche Weise es Possidius gelingt, seinen Protagonisten dennoch als würdigen Jünger Jesu darzustellen. Was tritt an die Stelle der sonst oft beherrschenden Wunderberichte?

Betrachtet man die Augustinusvita unter diesem Aspekt, so fällt auf, dass Possidius neben zahlreichen konventionellen Elementen auch ein neues Thema einführt, das sich in dieser Ausführlichkeit in keiner anderen spätantiken Heiligenvita findet und in den meisten ganz fehlt. Es handelt sich um die literarische Tätigkeit des Augustinus, die ihn zum produktivsten christlichen Schriftsteller der Spätantike und zur bestbezeugten antiken Persönlichkeit überhaupt machte. Possidius beschränkt sich dabei nicht darauf, verschiedene schriftliche Äußerungen des Augustinus zu erwähnen, sondern zitiert in 30,3–51 sogar einen ausführlichen Brief (Aug.

12 S. z. B. De vera religione 25,47: *Nec miracula illa in tempora nostra durare permissa sunt, ne animus visibilia quaereret et eorum consuetudine frigereret genus humanum.* Dazu Frend 1982, 163–164.

13 So Hamilton 2004, bes. 94, der allerdings auch darauf hinweist, dass Augustinus gerade in seinen letzten Lebensjahren selbst Wundererzählungen sammelte bzw. solche Sammlungen unterstützte, wie sie z. B. im Zusammenhang mit der Verehrung des Märtyrers Stephanus entstanden. Dazu auch van der Meer 1961, 541–544. Zu Augustinus' früherer Zurückhaltung gegenüber Wunderberichten s. Frend 1982, 162–163.

ep. 228), mit dem der Bischof angesichts der Vandalenkrise zur besonders in den afrikanischen Gemeinden umstrittenen Frage der Flucht von Geistlichen aus der Gefahrenzone Stellung genommen habe. Das Schreiben sei nämlich nützlich und notwendig für die Charakterbildung für die Bischöfe als Diener Gottes.¹⁴ Das besondere Interesse des Possidius an der literarischen Tätigkeit seines Lehrers findet sein Echo auch darin, dass er seiner Vita einen Indiculus, ein Verzeichnis von Werken des Augustins, beizugeben beabsichtigte.¹⁵ Welchen Zweck aber verfolgt die Hervorhebung dieser literarischen Aktivitäten im Kontext der Vita?

Betrachtet man Possidius' Darstellung der schriftstellerischen Tätigkeit des Augustinus genauer, so zeigt sich, dass nicht etwa ihre sprachliche Qualität oder der darin erkennbare Bildungsgrad ihres Verfassers im Vordergrund steht, die sonst auch bei christlichen Schriftstellern oft gerühmt wird,¹⁶ sondern ihre Wirkung, insbesondere ihre Überzeugungskraft gegenüber den konkurrierenden christlichen Gruppen. Mit seinen theologischen Schriften, seinen Predigten und Briefen verteidigt Augustinus die wahre Lehre gegen ihre Gegner und bringt diese mitunter gar zur Konversion.¹⁷ In dieser Hinsicht erfüllen die Schriften eine Funktion, die

14 Poss. Aug. 30,2: *Quam eius epistulam huic scripturae inserere volui; est enim sacerdotum Dei et ministrorum moribus valde utilis et necessaria.* Zur Diskussion um den Brief, der offenbar auch unabhängig von der Possidiusvita publiziert wurde, s. Bastiaensen 1975, 437–438.

15 Poss. Aug. 18,10: *Verumtamen, ne veritatis verbi avidissimos in aliquo fraudare videamur, statui Deo praestante in huius opusculi finem etiam eorumdem librorum, tractatum et epistularum indiculum adiungere, quo lecto qui magis Dei veritatem quam temporales amant divitias, sibi quisque quod voluerit ad legendum et cognoscendum eligat.* Ob Possidius tatsächlich der Verfasser des heute überlieferten Verzeichnisses war, ist in der Forschung umstritten. Der Indiculus ist jedenfalls nicht vollständig und lässt sich auch nicht mit letzter Sicherheit datieren. Zu den mit dem Indiculus verbundenen Forschungsproblemen s. Ludwig 1984.

16 S. insbesondere Hieronymus' Schrift *De viris illustribus*, in der er knapp seine Einschätzung christlicher Schriftsteller gibt, s. z. B. *De viris illustribus* 117: *Gregorius, primum Sasimorum, deinde Nazianzenus episcopus, vir eloquentissimus, praeceptor meus, quo Scripturas explanante didici, ad triginta milia versuum omnia opera sua composuit* und *De viris illustribus* 122: *Latronianus, provinciae Hispaniae vir valde eruditus et in metrico opere veteribus comparandus, caesus est.*

17 Das prominenteste Beispiel in der Augustinusvita des Possidius ist die Bekehrung des Firmus, die auf einer versehentlichen Abweichung des Augustinus vom eigentlich vorgesehenen Predigtstoff zurückzuführen sei, s. Poss. Aug. 15, dazu unten S. 209 f.

derjenigen mancher Wundererzählungen, die z. B. von Martin von Tours überliefert werden, ähnelt. Auch Martin entlarvt, wenn auch auf eine ganz andere Weise, Personen, die sich zu Unrecht als Verkünder der wahren Lehre ausgeben, oder die von der Volksmenge für solche gehalten werden. So kann er beispielsweise den Mönch Anatolius in die Schranken weisen, der sich mit Hilfe eines überirdisch leuchtenden, in Wahrheit aber vom Teufel bereitgestellten Gewandes als von Gott begnadete Person darstellen wollte (Sulp. Vit. Mart. 23). Auch erkennt er, dass ein Verstorbener, den die Menschen als Märtyrer und Heiligen feiern, so dass sein Grab sogar zur Wallfahrtsstätte wird, in Wahrheit ein Verbrecher war, und beendet umgehend dessen Kult durch ein Wunderzeichen (Sulp. Vita Sancti Martini 11).

Neben ihrer apologetischen Funktion üben die Schriften des Augustinus zugleich eine verbindende und stabilisierende Wirkung auf die eigene Glaubensgemeinschaft aus. Diese stabilisierende Funktion ist in der Forschung mehrfach als Ersatz für die sonst typischen Wunder hervorgehoben worden, so z. B. von Hermanowicz (2008) 22: „The wonder of Augustine is that he returned the North Africans to Catholicism“. Mehrfach betont Possidius, dass Augustinus nicht nur seine eigene Diözese, sondern die Kirche ‚in Afrika‘ und die Gemeinschaft mit den Gläubigen in anderen Regionen der Welt, insbesondere in Rom, im Blick gehabt habe.¹⁸ Eine solche überregionale Ausstrahlung können auch Wundertaten gelegentlich ausüben, ja, ihre Bekanntheit und Attraktivität über den engeren Wirkungsbereich des Heiligen hinaus kann geradezu als Kennzeichen für die ihm von Gott zugewiesene besondere Rolle verstanden werden.¹⁹

18 Poss. Vita Aug. 18,2–3 (über die Auseinandersetzung mit Pelagianern und die Reaktion des Bischofs von Rom): *Et quoniam iidem perversi sedi apostolicae per suam ambitionem eandem perfidiam persuadere conabantur, instantissime etiam conciliis Africanis sanctorum episcoporum gestum est, ut sancto papae urbis, et prius venerabili Innocentio et postea sancto Zosimo eius successori, persuaderetur quam illa secta a fide catholica et abominanda et damnanda fuisset. At illi tantae sedis antistites suis diversis temporibus eosdem notantes atque a membris ecclesiae praecedentes, datis litteris et ad Africanas et <ad> occidentis et orientis partis ecclesias, eos anathemandos et devitandos ab omnibus catholicis censuerunt.* Zur schnellen Verbreitung der Kulte afrikanischer Heiliger auch in Europa s. S. Conant 2010. Der Gedanke an die universelle Verbreitung und die innere Verbindung der *catholici* findet sich u. a. in serm. 273,2, wo der Märtyrer Fructuosus von Tarragona betont, er bete für die gesamte Kirche: *Et ego oro pro ecclesia catholica ab oriente usque ad occidentem diffusa.*

19 S. z. B. im 6. Jh. Greg. Tur. Historia Francorum 1,39 (über das Wirken Martins von Tours, das in Anklang an biblische Metaphern mit einem Licht

Allerdings weisen theologische Schriften gegenüber in dieser Form bei typischen, an einzelnen Personen gewirkten Wundertaten noch weitere Vorzüge auf, die Possidius mehrfach hervorhebt. So sprechen die Schriften nicht nur zu den Zeitgenossen, sondern können auch Menschen belehren, die nicht persönlich mit dem Heiligen in Berührung kommen können, weil sie räumlich entfernt leben oder einer späteren Epoche angehören.²⁰ Diese Funktion konnte gerade im krisengeschüttelten Nordafrika des 5. Jahrhunderts attraktiv erscheinen, das sich nicht nur der kriegerischen Gefährdung durch die Vandalen gegenüber sah,²¹ sondern auch unter den innerchristlichen theologischen Streitigkeiten zu leiden hatte. In dieser Hinsicht sind daher schriftliche Zeugnisse der Glaubenslehre Wundern sogar überlegen.

Nimmt man daher an, dass die besondere Gottesnähe und die damit verbundene Christusbefolgung des Augustinus sich für Possidius vor allem in dessen literarischem Schaffen manifestierte, so ergibt sich jedoch die Frage, ob sich diese Auffassung mit dem frühchristlichen Verständnis der *imitatio Christi* vereinbaren lässt. Für eine literarische Tätigkeit lässt sich schließlich – anders als für mündliche Predigten – nicht leicht ein Vorbild in den Evangelien finden. Nicht nur hat Jesus selbst keine Schriften hinterlassen, er wird auch im Neuen Testament nicht schreibend gezeigt. Die einzige Ausnahme – bei der Begegnung

verglichen wird, das Gallien erleuchtet): *Tunc iam et lumen nostrum exoritur, novisque lampadum radiis Gallia perlustratur, hoc est eo tempore beatissimus Martinus in Gallias praedicare exorsus est, qui Christum, Dei filium, per multa miracula verum Deum in populis declarans, gentilium incredulitatem avertit. Hic enim fana destruxit, heresim oppressit, ecclesias aedificavit et, cum aliis multis virtutibus refulgeret, ad consummandum laudes suae titulum tres mortuos vitae restituit* und Greg. Tur. Hist. Franc. 1,45 (über Bischof Illidius): *vir eximiae sanctitatis ac praeclarae virtutis, qui in tanta sanctitate emicuit, ut fama eius etiam extraneos fines adiret.*

20 Poss. Vita Aug. 31,11: *Deo gratias agatis Dominumque benedicatis, qui nobis tribuit intellectum, ut haec in notitiam et praesentium et absentium, praesentis temporis et futuri hominum et vellem deferre et valuissem.* Diese Einschätzung, die sich auch in dem „Vermächtnis“ widerspiegelt, das Possidius dem sterbenden Augustinus in Poss. Vita Aug. 31,6 zuschreibt, zeigt sich zu Lebzeiten des Kirchenlehrers an der Sorgfalt, mit der in den *Retractationes* sein literarisches Werk einer kritischen Durchsicht unterzieht und an dem immer wieder erkennbaren Streben, seine Schriften weithin zugänglich zu machen. S. dazu auch unten Anm. 34.

21 Die Folgen des Vandaleneinfalls, der sich auch in der Zerstörung der Gemeinden niedergeschlagen und ihn selbst und andere Bischöfe zur Flucht gezwungen habe, beschreibt Possidius recht ausführlich in Vita Aug. 28,4–13.

mit der Ehebrecherin bückt sich Jesus und schreibt in den Sand (Ioh 8,6–8) – wird in ihrer Bedeutung schon bei den Kirchenvätern diskutiert und ist jedenfalls nicht mit dem Verfassen theologischer Schriften vergleichbar.²² Die Diskussion, wie sich die Christen angesichts ihres nur mündlich wirkenden Religionsstifters zur Literatur und sogar zu den eigenen heiligen Schriften zu stellen hätten, ist schon in der Spätantike Gegenstand von Kontroversen.²³ Augustinus' eigene Haltung in dieser Frage ist für uns unter anderem in seiner Auseinandersetzung mit den paganen Römern fassbar, die Vorbehalte gegen die Evangelien hegten. Die Evangelisten hätten die Tatsache, dass Jesus selbst keine Schriften hinterlassen habe, ausgenutzt, um ihr eigenes Christusbild zu verbreiten und die Taten Christi fälschlich zu überhöhen. Auf diesen Vorwurf antwortet Augustinus mit dem Hinweis auf Sokrates und andere berühmte Philosophen, deren Lehren ebenfalls nur durch ihre Schüler, etwa durch Platon, schriftlich niedergelegt wurden, ohne dass deshalb Zweifel an der Zuverlässigkeit ihrer Abhandlungen bestünden.²⁴ Platon erscheint in

22 S. z. B. Ambrosius ep. 68,14 und 50,4 und Augustinus serm. 13,4–7. Zur Rezeptionsgeschichte dieser Szene s. Knust/Wasserman 2010.

23 Diese Problematik schlägt sich noch im Einleitungsbrief der Martinsvita des Sulpicius nieder, Sulp. Vita Sancti Martini 1, 3–4: *bona venia id a lectoribus postulabis, ut res potius quam verba perpendant et aequo animo ferant, si is aures eorum vitiosus forsitan sermo perculerit, quia regnum Dei non in eloquentia, sed in fide constat. meminerint etiam, salutem saeculo non ab oratoribus, cum utique, si utile fuisset, id quoque Dominus praestare potuisset, sed a piscatoribus praedicatam esse.* Zum Verhältnis der Christen zur paganen Literatur s. u. a. Gnilka 2012, und Ders. 1993.

24 Aug. De Consensu Evangelistarum 7,12: *Cum ergo quaerunt quare ipse non scripserit, videntur parati fuisse hoc de illo credere, quod de se ipse scripsisset, non quod alii de illo pro suo arbitrio praedicassent. A quibus quaero, cur de quibusdam nobilissimis philosophis suis hoc crediderint, quod de illis eorum discipuli scriptum memoriae reliquerunt, cum de se ipsi nihil scripsissent? Nam Pythagoras, quo in illa contemplativa virtute nihil tunc habuit Graecia clarius, non tantum de se, sed nec de ulla re aliquid scripsisse perhibetur. Socrates autem [...] usque adeo nihil scribere voluit, ut hoc se coactum imperio sui daemonis fecisse dixerit, sicut nobilissimus discipulorum eius Plato commemorat.* Die Unterscheidung zwischen schreibenden und mündlich lehrenden Philosophen findet sich unter anderem in einem Longinzitat, das Porphyrius in seiner Vita Plotini 20,25–56 anführt. Longin berichtet dort von den verschiedenen Philosophen, denen er schon in seiner Kindheit begegnet sei, und von denen einige philosophische Werke ausgearbeitet und sie der Nachwelt hinterlassen hätten, während andere sich nur auf die Belehrung ihrer unmittelbaren Schüler und Zeitgenossen konzentrierten: οὐ μὲν

dieser Darstellung als durchaus verdienstvoller und im Sinne des Sokrates handelnder Schüler.

Der Vergleich zeigt, dass für Augustinus auch das Verfassen religiöser Werke durchaus zur Nachfolge Christi gehören kann. Entscheidend für die gelungene *imitatio* ist mithin die Wirkung, die der Schüler erzielt, nicht die Methode, mit der er diese Wirkung erreicht. Dieselbe Auffassung findet sich auch bei der oft diskutierten Frage, ob und wie man in der Zeit nach Ende der Christenverfolgung die Märtyrer in rechter Weise nachahmen könne. Hier vertritt Augustinus die Auffassung, dass die Nachahmung der *virtutes* wie Tapferkeit, Glaubensstärke, Nächstenliebe etc. das entscheidende Kennzeichen sei, nicht die Form, in der sich diese Tugenden jeweils ausdrückten. So kann auch ein Christ, der nicht den Verfolgungen ausgesetzt ist, den Märtyrern, die Christus in ihrem Leiden nachahmen, auf seine Weise gleichkommen.²⁵ Analog dazu kann daher auch Augustinus, wenn er mit seinen Schriften nach dem richtigen Ziel strebt, als Nachfolger Christi gelten. Tatsächlich erlauben die Eigenschaften, die Possidius in seiner Vita den literarischen Werken des Augustinus zuschreibt, ihre positive Einordnung als Ausdruck christlicher Tugend. Die Schriften wehren Feinde des Glaubens ab, bauen die Gemeinde auf und erhalten die Gemeinschaft unter den Gläubigen. Ähnliche Fähigkeiten hatte bereits der Apostel Paulus als Gaben des Heiligen Geistes eingestuft.²⁶

Wenn aber das literarische Schaffen des Augustinus als ein Mittel zur Nachfolge Christi gewertet werden kann, so hat dies auch unmittelbare Wirkung auf die Selbsteinschätzung des Possidius, der am Ende der Vita persönlich zu seinem Werk Stellung nimmt. Eine solche Form des Epilogs ist in Heiligenviten nicht ungewöhnlich – auch Sulpicius Severus wendet sich am Ende der Martinsvita an den Leser, auf den die Lektüre

καὶ διὰ γραφῆς ἐπεχείρησαν (25) τὰ δοκοῦντα σφίσι πραγματεύεσθαι καταλιπόντες τοῖς ἐπιγιγνομένοις τῆς παρ' αὐτῶν ὠφελείας μετασχεῖν, οἱ δ' ἀποχρῆναι σφίσιν ἤγησαντο τοὺς συνόντας προβιάζειν εἰς τὴν τῶν ἀρεσκόντων ἑαυτοῖς κατάληψιν.
25 S. z. B. Aug. sermo 4,36–37. Zu Augustinus' Auffassung von der richtigen *imitatio* der Märtyrer vgl. auch Dupont 2014, 141.

26 1 Kor 12,4–11: Διαρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα· καὶ διαρέσεις διακονιῶν εἰσὶν, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος· καὶ διαρέσεις ἐνεργημάτων εἰσὶν, ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. ἐκάστῳ δὲ δίδεται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον. ᾧ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδεται λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, ἑτέρῳ πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι, ἄλλῳ δὲ χαρίσματα ἰαμάτων ἐν τῷ ἐνὶ πνεύματι, ἄλλῳ δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων, ἄλλῳ [δὲ] προφητεία, ἄλλῳ [δὲ] διακρίσεις πνευμάτων, ἑτέρῳ γένη γλωσσῶν, ἄλλῳ δὲ ἑρμηνεῖα γλωσσῶν· πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται.

eine glaubensstärkende und dadurch ewigen Lohn einbringende Wirkung haben soll.²⁷ Der Vergleich zeigt allerdings, dass Possidius eine deutlich engere Verbindung zwischen sich und seinem Protagonisten konstruiert, als dies Sulpicius tut. Er erhofft sich als Lohn für seine Schrift nicht nur das ewige Leben, sondern will mit Gottes Hilfe und durch die Fürsprache der Leser ganz konkret ein *aemulator et imitator* des Augustinus sein und zusammen mit ihm die Erfüllung von Gottes Verheißungen genießen.

Die beiden Verben *aemulari* und *imitari*, mit denen er seine Tätigkeit beschreibt, können grundsätzlich auf die verschiedensten Lebensbereiche angewendet werden, kommen aber speziell auch im literarischen Kontext vor, wo sie die Nachahmung eines geschätzten Vorbilds bezeichnen.²⁸ Nach Heinzes einflussreicher Auffassung gehören sie zu der dreischrittigen Begriffsskala *interpretatio*, *imitatio*, *aemulatio*, die spätestens seit Ciceros Zeit fertig ausgebildet vorgelegen habe und vor allem zur Darstellung des Verhältnisses zwischen lateinischer und griechischer Dichtung verwendet worden sei.²⁹ Allerdings gesteht schon Reiff (1959) 10–11, der sich weitgehend auf Heinzes Auffassung stützt, ein, dass die drei Begriffe nie zusammen erscheinen, sondern immer nur zwei von ihnen einander

27 Sulp. Vita Sancti Martini 27,6: *illud facile confido, omnibus sanctis opusculum istud gratum fore. de cetero si qui haec infideliter legerit, ipse peccabit. ego mihi conscius sum me, rerum fide et amore Christi impulsus ut scriberem, manifesta exposuisse, vera dixisse: paratumque, ut spero, habebit a Deo praemium, non quicumque legerit, sed quicumque crediderit.* Vgl. auch Sulp. Mart. 1,b: *aeternum a Deo praemium expectemus.*

28 S. Plin. ep. 1,2,2–3 und Macr. sat. 5, 13, 40: *Vergilius acriter [...] in Homerum oculos intendit, ut aemularetur eius magnitudinem.* Sonstige gängige Begriffe zur Bezeichnung einer Nachahmung oder Neubearbeitung einer Vorlage sind *certare*, (*con*)*vertere*, *exprimere*, *sequi*, andere Autoren drücken das Nachahmen eines literarischen Vorbilds im Bild der Fußspuren aus, denen man folgt. Mit diesem Gedanken kann dann die Idee des Übertreffens kombiniert sein, s. z. B. Paul Petr. Vita Mart. prol. 2 (über das Verhältnis seines Martinsepos zur Prosavita des Sulpicius Severus): *his me inhaerere vestigiis [sc. Sulpicii Severi] et posse aliquid adicere quasi expolitius censuistis.*

29 Heinze ad. Hor. c. 4, 2, 1; epist. 2, 3, 133 u. ö. S. dazu Reiff 1959. Für Reiff steht *interpretatio* für eine bloße Übersetzung, *imitatio* für eine freie Nachahmung und *aemulatio* für eine eigene, mit der Vorlage wetteifernde Leistung. Gegen Reiffs Vorstellung eines festen Schemas dieser drei Begriffe s. die Rezension von Fuhrmann 1961, 446 f. Dieser weist darauf hin, dass *imitari* und *aemulari* gelegentlich auch fast synonym sein können, vgl. aber unten Anm. 31 zu der von Fuhrmann als Beleg angeführten Stelle Plin. epist. 1,2,2–3, wo die beiden Begriffe zwar dieselbe Tätigkeit bezeichnen, sich aber in ihrer Färbung und dem darin enthaltenen Selbstbild durchaus unterscheiden.

gegenübergestellt werden, wie es auch Possidius hier tut. Die beiden Begriffe *aemulari* und *imitari* stehen dabei für unterschiedliche Aspekte der nachahmenden Tätigkeit. *Imitari* legt den Akzent auf die respektvolle Orientierung an dem jeweiligen Vorläufer, während *aemulari* den Eigenanteil des Nachfolgers und damit auch einen potentiell kompetitiven Aspekt hervorhebt.³⁰ So kann der jüngere Plinius etwa sagen, er habe versucht, den Demosthenes im Bereich der Stilfiguren nachzuahmen (*imitari*), und auch der Stoff habe sich einem solchen Wettstreit (*aemulatio*) nicht widersetzt.³¹ Bezeichnend sind dabei die Zusätze, mit denen er jeweils die beiden komplementären Begriffe versieht. *Temptavi imitari* lässt die Möglichkeit anklingen, dass das Vorbild nicht erreicht wird, *huic (ueeor ne improbe dicam) aemulationi* dagegen deutet an, dass der Sprecher mit großem Vertrauen an seine Aufgabe geht und allenfalls fürchtet, diese Zuversicht auf einen gelungenen Wettkampf könne als Anmaßung verstanden werden. In diesem Sinne wird die Junktur auch in späterer Zeit hauptsächlich verwendet. Indem Possidius sich nicht nur Nachahmung, sondern auch Wettkampf zum Ziel setzt, hebt er hervor, dass er mit seiner Vita neben Zielen, die denen des Augustinus ähnlich sind, auch etwas Eigenes zu erreichen hofft. Dieses Eigene wird in der Vita einige Male angedeutet. Es ergibt sich vor allem aus der gewandelten politischen Situation, in der Possidius sich befindet. Während Augustinus sich vor allem mit theologischen Widersachern auseinandersetzen musste, sieht Possidius sich und die christliche Gemeinschaft, der er vorsteht, einer

30 Diese Bedeutungsnuance zeigt sich unter anderem in Quintilians Hinweis auf vorbildhafte Redner aus alter Zeit. Diese würden gegenwärtig sowohl von bereits vervollkommenen Anwälten nachgeahmt als auch von jüngeren Leuten. Nur für die Tätigkeit der fertig ausgebildeten Redner, die sich an älteren Vorbildern orientieren, verwendet Quintilian jedoch das Verb *aemulari*, das ein qualitatives Kräfteressen einschließt. Die jüngeren Leute dagegen betreiben ein (durchaus lobenswertes) *imitari* und *sequi*, da sie noch nicht fertig ausgebildet sind, sondern erst noch nach der besten Qualität streben: Quint. inst. 10,1,122 *consummati iam patroni veteribus aemulantur et eos iuvenum ad optima tendentium imitatur ac sequitur industria*. Der kompetitive Aspekt von *aemulari* zeigt sich auch in der allgemeinen Definition Ciceros, Cic. Tusc. 1, 44: *iis aemulemur, qui ea habeant, quae nos habere cupiamus*. Zum Übergang von *imitatio* in kämpferische *aemulatio* s. auch Gnllka 2001, 546.

31 Plin. epist. 1,2,2–3: *Temptavi enim imitari Demosthenen semper tuum, Caluum nuper meum, dumtaxat figuris orationis; nam uim tantorum uirorum, pauci quos aequus ...⁴ adsequi possunt. Nec materia ipsa huic (ueeor ne improbe dicam) aemulationi repugnauit.*

noch umfassenderen Bedrohung gegenüber: Der Einfall der Vandalen hat Städte und Dörfer in Schutt und Asche gelegt, wertvolles Hab und Gut vernichtet und zahlreiche Menschen das Leben gekostet³² und bedroht auch konkret die *catholici* in Nordafrika, für die Augustinus sich in seinen Schriften einsetzte.³³ Was den materiellen Erhalt der Werke des Augustinus angeht, so wird in der Forschung angenommen, dass möglicherweise Possidius selbst es war, der Werke des Augustinus aus Afrika nach Rom bringen und damit vor der Zerstörung retten ließ.³⁴ Zugleich ist durch Flucht und Vertreibung der nordafrikanischen Bevölkerung jedoch auch die konkrete, lokale Erinnerung an das Wirken des Bischofs Augustinus in Gefahr.³⁵ Während sich etwa in Tours die Nachfolger Martins, allen voran die Bischöfe Perpetuus und Gregor, aktiv um die Bewahrung der Erinnerung an den Heiligen bemühen und dabei neben literarischen Aktivitäten auch auf ein aufwendiges Bauprogramm und die Verbreitung seines Rufs unter den zahlreichen Pilgern setzen konnten,³⁶ waren diese Formen des Gedächtnisses im vandalischen Nordafrika nicht ohne weiteres möglich. Selbst wenn es gelang, die Schriften des Augustinus vor der materiellen Zerstörung zu retten, so war doch die regionale nordafrikanische Erinnerung an Augustinus, deren Träger seine Verehrung hätten

32 S. zu den Auswirkungen des Vandaleneinfalls in Nordafrika Vössing 2014, 38–49.

33 Die genaue religiöse Zuordnung der Vandalen ist in der Forschung umstritten. Sie wurden wahrscheinlich stufenweise christianisiert und gehörten dann dem Arianismus an. Zur Forschungsdiskussion s. Marksches 2001. Ihr Christentum war geprägt von einem starken Sendungsbewusstsein, dazu Vössing 2014, 31.

34 Schon zu Lebzeiten des Augustinus waren zumindest einige Werke in mehreren Abschriften in verschiedenen Bibliotheken, u. a. in Hippo (s. Poss. Vita Augustini 18, 10; zur Verbreitung der Schriften und ihre Übersetzung ins Griechische schon zu Lebzeiten vgl. Poss. Vita Augustini 11,5) und im kampfanischen Nola, verfügbar, worauf der Kirchenvater seine Briefpartner zuweilen selbst hinwies, s. c. Secundinum Manich. 11, dazu Ludwig 1984, 200. Vgl. auch ep. 269,13 und ep. 261,3. In Afrika selbst überdauerten nur sehr wenige Handschriften die Vandalenzeit, s. dazu Römer 1961, 231–2.

35 Auf die Zerstörungen und die Flucht nordafrikanischer Stadtbewohner verweist Possidius selbst, Vita Aug. 28,7 und 10: *Videbat enim (sc. Augustinus) [...] vix tres superstites ex innumerabilibus ecclesiis, hoc est Carthaginensem, Hipponensem et Cirtensem, quae Dei beneficio excisae non sunt, et earum permanent civitates, et divino et humano fultae praesidio; licet post eius obitum urbs Hipponensis incolis destituta ab hostibus fuerit concremata.* Zu den Problemen, die die Bemerkung über die spätere Zerstörung von Hippo aufwirft, s. Holmes 1925 und Vössing 2012.

36 S. dazu Van Dam 1993, 19–20.

weiter fördern und vorantreiben können, durch den Untergang der römischen Herrschaft in Nordafrika abgebrochen. Dies barg die Gefahr, dass das Wirken des Augustinus, der zwar als Bischof mit zahlreichen großen Theologen seiner Zeit in Kontakt gestanden, sich aber insgesamt nur kurze Zeit seines Lebens außerhalb Afrikas aufgehalten hatte, in anderen Regionen der christlichen Welt gegenüber den eigenen lokalen Heiligen an Bedeutung verlor. Dazu kam, dass gerade bei Ordensgründern, Wundertätern und Asketen der Blick primär nach Osten gerichtet war: Mit den östlichen Heiligen, etwa dem Wüstenvater Antonius, konkurrierten implizit oder explizit die herausragenden christlichen Persönlichkeiten des Westens, während Afrika trotz seiner zentralen Rolle für das junge Christentum in dieser Auseinandersetzung weniger prominent erscheint.³⁷

Bei dieser Problematik setzt die Augustinusvita des Possidius an. Die Lebensbeschreibung rückt nicht nur die schriftstellerische Leistung des Kirchenvaters bei der Verteidigung des Glaubens gegen lokale Häretiker ins rechte Licht, sondern hebt auch die enge Verbindung des Augustinus mit der weltweiten christlichen Kirche hervor.³⁸ Wenn seine Schriften im Bewusstsein der überregionalen und überzeitlichen Verbindung der *catholici* verfasst wurden, so können sie die aufbauende Wirkung, die sie exemplarisch in Afrika entfalten und die in der Vita gebührend gefeiert wird, auch in anderen Regionen der Welt ausüben. Nicht zuletzt bleiben sie über die Zeiten hinweg gültig und können auch von späteren Lesern mit Nutzen konsultiert werden.³⁹ Indem Possidius also für seine die Kirche aufbauende Tätigkeit einerseits mit der Literatur dasselbe Mittel wählt wie Augustinus, erscheint er als *imitator* seines geschätzten Lehrers. Zugleich aber wird er zum *aemulator*, indem er die von Augustinus verfassten Werke auch für räumlich und zeitlich entfernte Leser in den richtigen Kontext

37 S. dazu Augustinus' eigenen Auftrag für die Ambrosiusvita, auf den sich deren Verfasser, Paulinus von Mailand, ausdrücklich beruft (Vita Ambr. 1,1): *Hortaris, venerabilis pater Augustine, ut sicut beati viri Athanasius episcopus et Hieronymus presbyter stylo persecuti sunt vitas sanctorum Pauli et Antonii in eremo positorum, sicut etiam Martini venerabilis episcopi Turonensis Ecclesiae Severus servus Dei luculento sermone contexit; sic etiam ego beatissimi Ambrosii episcopi Mediolanensis Ecclesiae meo prosequare stylo.*

38 Diese Haltung spiegelt zugleich die Position der *catholici* im Gegensatz zu den auf die nordafrikanische Märtyrerkirche fokussierten Donatisten wider, s. Bright 2007, 173–174.

39 Augustinus selbst fordert in Possidius' Darstellung auf dem Sterbebett seinen Schüler auf, seine Schriften für die Nachwelt zu bewahren, Vita Aug. 31,6: *Ecclesiae bibliothecam omnesque codices diligenter posteris custodiendos semper iubebat.*

rückt und damit erst dafür sorgt, dass sie ihre Wirkung nicht verfehlen und nicht verlieren. Dieses Ziel formuliert Possidius selbst am Ende der Augustinusvita.⁴⁰ Der Erfolg seines Wirkens ist daher gleichsam die Voraussetzung für das dauerhaft gelingende Wirken des Augustinus – er nimmt dadurch gewissermaßen für seine Zeit, in der die Abwehr der Vandalen im Vordergrund steht, eine Funktion ein, die der des Augustinus bei der Abwehr der Häresien, insbesondere der Manichäer, Donatisten und Pelagianer, gleicht. Andererseits könnte Possidius, von dem wir keine eigenen theologischen Schriften besitzen, nicht in dieser aufbauenden Weise tätig werden, wenn Augustinus nicht die literarische Tätigkeit entfaltet hätte, die die Grundlage seines Schaffens bildet.

Diese Selbstpositionierung entspricht nicht nur der oben zitierten augustini- schen Auslegung von Johannes 14,12, sondern auch einer in der Vita auch sonst beobachtbaren Erzähltechnik, auf die unter anderem Hermanowicz (2008) 27–30 bei der Analyse der verschiedenen Bekehrungsszenen in der Augustinusvita aufmerksam gemacht hat. Auffälligerweise wird Augustinus' Bekehrung von Possidius – entgegen Augustinus' eigenen Berichten in *de vita beata* 1,4, *de utilitate credendi* 20 und *confessiones* 8,12,28–29 allein der überzeugenden Predigt des Ambrosius zugeschrieben.⁴¹ Diese hört Augustinus zufällig, als er die Basilica in Mailand betritt. Ergriffen von den Worten des Bischofs, wendet er sich vom Manichäertum ab, lässt sich taufen, wählt das asketische Leben und zieht sich aus der Welt zurück.⁴²

40 Vita Aug. 31,11: *Peto autem inpendio vestram caritatem, qui haec scripta legitis, mecum omnipotenti Deo gratias agatis Dominumque benedicatis, qui mihi tribuit intellectum, ut haec in notitiam et praesentium et absentium, praesentis temporis et futuri hominum et vellem deferre et valuissem.*

41 Am nächsten kommt der Darstellung des Possidius die Version, die Augustinus im Jahr 391, etwa 5 Jahre nach dem Ereignis von seiner Bekehrung in *de utilitate credendi* 20 gibt: Er sei vor allem durch die *disputationes* des Ambrosius dazu bewogen worden, Katechumene zu werden. Im frühesten Bericht, der sich in der 386 n. Chr., wenige Wochen nach seiner Konversion verfassten Schrift *de vita beata* 1,4 findet, gibt Augustinus dagegen die Lektüre philosophischer Abhandlungen und gesundheitliche Probleme als treibende Kraft an. Die berühmte Bekehrungsszene im Garten von Mailand, in der Augustinus durch den Ruf *tolle lege* dazu bewegt wird, den Bibeltext aufzuschlagen, der seine Bekehrung bewirkt, findet sich dagegen nur in *confessiones* 8,12,28–29 aus dem Jahr 401.

42 Vita Aug. 1,3–2,1 (Bekehrung des Augustinus): *In qua urbe tunc episcopatum administrabat adceptissimus Deo et in optimis viris praedatissimus sacerdos Ambrosius. Huius interea verbi Dei praedicatoris frequentissimis in ecclesia disputationibus adstans [sc. Augustinus] in populo intendebat suspensus atque adfixus. 4. Verum*

Genau dieser – offensichtlich auf Possidius' Erfindung beruhende und für jeden Leser der augustiniischen Schriften als solche erkennbare – Ablauf wiederholt sich später bei der Bekehrung eines gewissen Firmus. Dieser betritt die Kirche in Hippo und hört zufällig Augustinus' Predigt gegen die Manichäer – ein Thema, das Augustinus eigentlich nicht vorgesehen hatte, sondern das ihm, wie Possidius nahelegt, vom Heiligen Geist in diesem Augenblick eingegeben wurde.⁴³ Firmus lässt sich taufen, wählt das asketische Leben und entsagt der Welt. Augustinus hat damit in der Predigtszene die Nachfolge seines Lehrers Ambrosius angetreten, er ist

aliquando Manichaeorum apud Carthaginem adulescens fuerat errore seductus, et ideo ceteris suspensior aderat, ne quid vel pro ipsa vel contra ipsam haeresim diceretur. 5. Et provenit Dei liberatoris clementia sui sacerdotis cor pertractantis, ut contra illum errorem incidentes legis solverentur quaestiones, atque ita edoctus sensim atque paulatim haeresis illa miseratione divina eius ex animo pulsa est; protinusque in fide catholica confirmatus, proficiendi in religione eidem amoris ardor innatus est, quo propinquantibus diebus sanctis paschae salutis aquam perciperet. 6. Et factum est clivina praestante opitulatione, ut per illum tantum ac talem antistitem Ambrosium et doctrinam salutarem ecclesiae catholicae et divina perciperet sacramenta. [...]. 2, 1. Moxque ex intimis cordis medullis spem omnem quam habebat in saeculo dereliquit, iam non uxorem, non filios carnis, non divitias, non honores saeculi quaerens, sed Deo cum suis servire statuit.

Die Information, dass Augustinus von Ambrosius getauft wurde, findet sich nur bei Possidius, da Augustinus selbst in den *Confessiones* mehr Wert auf den inneren Vorgang der Bekehrung als auf den äußerlichen Ablauf der Taufe legte. **43** Possidius *Vita Aug.* 15,2–3 und 5–6. (Augustinus berichtet seinen Schülern): „*Advertistis hodie in ecclesia meum sermonem eiusque initium et finem contra meam consuetudinem processisse, quoniam non eam rem terminatam explicuerim quam proposueram, sed pendentem reliquerim.*“ Cui respondimus: „*Ita nos in tempore miratos fuisse scimus et recognoscimus.*“ At ille: „*Credo*“, ait, „*forte aliquem errantem in populo Dominus per nostram oblivionem et errorem doceri et curari voluerit, in cuius manu sunt et nos et sermones nostri.*“ [...] *Et post haec, nisi fallor, ecce alia die vel post biduum venit quidam Firmus nomine negotiator, et intra monasterium sedenti sancto Augustino nobis coram ad pedes genibus provolutus sese iactavit, lacrimas fundens et rogans ut pro suis delictis sacerdos cum sanctis Dominum precaretur, confitens quod Manichaeorum sectam secutus fuisset et in ea quamplurimis annis vixisset, et propterea pecuniam multam ipsis Manichaeis vel eis quos dicunt electos incassum erogasset, ac se in ecclesia Dei misericordia fuisse eius tractatibus nuper correctum atque catholicum factum. 6. Quod et ipse venerabilis Augustinus et nos qui tunc aderamus ab eodem diligenter inquirentes, ex qua re potissimum illo tractatu sibi fuerit satisfactum, et referente nobisque omnibus sermonis seriem recognoscentibus, profundum consilium Dei pro salute animarum admirantes et stupentes, glorificavimus sanctum eius nomen.*

eine auf seine Weise mit ihm vergleichbare Persönlichkeit geworden. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass Possidius in seinem Bemühen, *aemulator et imitator* zu sein, einen ähnlichen Vorgang für sich selbst erhoffte. Die Nachahmung manifestiert sich dabei nicht in der buchstäblichen Wiederholung von Taten und Leistungen, sondern vor allem in der jeweils erzielten Wirkung. Ambrosius und Augustinus erreichten durch zufällig überhörte Predigtworte die Konversion eines Häretikers, Augustinus und Possidius erreichen durch ihre Schriften die Stabilisierung ihrer durch unterschiedliche Gefahren bedrohten Gemeinschaft.

Insofern kann Possidius tatsächlich hoffen, von Gott zusammen mit seinem Vorbild für seine Tätigkeit belohnt zu werden. Beide sind, indem sie die Kirche aufbauen, den Glauben weitertragen und ihn gegen innere und äußere Feinde verteidigen, unter denjenigen, die aufgrund ihrer *virtutes* zu den Nachahmern Christi gerechnet werden können.

LITERATURVERZEICHNIS

- Bastiaensen 1975** Bastiaensen, Antonius Adrianus Robertus: Vita di Cipriano, vita di Ambrogio, vita di Agostino. Testo critico e commento a cura di A. A. R. B. Introduzione di Christine Mohrmann. Verona 1975.
- Bright 2007** Bright, Pamela: Augustin im Donatistischen Streit. In: Augustin-Handbuch hrsg. von Volker Henning Drecoll. Tübingen 2007, 171–178.
- Clark 1999** Clark, Gillian: Victricius of Rouen: Praising the Saints. In: Journal of Early Christian Studies 7 (1999), 365–399.
- Conant 2010** Conant, Jonathan P.: Europe and the African Cult of Saints, circa 350–900: An Essay in Mediterranean Communications. In: Speculum 85 (2010), 1–46.
- Dupont 2014** Dupont, Anthony: Preacher of Grace. A Critical Reappraisal of Augustine's Doctrine of Grace in his Sermones ad Populum on Liturgical Feasts and during the Donatist Controversy. Leiden, Boston, New York 2014 (= Studies in the History of Christian Traditions 177).
- Frend 1982** Frend, William Hugh Clifford: The North African Cult of the Martyrs: From Apocalyptic to Hero-Worship. In: Klauser, Theodor / Dassmann, Ernst / Thraede, Klaus (Hrsg.): Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber. Münster 1982 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Erg.band 9), 154–167.
- Gnilka 1993** Gnilka, Christian: Kultur und Conversion. Basel 1993 (=Chrēsis II).
- Gnilka 2001** Gnilka, Christian: Addenda zu Prudentiana II. Exegetica. In: Gnilka, Christian: Prudentiana II. Exegetica. München, Leipzig 2001, 522–597.

- Gnilka 2012** Gnilka, Christian: Der Begriff des „rechten Gebrauchs“. Basel ²2012 (= Chrēsis 1).
- Hamilton 2004** Hamilton, Louis I.: Possidius' Augustine and Post-Augustinian Africa. In: *Journal of Early Christian Studies* 12 (2004), 85–105.
- Heinze/Kiessling 1968** Heinze, Richard / Kiessling, Adolf: Q. Horatius Flaccus, Oden und Epoden. Erklärt von A. K., besorgt von R. H. Dublin ¹³1968.
- Heinze/Kiessling 1970** Heinze, Richard, Kiessling, Adolf: Q. Horatius Flaccus, Briefe. Erklärt von A. K., bearbeitet von R. H. Dublin ⁹1970.
- Hermanowicz 2008** Hermanowicz, Erika T.: Possidius of Calama. A Study of the North African Episcopate at the Time of Augustine. Oxford 2008.
- Kelley 2006** Kelley, Nicole: Philosophy as Training for Death. Reading the Ancient Christian Martyr Acts as Spiritual Exercises. In: *Church History* 75 (2006), 723–747.
- Knust/Wassermann 2010** Knust, Jennifer / Wasserman, Tommy: Earth Accuses Earth. Tracing What Jesus Wrote on the Ground. In: *Harvard Theological Review* 103 (2010), 407–446.
- Lieu 2005** Lieu, Judith: Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity. London, New York 2005.
- Ludwig 1984** Ludwig, Luise Dagmar: Der sog. Indiculus des Possidius. Studien zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte einer spätantiken Augustin-Bibliographie. Diss. Göttingen 1984.
- Markschies 2001** Markschies, Christoph: The Religion of the Late Antique Vandals. Arianism or Catholicism. In: Hultén, Pontus / von Plessen, Marie-Louise: *The True Story of the Vandals, Museum Vandalorum* 1. Värnamo 2001, 87–97.
- Mutie 2015** Mutie, Jeremiah: Death in Second-Century Christian Thought. The Meaning of Death in Earliest Christianity. Eugene 2015.
- Pettersen 1987** Pettersen, Alvyn: Perpetua: Prisoner of Conscience. In: *Vigiliae Christianae* 41 (1987), 139–153.
- Pietzner 2013** Pietzner, Katrin: Bildung, Elite und Konkurrenz. Heiden und Christen vor der Zeit Constantins. Tübingen 2013. (= *Studien und Texte zu Antike und Christentum* 77).
- Reiff 1959** Reiff, Arno: Interpretatio, imitatio, aemulatio. Würzburg 1959. Rez.: *Fuhrmann Gnomon* 33 (1961) 445–448.
- Römer 1970** Römer, Franz: Zur handschriftlichen Überlieferung der Werke des heiligen Augustinus. In: *Rheinisches Museum* 113 (1970), 228–246.
- Rouselle 1976** Rouselle, Aline: Du sanctuaire au thaumaturge: La guérison en Gaule au IV^e siècle. In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 31 (1976), 1085–1107.
- Smither 2007** Smither, Edward L.: Aemulator Et Imitator: Possidius' Vita Augustini as a Fifth-Century Discipleship Tool. Liberty Baptist Theological Seminary. Faculty Publications and Presentations. Paper 16 (2007), 1–33.
- Stancliffe 1983** Stancliffe, Clare: Saint Martin and His Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus. Oxford 1983.

- Sterks 2004** Sterks, Andrea: *Renouncing the World yet Leading the Church. The Monk-Bishop in Late Antiquity*. Cambridge/Mass. 2004.
- Thompson 2002** Thompson, Leonard L.: *The Martyrdom of Polycarp. Death in the Roman Games*. In: *The Journal of Religion* 82 (2002), 27–52.
- Van Dam 1993** Van Dam, Raymond: *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*. Princeton 1993.
- Van der Meer 1961** van der Meer, Frits: *Augustine the Bishop: Religion and Society at the Dawn of the Middle Ages*, übers. Brian Battershaw and G. R. Lamb (London: Sheed and Ward, 1961).
- Young 2001** Young, Robert D.: *In Procession Before the Word. Martyrdom as Public Liturgy in Early Christianity*. Milwaukee 2001.
- Vössing 2014** Vössing, Konrad: *Hippo Regius, die Vandalen und das Schicksal des toten Augustinus*. In: *Hermes* 140 (2012) 202–229.
- Vössing 2014** Vössing, Konrad: *Das Königreich der Vandalen*. Darmstadt 2014.

SUSANNE WITTEKIND

OPERA CARITATIS IN BILDLICHEN HEILIGENVITEN DES MITTELALTERS

ABSTRACT

Im Neuen Testament werden die *opera caritatis* einerseits beschrieben als Formen der Nachfolge und *imitatio Christi*, sei es durch den demütigen Dienst am Nächsten (Joh 13,14) oder durch die Verteilung des Besitzes an die Armen (Mt 19,21). Andererseits gelten sie als Tugendweg zur Erlangung der Seligkeit (Mt 25, 34–41). Der Beitrag untersucht mittelalterliche Bildviten von Heiligen daraufhin, welche Rolle die *opera caritatis* in ihnen spielen und mit welchen Mitteln Aspekte der *imitatio christi* oder der *aemulatio* anderer Heiliger thematisiert werden. Auffällig ist, dass erst und vor allem im 12./13. Jahrhundert Themen wie die Almosengabe und Armenfürsorge in die Bildviten Eingang finden. Hintergrund ist der zeitgenössische Diskurs um Armut und Nachfolge Christi.

1. CARITAS UND IMITATIO CHRISTI

Christus als Rollenmodell zu betrachten, erscheint zunächst aufgrund der Göttlichkeit Christi und der Einzigartigkeit seines Erlösungsopfers vermessen. Doch forderte Christus selbst die Jünger zur Nachfolge auf (Lk 9,23), verlangte von ihnen, ihren Besitz zu verkaufen und das Geld den Armen zu geben (Mt 19,21), sich zu verleugnen und täglich das Kreuz auf sich zu nehmen (Lk 9,3). Die apostolischen Briefe an die christlichen Gemeinden greifen den Gedanken der Nachfolge Christi auf. So ermahnt Paulus die Epheser (Eph 5,1–2): „So seid nun Gottes Nachfolger als die geliebten Kinder / und wandelt in der Liebe, gleichwie Christus euch hat geliebt und sich selbst dargegeben für uns als Gabe und Opfer.“ Und in

1 Petr 2,19,21 heißt es: „Denn das ist Gnade, wenn jemand vor Gott um des Gewissens willen das Übel erträgt und leidet das Unrecht ... Dann dazu seid ihr berufen, da auch Christus gelitten hat für euch und euch ein Vorbild gelassen, dass ihr sollt nachfolgen seinen Fußstapfen“.

Die Beiträge von Marksches, Ameling und Formisano thematisieren die Darstellung christlicher Martyrien hinsichtlich der Rolle von *imitatio* und *aemulatio* des Opfers Christi in den Christengemeinden seit dem 2. Jahrhundert. Der folgende Beitrag wendet sich mit der Frage nach der Vorbildlichkeit von Christi *caritas* einem anderen Aspekt der *imitatio* Christi zu. Einerseits beschreibt *caritas* das Wesen Gottes (1 Joh 4,8: „*Deus caritas est*“), der „seinen eingebornen Sohn gesandt hat in die Welt“ zur Versöhnung für unsere Sünden, „dass wir durch ihn leben sollen“ (1 Joh 4,9–10).¹ Andererseits wird das mosaische Gebot der Nächstenliebe (Deut 19,18: „*diliges amicum tuum*“) mit der Menschenliebe zu Gott verknüpft und zum zentralen Gebot christlichen Handelns erhoben, so in Lk 10,27: „*Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo ... et proximum tuum sicut te ipsum*“ (vgl. Mt 12,31; Mt 19,19; 22,39). Während Inkarnation und Erlösungsoffer Gottes einmalig und unnachahmlich sind, wird die freiwillige Selbsterniedrigung Christi zum Modell der Nachfolge. So deutet Jesus selbst die Fußwaschung als *exemplum* demütigen Dienstes am Nächsten für die Jünger (Joh 13,14–15).

Die Aufforderung zur Übung der Nächstenliebe als höchstes Gebot richtet Christus (Lev 19,18 aufgreifend) an alle Gläubigen (Mt 19,19; Mt 22,39; Mk 12,31; Lk 10,27). In den Apostelbriefen wird sie wiederholt als wichtigste Tugend genannt (Röm 12,9 f; Röm 13,9; Gal 5,14; Jak 2,8). Die *caritas* ist es, die nach Paulus (1 Kor 13,3) die schon aus dem Alten Testament geläufigen Forderungen nach Barmherzigkeit und Hilfeleistung gegenüber den Armen und Obdachlosen, Hungrigen und Durstigen (Jes 58,7; Hiob 22,6–10), den Kranken und Gefangenen (Sir 7,39) in heilwirksame Mittel zum Gewinn der Seligkeit verwandelt. Diese in der Gerichtsrede Jesu (Mt 25, 34–46) gebündelt aufgerufenen Werke der Barmherzigkeit werden bildhaft an Christus in Gestalt des Bedürftigen geübt. Sie werden so zum Zeichen der mitleidenden Liebe des Gläubigen zu Gott. Zugleich werden sie als Nachahmung der göttlichen Zuwendung zum sündhaften Menschen gewertet. Diese sahen die Kirchenväter im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) sinnbildlich verhandelt: Der Mensch, der von Jerusalem nach Jericho hinabgeht und Räubern in

¹ Lentes 2015, 147; Angenendt 2015, 40.

die Hände fällt, ist Gestalt (forma) Adams, der aus dem Paradies in das Exil dieser Welt gestoßen wurde und dort Angriffe des Teufels erleidet; der barmherzige Samariter ist Christus, der den gefallenen Menschen errettet.² Im Traktat *De opere et eleemosynis* erläutert Bischof Cyprian von Karthago (+258), dass die vom Gläubigen geübte Barmherzigkeit die Barmherzigkeit Christi gegenüber den Menschen nachahme und zugleich ein Mittel der Sündenreinigung sei.³ Für Papst Leo der Große (+461) wird der Mensch, der sich in der Übung von Barmherzigkeit seinen Schöpfer zum Vorbild nimmt, sogar zum Werkzeug des Himmels, indem Gott durch die den Bedürftigen helfende Hand seines Dieners wirkt.⁴

2. CARITAS UND MISERICORDIA IN HEILIGENVITEN DES MITTELALTERS

Die Gebote der Nächstenliebe und Barmherzigkeitsübung gelten allen Christen. Frühchristliche Epitaphien heben sie als verdienstliche, zur Seligkeit führende Handlungen hervor.⁵ Umso mehr könnte man erwarten, dass sie in Viten der Heiligen, die doch eine besondere Gottesliebe und eine vorbildliche Lebensführung auszeichnet, eine wichtige Rolle spielen.⁶ Doch der Befund ist ein anderer: Zwar gehört die Armenfürsorge seit der Spätantike zu den zentralen Aufgaben bischöflicher Verwaltung und dient der Rechtfertigung kirchlichen Besitzes. Sie schlägt sich nieder in der Gründung von Hospitälern und in Matrikellisten von zu speisenden Armen, im klösterlichen Bereich auch im Beherbergungsgebot für Gäste in der Benediktusregel (c. 53) und in den ritualisierten Fußwaschungen mit Gabe des Mandatum am Gründonnerstag.⁷ Doch findet sie in den

² Kuder 2015, 162.

³ Cyprian, *De opere et eleemosynis* cap. 2 (Baer 1918, 261); Dietl 2002, 75; Dietl 2015, 180.

⁴ Leo der Große, *Tractatus septem et nonaginta*, *Sermo* 43.4, 91.3 und 94.4 (Steeger 1927, 27, 281, 291).

⁵ Dresken-Weiland 2015, 111 f.; Dietl 2002, 77.

⁶ So ergibt die statistische Auswertung von 864 Heiligenleben zwischen 1000 und 1700 von Weinstein / Bell 1982, 297 (Tab. A4), dass das Motiv der *caritas* insgesamt etwa ebenso häufig auftritt wie Wundertätigkeit, Askese und Glaubenslehre; die Bedeutung der *caritas* nimmt im 13./14. Jahrhundert zu und kennzeichnet besonders weibliche Heilige.

⁷ Oexle 2015, 60 mit Verweis auf das Konzil von Orléans 511. Schieffer 2015, 138–141 unter Bezug auf die *Regula Pastoralis* Gregors des Großen; Menke-Peitzmeyer

Heiligenviten – mit Ausnahme der spätantiken *Vita Sancti Martini* (+397) des Sulpicius Severus (+c. 420) und der *Vita sanctae Radegundis* (+587) des Venantius Fortunatus (+600–610), die unten anhand von bebilderten Vitenhandschriften behandelt werden – bis zum Ende des 10. Jahrhunderts meist nur im Sinne dieser selbstverständlichen Amtspflicht beiläufige Erwähnung. In den Kapitularien Karls des Großen wird die Aufgabe der Armensorge dann auch vom Kaiser als Schützer und Verteidiger der Kirche, der Witwen, Waisen und Fremden in Anspruch genommen und in zeitgenössischen Fürstenspiegeln als Herrschertugend gefordert.⁸

Um das Jahr 1000 kommt es jedoch zu einem Wandel: In den Viten verehrter Bischöfe wird nun die Ehrung und persönliche Zuwendung zum hilfsbedürftigen Armen hervorgehoben:⁹ Laut *Vita Udalrici* (I.6) lud Bischof Ulrich von Augsburg (r. 923–973) Gebrechliche ein, um mit ihnen zu speisen; gemäß Othlohs *Vita S. Wolfkangi* überwachte Bischof Wolfgang von Regensburg (r. 972–994) persönlich, dass zur Essenszeit Bettler und Arme recht bedient wurden. Die *Vita Burchardi* Bischof Burchards von Worms (r. 1000–1025), die *Vita Heriberti* (r. 999–1021) Lantberts von Deutz und die *Vita Annis maior* des Erzbischofs Anno II. von Köln (r. 1056–1075) beschreiben, wie diese Heiligen sich nachts heimlich zu Bedürftigen schlichen oder Obdachlose und Kranke in den Straßen und Gräben der Stadt aufsuchten, um diese persönlich mit Nahrung und Kleidung zu versorgen. Als weiteres Motiv tritt die tätige Krankenpflege hinzu: Bischof Adalbero von Metz (r. 984–1005) versorgte, wie die *Vita Adalberonis II* sagt, täglich Kranke, wusch und nährte sie. Bischof Ansfried von Utrecht (r. 995–1010) sorgte, wie Thietmar von Merseburg in seinem *Chronicon* (IV.36) berichtet, nicht nur täglich mit eigener Hand für 72 Arme, sondern trug nachts für die Kranken Wasser herbei, bereitete ihnen ein Bad und reichte ihnen frische Wäsche. Die Viten betonen die besondere Demut dieser verehrten Bischöfe und ihre Bereitschaft zur Selbsterniedrigung. Es geht nicht (mehr) um das Aufrechnen von guten Werken im Sinne einer gezählten Frömmigkeit oder eines *felix commercium*, der der Sicherung des Seelenheils des Gebers dient. Sondern die praktischen Werke werden

2015; Dietl 2002, 76–78; Ritzerfeld 2006, 22. Auffällig ist, dass die Begriffe *misericordia* oder *caritas* im Frühmittelalter nicht im Zusammenhang der Armensorge verwendet werden, sondern erst seit dem 11. Jahrhundert z. B. bei Petrus Damiani, *Epistula 110* an Bischof Mainardus von Urbino von 1064 über den Wert des Almosengebens – vgl. Dort 2014, 51, 55 f.

⁸ Oexle 2015, 62; Dietl 2002, 78.

⁹ Schieffer 2015, 140 f.

als Ausfluß einer inneren, frommen und demütigen Haltung gewertet. Sie steht im schroffen Gegensatz zu den politischen Aufgaben und dem fürstlichen Rang, den die Reichsbischöfe als wichtige Stützen ottonischer und salischer Herrschaft in dieser Zeit innehatten und die sie mit dem Bau prächtiger Bischofskirchen zum Ausdruck brachten.

Dieses neuartige Idealbild des demütig sich erniedrigenden geistlichen Fürsten wird in der als Trauerklage verfaßten *Vita Heinrici IV Imperatoris* (r. 1056–1105) auf den weltlichen Herrscher übertragen. Die Vita rühmt die *misericordia* als größte Tugend des Kaisers; sie wird veranschaulicht durch das eigenhändige Speisen, Waschen, Be- und Entkleiden der Armen, mit denen er sogar sein Schlafgemach teilte.¹⁰ Diese Schilderung erhält in der Vita besonderes Gewicht im Kontrast zur majestätischen und „furchterregenden Hoheit“ der Erscheinung des Kaisers.

Das neue Barmherzigkeitsideal geistlicher Lebensführung gewinnt Geltung auch für den Laienstand. Es richtet sich zunächst an hochrangige Exponenten, die in besonderer Weise durch das Laster der Hochmut gefährdet sind. Doch seit dem Ende des 12. Jahrhunderts beschreibt es eine neue Form vorbildlichen, religiösen Lebens bürgerlicher Laien. Dies ist einerseits zu verorten im Blick auf das rasche Städtewachstum und die erhöhte Mobilität im 11./12. Jahrhundert, die zu einer neuen Sichtbarkeit der Armut gerade in den Städten führten. Andererseits bilden die religiöse Laien- und kirchliche Reformbewegung, die die Nachfolge Christi predigen und an frühchristliche Ideale erinnern, einen Nährboden für diese neue Form praktischer Nächstensorge, die sich auch in bürgerlich getragenen Hospitalstiftungen niederschlägt.¹¹ Erstmals werden in Viten nun einfache Laien beschrieben und als Heilige gerühmt, die eigenhändig Sorge für Arme und Kranke tragen. In den norditalienischen Städten sind es meist Händler und Handwerker:¹² So der verheiratete Händler Homobonus von Cremona (+1197), der wegen seiner großen Frömmigkeit, Askese und Sorge für die Armen, denen er sein Haus als Hospital stiftete, 1199 kanonisiert wurde; oder der Schuster Raymund Palmerio von Piacenza, der nach Pilgerreisen ins Heilige Land von Gott aufgefordert wurde, in seiner eigenen Stadt den Kampf gegen Armut und Ungerechtigkeit gegenüber Armen aufzunehmen, der fromm und asketisch lebte, Almosen gab und ein Hospiz für Waisen und mittellose Frauen gründete.

10 Oexle 2015, 64; *Vita Heinrici IV Imperatoris*, cap. 1 (Schmale/Schmale-Ott 1963, 410–413).

11 Oexle 2015, 64 f.; Watson 2010; Dietl 2002, 79 f.

12 Vauchez 1993, 54–58, 61 f.; Vauchez 1997, 201–205, 217, 356.

In den flandrischen Städten hingegen treten vor allem Beginen durch ihre tätige Armensorge hervor:¹³ So Ivetta von Huy (1158–1228), Patrizierin und Mutter dreier Kinder, die jung verwitwet sich im Hospital von Huy der Leprosenpflege widmete; Juliane von Lüttich (1192–1258), die mehrere Jahre in Lüttich den Hospitaldienst versah und eine Gemeinschaft religiöser Männer und Frauen leitete; und Maria von Oignies (1177–1213), die in keuscher Ehe lebte und gemeinsam mit ihrem Mann Aussätzige in einem Hospital bei Nivelles pflegte. Die Viten propagieren diese frommen Laien, die freiwillig das Leben der Ärmsten teilen, als Vorbilder eines neuen Typs religiösen Lebens.¹⁴ Das berühmteste Beispiel ist Elisabeth von Thüringen (1207–1231), nicht nur wegen der zahlreichen Quellen, die ihr Leben dokumentieren und schildern, sondern auch wegen der Bilder, die es in verschiedenen Medien auf verschiedene Weise präsent halten und interpretieren (vgl. unten). Die anderen hier genannten Viten wurden hingegen entweder nicht als bildwürdig erachtet bzw. visuell propagiert; wenn doch, sparte man, wie im Fall der für ihre Armensorge (*cura pauperum*) gerühmten Erzbischöfe Heribert und Anno II. von Köln, die eigenhändige Armensorge der Bischöfe aus.¹⁵

3. OPERA CARITATIS IN BILDlichen HEILIGENVITEN

Bildliche Darstellungen der Heiligen und insbesondere der Apostel sind seit der christlichen Spätantike geläufig, szenische Darstellungen ihres Lebens gegenüber repräsentativen Bildnissen und Martyriumdarstellungen vergleichsweise selten, doch in verschiedenen Medien (Mosaiken, Wandmalereien, Antependien) dokumentiert. Seit dem späten 10. Jahrhundert entstehen zudem Heiligen-Libelli, die neben der Vita oft liturgische Texte zum Fest des/der Heiligen enthalten und die seit dem 12. Jahrhundert häufiger illuminiert werden.¹⁶ Daher überrascht, dass Bilder des karitativen Wirkens von Heiligen bis zum 12. Jahrhundert kaum belegt und selbst dann selten bleiben. Ausnahmen bilden Darstellungen der Almosengabe des Diakons Laurentius und der Mantelteilung Martins, die schon in

¹³ Voigt 2015, 210.

¹⁴ Vauchez 1993, 176; Vauchez 1997, 390–392; Escher-Apsner 2011, 217 f.

¹⁵ Laudage 1993, 152–156, 220–222; Zur Bildvita des Heribertschreins (Köln, St. Heribert, c. 1160) vgl. Wittekind 1998; Figue 2000, 29–49; zum Siegburger Annoschrein (c. 1183) Steinmann 2014.

¹⁶ Abou-el-Haj 1988; Hahn 2001.

Sakramentaren des 9./10. Jahrhunderts dargestellt werden.¹⁷ Im folgenden werden Darstellungen karitativen Wirkens in bildlichen Heiligenviten auf ihre jeweilige Funktion hin untersucht. Es greift zu kurz, sie als „Illustrationen“ oder bildliche Umsetzungen des Vitentextes aufzufassen. Stattdessen sind, ähnlich wie in der philologischen Vitenanalyse Textaufbau und Bezüge zu anderen Viten oder Textgattungen analysiert und interpretiert werden, die visuellen Verfahren semantischer Aufladung herauszuarbeiten, so z. B. die Parallelisierung und Analogisierung von Szenenfolgen, Verweise auf neutestamentliche Vorbilder und wiederkehrende Bildzeichen.

3.1. ALMOSENGABE ALS GEISTLICHE AMTSPFLICHT? DIE DIAKONE STEPHANUS UND LAURENTIUS

Die Almosengabe und Witwenversorgung gehörte nach Apg 6,1–6 zum Diakonsamt des Erzmärtyrers Stephanus. Doch wurden bildlich bis um 1200 stets nur seine Glaubenspredigt, das Martyrium und die Himmelsvision dargestellt und als Zeichen seiner Heiligkeit betont.¹⁸ Dies gilt noch für die Bildvita im Portikus von San Lorenzo flm in Rom aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts.¹⁹ Anfang des 13. Jahrhunderts aber wird die Almosenverteilung der beiden Erzdiakone in deren Bildviten in den Glasfenstern französischer Kathedralen dargestellt, in Poitiers sowie in St. Étienne in Bourges um 1220. In der südöstlichen Chorumgangskapelle der Kathedrale von Bourges zeigt das mittlere Lanzettfenster die Vita des Kirchenpatrons Stephanus, flankiert von der Vita des Laurentius und der des Vincentius. Die Laurentius-Vita wird von unten nach oben aufsteigend in Form viergeteilter Medaillons wiedergegeben. (Taf. 2) Das erste Medaillon präsentiert links unten die Diakonsweihe durch Papst Sixtus mit Übergabe des Kelches als diakonales Amtsattribut an Laurentius, doch erinnert der Kelch zugleich an das Blutopfer

17 Das erste erhaltene Beispiel diakonaler Almosenverteilung findet man im Drogo-Sakramentar im Initial zum Laurentiusfest (Paris BNF, Ms. Lat. 9428, Tours c. 850, f. 89r) oberhalb der Martyriumsszene; vgl. Unterkircher 1977, 22; die Fuldaer Sakramentare des 4. V. 10. Jh., die hinsichtlich der Bebilderung von Heiligenfesten mit Vitenszenen konzeptionell an das Drogo-Sakramentar anknüpfen, zeigen hingegen nur das Laurentius-Martyrium (Göttingen, UB Cod. Ms. Theol. fol. 231 Cim, f. 98r), zum Stephanusfest wie im Drogosakramentar (f. 27r) Steinigung und Himmelsvision des Stephanus (f. 14v), vgl. Winterer 2009, 302, 318, 359 f.

18 Petzoldt 1974; Nitz 1974.

19 Andaloro 2008, 88.

Christi und weist somit auf die kommende Passion des Laurentius in der Nachfolge Christi voraus.²⁰ Rechts daneben folgt die heimliche Übergabe des Kirchenschatzes an Laurentius im Moment der Gefangennahme von Papst Sixtus. Die Austeilung von Münzen an Frauen und Kinder links oben nimmt in Personen- und Farbverteilung auf die Weiheszene darunter Bezug. Sie macht den zuvor demütig den Kelch empfangenden Laurentius, in dessen Dalmatik das Kreuzzeichen eingewoben ist, nun selbst zum Spender materieller wie – in der folgenden Szene – geistlicher Segensgaben. Die Personenkonstellation wiederholend wird im nächsten Medaillon als Sinnbild für Laurentius' Dienst am Nächsten die Szene der Fußwaschung eingefügt, dies in Anlehnung an Christi exemplarische Fußwaschung nach dem letzten Abendmahl.²¹ Dann wird Laurentius vor den Kaiser geführt, zur Rede gestellt und schließlich auf dem glühenden Rost gemartert. Analog zur Laurentiusvita wird auch im Stephanusfenster die Almosenspende des Heiligen in Form der Vergabe von Münzen dargestellt, die Stephanus hier an Arme und Krüppel verteilt (Taf. 3). In diesen räumlich wie erzählerisch parallelisierten Bildviten der beiden Erzdiakone erhält die *caritas* neues Gewicht. Sie wird veranschaulicht durch die Almosengaben an Bedürftige und die Fußwaschung, in der sich der Heilige als freiwilliger Diener seines Nächsten erweist und bildlich in die Nachfolge Christi stellt. Damit wird visuell ein neuer Akzent auf die Fürsorgepflicht der Kirche gelegt und auf den demütigen Dienst am Nächsten. Die Bilder der Glasfenster richten sich nicht nur an ein geistliches Publikum, denn gerade der Umgangsschor und die Chorkapellen der Kathedrale in Bourges waren auch Laien zugänglich; viele der Fenster wurden durch Stiftungen von Laien bzw. Gilden oder Bruderschaften finanziert.²² Für diese steht offensichtlich die soziale Fürsorgepflicht der Kirche im Zentrum, in ihr zeigt sich die wahre Nachfolge Christi.

Das Verfahren der Parallelisierung von Stephanus- und Laurentiusvita unter Betonung des Almosengebens findet man 200 Jahre später im päpstlichen Kontext wieder. Als nach Reliquienfunden in S. Maria Aracoeli Zweifel an der Echtheit der in San Lorenzo fuori le mura bewahrten Stephanus-Reliquien auftraten, ließ Papst Nikolaus V. 1447 dessen Gebeine in San Lorenzo erheben und ihre Echtheit prüfen.²³ Die

20 Vgl. Brandt 2015, 35. Kompositionell erinnert diese Szene an das Ölberggebet Christi im Albani-Psalter (Hildesheim, St. Godehard Cod. 2657, f. 27r – St. Albans, 1120er); vgl. Geddes 2005, 20.

21 Büttner 1981, 45 f.; vgl. methodisch Kurmann-Schwarz 2015, 27.

22 Kemp 1987, 217; Haselhorst 1974, 73 f, 78, Anhang 49.

23 Roettgen 1996, 204–223; Kemper 2015; Nesselrath 2015, 256–260; zum

Kapelle, die zwischen den päpstlichen Privatgemächern und dem Geheimkonsistorium im Vatikanspalast lag, ließ Nikolaus' V. (1447–1455) durch Fra Angelico und Benozzo Gozzoli ausmalen. (Taf. 1) Die Diakons-Viten werden übereinander angeordnet und parallelisiert: Beide beginnen rechts vom Altar mit der Einsetzung ins Diakonsamt; oben wird Stephanus von Petrus geweiht, unten Laurentius durch Papst Sixtus. Während direkt anschließend der Auftrag des Stephanus, für Witwen zu sorgen, durch dessen Almosenverteilung veranschaulicht wird, ist in der Laurentiusvita die Übertragung des Kirchenschatzes von Papst Sixtus an Laurentius eingeschoben. Wie in Bourges ist das Gewand des Laurentius semantisch aufgeladen, zum einen durch die Inschriftborte „Jesus Christus“ auf der Brust des Almosen spendenden Laurentius, die ihn als Abbild Christi erscheinen läßt, zum anderen durch die goldenen Flammen auf rotem Grund. Diese sind als Ankündigung seines Martyriums zu lesen, zugleich die Assoziation flammender caritas wecken, die sein Handeln leitet. Beide Zyklen enden mit dem Martyrium der Diakone. Den Hintergrund für die Verkoppelung der beiden Diakonsviten bildet nicht nur der zeitgenössische Streit um die Reliquien der beiden Stadtpatrone Roms, sondern auffällig ist der besondere Nachdruck, den Nikolaus V. hier einerseits auf die päpstliche Einsetzung des Diakonats legt, andererseits auf die Armenfürsorge der Heiligen. Er selbst ließ bei seiner Ankunft in Rom 900 Arme speisen, stellte sich mithin in die Nachfolge dieses päpstlich initiierten diakonischen Wirkens.

Diese Beispiele zeigen, dass die Auswahl von Elementen oder Episoden aus den schriftlichen Viten Spielraum bietet, um inhaltliche Akzente zu setzen und das Bild des Heiligen gemäß zeitgenössischen Erwartungen oder Normen zu aktualisieren, sei es, wie im Fall Bourges die Betonung geistlicher Demut und kirchlicher Fürsorgepflicht gegenüber den Laien, oder wie in Rom die päpstliche Legitimation und religiöse Überhöhung päpstlicher Ansprüche. Beide Zyklen zeigen eine erhöhte Sensibilität gegenüber dem Thema der Armenfürsorge an.

3.2. LAIKALE ALMOSENGABE: KÖNIG EDMUNDS ARMENSORGE UND LUCIAS NACHFOLGE CHRISTI

Während die Almosenvergabe an die Armen in den bildlichen Darstellungen der Laurentius- und Stephanusvita jeweils durch deren Diakonsamt

Verfahren der Parallelisierung oder Analogisierung bildlicher Heiligenviten vgl. Jacobs 2019, 104 f. 215 ff.

begründet ist und somit als Aufgabe der Kirche dargestellt wird, weist die Aufnahme dieses Motivs in Viten von Laien in eine andere Richtung.

In mittelalterlichen Fürstenspiegeln gehörte seit karolingischer Zeit die Sorge für Witwen und Waisen zu den königlichen Aufgaben und findet entsprechend Aufnahme in Herrscherviten. Erstmals bildlich hervorgehoben wird sie in der Vita König Edmunds von East Anglia (+869). Dieser hatte sich für die Mission eingesetzt, das Martyrium im Kampf mit den Dänen erlitten. Sein Leichnam wurde nach Beodericsworth überführt, wo ihm zu Ehren 925 das Kloster Bury St. Edmunds gegründet wurde, für das Abbo de Fleury (+1004) die *Passio Eadmundi* aufzeichnete. Um 1130 wurde dort ein illuminiertes Libellus angelegt (New York, Pierpont Morgan Library, M. 736, c. 1130). Eine Bildvita in 31 ganzseitigen Miniaturen (f. 7v–22v) steht hier den *Miracula* Edmunds voran, die jeweils durch historisierte Initialen eingeleitet werden; an sie schließen sich die *Passio* Edmunds und Lesungen an.²⁴ Die *Passio* berichtet eingangs von Edmunds edler Herkunft, lobt ihn als Kämpfer für den christlichen Glauben und seine Tugenden, die zu seiner Wahl zum König führten, seine Demut und sein Martyrium (cap. 3). Anschließend werden seine Wohltaten gegenüber Untergebenen gepriesen (cap. 4): sein Einsatz für Gerechtigkeit vor Gericht, seine Freigiebigkeit gegenüber Armen und seine Fürsorge für Witwen und Waisen. Die Bildvita betont das Motiv seiner herrscherlichen Fürsorge dadurch, dass die Almosengabe des Königs als erste Amtshandlung nach seiner Wahl (f. 8r) und Krönung (f. 8v) dargestellt wird (f. 9r). (Taf. 4a.b) Der thronende König Edmund wird standesgemäß begleitet von Höflingen, von denen einer die Schatztruhe bereithält. Auffällig ist jedoch des Königs körperliche Nähe zu den Armen, Pilgern und Kranken, deren bittende Hände er berührt. Die königliche Armensorge erscheint dadurch nicht als bloßer Verwaltungsakt, sondern wird zum Bild persönlicher Zuwendung zum Nächsten.

Die Almosengabe erhält auch im Lucia-Libellus besonderes Gewicht (Taf. 5; Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Kupferstichkabinett 78 A 4).²⁵ Sie steht hier nicht mehr in Verbindung mit einem Amt, sondern entspringt Lucias Wunsch, Christus nachzufolgen, d. h. gemäß Mt 19,21 den Besitz zu verkaufen und das Geld den Armen zu geben. Ihre Vita wurde von Sigebert von Gembloux (+1112) 1060 im Metzter Vincentkloster verfaßt, ebenso eine Predigt und Dichtungen zu Ehren

²⁴ Hahn 2001, 226, 336 f.

²⁵ Hahn 1991, 120 f; Hahn 2001, 109; Wittekind 2009, 383 f. (Nr. 158).

Lucias. Nach Erhebung und Übertragung der Gebeine Lucias 1093 in ein kostbares Reliquiar wurden diese Texte in vorliegendem Libellus um 1130 zusammengestellt und durch 13 Miniaturen in kolorierter Federzeichnung ergänzt. Wie im Fall der Vita Eadmundi wird die Handschrift durch Miniaturseiten zur Lucia-Vita eröffnet. Lucia begleitet ihre an Blutfluß leidende Mutter Euphicia ans Grab der hl. Agathe in Catania (f. 1r), überzeugt, dass diese durch Berührung und Gebet am Grab der Heiligen geheilt werden könne. In einer Vision erscheint Lucia dort die hl. Agathe mit den Worten: „Meine Schwester Lucia, Gott geweihte Jungfrau, was erbittest du von mir, das du selbst für deine Mutter verrichten kannst“ (fol. 1v). Lucias Mutter wird also durch Lucias Glaubenskraft geheilt. Als Dank fordert Lucia von ihrer Mutter, nicht heiraten zu müssen und ihr Gut an die Armen verteilen zu dürfen – dies zeigt die untere Szene (f. 2r). Dargestellt wird jedoch nicht, wie der Text sagt, die Verteilung von Geld, sondern die Ausgabe von Essen an Bedürftige, Krüppel, Arme und Frauen. Das körperliche Nähren der Bedürftigen mag hier zugleich Sinnbild der geistlichen Stärkung sein, welche diese durch Lucia erfahren.²⁶ Die Almosengabe erscheint hier, anders im Fall König Edmunds, als Zeichen der *conversio* und Abkehr der Heiligen von der Welt, ähnlich wie später in den Bildviten des Franziskus oder des Antonius Eremita.²⁷

3.3. MARTINS MANTELTEILUNG ALS SINNBILD DER BARMHERZIGKEIT

Mit seiner Martinsvita prägte Sulpicius Severus (+420/5) einen neuen Typus des heiligen Bekenners, der asketische Züge des eremitischen Mönchtums mit dem Ideal des bischöflichen Kirchenlenkers verbindet und in zahlreichen Wundern seine Begnadung durch Gott erkennen läßt.²⁸ Als Ziel gibt Sulpicius an, durch die Schilderung des gottgefälligen Lebens Martins von Tours (+397) seine Leser zur gotterfüllten Tugend und zur Nachahmung dieses Vorbilds anspornen zu wollen (cap. 1.4–6). Als wichtigste Tugenden Martins werden seine Nächstenliebe (*caritas*), Geduld (*patientia*) und Demut (*humilitas*) herausgestellt (cap. 2.7). Diese werden leitmotivisch in der anschließend geschilderten Mantelspende des noch ungetauften Soldaten Martin an den Bettler gebündelt und zum Sinnbild der Barmherzigkeit (*misericordia*) verdichtet (cap. 3.1–2).

²⁶ McNamarra 1991, 204 f erklärt dies unter Hinweis auf das weibliche, mit Aufgaben des Nährens und leiblicher Versorgung verknüpfte Rollenmodell.

²⁷ Vgl. Helas 2011, 129–134.

²⁸ Huber-Rebenich 2010, 100, 111 f, 117–120.

Dies geschieht, indem die nachfolgende Gottesvision diese Handlung als Erfüllung von Christi Gebot der Nächstenfürsorge (Mt 25, 37–40) und als Ausdruck der Gottesliebe in der Nächstenliebe bestätigt (cap. 3,3–4). Zum Abschluß des Taten- und Wunderberichts würdigt Sulpicius nochmals die Tugenden Martins (cap. 25–27). Als Augenzeuge bezeugt er die Christusbefolgung Martins in der Szene der Fußwaschung nach dem Gastmahl (cap. 25,3), in der der Heilige wie Christus gegenüber den Aposteln als Diener seiner Nächsten handelte (Joh 13, 14 f). Diese Rahmenszenen bestimmten wesentlich die Wirkungsgeschichte der Martinsvita, obwohl der Großteil des Textes anderen Themen gilt, so Martins Biographie bis zur Bischofsweihe, seiner Klostergründung und seinem Eremitenleben, seinen Bekehrungsreisen, der Reinigung heidnischer Heiligtümer und seinen Kämpfen mit dem Teufel sowie seinen Wunderheilungen.

Die Mantelspende mit anschließender Vision wird früh zum bildlichen Leitmotiv Martins, so in den illuminierten Fuldaer Sakramentaren in Göttingen und Bamberg.²⁹ Während dieses Motiv in der Martinsvita aus Tours um 1100 (Tours, Bibliothèque Municipale Ms. 1018, f. 9v) nur die Eröffnungsszene darstellt, von anderen Federzeichnungen gefolgt und im 14. Jahrhundert um weitere ergänzt wird, ist sie in anderen Vitenhandschriften die einzige Szene.³⁰ Die beiden Momente der Erzählung werden dabei jeweils so zusammengefaßt, dass die himmlische Erscheinung Gottes das darunter stattfindende, irdische Barmherzigkeitswerk überschaut und bestätigt. In anderen Medien, Antependien, Glasfenstern oder Skulpturen, und in späterer Zeit erscheint die Mantelteilung jedoch meist allein – als visueller Inbegriff barmherzigen Handelns gegenüber den Bedürftigen selbst, nicht an Christus.³¹

²⁹ Vgl. die Sakramentare in Göttingen (UB, Ms. Theol. fol. 231 Cim, f. 113r, c. 975) und Bamberg (Staatsbibliothek, Ms. Lit. 1, f. 170r, A. 11. Jh. – Winterer 2009, 240.

³⁰ Cahn 1996, Nr. 1. Vgl. Martinsvita aus Echternach in Trier (Stadtbibliothek, Cod. 1378/103, f. 131v, Mitte 12. Jahrhundert) sowie das Zwiefaltener Passionale (Stuttgart WLB, Cod. bibl. 2° 58, f. 107r – c. 1130–35) – vgl. Borries-Schulten 1987, Bd. 1, 65–70, Nr. 36, Abb. 103. Im Albani-Psalter (Hildesheim, St. Godehard, Cod. 2657, f. 27) erscheint sie bereits losgelöst vom Text der Martinsvita – vgl. Geddes 2005, 61.

³¹ Kimpel 1974; manchmal wird die Szene ergänzt um weitere Episoden der Martinsvita, insbesondere Wunder und Tod des Heiligen. Vgl. die monumentale Reiterfigur Martins mit dem Bettler an der Fassade der Doms San Martino in Lucca, nach 1233 (Poeschke 1998, 152–156).

3.4. EIGENHÄNDIGER NÄCHSTEDIENST IN DEMUT: RADEGUNDE

Die Vita der merowingischen Königin Radegunde, die Bischof Venantius Fortunatus von Poitiers kurz nach ihrem Tod 587 verfaßte, stellt in einem ersten Teil die extreme Askese, Demut und die persönliche Zuwendung der Königin zu den Bedürftigen heraus (cap. 1–19), bevor sie sich ausführlich den Wundern zuwendet, die sie während ihres klösterlichen Lebens in St. Croix / Poitiers wirkte (cap. 20–39). Radegunde, eine thüringische Prinzessin, wurde nach König Clothars Sieg über ihren Vater als Geisel an den fränkischen Hof gebracht und dort erzogen; 540 nahm Clothar sie zur Frau. Venantius rühmt schon des Mädchens demütige Dienstbarkeit gegenüber ihren Nächsten (cap. 2): Radegunde verteilte die Reste der königlichen Tafel an andere Kinder, wusch ihnen die Haare und bediente sie. Nach ihrer Heirat widmete sie sich dem Almosenspenden; „oft schenkte sie Kleidung, weil sie glaubte, dass sie unter dem Gewand des Armen die Glieder Christi bedecke“ (cap. 3) – ein Verweis auf die Gerichtsrede Jesu (Mt 25, 37–40), den schon Sulpicius Severus in der Vita Martini (cap. 3,3) brachte.³² Die nachfolgende Schilderung der Versorgung von armen und kranken Frauen in einem eigens von ihr eingerichteten Haus in Athies geht jedoch weit über das von Martin berichtete hinaus (cap. 4): „Sie wusch diese selbst in warmen Bädern und pflegte ihre schwärenden Wunden. Sie wusch auch die Köpfe der Männer und bediente diejenigen, die sie zuvor gewaschen hatte, indem sie ihnen mit eigener Hand ein Getränk mischte ... So diente die fromme Frau, von Geburt und durch Heirat Königin, () den Armen als Magd“. Noch detaillierter wird die Reinigung der Armen geschildert (cap. 17): „Sie schrubbte ab, was auch immer es war: Schorf, Krätze, Wurmbefall, und ekelte sich auch nicht vor Vereiterungen. Zuweilen zog sie auch Würmer heraus, reinigte die verfaulte Haut und kämmte selbst jedem Einzelnen die Haare, die sie zuvor gewaschen hatte. Indem sie aber die schwärenden Narben, die die schlaffe Haut hatte aufbrechen lassen oder die die Nägel entzündet hatten, nach dem Vorbild des Evangeliums mit Öl begoss, linderte sie die Wirkung der Krankheit.“ Diese Schilderung ist sprachlich extrem drastisch und anschaulich. Sie steht in der Tradition spätantiker Beschreibungen der *Conversio* hochstehender römischer Frauen aus paganen

32 Huber-Rebenich 2008, 52 Anm. 26. Zum Vergleich der Radegundis-Viten des Venantius Fortunatus und Baudonivias s. Gäbe 1989; zu der illuminierten Radegundisvita Poitiers Ms. 250 siehe Carrasco 1990, Favreau 1995, Graf 2002, 83–91 und AK Krone und Schleier 2005, 245 f Nr. 116 (Susanne Wittekind).



1a.b Radegunde-Libellus, Poitiers c. 1100 (Poitiers Bibl. Mun. Ms. 250), f. 29v–30r Beginn von cap. 17 der Vita Radegundis des Venantius Fortunatus: Fußwaschung und Tischdienst Radegundes

Senatorenfamilien in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts.³³ So berichtet Hieronymus über Fabiola, dass sie ihren großen Besitz den Armen schenkte, in Rom ein Hospital gründete, dort eigenhändig die Kranken pflegte und deren ekelerregende Wunden wusch.³⁴ Die rhetorische Zuspitzung der Schilderung verortet Lake (2004) in der Tradition des Gregor von Nazianz und interpretiert den eigenhändigen Dienst an den gesellschaftlich Ausgegrenzten als demonstratives Bekenntnis dieser Frauen zu einer anderen, christlichen Werteordnung, des Dienstes am Geringsten unter den Brüdern. Dazu gehört auch das Bedienen der Kranken und Gäste, wobei Radegunde die Schwachen unter ihnen sogar mit dem Löffel füttert (cap. 17). Venantius überträgt das Modell der aristokratischen römischen Konvertitin auf die merowingische Königin, die sich durch Krankenpflege wie den Dienst an den Armen demonstrativ als demütig dienende Nachfolgerin Christi zeigt und somit dezidiert von den Normen des königlichen Hofes absetzt. Er deutet Radegunde in diesem Dienst am Nächsten positiv als neue Martha (cap. 17), dies in Anspielung auf Martha, die Christus als Gast in ihrem

³³ Lake 2004, 155.

³⁴ Hieronymus Ep 64.78; König 2008, 268 diskutiert Hieronymus Ep. 39.5 und Ep. 127.5 über Melanie die Ältere, sowie Gerontius' Vita Melaniae.

Haus umsorgt, während ihre Schwester Maria Christi Worten lauscht (Lk 10,38–42). Sie wird von den mittelalterlichen Exegeten als Typus der *vita contemplativa* gedeutet, während Martha für die *vita activa* steht.³⁵

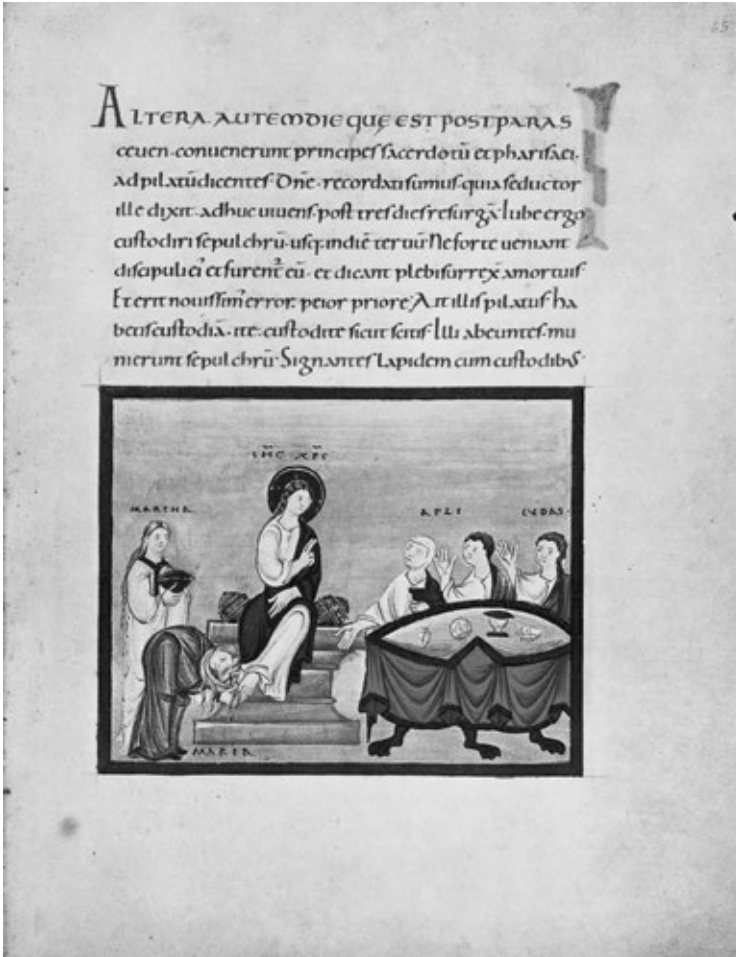
Die mit 20 Miniaturen dicht bebilderte Handschrift mit Venantius' Radegundisvita, die um 1100 in Poitiers, vermutlich im von Radegunde gegründeten Frauenkloster Ste. Croix angefertigt wurde, wählt einen anderen Weg: Sie verzichtet auf die Darstellung von Krankheiten und Wunden, zeigt stattdessen vor cap. 17 Radegunde bei der Fußwaschung der Armen. (Abb. 1a. b; f. 24r) Der byzantinischen Bildformulierung der Fußwaschung Christi folgend, die erst in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts im Westen übernommen wurde, berührt sie mit den Händen das nackte Bein des sitzenden Armen und beugt sich vor diesem. Die Übernahme der Bildformel deutet ihre Armenfürsorge gemäß Joh 13 als Nachfolge Christi. In der Szene darunter reicht sie dem nur halb bekleidet am Tisch sitzenden Armen eine gefüllte Schüssel und einen Krug. Die im Text angedeutete Rolle Radegundes als Martha wird durch die Aufnahme der entsprechenden Bildformel visuell expliziert. Denn die Komposition ähnelt der Gastmahlszene im Hause des Simon im Codex Egberti (Trier, Stadtbibl. Ms. 24, f. 65r), in der Martha Christus bedient.³⁶ (Abb. 2) Diese bildliche Analogie unterstreicht einerseits die Deutung Radegundes als neue Martha, andererseits macht sie deutlich, dass Radegunde in der Gestalt des Armen Christus bedient und begegnet.

3.5. ELISABETH ALS PERSONIFIKATION DER BARMHERZIGKEIT

Die Martinsvita des Sulpicius Severus wie die Radegundisvita des Venantius Fortunatus verweisen dort, wo sie die tätige Armensorge ihrer Protagonisten schildern, explizit auf Christi Rede von den Werken der Barmherzigkeit (Mt 25). Doch allein die bildlichen Elisabethviten Mitte des 13. Jahrhunderts stilisieren das Leben der Heiligen zu einer Personifizierung der Barmherzigkeitswerke und proklamieren damit die Bedeutung derselben, nicht mehr nur als Weg zur Seligkeit für den einfachen Gläubigen, sondern sogar zur Erlangung von Heiligkeit.

35 Glossa Ordinaria, Migne PL 114, 287B: „Per istas enim duas sorores, duae significantur vitae spirituales. Per Martham, operibus actiosa devotio, qua proximo in charitate sociamur. Per Mariam religiosa mentis intentio in Dei verbo, qua in Dei amore suspiramus“.

36 Franz/Ronig 1983, Textband 103 f, hier zur Perikope Joh 12, 1–43 nach Palmsonntag (vgl. Lk 7,36–50).



2 Egbert-Evangelistar, Reichenau/Trier c. 970 (Trier, Stadtbibl. Cod. 24),
 f. 64v–65r zur Perikope Joh 12,1–9: Jesus im Haus Marthas und Marias

Die Vita Elisabeths beschreibt in ähnlich drastischer Weise wie die Radegundisvita des Venantius deren karitatives Wirken. Die ungarische Prinzessin (*1207) wurde als Kind 1211 mit dem Landgrafen Ludwig von Thüringen verlobt, den sie 1221 heiratete, liebte und dem sie drei Kinder gebahr.³⁷ Bereits während ihrer Ehe spendete sie in großem Umfang

³⁷ Blume 2007; Werner 1986.

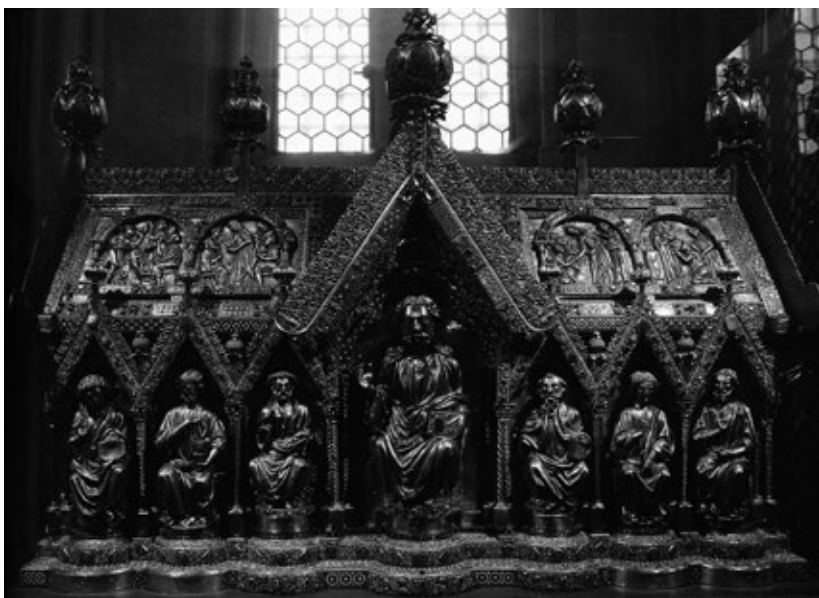
Almosen und holte Kranke an den landgräflichen Hof, um sie dort eigenhändig zu pflegen. Bevor Ludwig 1227 zum Kreuzzug aufbrach, gelobte Elisabeth für den Fall seines Todes Keuschheit. Als Ludwig starb, wurde Elisabeth mit ihren Kindern von der Wartburg vertrieben, verwendete eine letztlich doch ausgezahlte Abfindung zur Gründung eines Hospitals in Marburg, trat als Laienschwester (*sorror in secula*) dem Franziskanerorden bei, widmete sich der Krankenpflege und starb 1231. Bereits zu Lebzeiten verehrt, wurde sie 1235 heiliggesprochen. Die Elisabethvita des Cäsarius von Heisterbach stellt der biographischen Einführung eine Namensallegorese voraus, nutzt dann ähnlich wie Venantius das *puella-senex*-Motiv, indem er von der Nachahmung religiösen und karitativen Handelns schon in Elisabeths Kindheit berichtet (cap. 3).³⁸ Bereits während ihres Lebens als Gräfin am thüringischen Hof werden erste heimliche karitative Handlungen berichtet, vergleichbar jenen Radegundes. So berichtet Cap. 6 (S. 29): „Als sie noch in weltlicher Pracht lebt, nahm sie heimlich einen kranken Bettler, der schrecklich aussah und aus dessen Kopf stinkender Eiter floß, bei sich auf; mit eigenen Händen schor sie ihm die Haare und bettete seinen Kopf in ihren Schoß. Danach führte sie ihn an einen abgelegenen Platz in ihrem Garten, weil sie nicht wollte, das die Leute es sahen, und wusch seinen von Geschwüren und Würmern bedeckten Kopf.“ Wegen ihres Handelns befragt, sagte sie: „Ich war krank und Ihr habt mich besucht ...“, verweist also auf Christi Rede in Mt 25. Nochmals kommt dieses Motiv der eigenhändigen Pflege abstoßender und Ekel erregender Wunden in Cap. 12 (S. 43) im Bericht über Elisabeths Hospitalbesuche vor: „und weil sie voller Liebe war, versorgte sie heiter mit ihren eigenen Händen die Armen und Kranken; mit ihrem Kopftuch trocknete sie liebevoll und sanft ihre Gesichter ab, Speichel, Auswurf, Schmutz aus Mund und Nase, als ob es sich um duftende Spezereien handelte.“ Gerühmt wird die Heiterkeit (*hilaritas*), mit der sie diesen Dienst versah – gemäß Röm 12,8, der fordert, Barmherzigkeit mit Freudigkeit zu üben. Wie in der Radegundisvita folgt auch hier der explizite Hinweis auf Christus, den sie in den Kranken sah und umhegte. Wie Radegunde berührt und küßt auch Elisabeth (cap. 13) zum Entsetzen ihrer Begleiterinnen leprakranke Frauen.³⁹ Die Parallelen zur Radegundisvita betreffen über diese Betonung der eigenhändigen Pflege ekelerregender Wunden der Armen und Kranken hinaus auch die Schilderung von Elisabeths Fasten- und nächtlichen

³⁸ Caesarius von Heisterbach, *Das Leben der Heiligen Elisabeth*, zum Keuschheitsgelübde cap. 7 (30 f).

³⁹ Vgl. Venantius Radegundisvita cap. 19, Sulpicius Martinsvita cap. 18.



3 Elisabethschrein, Elisabethkirche/Marburg, c. 1235–49, Dachfläche mit Übergabe von Ludwigs Ring an Elisabeth durch einen Boten und Elisabeths Mantelspende



4 Elisabethschrein, Elisabethkirche/Marburg, c. 1235–49, Christusseite mit Barmherzigkeits-Werken Elisabeths

Gebets- und Bußübungen. Obwohl im Gegensatz zu Radegunde glücklich verheiratet, enthielt sich auch Elisabeth heimlich an der herrscherlichen Tafel der feinen Speisen (cap. 7 – vgl. Radegundisvita cap. 4), verließ auch sie nachts oft das eheliche Lager zum heimlichen Gebet auf dem kalten Boden (cap. 8 – vgl. Radegundisvita cap. 5). So scheint die Vita Elisabeths, obwohl auf im Rahmen des Kanonisationsprozesses aufgezeichneten Augenzeugenberichten ihrer Gefährtinnen beruhend, zugleich dem Rollenmodell der königlichen thüringischen Prinzessin Radegunde verpflichtet.

Während in der Radegundisvita das Fasten an der herrscherlichen Tafel sowie das nächtliche Gebet bildlich herausgehoben werden (s. Abb. 3, 4), fehlen entsprechende Darstellungen in den Bildviten Elisabeths, sowohl an ihrem Schrein als auch im Elisabethfenster der Marburger Elisabethkirche (1235–49).⁴⁰ Die Dachflächen des Elisabeth-Schreins zeigen in acht Reliefs Szenen aus dem Leben Elisabeths. Sie setzen zur linken der Elisabeth-Stirnseite ein mit der Kreuznahme Ludwigs und dem Abschied der Gatten, gefolgt von der Nachricht vom Tod Ludwigs und dem Beginn des karitativen Wirkens Elisabeths, hier dem Bekleiden des Nackten/Armen (Abb. 3). Nach dem Gelöbnis Elisabeths als soror werden auf der gegenüberliegenden Langseite weitere Werke der Barmherzigkeit dargestellt: die Verteilung von Almosen, die Speisung von Hungrigen und das Tränken der Durstigen zusammen mit der Fußwaschung (Abb. 4). Diese Werke der Barmherzigkeit werden so, entgegen der schriftlichen Vita, vom Ehe- und Hofleben Elisabeths getrennt und erst Elisabeths Lebensphase als Witwe bzw. ihrem Leben als Franziskaner-Tertiärin zugeordnet. Kompositorisch ist, insbesondere bei der Almosenverteilung, die Zuwendung Elisabeths zu den Bedürftigen betont, von denen sie dicht umgeben wird. Damit wird die von Elisabeth gesuchte Nähe zu den Armen, die in der schriftlichen Vita wiederholt beschrieben ist, veranschaulicht. Während Venantius' Radegundisvita mit dem Verkehrungsmotiv, d. h. der Dienstbarkeit gerade der Königin gegenüber den Armen kontrastierend spielt, aber ihr Leben als Nonne von Wundern (statt *opera caritatis*) bestimmt wird – wird *caritas* hier zu einem Ideal religiösen Frauen- und Witwenlebens. Wunder, die doch eine wichtige Grundlage des Kanonisationsprozesses waren, fehlen am Schrein. Stattdessen werden die karitativen Werke Elisabeths als Vorbild und zugleich Grundlage ihrer Heiligkeit proklamiert. Dabei wird die (traditionelle)

40 Dinkler-von Schubert 1964; Belghaus 2005, 123–214; Martin 2007; Parello 2008, 330–404.

Almosenspende mit ausgewählten Werken der Barmherzigkeit (nach Mt 25) kombiniert, dem Bekleiden, Speisen und Tränken der Armen, wogegen die dort genannten Kranken- und Gefangenenbesuche sowie das Beherbergen der Fremden hier fehlen.

Eine ähnliche Stoßrichtung verfolgt das etwa gleichzeitig entstandene Elisabethfenster, das ursprünglich im Nordchor in der Nähe des Elisabethgrabes plaziert war, später in den Hochchor der Marburger Elisabethkirche versetzt wurde (Taf. 7).⁴¹ Hier werden die biographischen Lebensstationen Elisabeths in aufsteigender Folge von ihren Werken der Barmherzigkeit in einer eigenen Lanzetten getrennt präsentiert – mit Ausnahme ihrer Besitzverteilung, die beide ‚Erzählungen‘ miteinander verbindet. Indem die Barmherzigkeitswerke aus ihrer Biographie herausgelöst werden, wird eine zeitliche Zuordnung zu einer Lebensphase Elisabeths vermieden. Gleichwohl wird die barmherzig handelnde Person durch ihren roten Nimbus und die zugehörige Nameninschrift als Elisabeth ausgewiesen. Indem die Barmherzigkeitswerke nun von unten aufsteigend der Aufzählung bei Matthäus folgen, wird deutlich, dass nicht einzelne biographische Ereignisse und Handlungen Elisabeths gemeint sind, sondern dass damit ihre grundsätzliche Haltung und die Verwirklichung der von Christus als Schlüssel zur Seligkeit beschriebenen Handlungen der Nächstenliebe thematisiert werden. So wird Elisabeth zur idealen Verkörperung oder Personifikation der Forderungen Jesu nach Werken der Nächstenliebe und Barmherzigkeit.

Zuvor traten die bildlichen Darstellungen der Werke der Barmherzigkeit, wie bei Matthäus berichtet, im Zusammenhang mit dem Weltgericht auf, dies erstmals im Zuge der Kirchenreform auf der Weltgerichtstafel aus dem römischen Frauenkloster (mit Armenspital) Santa Maria di Campo 1061–1071, wo ein Diakon oder ein männlicher Laie den Bedürftigen Hilfe bringt.⁴² Dann findet man sie an Gerichtsportalen, an der sog. Galluspforte am Basler Münster c. 1160, hier in den seitlichen Tabernakelpfeilern, während im Türsturz unter dem Weltenrichter (mit den Leidenswerkzeugen) das Gleichnis von den Klugen und törichten Jungfrauen dargestellt wird (Mt 25,1–13) – und am Weltgerichtportal des Baptisteriums in Parma (nach 1196).⁴³

Anders als die Elisabethvita des Cäsarius von Heisterbach (+nach 1240), die sich hinsichtlich der Motive der caritas, der Askese und

⁴¹ Martin 2007.

⁴² Suckale 2002; Dietl 2002; Dietl 2015.

⁴³ Dietl 2015.



5 Stundenbuch der Jeanne d'Evreux, Jean Pucelle 1325–28 (New York, Metropolitan Museum of Art, The Cloisters Collection Ms.54.1.2), 142v–143r: Krankenpflege König Ludwigs

Frömmigkeit deutlich an Venantius' Modell Radegundes als Idealbild einer königlichen heiligen Frau anlehnt, greifen Marburger Bildviten Elisabeths mit den *opera caritatis* ein relativ neues, moralisch-didaktisches Bildschema auf. Es gibt ein abstraktes Gerüst, dem die verschiedenen in der Elisabethvita berichteten Handlungen zugeordnet werden können. Die beiden Bildviten binden es durch die Zusammenstellung mit stärker biographischen Szenen ein. Sie nutzen die Bildformel der Barmherzigkeitswerke zugleich, um die grundsätzliche, über den Einzelfall hinausgehende Bedeutung des Handelns Elisabeths aufzuzeigen. Ihre Werke werden als Ausfluß ihrer Tugenden, nämlich ihrer vorbildlichen Nächstenliebe dargestellt. Nachfolge findet diese Form allegorisierender bildlicher Vitenerzählung in der Vita Ludwigs des Heiligen (r. 1226–70, kanon. 1297) im Stundenbuch der französischen Königin Jeanne d'Evreux (Abb. 5, New York, Metropolitan Museum of Art, The Cloisters Collection

Ms.54.1.2, 102v–103r.), das ihr Gatte König Philipp 1325/8 von seinem Hofmaler Jean Pucelle vermutlich zur Hochzeit für sie anfertigen ließ.⁴⁴

Obwohl Cäsarius von Heisterbach berichtet, dass Elisabeth in den Armen Christus begegnete und die Armensorge so als Ausdruck ihrer besonders intensiven Christusminne begründet, verzichteten die Marburger Bildviten auf diesen Hinweis. Jüngere Darstellungen, wie Bernt Notkes Elisabethaltar in der Heiliggeistkirche in Reval von 1483, betonen hingegen genau diesen Aspekt, indem sie den Armen durch einen Kreuznimbus als Christus ausweisen, dem sich die Heilige zuwendet.⁴⁵ Während im Text der Elisabethvita durch drastische Formulierungen ihre Zuwendung zu den Armen und Bedürftigen als radikale Form der Askese und Selbsterniedrigung demonstriert wird, mildern die Bilder dies ab. Sie zeigen in Elisabeths Barmherzigkeitswerken vielmehr einen Weg auf, den jeder Gläubige beschreiten kann.

4. SCHLUSS

Die Barmherzigkeitswerke werden im 13. Jahrhundert zu einem Leitthema der Laiendidaxe. Das *Ignorantia Sacerdotum-Dekret* Bischofs Pechams auf dem Konzil von Lambeth 1281 weist Pfarrpriester an, ihre Gemeinde im Glaubensbekenntnis, in den Zehn Geboten, den sieben Sakramenten, den sieben Werken der Barmherzigkeit sowie den sieben Todsünden und Haupttugenden zu instruieren.⁴⁶ Entsprechend häufig findet man die Werke der Barmherzigkeit, oft zusammen mit Tugenden und Lastern und dem Weltgericht, in Glasfenstern und Wandmalereien englischer Pfarrkirchen, in Italien in bürgerlichen Hospitalstiftungen.⁴⁷ (Taf. 8) Stets werden die *opera caritatis* hier durch Laien ausgeübt, zuweilen durch Männer,

⁴⁴ Holladay 1994, 592 f. Nicht sein ritterlicher Kampf für den Glauben oder seine Wundertaten werden hier herausgestellt, sondern seine vorbildliche christliche Nächstenliebe im Typus der Barmherzigkeitswerke: das Füttern eines leprakranken Mönchs, seine Krankenpflege, die Fußwaschung als Dienst an den Armen und das Begräbnis der Toten, das im 13. Jahrhundert als siebtes Werk in die Reihe der Barmherzigkeitswerke aufgenommen wurde.

⁴⁵ Gerát 2002; ergänzt wird in Reval das Wunder, dass Elisabeth anstelle eines Kranken den Gekreuzigten im Krankenbett liegen sah.

⁴⁶ Marks 2012, 129 f.

⁴⁷ Marks 2012, 153, vgl. die Liste in Rosewell 2008, 87; Ritzerfeld 2006

meist aber durch Frauen personifiziert.⁴⁸ Die Barmherzigkeitswerke als Zeichen gelebter Nächstenliebe, die im 11. Jahrhundert in bischöflichen Heiligenviten thematisiert werden, seit dem 12. Jahrhundert in Bildviten von Heiligen Aufnahme finden und seit Ende des 12. Jahrhunderts vor allem Heiligenviten von Laien markant herausgearbeitet werden, scheinen nun zum christlichen Allgemeingut zu werden.⁴⁹ Dies ändert sich im 14. Jahrhundert: Anstelle von freiwilliger Armut und tätiger Nächstenliebe treten Gehorsam gegenüber der Amtskirche, Rechtgläubigkeit und Bildung in den Vordergrund, verkörpert in neuen Heiligen wie Thomas von Aquin und Dominikus. Die Bildviten weiblicher Heiliger kennzeichnen nun Askese, Visionen und Wunder.⁵⁰ Ein neues Bewußtsein für soziale und ökonomische Gründe der Armut führt dazu, dass man im Armen nicht mehr (mit Mt 25,40) Christus sieht, sondern zwischen unschuldigen, ehrbaren und verschämten (*pauperes verecundi*) Armen einerseits und arbeitsfähigen Bettlern andererseits unterscheidet.⁵¹ Zwar bleibt die radikale Abkehr der Heiligen von der Welt, verdeutlicht durch die Verteilung des Besitzes an die Armen, ein sprechendes Bildmotiv, doch geht es dabei weniger um die Armen und um tätige Nächstenfürsorge, als vielmehr um die *conversio* des Heiligen.

Die intensive Diskussion um Armut und rechte Nachfolge Christi, die das 11. – 13. Jahrhundert prägte, findet sogar in Bildviten dieser Zeit Niederschlag. Deren Betrachtung vor der Folie der schriftlichen Viten hat gezeigt, dass beide Medien je eigene Mittel und Verfahren nutzen, um in der Erzählung biblische Vorbilder anklingen zu lassen, um auf andere Heilige zu verweisen oder den exemplarischen Charakter einer Heiligenvita herauszustellen. Zu den visuellen Strategien zählen parallelisierende Bildzyklen, der Einsatz ikonographischer Leitmotive (hier der Fußwaschung) und Motiv-Übertragungen (z. B. des Tischdienstes Marthas), die Neuformulierung einprägsamer Bildformeln (wie der Mantelteilung) und die visuelle Neuordnung einer Vitenerzählung nach einem abstrakten Ordnungsmuster, für das Bildformeln gefunden werden, die die Heiligenvita auf diese hin durchsichtig bzw. zum Exempel dieser Prinzipien machen (Barmherzigkeitswerke).

⁴⁸ Ritzerfeld 2006, 85.

⁴⁹ Vgl. Vauchez 1997, 390, 392.

⁵⁰ Böse 2008.

⁵¹ Vauchez 1997, 396; Oexle 2015, 70 f.

 QUELLEN

Abbo de Fleury, Passio Sancti Eadmundi Regis et Martyris Winterbottom, Michael (Hrsg.) *Three Lives of English Saints (Medieval Latin Texts 1)*, Toronto 1972, 67–87.

Benediktsregel Faust, Ulrich (Hrsg.), *Die Benediktsregel, Lateinisch/Deutsch*, Stuttgart 2009.

Caesarius von Heisterbach, Das Leben der Heiligen Elisabeth Könsgen, Ewald (Hrsg.), *Vita Sancte Elyzabeth Lantgravie, Sermo de Translatione Beate Elyzabeth*, ergänzt durch *Summa Vitae Konrads von Marburg, Libellus de dictis quattuor ancillarum Sancte Elisabeth confectus*, Marburg 2007.

Cyprian, De opere et eleemosynis Simonetti, M. (Hrsg.), *Cyprian von Karthago, De opera et eleemosynis*, CCSL 3A, Turnhout 1976; Baer, Julius (Hg.), *Des heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Traktate (Bibliothek der Kirchenväter)*, Kempten – München 1918, 255–284.

Gerhard, Vita Sancti Oudalrici episcopi augustani Kallfelz, Hatto (Hrsg.), *Vita Sancti Oudalrici episcopi augustani auctore Gerharde*, in: *Ders., Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10. – 12. Jahrhunderts (Freiherr von Stein Gedächtnisausgabe Bd. 22)*, Darmstadt 1973, 45–167.

Glossa ordinaria, Evangelium secundum lucam Migne PL 114, 243–356.

Lantbert von Deutz, Vita Heriberti Vogel, Bernhard (Hrsg.), *Lantbert von Deutz – Vita Heriberti, Miracula Heriberti, Gedichte, liturgische Texte (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicum in usum scholarum sep. editi 53)*, Hannover 2001, 131–201.

Leo der Große, Tractatus septem et nonaginta Chavasse, Antoine (Hrsg.), CCSL 138–138A, Turnhout 1973; Steeger, Theodor (Hrsg.), *Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Leo des Großen sämtliche Sermonen (Bibliothek der Kirchenväter)*, Band 2 München 1927.

Othloh von St. Emmeran, Vita sancti Wolfgangi Ratisponensis Waitz, Georg (Hrsg.), *Othlonis vita S. Wolfkangi episcopi*, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 4*, Hannover 1841, 521–542.

Sigebert von Gembloux, Acta Sanctae Luciae Licht, Tino (Hrsg./Üb.), *Sigebert von Gembloux: Acta Sanctae Luciae (Editiones Heidelbergenses 34)*, Heidelberg 2008.

Sulpicius Severus, Vita Sancti Martini Huber-Rebenich, Gerlinde (Hrsg.), *Sulpicius Severus: Vita sancti Martini – Das Leben des heiligen Martin*, Stuttgart 2010.

Thietmar von Merseburg, Chronik Trillmich, Werner (Hrsg.), *Thietmar von Merseburg, Chronik (Freiherr von Stein Gedächtnisausgabe Bd. 9)*, Darmstadt 1957, 9. Auflage 2011.

Venantius Fortunatus, Vita sanctae Radegundis Huber-Rebenich, Gerlinde (Hrsg.), Venantius Fortunatus: Vita sanctae Radegundis – Das Leben der heiligen Radegunde, Stuttgart 2008.

Vita Alberonis II Pertz, Georg H. (Hrsg.), Constantini Vita Alberonis II. Mettensis episcopi, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 4, Hannover 1841, ND Stuttgart 1981, 658–673.

Vita Annonis maior Köpke, Rudolf (Hrsg.), Vita Annonis archiepiscopi Coloniensis, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 11, Hannover 1854, ND Stuttgart 1968, 462–514.

Vita Burchardi Börschinger, Karl, Das Leben Burchards, in: *Wormatia sacra*. Beiträge zur Geschichte des ehemaligen Bistums Worms, Worms 1925, 8–51.

Vita Heinrici IV imperatoris Schmale, Josef / Schmale-Ott, Irene (Hrsg.), Quellen zur Geschichte Kaiser Heinrichs IV. lat.-dt. (Freiherr von Stein Gedächtnisausgabe Bd. 12), Darmstadt 1963, Einleitung 35–45, Edition mit Übersetzung 408–467.

LITERATURVERZEICHNIS

Abou-el-Haj 1988 Abou-el-Haj, Barbara, *The First Illustrated Life of St. Amand* (Valenciennes, Bibl. Mun. Ms. 502), University of California – Los Angeles 1988.

Andaloro 2008 Andaloro, Maria: *Die Kirchen Roms. Ein Rundgang in Bildern; Mittelalterliche Malereien in Rom 312–1431*, Mainz 2008.

Angenendt 2015 Angenendt, Arnold, *Die Geburt der christlichen Caritas*, in: Stiegemann 2015, 40–51.

Ausstellungskatalog Krone und Schleier 2005 Ausstellungskatalog *Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern*, Hg. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland Bonn und dem Ruhrlandmuseum Essen, München 2005.

Belghaus 2005 Belghaus, Viola, *Der erzählte Körper. Die Inszenierung der Reliquien Karls des Großen und Elisabeths von Thüringen*, Berlin 2005.

Blume 2007 Blume, Dieter (Hrsg.), *Ausstellungskatalog Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige: Aufsätze und Katalog*, 2 Bände, Petersberg 2007.

Böse 2008 Böse, Kristin, *Gemalte Heiligkeit. Bilderzählungen neuer Heiliger in der italienischen Kunst des 14. und 15. Jahrhunderts*, Petersberg 2008.

Borries-Schulten 1987 Borries-Schulten, Sigrid von, *Die romanischen Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart*, Teil 1: *Provenienz Zwiefalten*, Stuttgart 1987.

Brandt 2015 Brandt, Mirjam, *Ein Stück vom Himmel: Die Patene im Hochmittelalter. Theologie im Bild – Bild in der Liturgie*, Diss. Bonn 2015.

Büttner 1981 Büttner, Frank Otto, *Imitatio pietatis. Motive der christlichen Ikonographie als Modelle zur Verähnlichung*, Berlin 1981.

Cahn 1996 Cahn, Walter, *Romanesque Manuscripts. The 12th Century* (A survey of manuscripts illuminated in France), London 1996.

Dietl 2002 Dietl, Albert, Vom Wort zum Bild der Werke der Barmherzigkeit. Eine Skizze zur Vor- und Frühgeschichte eines neuen Bildthemas, in: Meier, Hans-Rudolf / Schwinn Schürmann, Dorothea (Hrsg.), *Schwelle zum Paradies: Die Galluspforte des Basler Münster*, Basel 2002, 74–93.

Dietl 2015 Dietl, Albert, Die Kunst der praktizierten Caritas. Bilder der Werke der Barmherzigkeit, in: Stiegemann 2015, Petersberg 2015, 180–193.

Dinkler-von Schubert 1964 Dinkler-von Schubert Erika, *Der Schrein der hl. Elisabeth von Marburg. Studien zur Schreininikonographie*, Marburg 1964.

Dort 2014 Dort, Katrin, ‚Caritas‘ und Fürsorge in mittelalterlichen Quellen, in: Michaela Collinet Hg., *Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie. Studien zu Begriffen und Konzepten des Helfens in der Geschichte des Christentums vom Neuen Testament bis ins späte 20. Jh.*, Berlin 2014, 49–77.

Dresken-Weiland 2015 Dresken-Weiland, Jutta, Von Laien geübte Caritas am Beispiel der frühchristlichen Bestattungskultur, in: Stiegemann 2015, 106–113.

Escher-Apsner 2011 Escher-Apsner, Monika, *Paupercule femine, sorores et beggine. Aspekte weiblicher Fürsorge und Seelsorge im Kontext nordalpiner spätmittelalterlicher Städte*, in: Lukas Clemens / Alfred Haverkamp / Romy KJunert (Hrsg.), *Formen der Armenfürsorge in hoch- und spätmittelalterlichen Zentren nördlich und südlich der Alpen* (Trierer historische Forschungen 66), Trier 2011, 215–236.

Figge 2000 Valerie Figge, *Das Bild des Bischofs. Bischofsviten in Bild-erzählungen des 9. bis 13. Jahrhunderts* (Marburger Studien zu Kunst- und Kulturgeschichte 1), Weimar 2000.

Franz/Ronig 1983 Franz, Gunther / Ronig, Franz, *Codex Egberti. Teilfaksimile-Ausgabe des Ms. 24 der Stadtbibliothek Trier*, Wiesbaden 1983.

Gäbe 1989 Gäbe, Sabine, *Radegundis – sancta, regina, ancilla. Zum Heiligkeitsideal der Radegundisviten von Fortunat und Baudonivia*, in: *Fracia* 16/1, 1989, 1–30.

Geddes 2005 Geddes, Jane, *Der Albani-Psalter. Eine englische Prachthandschrift des 12. Jahrhunderts für Christina von Markyate*, Regensburg 2005.

Gerát 2002 Gerát, Ivan, *Dei Saturitas. St. Elizabeth's Works of Mercy in the medieval Pictorial Narrative*, in: Hourihane, Colum (Hrsg.), *Insights and Interpretations: Studies in Celebration of the 85th Anniversary of the Index of Christian Art*, Princeton 2002, 168–181.

Graf 2002 Graf, Katrin, *Bildnisse schreibender Frauen im Mittelalter 9. bis Anfang 13. Jahrhundert*, Basel 2002.

Hahn 1991 Hahn, Cynthia, *Peregrinatio et Natio: The Illustrated Life of Edmund, King and Martyr*, in: *Gesta* 30/2, 1991, 119–139.

Hahn 2001 Hahn, Cynthia, *Portrayed on the Heart. Narrative Effect in Pictorial Lives of Saints from the 10th through the 13th Century*, Berkeley – London 2001.

Haselhorst 1974 Haselhorst, Kurt, Die hochgotischen Glasfenster der Kathedrale von Bourges. Studien zur Geschichte des 13. Jahrhunderts in den Kathedralen Frankreichs, Diss. München 1974.

Helas 2011 Helas, Philine, Barmherzige Werke, kaufmännisches Kalkül und freiwillige Armut. Bildprogramme in Prato zwischen 1345 und 1415, in: Formen der Armenfürsorge in hoch- und spätmittelalterlichen Zentren nördlich und südlich der Alpen, hrsg. von Lukas Clemens / Alfred Haverkamp / Romy Kunert, Trier 2011, 121–165.

Holladay 1994 Holladay, Joan, The Education of Jeanne d'Evreux: Personal Piety and Dynastic Salvation in Her Book of Hours at the Cloisters, in: Art History 17 (1994), 585–611.

Huber-Rebenich 2008 Huber-Rebenich, Gerlinde (Hrsg.), Venantius Fortunatus: Vitae sanctae Radegundis – Das Leben der heiligen Radegunde, Stuttgart 2008.

Huber-Rebenich 2010 Huber-Rebenich, Gerlinde (Hrsg.), Sulpicius Severus: Vita sancti Martini – Das Leben des heiligen Martin, Stuttgart 2010.

Jacobs 2019 Jacobs, Hanna, Raumerzählung. Narration und räumliche Disposition hagiographischer Bilderzyklen des Tre- und Quattrocento, Berlin – München 2019.

Kemp 1987 Kemp, Wolfgang, Sermo corporeus. Die Erzählung der mittelalterlichen Glasfenster, München 1987.

Kemper 2015 Kemper, Max-Eugen, Fra Angelicos Darstellung des karitativen Wirkens der Diakone Stephanus und Laurentius in der Kapelle Nikolaus' V. im Vatikan, in: Stiegemann 2015, Petersberg 2015, 246–255.

Kimpel 1974 Kimpel, Sabine, Art. Martin von Tours, in: Lexikon der christlichen Ikonographie Bd. 7, Freiburg 1974, 572–579.

König 2008 König, Daniel, Bekehrungsmotive: Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern (4. – 8. Jahrhundert), (Historische Studien 493), Husum 2008.

Kuder 2015 Kuder, Ulrich, Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter in der ottonischen und frühromanischen Buchmalerei, in: Stiegemann 2015, 160–179.

Kurmann-Schwarz 2015 Kurmann-Schwarz, Brigitte, Die Initialen des Liber regulae: Bilderfindungen im Verhältnis von Regeltext und ikonographischer Tradition, in: Caritas im Schatten von St. Peter, Hrsg. G. Wolf, 2015, 21–32.

Lake 2004 Lake, Stephan, Fabiola and the Sick: Jerome epistula 77, in: Barbara Feichtinger / Helmut Seng, Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike, München – Leipzig 2004, 151–172.

Laudage 1993 Laudage, Marie-Luise, Caritas und Memoria mittelalterlicher Bischöfe (Münstersche Historische Forschungen 3), Köln 1993.

Lentes 2015 Lentes, Thomas, Deus caritas est. Figurationen der Liebe in der mittelalterlichen Frömmigkeit, in: Stiegemann 2015, 146–159.

Marks 2012 Marks, Richard, Picturing Word and Text in the Late Medieval Parish Church, in: *Image, Text and Church 1380–1600, Essays for Margaret Aston*, Hrsg. L. Clark / M. Jurkowski / C. Richmond, Toronto 2009, 162–202 (Reprint in: Marks, Richard, *Studies in the Art and Imagery of the middle Ages*, London 2012, 123–160).

Martin 2007 Martin, Frank, Die heilige Elisabeth in der Glasmalerei. Vermittlungsstrategien eines weiblichen Heiligenmodells, in: *Blume* 2007, Bd. 2, 293–308.

McNamarra 1991 McNamarra, Jo Ann, The Need to give: Suffering and female Sanctity in the Middle Ages, in: *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Hrsg. Renate Blumenfeld-Kosinski / Timea Szell, Ithaca 1991, 199–221.

Menke-Peitzmeyer 2015 Menke-Peitzmeyer, Michael, Das Sakrament der Demut – Anmerkungen zum Gestus der Fußwaschung, in: *Stiegemann* 2015, 419–421.

Nesselrath 2015 Nesselrath, Arnold, Papst Nikolaus V. in seiner Privatkapelle, in: *Stiegemann* 2015, 256–267.

Nitz 1974 Nitz, Gaynor, Art. Stephan Erzmartyrer, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie* Bd. 8, Freiburg 1974, Sp. 395–403.

Oexle 2015 Oexle, Otto Gerhard, Zwischen Armut und Arbeit. Epochen der Armenfürsorge im europäischen Westen, in: *Stiegemann* 2015, 52–73.

Parello 2008 Parello, Daniel, Die mittelalterlichen Glasmalereien in Marburg und Nordhessen (*Corpus vitrearum medii aevi Deutschland*: 3, Hessen und Rheinhessen Teil 3), Berlin 2008.

Petzoldt 1974 Petzoldt, Leander, Art. Laurentius (von Rom), in: *Lexikon der christlichen Ikonographie* Bd. 7, Freiburg 1974, Sp. 374–380.

Poeschke 1998 Poeschke, Joachim, Die Skulptur des Mittelalters in Italien, Bd. 1 Romanik, München 1998.

Ritzerfeld 2006 Ritzerfeld, Ulrike: Pietas – Caritas – Societas. Bildprogramme karitativer Einrichtungen des Spätmittelalters in Italien, Bonn 2006.

Roettgen 1996 Roettgen, Steffi, Wandmalerei der Frührenaissance in Italien, Bd. 1 Anfänge und Entfaltung 1400–1470, München 1996.

Rosewell 2008 Rosewell, Roger, *Medieval Wall Painting in English and Welsh Churches*, Woodbridge 2008.

Schieffer 2015 Schieffer, Rudolf, Bischöfliche und monastische Caritas im Mittelalter, in: *Stiegemann* 2015, 138–145.

Steinmann 2014 Steinmann, Marc, *Der Schrein des heiligen Anno im Siegburger Kirchenschatz*, Köln 2014.

Stiegemann 2015 Stiegemann, Christoph (Hrsg.), *Ausstellungskatalog Caritas. Nächstenliebe von den frühen Christen bis zur Gegenwart*, Petersberg 2015.

Suckale 2002 Suckale, Robert, Die Weltgerichtstafel aus dem römischen Frauenkonvent S. Maria in Campo Marzio als Programmatisches Bild der einsetzenden gregorianischen Kirchenreform, in: *Das mittelalterliche Bild als Zeitzeuge – sechs Studien*, Berlin 2002, 12–122.

Unterkircher 1977 Unterkircher, Franz, *Zur Ikonographie und Liturgie des Drogo-Sakramentars*: (Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. Lat. 9428), Graz 1977.

Vauchez 1993 Vauchez, André, *The Laity in the middle Ages. Religious Beliefs and Devotional Practices*, engl. hrsg. Daniel E. Bornstein, London 1993 (orig: *Les laics du Moyen age: Pratiques et experiences religieuses*, Paris 1987).

Vauchez 1997 Vauchez, André, *Sainthood in the later middle Ages*, Cambridge 1997 (franz. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rom 1988).

Voigt 2015 Voigt, Jörg, *Die heilige Elisabeth von Thüringen als Leitbild religiöser Frauen im Spätmittelalter?*, in: Stiegemann 2015, 204–215.

Watson 2010 Watson, Sethina, *City of Charter: Charity and the Lordship of English Towns, 1170–1250*, in: Caroline Goodson / Anne E. Lester / Carol Symes Edd., *Cities, Texts and Social Networks, 400–1500. Experiences and Perceptions of Medieval Urban Space*, Aldershot 2010, 235–262.

Weinstein/Bell 1982 Weinstein, Donald / Rudolph M. Bell, *Saints & Society. Christendom 1000–1700*, Chicago – London 1982.

Werner 1986 Werner, Matthias, Art. *Elisabeth von Thüringen*, in: *Lexikon des Mittelalters* 3, München 1986, 1838–1841.

Winterer 2009 Winterer, Christoph, *Das Fuldaer Sakramentar in Göttingen: benediktinische Observanz und römische Liturgie (Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte 70)*, Petersberg 2009.

Wittekind 1998 Wittekind, Susanne, *Heiligenviten und Reliquienschmuck im 12. Jahrhundert – Eine Studie zum Deutzer Heribertschrein*, in: *Wallraf-Richartz-Jahrbuch* 59, 1998, 7–28.

Wittekind 2009 Wittekind, Susanne (Hrsg.), *Romanik (Geschichte der Bildenden Kunst in Deutschland Bd. 2)*, München 2009.

ABBILDUNGSNACHWEISE

1a.b Aus: Robert Favreau (Hrsg.), *La vie de Sainte Radegonde par Fortunat*. Poitiers, Bibliothèque Municipale, manuscrit 250 (136), Paris 1995, S. 26–27

2 Aus: Gunther Franz / Franz J. Ronig, *Codex Egberti. Teilfaksimile-Ausgabe des Ms. 24 der Stadtbibliothek Trier*, Tafelband, Wiesbaden 1983

3 Aus: Dieter Blume / Matthias Werner (Hrsg.), *Elisabeth von Thüringen – Eine europäische Heilige*, 2 Bde., Ausst.-Kat. Wartburg Eisenach, Petersberg 2007, Katalogband S. 240

4 Aus: Thorsten Albrecht / Rainer Atzbach, *Elisabeth von Thüringen. Leben und Wirkung in Kunst und Kulturgeschichte*. Petersberg 2006, S. 103

5 The Metropolitan Museum – Creative Commons Zero

Taf. 1 Aus: Roettgen, Steffi: *Wandmalerei der Frührenaissance in Italien*, Bd. 1: *Anfänge und Entfaltung 1400–1470*, München 1996, Abb. 50

Taf. 2a.b © Denis Krieger

Taf. 3a.b © Denis Krieger

Taf. 4a.b © The Morgan Library & Museum

Taf. 5 Aus: Susanne Wittekind (Hrsg.): Romanik (Geschichte der bildenden Kunst in Deutschland, Bd. 2), München u. a. 2009, S. 116

Taf. 6 Aus: Henry Mayr-Harting, Ottonische Buchmalerei. Liturgische Kunst im Reich der Kaiser, Bischöfe und Äbte., Stuttgart, Zürich 1991, S. 324, Abb. 248

Taf. 7 Aus: Daniel Parelo, Die Elisabethkirche in Marburg, (Meisterwerke der Glasmalerei, Bd. 4), Regensburg / Freiburg i. Breisgau 2009, S. 44

Taf. 8 © Susanne Wittekind

HANNA CHRISTINE JACOBS

IMITATIO DER HEILIGEN ALS BIOGRAPHISCHES ERZÄHLMODELL IN DER KATHARINENKAPELLE IN SAN CLEMENTE, ROM

Hagiographische Themen beherrschen zwei zentrale Bereiche gesellschaftlicher Kommunikation im Italien des Spätmittelalters und der Frührenaissance: Die Predigten der Bettelorden, die sämtliche Bevölkerungsschichten erreichen und die Wandmalerei-Bilderzyklen in den Bettelordenskirchen, die das visuelle Massenmedium dieser Epoche sind. Die Heiligengeschichten exemplifizieren darin das „Hauptthema des mittelalterlichen religiösen Schrifttums, den Zugang der Seele zu Gott“.¹

Grundsätzlich gilt für piktorale oder visuelle Hagiographien das Gleiche wie für verbale Hagiographien: Sie stellen Identifikationsangebote dar und sind das Narrativ, in dem wichtige Themen einer Zeit verhandelt werden.² Die Heiligen besitzen Bedeutung für eine Gesellschaft als deren idealtypische kulturelle Vorbilder und Rollenmodelle. In den Erzählungen ihres Lebens inkarnieren sich „moralische Ideale“ und Werte einer Epoche.³ Zugleich werden Hagiographien von Individuen mit spezifischen Interessen geschrieben und verbildlicht. Hagiographien sind damit immer auch Propaganda, mit „essentiell politischer Dimension“,⁴ die die Interessen einer gesellschaftlichen Gruppe oder eines Einzelnen vertreten. Patrick Joseph Geary stellt über literarische Hagiographien

1 Walker Bynum 1982, 5–6; vgl. Geary 1996, 1–22, bes. 3.

2 Diese beiden Funktionen machen sie den mythischen Erzählungen in der klassischen Antike vergleichbar. Anders als die antiken Götter scheinen die christlichen Heiligen jedoch stärker idealtypisch konnotiert zu sein.

3 Poulin 1975, 3–4 zitiert nach Geary 1996, 7, s. auch S. 3.

4 Geary 1996, 5.

fest, dass sich in der Figur des Heiligen „die Ideen von Heiligkeit einer bestimmten Zeit“⁵ verdichten, und, dass „die Entwicklung eines Heiligen die sozialen und politischen Konflikte seiner Zeitgenossen reflektiert“.⁶ Dies gilt ebenso für hagiographische Bilderzählungen. Pikturale Hagiographien scheinen sogar in besonderem Maße „privilegierte Quellen für das Studium gesellschaftlicher Werte und Verhältnisse“⁷ zu sein, stellt jede hagiographische Bilderzählung doch immer auch eine individuelle Neuformulierung hagiographischer Inhalte dar. Zwar konnte Cynthia Hahn zeigen, dass es sich bei der piktoralen Hagiographie um ein bildkünstlerisches Genre mit eigenen Stilmitteln und Traditionen handelt, das vor allem durch eine hochgradig topische Stilisierung und Interikonizität geprägt ist.⁸ Hahn legt dar, dass die Angleichung an etablierte Ikonographien bestimmter Heiliger eine wesentliche Strategie der visuellen Hagiographie darstellt. Gerade bei der Propagierung neuer Heiliger war diese topische Angleichung an bereits bestehende Heiligenikonographien ein zentrales Argumentationsmittel der Bilder. Andererseits erscheinen Abweichungen und kleinste Varianzen in diesen stereotypen ikonographischen Mustern dadurch umso bedeutsamer und aussagekräftiger.

Die Formulierung des *Imitatio Christi*-Gedankens erreicht im spätmittelalterlichen Italien ungekannte Ausmaße. Die Franziskaner beanspruchen für ihren Ordensgründer Franziskus eine besonders exklusive und exzessive Form der *Imitatio Christi* – den Empfang der fünf Wundmale Christi, die Franziskus zu einem perfekten Abbild Christi machen. Visuell wird diese Ebenbildlichkeit in den Stigmatisationsdarstellungen durch die von Christus am Kreuz auf Franziskus herabfallenden Goldstrahlen indiziert. (Taf. 9) Das Konzept der *Conformitas* Franziskus' mit Christus stammt weitgehend von Bonaventura. Er beschreibt das „christusförmige Leben“ des „*Franciscus alter Christus*“ in Kap. XIV,4 der *Legenda maior* wie folgt: „Wahrhaftig ein vollkommener Christ! Er wollte in seinem Leben dem Leben Christi, in seinem Sterben dem sterbenden Christus und in seinem Tode dem toten Christus vollkommen nachfolgen und ihm gleichförmig werden. Darum hat er die sichtbare Ähnlichkeit als Zierde empfangen dürfen.“⁹ Die Stigmatisation besiegelt

5 Vauchez 1981.

6 Goodich 1982, 3 zitiert nach Geary 1996, 7.

7 Geary 1996, 5 nennt als den Beginn der modernen Hagiographie-Forschung in gesellschaftlicher Perspektive: Graus 1965.

8 Hahn 2001; s. a. Lotter 1976.

9 Berg – Lehmann 2009, 773.

demnach genau genommen nicht die *Imitatio Christi* des Heiligen, der immerhin kein Martyrium erfahren hatte, sondern den tiefen Wunsch des Franziskus nach dieser *Imitatio*. Ein kleiner aber feiner Unterschied, der den Heiligen zu einem geeigneten Rollenmodell im Rahmen des mystischen Andachtswesens macht.

Dass im 14. und 15. Jahrhundert oftmals weniger Christus selbst, als vielmehr Franziskus zum Rollenmodell und Vorbild für die visuelle Etablierung von Heiligkeit wird, scheint darin erkennbar, dass sich die Franziskaner mehrfach das „copyright“ an der Bildidee der Stigmatisation sichern. Papst Sixtus IV. erließ zwischen 1472 und 1478 eine Reihe von Bullen, die festlegten, dass nur Franziskus in dieser Ikonographie dargestellt werden dürfe.¹⁰ Die Beanspruchung des exklusiv Franziskus vorbehaltenen Bildtypus der Stigmatisation zeigt, dass sich hier zu dem hagiographischen Grundgedanken der *Imitatio Christi*, den die Heiligen im Kollektiv vertreten, der Gedanke der *Aemulatio* hinzu gesellt, des Übertreffens anderer Heiliger durch Franziskus. Implizit – so der Vorwurf vieler Zeitgenossen – beinhaltet dies sogar die *Aemulatio* des Vorbildes Christi. Ziel ist dabei einerseits die Verherrlichung Gottes,¹¹ andererseits aber vor allem die des Franziskanerordens. Geary fasst dies zusammen: „in glorifying God, they also glorify the individual saint, the place he or she lived or was buried, the community where God chose to be glorified through his saints. Glorification is one of the major propagandistic roles of hagiographical production“.¹²

Das propagandistische Potential hagiographischer Produktion konnte jedoch nicht nur für die Glorifizierung einer Ordensgruppe, sondern auch die eines Individuums eingesetzt werden. Dies beweist das Beispiel der im Folgenden vorgestellten Katharinenkapelle in San Clemente in Rom. (Abb. 1) Die Katharinenkapelle wurde um 1429 als Privatkapelle des Kardinals Branda Castiglione in dessen römischer Titelkirche gestiftet.¹³ Sie stellt eines der ersten Werke dar, die Ende der 1420er Jahre die Tradition der Kunstpatronage einzelner Kardinäle in Rom wieder aufnehmen, die durch das Große abendländische Schisma und das Avignoneser Exil der Päpste unterbrochen worden war. Branda Castiglione war zum Zeitpunkt der Ausmalung bereits Ende 70, die Kapelle scheint als potentielle

¹⁰ Vauchez 1968, 1011–1012.

¹¹ Geary 1996, 15; ebenso Frugoni 1996, 161–190, 177.

¹² Geary 1996, 15.

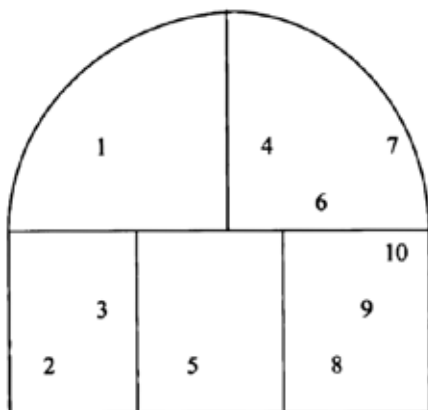
¹³ Zur Forschungsdiskussion um Datierung und Zuschreibung der Kapelle s. Roberts 1993, Kat.-Nr. XIII, 195–197.



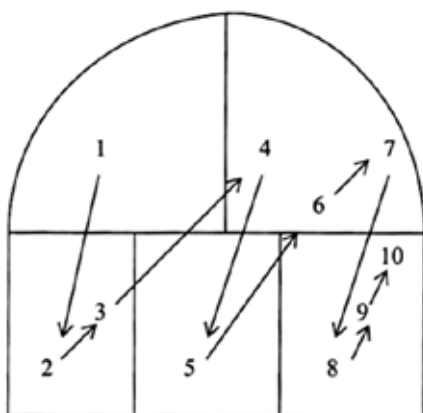
1 Rom, San Clemente, Blick in die Katharinenkapelle aus dem südlichen Seitenschiff, Fresko, Masolino, um 1429

Grablege gedacht gewesen zu sein. Vor allem aber wird der Auftrag als Akt der Unterstützung Papst Martin des V. bei der nach 1420 von diesem gestarteten Renovierungskampagne, der *renovatio Romae*, gedeutet. Für den Auftrag engagierte Castiglione den Florentiner Maler Masolino und eventuell auch Masaccio; jene beiden Maler, die Papst Martin V. kurz zuvor mit einem Tafelbild für die römische Patriarchalbasilika S. Maria Maggiore beauftragt hatte. Branda Castiglione war eine herausragende Persönlichkeit der Kurie, im Auftrag Martin V. agierte er in Ungarn gegen die Hussiten und unternahm als Papstlegat zahlreiche diplomatische Reisen, die ihn u. a. mehrfach nach Köln führten. Auf dem Konzil von Florenz 1437 scheint er maßgeblich an der Herbeiführung der kurzzeitigen Wiedervereinigung der West- und Ostkirche beteiligt gewesen zu sein. In einer von seinem Sekretär Johannes von Olmütz verfassten Biographie werden neben der obligatorischen Frömmigkeit seine Eloquenz, sein Verhandlungsgeschick, seine herausragende frühhumanistische Bildung, sein Besitz antiker Schriften und sein Mäzenatentum hervorgehoben.

Im Bildprogramm der Katharinenkapelle stehen sich am Eingangsbogen und der Altarwand mit Verkündigung und Kreuzigung die beiden zentralen Momente christlicher Heilsgeschichte gegenüber: Menschwerdung und Opfertod Christi. Beide Ereignisse fanden laut der *Legenda aurea* am 25. März statt. (Taf. 10) Auf den Seitenwänden werden in zwei Bilderzyklen die *Imitatio Christi* einer Jungfrau-Märtyrerin und das dem christlichen Glauben gewidmete Leben eines Bekenntners gezeigt: Auf der Nordwand ist die Legende der heiligen Katharina von Alexandrien (Taf. 11), auf der Südwand die Vita des heiligen Ambrosius, lateinischer Kirchenvater und Erzbischof von Mailand (339–397), dargestellt (Taf. 12). Textgrundlage ist in beiden Fällen die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine (1268) sowie im Fall des Ambrosius die von dessen Sekretär Paulinus verfasste Biografie. Die Bilderzyklen bestehen aus je fünf Bildfeldern, verteilt auf zwei von einem schlichten Gesims getrennte Register. Zwei Bildfelder sind dabei im oberen Register angeordnet, wo sie von den Schildbögen überschritten werden, und drei im unteren Register. Während im Ambrosiuszyklus die Leserichtung der Szenen chronologisch von oben links nach unten rechts verläuft – unmissverständlich deutlich gemacht durch die jeweilige Charakterisierung des Hauptprotagonisten Ambrosius in seinen verschiedenen Lebensaltern als Kind, junger Mann, Amtsträger und Greis – weicht die Darstellung der Szenen in der Katharinenlegende erheblich von der Chronologie der Textvorlage, der *Legenda aurea*, ab (Abb. 2). Bei gedanklicher chronologischer Ordnung der Episoden ergibt sich eine erstaunlich regelmäßige Leserichtung in



2 Rom, San Clemente, Katharinenkapelle, Nordwand, Schema der Szenenverteilung in der Katharinenlegende



3 Rom, San Clemente, Katharinenkapelle, Nordwand, Leserichtung der Katharinenlegende

Form einer zwischen den beiden Registern hin und her springenden Zickzack-Bewegung (Abb. 3): In der *Legenda aurea* folgt auf Katharinas Zurückweisung der Idolatrie im linken oberen Bildfeld der Disput mit den heidnischen Philosophen unten links. Kaiser Maxentius hatte die Philosophen nach Alexandria bestellt, damit sie Katharinas Argumente widerlegen sollten. Diese lassen sich jedoch von der Heiligen bekehren und werden dafür auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Katharina kommt

daraufhin in das Gefängnis, von wo aus sie die Kaiserin bekehrt, dargestellt im oberen Register rechts. Erst anlässlich des im zentralen unteren Bildfeld angeordneten Radwunders bekennt sich die Kaiserin als Christin und wird auf Geheiß ihres Mannes enthauptet. Letzteres ist wiederum oben rechts im Bildfeld ihrer Bekehrung dargestellt. Das darauf folgende Martyrium Katharinas wird im Vordergrund des Bildfeldes unten rechts gezeigt, wo die Erzählung im Hintergrund mit der Beerdigung der Heiligen durch Engel auf dem Berg Sinai endet.

Perri Lee Roberts begründete die chronologisch abweichenden Szenenanordnung der Katharinenlegende damit, dass auf den übergeordneten Zusammenhang Rücksicht genommen worden sei und die beiden Szenen, in denen Katharina gegen Idolatrie und Häresien argumentiert, am Anfang der Kapelle erscheinen, wogegen beide Tode für den Glauben nahe der Altarwand mit der Kreuzigung stehen.¹⁴ Allerdings wäre mit sehr ähnlichem Argument auch die *disputatio* und der qualvolle Tod der 50 Philosophen auf dem Scheiterhaufen für das rechte obere Bildfeld zu rechtfertigen gewesen. Auch eine Parallelisierung der zeitlich aufeinander folgenden Tode der Kaiserin und Katharinas hätte ebenso gut im letzten unteren Bildfeld vorgenommen werden können. Eli Heldaas-Seland schlug vor, dass die anachronische Anordnung der Szenen sozial distinguierend wirkte: Es seien damit solche Betrachter angesprochen worden, die die Legende gut kannten und denen es gelang, die Ereignisse in die richtige Reihenfolge zu bringen.¹⁵ Muss die Bekanntheit der Katharinenlegende jedoch nicht für die meisten Betrachtergruppen des Spätmittelalters vorausgesetzt werden?¹⁶ Mehr noch erscheint fraglich, warum die chronologischen Umstellungen – wenn sie mehr oder weniger Selbstzweck gewesen sein sollten – nicht auch im Fall der Ambrosiusvita vorgenommen wurden.

Wie ich zeigen möchte, erfolgte die chronologische Umstellung der Ereignisse in der Katharinenlegende vielmehr deshalb, damit diese in Analogie zur Ambrosiusvita gelesen werden können. Die von oben nach unten und links nach rechts gelesen jeweils ersten, zweiten und entsprechend alle nachfolgenden Bildfelder beider Zyklen lassen sich unter eine gemeinsame gedankliche Überschrift stellen. Die Bezüge, die zwischen den Heiligenzyklen geschaffen wurden, sind dabei auf zwei

¹⁴ Roberts 1993, 110.

¹⁵ Heldaas-Seland 2007, 141–163.

¹⁶ Zu Lesungen der *Legenda aurea*, etwa im Rahmen der Festtagsliturgien oder in den Klöstern zu den Mahlzeiten, s. Rhein 1995, 19–20.

Ebenen angesiedelt: Der hagiographischen, die die Gemeinsamkeiten in den Lebenswegen beider Heiliger hervorhebt und einer biographischen Ebene, die als *tertium comparationis* die Talente, Tugenden, weltlichen und kirchlichen Ämter des Stifters zum eigentlichen Gegenstand hat.

Das Thema des jeweils ersten Bildfeldes beider Zyklen ist die Eloquenz – die offensichtlichste Gemeinsamkeit der beiden Heiligen –, die auch Kardinal Castiglione offenbar als besonderes Talent auszeichnete (Taf. 13 a und b, links).¹⁷ So wird das Bienenwunder des Ambrosius als Sinnbild für dessen Beredsamkeit oder „honigsame Rede“ gedeutet.¹⁸ Auch Katharina argumentiert so klug und wortgewandt gegen die Idolatrie, dass der Kaiser nicht zu erwidern weiß. Außerdem wird in beiden Szenen die Erwählung bzw. Berufung der beiden Heiligen erstmals von anderen Personen wahrgenommen.

Das verbindende Thema der zweiten Szene beider Zyklen ist die Konversion und die demütige Reaktion auf die Bürde der Berufung (Taf. 13 a und b, rechts): Katharina bekehrt die Kaiserin und bekommt im Gefängnis die lebensbedrohlichen Konsequenzen ihrer Berufung zu spüren, begegnet ihnen jedoch in Demut. Ambrosius wird in der zweiten Szene des Zyklus als ungetaufter römischer Staatsbeamter gegen seinen Protest von der Kirchenversammlung zum Erzbischof gewählt. Die abwehrende Reaktion Ambrosius' kommt in seiner Handhaltung zum Ausdruck. Die Bischofswahl des Ambrosius stellt ein äußerst selten bildlich umgesetztes Thema dar. Der Widerwille des Bischofs, sein Amt anzutreten, ist jedoch ein gängiger hagiografischer *topos* literarischer Bischofsviten, der dazu

17 Die „audacis eloquentie“, und „elocutione magnanima“ werden in der Biographie mehrfach hervorgehoben. Diese von Brandas Sekretär Johannes de Olomnos (Olmütz) verfasste Biographie wurde 1442 dem Grab des Kardinals beigegeben und 1935 bei dessen Öffnung darin gefunden. Bondioli 1935, 474–478. Darin heißt es in engl. Übersetzung „There was in him such quickness of mind, so much power of speech and such dignity of aspect, that when he spoke everyone, even the powerful, drew near to him marvelling. Nor in his times was there any cardinal who gained fame by oratory more worthy than he, among the princes and the lords and the nations of the entire world.“ Pulin 1984, 354–355, 362.

18 Bei dem Bienenwunder war dem Kleinkind Ambrosius ein Bienenschwarm in den Mund geflogen, ohne ihn zu stechen. Ambrosius stellt in seiner Virginitätslehre einen Zusammenhang zwischen Biene und Jungfrau her. Den von der Biene keusch aus Tau bereiteten Honig bezieht er allegorisierend auf die Worte der Jungfrau und „Logosgebärerin“ Maria (De virginibus I, 8). Misch 1974, 5 und 42.

dient, die Demut des Amtsträgers zu unterstreichen.¹⁹ Möglicherweise exemplifiziert die Darstellung in der Katharinenkapelle nicht nur die Demut Ambrosius', sondern ebenso die des Stifters in seinem Amt als Kardinallegat: Auch die päpstlichen Gesandten mussten bei ihrer Ernennung ihre eigene Unwürdigkeit für das Amt in einer formelhaften Wendung vor dem Papst betonen.²⁰ Ein Bezug zur Biografie Branda Castigliones ergibt sich bei dieser Szene außerdem darin, dass auch diese einen entscheidenden Wendepunkt – den Wandel vom Universitätslehrenden zum Geistlichen – enthielt. In der Biografie des Kardinals ist außerdem die Rede davon, dass es ihm selbst durch seine Lehre gelang, viele Hussiten zum katholischen Glauben zu bekehren.²¹

Die Szene, in der der Bezug auf die Biografie des Stifters auch im Katharinenzyklus am evidentesten wird, ist die *disputatio* Katharinas, eine Situation, wie sie Branda Castiglione als Rechtsgelehrter der Universität Pavia in ähnlicher Weise wohl gekannt haben wird (Taf. 14a, links).²² Die Geste Katharinas ist die *computus digitalis*, einer in der Scholastik entwickelten und in den Universitäten der Zeit verwendeten formelhaften Fingerhaltung für die Vorbringung eines Arguments.²³ Im Ambrosiuszyklus erscheint an gleicher Stelle die Szene des Untergangs des reichen Mannes, in der Ambrosius mit den päpstlichen Insignien – mit einem roten Mantel bekleidet auf einem Schimmel reitend – dargestellt ist (Taf. 14b, links).²⁴ Auch Branda Castiglione stand es als *legatus a latere* zu, beim Einzug in eine Stadt die päpstlichen Insignien

19 Die Schilderung des Widerwillens dient dem Beweis, dass der Bischof im Amt der gleiche tugendhafte, bescheidene Mensch bleibt wie zuvor. Hahn 2001, 163.

20 „Thereupon the newly appointed legate states that he is neither capable nor worthy of such a high office. The pope, however, insists on his commission, and receives the homage of the appointee, who kisses his feet and cheeks.“ Wasner 1958, 295–358, 303.

21 „(...) plurimi quoque Ussite eius vera sana que doctrina tunc eruditi ad fidem Catholicam sunt conversi“ zitiert nach Pulin 1984, 356.

22 Zur Biographie des Kardinals s. Girgensohn 1979, 69–75.

23 Die Geste findet sich etwa auch im Freskenzyklus der hl. Katharina in der Kirche S. Maria della Rocca, Offida (Marken), aus dem späten 14. Jahrhundert. Roberts 1993, 113, Anm. 87.

24 Laut der *Legenda aurea* war Ambrosius bei dieser Begebenheit auf einer Reise bei einem reichen Mann eingekehrt. Als ihm dieser berichtete, ihm sei nie ein Unglück widerfahren, verlässt Ambrosius umgehend das Haus mit den Worten, dass Gott dort keinen Platz hätte. Kurz darauf öffnet sich der Erdboden und verschlingt das Haus mitsamt seinen Insassen.

zu verwenden, sofern sich der Papst nicht in derselben Stadt aufhielt.²⁵ Beide Szenen verdeutlichen also, wenn man so will, nicht nur die *vita activa* der Heiligen, sondern auch die des Kardinals in seinem jeweils höchsten weltlichen und kirchlichen Amt.

Der *vita activa* des Kardinals ist mit dem *studiolo* im Ambrosiuszyklus ein Sinnbild für dessen *vita contemplativa* zur Seite gestellt (Taf. 14b, zentral). Auch das gegenüberliegende Radwunder im Katharinenzyklus lässt sich darin einbeziehen, im Sinne der zurückgezogen kontemplierenden Beschäftigung mit Wirken und Wundern der Heiligen (Taf. 14a, zentral). Innerhalb der beiden Heiligenzyklen stellen Buch und Rad das jeweils wichtigste Attribut der beiden Heiligen dar. Wunder und Schrifttum der Heiligen sind in der horizontalen Mittelachse der Kapelle ins Bild gesetzt und damit in ihrer Wichtigkeit und Bedeutung als zentrale Stützen des Glaubens und der Kirche betont. Nicht zuletzt verweist die *studiolo*-Darstellung wohl auch auf die in seiner Biographie mehrfach hervorgehobene Gelehrsamkeit und den Handschriftenbesitz Branda Castigliones.²⁶ Dass dem Studierzimmer des Ambrosius im unteren Register der Südwand ein ganzes Bildfeld zugestanden wurde, wird in der Literatur auf die vorausahnende Vorbereitung dieses Heiligen auf seinen Tod durch Verfassen einer Dichtung über den 44. Psalm bezogen.²⁷

Ambrosius' Sterbeszene steht der Märtyrertod Katharinas in der *Imitatio Christi* gegenüber (Taf. 14a und 14b, rechts). Katharina ist eine der 14-Nothelfer-Heiligen, die vor ihrem Martyrium Gott um Sündenerlass für all jene bat, die in der Todesstunde ihre Hilfe erbeten würden.²⁸ Dies lässt sich ebenso auf Ambrosius wie auf Branda Castiglione selbst beziehen, der sich die Fürbitte dieser Heiligen und den friedlichen, guten Tod des Ambrosius erwünscht.

Da die jeweils von links nach rechts gesehen ersten, zweiten, dritten, vierten und fünften Bildfelder beider Zyklen in inhaltliche Analogie zueinander gestellt werden, ergibt sich eine diagonale Zuordnung der Bezüge. Auf diese Kreuzreferenzialität oder chiasmatische Zuordnungsstruktur beider Zyklen deutete das ursprüngliche Fußbodendekor der Kapelle in Form eines großen, die Raumecken verbindenden „X“. Ältere Ansichten wie der Stich Carlo Labruzzis von 1809 (Abb. 4) und der Giacomo Fontanas von vor 1832 (Abb. 5) zeigen den anlässlich der Grabungen in

²⁵ Wasner 1958, 302–307.

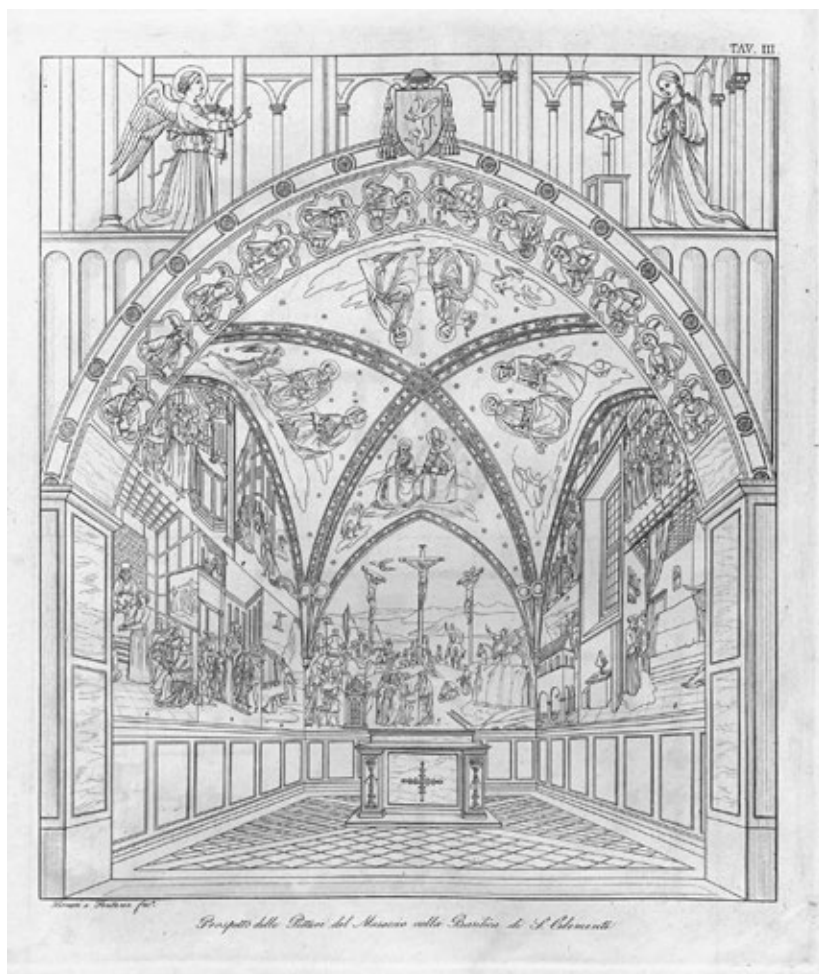
²⁶ Pulin 1984, 354–357.

²⁷ Roettgen 1996, 121.

²⁸ De Voragine 1925, 924.

der Unterkirche 1864 entfernten originalen Bodenbelag der Kapelle mit zwei abgesetzten, sich kreuzenden Diagonalen.²⁹ Auch andere Elemente im Bildprogramm weisen auf die korrespondierende Lesart beider Bilderzyklen: So erscheint Ambrosius im Gewölbe nicht etwa über der Seitenwand mit dem Bildzyklus zu seinem Leben, sondern in der Kappe

29 Labruzzi zeigt die Kapelle ohne die späteren Einbauten, d. h. den Zustand vor 1819 mit dem vermutlich originalen Altar. Die Stichvorlage Fontanas stammt aus der Zeit vor 1832, da der Stich nur das Wandtabernakel und den neuen Altar, nicht jedoch die nach dem Tod des Kardinals Benedetto Naro angebrachte Inschrift zeigt. (Fontana 1838, Bd. I, 3 ff., Taf. III. Zur Entfernung und Neuverlegung des Fußbodens 1867 s. Boyle 1977, 194–5 und Claussen 1987, 96 Anm. 62, 69). Boyle erwähnt, dass der Fußboden der Katharinenkapelle „some three steps higher than the pavement of the upper church“ war – ohne Angabe, zu welchem Zeitpunkt diese Erhöhung stattgefunden haben könnte. Ein Vergleich der beiden Stiche Labruzzis und Fontanas deutet darauf hin, dass der Boden bereits vor den Veränderungen durch Benedetto Naro 1819 erhöht war und die Erhöhung nicht mit der Beisetzung des Kardinals im Fußboden hinter dem Altar 1832 in Zusammenhang steht: In beiden Stichen liegt die Altarmensa etwa auf Höhe des oberen Abschlusses der Sockelzone und nicht wie heute gut 30 cm darunter. Auch fehlt auf den beiden Stichen der schwarze Absatz, der heute zwischen Kapellenboden und unterem Gesims der Sockelzone zu sehen ist. Zwar übernimmt Fontana die groben Umrisslinien und die Proportionen vom Stich Labruzzis, fügt jedoch einige auf eigener Beobachtung beruhende getreue Details hinzu, sodass davon auszugehen ist, dass auch die von ihm detailliert angegebenen Fußbodenkacheln den realen Zustand wiedergeben und er mögliche Veränderungen im unteren Bereich der Sockelzone und dem Fußboden gegenüber dem Zustand vor 1819 berücksichtigt hätte. Sollte der Fußboden wirklich unter Branda Castiglione erhöht worden sein, spricht dies für den Wunsch, den Boden bewusst in die Gestaltung der Kapelle als Gesamtes einzubeziehen. Auch unterstreicht die Absetzung gegenüber dem Bodenniveau der Kirche den eigenständigen und exklusiven Charakter der Privatkapelle. Für ein ursprünglich erhöhtes Bodenniveau der Kapelle spricht auch die Tatsache, dass das originale Gitter einmal entfernt bzw. um ca. 30 cm nach unten versetzt worden zu sein scheint. Dies legt der breite Streifen neuen Putzes mit Marmorfingierender Übermalung in der Mittelpartie beider Pfeiler nahe, auf den mich Andrea de Marchi freundlicherweise aufmerksam machte. Am plausibelsten erklärt sich diese Putznaht meiner Ansicht nach mit einer Versetzung des originalen Gitters nach unten im Zuge der Neuverlegung des Fußbodens und dessen Nivellierung auf das Bodenniveau der Kirche 1867. Die Putznaht endet ca. 30 cm über dem obersten Querstreben des Gitters, was der Höhe des oben erwähnten Absatzes entspricht, der heute zwischen dem neuem Fußboden und dem Beginn der Bemalung, d. h. dem unteren Gesims der Sockelzone besteht.



5 Ansicht der Katharinenkapelle, Kupferstich, Giacomo Fontana, vor 1832

über der Nordwand mit dem Katharinenzyklus (Abb. 6). In der gegenüberliegenden Gewölbekappe über dem Ambrosiuszyklus sind dagegen Hieronymus und Markus dargestellt (Taf. 15a). Während alle anderen Evangelisten die lateinischen Anfangsworte ihrer Evangelien auf ihre Schriftrollen schreiben, sind auf der Schriftrolle Markus' die Worte „TIBI MARCE“, kurz für „Pax tibi, Marce“, zu lesen (Taf. 15b). Dies sind die Worte, die Christus legendarisch an Markus gerichtet haben soll, als er diesem im Gefängnis von Alexandria erscheint – dem Ort also, an dem sich Katharina im gegenüberliegenden Zyklus befindet.³⁰

Layos Vayer schlug vor, dass die Anordnung der Apostel in der Bogenlaibung der Reihenfolge entspricht, in der sie nach mittelalterlicher Vorstellung mit dem Credotext assoziiert wurden (Abb. 6). Masolino folgte dabei dieser Reihenfolge beginnend mit Petrus oben in der linken Bogenhälfte, wechselte von dort aus auf die rechte Bogenhälfte zu dem gegenüberliegenden Andreas und ordnete die Apostel so fortlaufend alternierend zwischen der linken und rechten Bogenseite an.³¹ Diese Hypothese Vayers erscheint vor dem Hintergrund der hier vorgeschlagenen reziproken Lesart beider Zyklen bestätigt, bietet doch die Anordnung der Apostel gleichsam den „Schlüssel“ zur Wahrnehmung der raumübergreifenden Bezüge, die ebenfalls nur bei einer zwischen beiden Seitenwänden hin und her springenden Betrachtung deutlich werden.³²

30 Roberts 1993, 195; Voragine 1925, 309; Aufschrift bei Matthäus: „LIBER GENERATIONI[S]“ (Mt 1.1); Johannes „IN PRIN“ (Joh 1.1); Lukas „IN D[IEB]VS HE“ (Lk 1.5).

31 Vayer 1965, 217–239, 218–219. Dass eine Anordnung der Apostel in Credo-Reihenfolge in der Bogenlaibung denkbar ist, beweist etwa der Vergleich mit der Rinuccini-Kapelle in der Sakristei von S. Croce, Florenz. Dort sind die Apostel jeweils von oben nach unten zuerst entlang der linken, dann der rechten Bogenhälfte angeordnet. Dieck 1997, 160–161.

32 Die mittelalterliche Reihenfolge der Apostel zum Credotext lautet: Petrus, Andreas, Jakobus, Johannes, Thomas, Jakobus der Jüngere (Sohn des Alfeo), Philippus, Bartolomeus, Matthäus, Simon Zelotes, Judas Tadddeus, Matthias. Vayer 1965, 218–219. Matthäus und Jakobus der Jüngere sind in der Anordnung Masolinos vertauscht. Vayer führte dies auf den Fehler eines späteren Restaurators zurück, Joannides 1993, 412 auf einen Fehler Masolinos selbst. Im Zusammenhang mit der These, dass die Anordnung der Kirchenväter in den Gewölben als zusätzlicher Hinweis auf eine gegenüberstellende Betrachtung beider Heiligenviten genutzt wird, kommt eine weitere Erklärung in Frage: Möglicherweise erfolgte die Anordnung des Evangelisten Matthäus absichtlich auf der rechten Bogenseite – das heißt gegenüber der Seite, an der er im

Auch die formale Analogisierung der Handlungsräume der sich jeweils unmittelbar gegenüberliegenden Bildfelder fordert zu einem Vergleich beider Seitenwände heraus, ist jedoch interessanterweise konträr zu den inhaltlichen Analogien gestaltet: In den oberen Registern stehen sich zwei an reale römische Kirchen angelehnte Innenräume sowie zwei Arkadenarchitekturen gegenüber; der pantheonähnliche Rundtempel in Katharinas Zurückweisung der Idolatrie entspricht der frühchristlichen Basilika in Ambrosius' Bischofswahl. Die Blendarkaden des Gefängnisses von Alexandria, aus dem heraus Katharina die Kaiserin bekehrt, finden ein Echo in dem Arkadeninnenhof, in dem sich das Bienenwunder der Ambrosiusvita gegenüber abspielt (Taf. 13a und b). Auch die Schauplätze im unteren Register stehen in formaler Korrespondenz zueinander; die Enthauptung Katharinas und der Untergang des reichen Mannes finden in wüstenartigen Hügellandschaften statt, die dem Hintergrund der angrenzenden Kreuzigung angeglichen sind. Ambrosius' Sterbeszene und die *disputatio* Katharinas ereignen sich dagegen in schachtelförmigen Innenräumen (Taf. 14a und b).³³ Deren Kassettendecken imitieren die reale Holzdecke des Seitenschiffes, die kurz vor Entstehung des Bildpro-

Gewölbe erscheint – als weiterer Hinweis auf die komplementäre Lesart des Bildprogramms. Allerdings wäre hier zu fragen, wieso die Vertauschung ausgerechnet mit Jakobus dem Jüngeren vorgenommen wurde, und nicht etwa erst darunter, wo nur Bartholomäus und Matthäus hätten vertauscht werden müssen, damit Matthäus auf der rechten Seite erscheint. Vielleicht ist dafür jedoch die Ikonographie dieser beiden Apostel zu ähnlich (beide sind älter und tragen langes Haar und Bart. Jakobus der Jüngere hat dagegen langes helles Haar), so dass die Abweichung vom Betrachter bei schnellem Gucken ohne Lesen der Namensbeischriften möglicherweise übergangen worden wäre.

33 Joannides 1993, 199; Lavin 1990, 139–40; Wakayama 1978, 20–32, 21–22. Wakayama schlug bereits eine Analogiesetzung beider Seitenwände vor, brachte dies jedoch nicht in Verbindung mit der Abweichung von der Chronologie. Auch bleiben die Analogien bei Wakayama auf drei Bildfelder beschränkt: In den Szenen Katharinas im Gefängnis und dem Bienenwunder Ambrosius' seien die Redebegebung beider Heiliger versinnbildlicht; in der Szene der Zurückweisung der Idolatrie stehe die Geste Katharinas in formalem Bezug zu dem Zeigegestus des Kindes in der gegenüberliegenden Bischofswahl; die beiden zentralen Bildfelder, Radwunder und *studiolo*, sieht Wakayama im Zusammenhang mit den Angriffen auf das Eucharistieverständnis der orthodoxen Kirche durch die Häresien des frühen 15. Jahrhunderts. Ambrosius als Verfasser des Textes *de sacramentis* und Katharina als Heilige der Ostkirche stünden dabei für die Rechtgläubigkeit und die Einheit beider Kirchen.

gramms, vermutlich unter finanzieller Beteiligung des Titelnardinals, erneuert worden war.³⁴

Das Bildprogramm der Katharinenkapelle ist somit auf mehreren Ebenen lesbar: Die erste Ebene beinhaltet die beiden hagiographischen Erzählungen. Die zweite Ebene, die bereits eine Auslegungsebene darstellt, offenbart dem aufmerksamen Betrachter die Ähnlichkeit beider Heiliger in ihrer gemeinsamen *Imitatio Christi*. Diese Ebene besitzt auch eine kirchenpolitische Programmatik, handelt es sich doch um die Ähnlichkeit zweier Repräsentanten der West- und Ostkirche. Nebenbei ist hier eine *Aemulatio* der Märtyrerin über den Bekenner erkennbar. Die dritte Auslegungsebene, deren eigentlicher Darstellungsinhalt die Stifterbiographie ist, erschließt sich hingegen lediglich solchen Betrachtern, die gut mit der Person des Auftraggebers Branda Castiglione vertraut waren. Sie richtet sich damit vor allem an das Kardinalskollegium.

Diese Ebene beinhaltet die *Imitatio* der Heiligen durch den Stifter: Er schreibt sein eigenes Leben dem der Heiligen ein und zeigt damit seine Anhängerschaft der Heiligen und seine Nähe zu den Personen, deren Fürsprache er sich erhofft. Der Übergang zwischen *Imitatio* und *Aemulatio* der Heiligen durch den Stifter ist dabei fließend, denn genau genommen sind es hier die Heiligenleben, die sich, zumindest, was die Szenenauswahl und das Szenenarrangement angeht, dem Kriterium der Angleichungsfähigkeit an die Stifterbiographie unterzuordnen haben.

Dieses Changieren zwischen *Imitatio* und *Aemulatio* entspricht der das spätmittelalterliche Stiftungswesen insgesamt charakterisierenden Ambivalenz zwischen dem Bedürfnis nach Nachruhm, sozialer Distinktion und Repräsentation einerseits, und der Sorge um das eigene Seelenheil nach dem Tod sowie dem christlichen Demutsideal andererseits.

34 Ein Teil der zeitgenössischen Decke ist heute noch unmittelbar vor der Kapelle sichtbar. Kane 2000, 27. Im frühen 15. Jahrhundert wurde die gesamte Kirche mit neuen Dachstühlen versehen. Lloyd 1989, 109. Ähnlich ahmt die alternierend rot-grüne Wandfelderung der *disputatio* die Marmorinkrustation des scheinarchitektonischen Kapellendekors nach. Darin enthält die Szene deutlich selbstreferenzielle Momente der Auseinandersetzung mit dem Medium Wandmalerei: In der Durchsicht durch ein Fenster ist das Martyrium der von Katharina bekehrten Philosophen auf dem Scheiterhaufen dargestellt. Dieses Fenster ist jedoch viel zu groß dimensioniert, um realiter als zeitgenössisches Fenster gelten zu können und verrät darin seinen eigentlichen Charakter als Wandmalerei und Bild im Bild.

Vor seiner „peer-Group“ der Kurialen hebt sich Branda Castiglione nicht nur durch die Vergabe eines prestigeträchtigen Kunstauftrags, sondern auch durch seine selbstbewusste und innovative hagiomimetische Selbstdarstellung ab. Durch sein Mäzenatentum führt er als einer der ersten die klerikale Kunstpatronage wieder als Instrument der Legitimation und Repräsentation der Kurie in Rom ein; einer Gruppe, die sich in dieser Zeit erst wieder neu formieren und finden muss. Insofern stellt seine Stiftung auch die *Imitatio* der alten hochmittelalterlichen römischen Geistlichkeit dar. Gleichzeitig initiiert er den Wettbewerb unter den Kurialen um die Beauftragung der prestigeträchtigen und innovativsten Kunstwerke.

Gemäß der eingangs erläuterten Annahme, dass hagiographische Narrative Aufschluss geben über Kultur und Lebenswelt in der sie auftreten und sich in ihnen Diskurse ihrer Zeit verdichten, offenbart die hagiomimetische Selbstdarstellung des Kardinals Branda Castiglione im Bildprogramm der Katharinenkapelle die Herausbildung des Renaissancebewusstseins, für das der Gedanke der *Aemulatio*, des Übertreffens der Alten und der Anderen selbstverständlich werden sollte.

Die Katharinenkapelle stellt eine Zwischenetappe dar auf dem Weg von der *Aemulatio* anderer Heiliger durch Franziskus, hinter der, wie gesehen, das Selbstbewusstsein des Franziskaner-Ordens stand, hin zu der selbstbewussten Visualisierung der eigenen „geheiligten Biographie“³⁵, wie sie Papst Sixtus IV. ca. 50 Jahre später ebenfalls in Rom inszenierte: Sixtus ließ zwischen 1476 und 1479 im Ospedale von Santo Spirito in Sassia sein eigenes Leben nunmehr unverhohlen direkt in einem umfangreichen Bilderzyklus darstellen (Abb. 7).³⁶ Die Bilderzählung hat zwar auch die Geschichte des Hospitals zum Thema, „39 der insgesamt 46 narrativen Szenen zielen“ aber „auf die Glorifizierung der Vita Sixtus' IV. [...] In narrativer Abfolge werden die Kindheit Sixtus', seine Frömmigkeit und Rettung aus Krankheit und Gefahr durch bestimmte Heilige, seine Karriere als Theologe und in der kirchlichen Hierarchie und sein Wirken als Papst gezeigt.“³⁷ Dieser Bilderzyklus macht zahlreiche Anleihen bei *topoi* der piktorialen Hagiographie (Abb. 8), formuliert die hagiomimetische Selbstdarstellung aber weitaus plakativer als Branda Castiglione, der die *Imitatio* der Heiligen auf deutlich subtilere, implizitere Weise in der Katharinenkapelle als biographisches Erzählmodell etabliert hatte.

³⁵ Heffernan 1988.

³⁶ Neben der Geschichte des Hospitals. Howe 1977; Helas 2007, 183–187; Helas 2011, 153–183.

³⁷ Ritzerfeld 2007, 161–162.



7 Rom, Ospedale di Santo Spirito in Sassia, 1473–1474, Foto um 1920–1930



8 Rom, Ospedale di Santo Spirito in Sassia, Papst Sixtus IV. präsentiert seine guten Werke im Himmel, Fresko, um 1474

LITERATURVERZEICHNIS

- Berg/Lehmann 2009** Berg, Dieter / Lehmann, Leonhard (Hrsg.): Franziskus-Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden. Kevelaer 2009.
- Bondioli 1935** Bondioli, Pio: La ricognizione della salma del cardinale Branda Castiglioni e la scoperta d'una sua biografia, in: *Aevum. Rassegna di Scienze Storiche Linguistiche e Filologiche* 9, 1935, 474–478.
- Boyle 1977** Boyle, Leonard E.: *The Community of SS. Sisto e Clemente in Rome 1677–1977*. Rom 1977.
- Claussen 1987** Claussen, Peter Cornelius: *Magistri Doctissimi Romani. Die römischen Marmorkünstler des Mittelalters*. Wiesbaden/Stuttgart 1987.
- De Voragine 1925** de Voragine, Jacobus: *Die Legenda aurea*, aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz. Jena 1925.
- Dieck 1997** Dieck, Margarete: *Die spanische Kapelle in Florenz. Das trecenteske Bildprogramm des Kapitelsaals der Dominikaner von S. Maria Novella*. Frankfurt am Main / Berlin / Bern / New York / Paris / Wien 1997 (zugl. Freiburg Breisgau Univ. Diss. 1996).
- Fontana 1838** Fontana, Giacomo: *Raccolta delle migliori chiese di Roma e suburbane*, Bd. I. Rom 1838.
- Frugoni 1996** Frugoni, Chiara: *Saint Francis. A Saint in Progress*, in: Sandro Sticca (Hrsg.), *Saints. Studies in Hagiography, Medieval & Renaissance Texts & Studies*. Binghamton 1996, 161–190.
- Geary 1996** Geary, Patrick Joseph: *Saints, Scholars, and Society*, in: Sandro Sticca (Hrsg.), *Saints. Studies in Hagiography. (Medieval & Renaissance Texts & Studies)*. Binghamton 1996, 1–22.
- Girgensohn 1979** Girgensohn, Dieter: *Castiglione, Branda da*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 22, 1979, 69–75.
- Goodich 1982** Goodich, Michael: *Vita perfecta. The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*. Stuttgart 1982.
- Graus 1965** Graus, František: *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*. Prag 1965.
- Hahn 2001** Hahn, Cynthia: *Portrayed on the heart. Narrative effect in pictorial lives of Saints from the tenth through the thirteenth century*. Berkeley 2001.
- Heffernan 1988** Heffernan, Thomas J.: *Sacred biography. Saints and their biographers in the Middle Ages*. New York 1988.
- Helas 2007** Helas, Philine: *Ospedale di Santo Spirito in Sassia*, in: Christina Strunck (Hrsg.), *Rom. Meisterwerke der Baukunst von der Antike bis heute. Festgabe für Elisabeth Kieven. Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte* 43. Petersberg 2007, 183–187.

- Helas 2011** Helas, Philine: „Hoc opus inchoatum [...]“. Bautätigkeit und Bildpolitik des Hospitals von Santo Spirito in Sassia und des Hospitals am Lateran im Rom des 14. und 15. Jahrhunderts, in: Schlimme, Hermann / Sichel, Lothar (Hrsg.), *Ordnung und Wandel in der römischen Architektur der Frühen Neuzeit. Römische Studien der Bibliotheca Hertziana* 26. München 2011, 153–183.
- Heldaas-Seland 2007** Heldaas-Seland, Eli: „Pictorial narrative in St. Catherine’s Chapel. Reading Masolino da Panicale’s narrative fresco cycle in S. Clemente, Rome“, in: *Acta ad archaeologiam et atrium historiam pertinentia*, N. S. 5 = 19, 2005 (2007), 141–163.
- Howe 1977** Howe, Eunice: *The Hospital of Santo Spirito and Pope Sixtus IV*. New York 1977.
- Joannides 1993** Joannides, Paul: *Masaccio and Masolino. A Complete Catalogue*. London 1993.
- Kane 2000** Kane, Eileen: *San Clemente. The Saint Catherine Chapel*. Rom 2000.
- Lavin 1990** Lavin, Marilyn Aronberg: *The place of narrative. Mural decoration in Italian churches, 431–1600*. Chicago 1990.
- Lloyd 1989** Lloyd, Joan Barclay: *The Medieval Church and Canonry of S. Clemente in Rome*. Rom 1989.
- Lotter 1976** Lotter Friedrich: *Severinus von Noricum: Legende und historische Wirklichkeit. Monographien zur Geschichte des Mittelalters* 12. Stuttgart 1976.
- Misch 1974** Misch, Manfred: *apis est animal – apis est ecclesia. Ein Beitrag zum Verhältnis von Naturkunde und Theologie in spätantiker und mittelalterlicher Literatur*. Bern / Frankfurt a. M. 1974.
- Poulin 1975** Poulin, Joseph-Claude: *L’idéal de sainteté dans l’Aquitaine carolingienne d’après les source hagiographiques (750–950)*. Laval 1975.
- Pulin 1984** Pulin, Carol: *Early renaissance sculpture and architecture at Castiglione Olona in Northern Italy and the patronage of a humanist, Cardinal Branda Castiglione*, Austin, Tex., Univ. of Texas Diss. 1984. Ann Arbor 1984.
- Rhein 1995** Rhein, Reglinda: *Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine. Die Entfaltung von Heiligkeit in „Historia“ und „Doctrina“*. Köln/Weimar/Wien 1995.
- Ritzerfeld 2007** Ritzerfeld, Ulrike: *Pietas – Caritas – Societas. Bildprogramme karitativer Einrichtungen des Spätmittelalters in Italien*, Bd. 1, Diss. Bonn 2007.
- Roberts 1993** Roberts, Perri Lee: *Masolino da Panicale*. Oxford 1993.
- Roettgen 1996** Roettgen, Steffi: *Wandmalerei der Frührenaissance in Italien*, Bd. I: *Anfänge und Entfaltung 1400–1470*. München 1996.
- Vaucher 1968** Vaucher, André: *Les stigmates de Saint François et leurs détracteurs*, in: *Melanges de l’Ecole française de Rome* 80, 1968.
- Vaucher 1981** Vaucher, André: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d’après le process de canonization et les documents hagiographiques*. Rom 1981.

Vayer 1965 Vayer, Layos: „Analecta iconografica Masoliniana“, in: *Acta Historiae Artium* 11, 1965, 217–239.

Wakayama 1978 Wakayama, Eiko M. L.: „Il programma iconografico degli affreschi di Masolino nel Battistero di Castiglione Olona“, in: *Arte lombarda*, 50, 1978, 20–32.

Walker Bynum 1996 Walker Bynum, Caroline: *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley 1982.

Wasner 1958 Wasner, Franz: „Fifteenth-Century Texts on the Ceremonial of the Papal ‚Legatus a latere‘“, in: *Traditio* XIV, 1958, 295–358.

ABBILDUNGSNACHWEISE

1 Aus: Roettgen 1996, Taf. 62

2 Aus: Heldaas-Seland 2007, Abb. 5

3 Aus: Heldaas-Seland 2007, Abb. 7

4 Aus: Roettgen 1996, Abb. 28

5 Aus: Fontana 1838, Taf. III, Foto: Bibliotheca Hertziana – Max-Planck-Institut für Kunstgeschichte, Rom (Ausschnitt)

6 Aus: Roettgen 1996, S. 126

7 Aus: Christina Strunck (Hrsg.), *Rom – Meisterwerke der Baukunst von der Antike bis heute*, Petersberg 2007, S. 185

8 Aus: Hubertus Günther, „Als wäre die Peterskirche mutwillig in Flammen gesetzt“. *Zeitgenössische Kommentare zum Neubau der Peterskirche und ihre Maßstäbe*, in: *Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst, Dritte Folge*, Band 48, 1997 S. 94, Abb. 16

Taf. 9 Aus: Joachim Poeschke, *Wandmalerei der Giottozeit in Italien 1280–1400*, München 2003, S. 230

Taf. 10 Aus: Roettgen 1996, Taf. 66

Taf. 11 Aus: Roettgen 1996, Taf. 63

Taf. 12 Aus: Roettgen 1996, Taf. 64

Taf. 13a Aus: Roettgen 1996, Taf. 63 (Detail)

Taf. 13b Aus: Roettgen 1996, Taf. 64 (Detail)

Taf. 14a Aus: Roettgen 1996, Taf. 63 (Detail)

Taf. 14b Aus: Roettgen 1996, Taf. 64 (Detail)

Taf. 15 Aus: Roettgen 1996, Taf. 65

Taf. 16 Aus: Roettgen 1996, Taf. 65 (Detail)

INDEX OF SOURCES

Acta Cypriani – 1.3 / 3.6 / 3².6

Acta Maximiliani – 3.1 / 2.4 / 3.2

Ambrosius

De virginibus – 1.8

Epistulae – 50.4 / 68.14

Appianus

Bella civilia – 3.13 / (3.47)

Apuleius

De mundo – 17

Florida – 9.10 / 9.11 / 9.12 / 17.16

Metamorphoseis – 9.12

Aristoteles

De mundo – 5 396 b 12 (= DK 22 B 10)

Rhetorica – 2.11.1-4

Augustinus

Contra Secundinum Manichaeum – 11

Confessiones – 8.12.28-29

De beata vita – 1.4

De consensu evangelistarum – 7.12

De utilitate credenda – 20

De vera religione – 25.47

Epistulae – 228 / 261.3 / 269.13

In Iohannis euangelium tractatus – 72

Sermones – 4.36-37 / 13.4-7 / 273.2

Biblia Sacra

Acta Apostolorum – 2.13 / 5.15-16 / 6.1-6

Apocalypsis Iohannis – 1.5 / 3.14

Canticum Canticorum – 1.1[2]

(bei Burrus S. 13)

Epistula ad Colossenses – 1.15

Epistula ad Corinthos I – 1-4 / 1.10 /

1.11 / 1.18 / 1.21 / 1.23 / 1.25 /

1.27 / 2.14 / 2.16b / 3.18-19 / 4 /

4.1-5 / 4.1 / 4.6-8 / 4.6-13 / 4.6-21 /

4.6 / 4.9-10 / 4.9 / 4.10 / 4.14-15 /

4.14-16 / 4.14-21 / 4.16f / 4.16 / 4.17 /

11.1 / 12.4-11 / 12.12-31a / 13.3 / 15.32

Epistula ad Corinthos II – 5.16 / 11.24

Epistula ad Ephesios – 5.1-2

Epistula ad Galatas – 1.1 / 1.15-16 /

1.16 / 2.19 / 2.20 / 3.1 / 4.12 / 4.13 /

4.14 / 5.14 / 6.17 / 6.18

Epistula ad Philippenses – 1.1 /

1.12-26 / 1.12 / 1.14-18 / 1.14 / 1.20 /

2.5 / 2.6-11 / 2.6 / 2.7 / 2.8b / 2.9 /

2.20 / 2.22 / 3.2-16 / 3.8f / 3.10f /

3.17 / 3.18 / 3.20 / 4.8-9

Epistula ad Romanos – 1.1 / 6.3 / 6.5 /

6.8 / 6.23 / 11.20 / 12.8 / 12.9f /

12.16 / 13.9

Epistula ad Thessalonicenses I – 1.6-7 /

1.6 / 1.2-10 / 2.14

Epistula ad Thessalonicenses II – 3.7-9

Epistula ad Thimotheum I – 2.15 / 6.16

Epistula ad Thimotheum II – 2.8

Epistula Iacobi – 2.8

Epistula Petri – 1 / 2.19.21

Epistula Petri – 2 / 3.4

Epistula Iohannis – 1 / 4.8 / 4.9-10

Evangelium secundum Iohannem – 1.1 /

8.6-8 / 9.27 / 12.1-43 / 13 / 13.14 /

13.14f / 13.14-15 / 14.12 / 14.12-14 / 18.32
 Evangelium secundum Lucam – 1.5-45 / 1.5 / 6.22 / 7.36-50 / 9.3 / 9.23 / 9.27 / 10.25-37 / 10.27 / 10.38-42 / 11.29-32 / 18.22 / 20.25 / 20.36
 Evangelium secundum Marcum – 1.6 / 1.9-11 / 1.16 / 9.1 / 12.17 / 12.31
 Evangelium secundum Mattheum – 1.1 / 5.8 / 5.10f / 5.11 / 10.16 / 10.17-20 / 10.18 / 10.23 / 10.32 / 10.32-39 / 12.31 / 12.39-41 / 13.20f / 16.28 / 16.4 / 19.12 / 19.19 / 19.21 / 22.21 / 22.39 / 24.10 / 25 / 25.1-13 / 25.34-41 / 25.34-46 / 25.37-40 / 25.40
 Iesaias Propheta – 58.7
 Iona Propheta – 2.1-2 / 4.6-7 / 10 / 11
 Liber Deuteronomii – 19.4 / 19.18
 Liber Genesis – 22
 Liber Iesu Filii Sirach – 7.39
 Liber Iob – 22.6-10
 Liber Levitici – 5.15 / 19.18
 Liber Sapientiae – 5.6
 Liber Malachim – 19.4
 Malachi Propheta – 3.20
 Psalmi – 54.20

Bonaventura

Legenda maior – 14.4

Caesarius Heisterbacensis

Vita s. Elisabethae – 3 / 6 / 7 / 8 / 12 / 13

Cicero

De officiis – 3.32
 De oratore – 2.90 / 3.37
 Pro Archia – (14) / 14-16
 Pro Caelio – 33 / 72
 Tusculanae disputationes – 1.44 / 3.2 / 4.8

Claudianus

Panegyricus de quarto consulatu Honorii

Augusti – 8.396-404

Epistula prima **Clementis** – 5 / 23.3

Epistula secunda **Clementis** – 11.2f / 14.5

Cyprianus

De opere et eleemosynis – 2

Epistula ad **Diognetum** – 6.9 / 7.8

Democritus – DK 68 B 39

(= Stobaeus III 37,25)

Eusebius Caesariensis

Historia ecclesiastica – 2.25.8 / 3.1 / 3.21.2 / 4.15.3 / 4.15.4-14 / 4.15.7 / 4.15.9 / 4.15.10 / 4.15.15-45 / 4.15.12 / 4.15.12 (armenischer Text) / 4.15.13 / 4.15.15 / 4.15.17 / 4.15.18 / 4.15.20 / 4.15.25 / 4.15.26 / 4.15.29-31 / 4.15.32-35 / 4.15.32 / 4.15.32 (armenischer Text) / 4.15.34 / 4.15.37 / 4.15.42 / 4.26.5 / 5.1.3f / 5.1.4 (Letter of Vienne and Lyon) / 5.1.10 (Letter of Vienne and Lyon) / 5.1.16 (Letter of Vienne and Lyon)

Gerhardus praepositus Augustanus

Vita s. Udalrici – 1.6

Gregorius Turonensis

De virtutibus Martini – 1.2
 Historia Francorum – 1.39 / 1.45

Homerus

Ilias – 9.524-526 / 9.527-624 / 14.601-613 / 18.98-99

Horatius

Carmina – 4.2.1
 Epistulae – 2.3.133
 Saturae – 1.4.105-143

Corpus Ignatianum

Ad Philadelphicos – 7.2

Ad Romanos – 6.3

Ad Smyrnaeos – 12.1

Protoevangelium **Jacobi** – 23.1

Hieronymus

De illustribus viris – 117 / 122

Epistulae – 39.5 / 64.78 / 127.5

Lactantius

Divinae institutiones – 2.4.21 / 5.11.19

Vita Sanctae Heliae – prol. 2-8 / prol. 15-16 / prol. 23-26 / 1.12-17 / 1.37-41 / 1.38 / 1.50-51 / 1.51-52 / 1.53-54 / 1.63 / 1.74-83 / 1.88-98 / 1.114-121 / 1.206-212 / 2.61-62 / 2.86 / 2.190-191 / 2.234-236 / 3.112-114 / 3.125 / 3.184 / 3.203-206 / 3.303-304 / Laus 2-14 (Burrus S. 17)

Livius

Ab urbe condita – 7.10 / 7.26.2 / 8.7.13 / 8.7.18 / 24.3.12 / 29.1.24

Lucanus

De Bello civili – 1.450-51

Lucianos

De Morte Peregrini – 33 / 36

Lucretius

De rerum natura – 4.1078 / 4.1082 / 4.1215-6 / 4.1265

Macrobius

Saturnalia – 5.13.40

Martyrium

Agape, Irene et Chione – 4.4 / 6.3

Martyrium Carpi, Papyli et Agathonicae – 5

Martyrium/Acta

Iustini – 6

Martyrium Lugdunensium – introduction = Euseb. HE 5.1.3f / 1.11-13 / 1.25 / 1.33-35 / 1.45-48 / 2.5-7

Martyrium Pionii – 20.7

Martyrium Polycarpi – 1 / 1.1 / 1.1a / 1.1b / 1.1b-7.3 / 1.2 / 2.1 / 2.2 / 4 / 4.1 / 5.1 / 5.2 / 7.1 / 7.2 / 8.1-19.1a / 8.2 / 8.3 / 9.1 / 9.2 / 9.3 / 12.1 / 12.2 / 12.3 / 13-14 / 13.1-3 / 13.1 / 14 / 14.1-3 / 14.1 / 14.2 / 15.2 / 17 / 17.2 / 17.3 / 18.3 / 19.1 / 20.1-2 / 21
Moscow Epilogue – 2 and 3

Martyrium/Acta Scilitanorum – 15

Minucius Felix Octavius – 20.6

Passio Abitinensium martyrum – 10.6

Passio Crispinae – 4.1

Passio Mariani et Jacobi – 6.15

Passio Perpetuae (et Felicitatis) – preface 2.1 / 2.3 / 3.1 / 10.15 / 11.1 / 18.2

Passio sanctorum Scilitanorum (siehe Martyrium Sciliantorum) – 1 / 2 / 3 / 4 / 5 / 6 / 7 / 8 / 9 / 10 / 11 / 12 / 13 / 14 / 15 / 16 / 17

Passio sanctorum Scilitanorum (Greek translation) – 1 / 2 / 3 / 6 / 15-16 / 20 / 21 / 26-27 / 33 / 39 / 39-40 / 43 / 48 / 50 / 51 / 60 / 65 / 66-67

Paulinus MediolanensisVita Ambrosii – 1.1

Paulinus NolanusEpistulae – 11.11

Paulinus PetricordiensisDe vita Martini – prol. 2 / praef. 2 /
5.609-615 / 5.740-786 / 6.298-316

Petrus DamianiEpistula – 110

PlatoApologia Socratis – 30c/d

PliniusEpistulae – 1.2.2-3 / 3.16 / 8.13 /
10.96.3Naturalis historia – 7.6.2

PolybiusHistoriae – 6.55

PorphyriosVita Plotini – 20.25-56

PossidiusVita Augustini – 1.3-2.1 / 15 / 15.2-3 /
15.5-6 / 18.2-3 / 18.10 / 11.5 /
28.4-13 / 28.7 / 28.10 / 29.4-5 / 30.2 /
30.3-51 / 31.6 / 31.11

QuintilianusInstitutio oratoria – 10.1.122 /
12.2.29-30

RufinusHistoria ecclesiastica – 4.15.42 / 10.6

SallustiusDe bello Iugurthino – 4.5
De diis et mundo – 4

Sanctus Leo MagnusTractatus septem et nonaginta – 43.4 /
91.3 / 94.4

Seneca

Dialogi – 6.2.3 / 11.17

De clementia – 1.3.1

Epistulae morales ad Lucilium – 11.8-10 /
(11.9) / 84.5-8 / 120.7.9 / 120.8-9

Suetonius

De vita Caesarum lib. II: divus Augustus – 3.2

De vita Caesarum lib. III: Tiberius – 11.5

De vita Caesarum lib. IV: C. Caligula – 19.3

De vita Caesarum lib. VI: Nero – 33 / 53

Sulpicius Severus

Dialogi – 2.9.3

Epistulae – 1.3 / 2.3 / 2.9-13

Vita Sancti Martini – 1 / 1.3-4 / 1.4-6 /
2.7 / 3.1-2 / 3.3-4 / 4 / 11 / 14.1-2 /
18 / 23 / 25-27 / 25.1-6 / 25.3 /
27.6

Tacitus

Annales – 1.18 / 16.34

Historiae – 5.5

Tertullianus

Ad Diognetum – 5.11-15

Ad nationes – 1.4

Ad Scapulam – 3.4

Apologeticum – 1.12 / 2.20

Thietmar MerseburgensisChronicon – 4.36

Valerius MaximusFacta et dicta memorabilia – 2.1.10 /
2.9.6a / 3.2.ext.9 / 4.11.12 / 5.2.ext.4 /
5.4.4 / 5.8.2 / 5.8.3 / 8.14.ext.1 /
9.2.ext.8

Venantius Fortunatus

Vita Radegundis – 1-19 / 2 / 3 / 4 / 5 /
17 / 19 / 20-39 / 21

Victricius Rotomagensis

De laude sanctorum – 6
Vita Heinrici IV Imperatoris – 1

Vergilius

Aeneis – 6.756-886 / 12.435 / 12.438-
440 / 12.834
Georgica – 3.209

Inscriptiones

CIL – VI 3471 / VI 18459 / VI 28294 / VIII
13529 / VIII 18073 / VIII 21684

Papyri

Oxyrhynchus – 51.3614.4

CONTRIBUTORS

WALTER AMELING is Alfried Krupp von Bohlen und Halbach Professor of Ancient History at the University of Cologne. One focus of his research is Christians and Jews in Antiquity. He is co-editor of the *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae*. Published on the topic: *Märtyrer und Märtyrerakten* (= *Altertumswissenschaftliches Kolloquium*. 6). Stuttgart 2002.

ANJA BETTENWORTH is Professor of Classical Philology at the University of Cologne. One focus of her research is on guest meal scenes in Late antique Christian epic poetry. Published on this topic: *Die Begegnung von Gott und Mensch beim Mahl in der lateinischen Biblepik*. In: Hellholm, D.; Sängler, D. u. a.: *The Eucharist, its origins and contexts: sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early Judaism, and early Christianity*. Tübingen 2017.

DIETRICH BOSCHUNG ist Professor für Klassische Archäologie an der Universität zu Köln, Direktor des Internationalen Kollegs Morphomata. Zuletzt erschienen: *Werke und Wirkmacht. Morphomatische Reflexionen zu archäologischen Fallstudien*. Morphomata 36. Paderborn 2017; (Hg., zus. mit Alfred Schäfer) *Monumenta Illustrata. Raumwissen und antiquarische Gelehrsamkeit*. Morphomata 41. Paderborn 2019.

JAN N. BREMMER is Emeritus Professor (2009) of Religious Studies at the University of Groningen. He is the coeditor (with Marco Formisano) of *Perpetua's Passions* (2012). He was fellow at Morphomata from October 2010 to September 2011. He edited together with Dietrich Boschung *The Materiality of Magic*. Morphomata 20. Paderborn 2015. Last published: *Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity* (2017) and *The World of Greek Religion and Mythology* (2019).

VIRGINIA BURRUS is the Bishop W. Earl Ledden Professor of Religion at Syracuse University. She is the author, most recently, of *Ancient Christian Ecopoetics: Cosmologies, Saints, Things* (University of Pennsylvania Press, 2019) and, together with Marco Conti, *The Life of St. Helia: Critical Edition, Translation, Introduction, and Commentary* (Oxford UP, 2013).

MARCO FORMISANO is Professor of Latin Literature at the University of Ghent (Belgium). He has published an edition of *Passio Perpetuae et Felicitatis* (Rizzoli 2008) and edited the anthology *Perpetua's Passions* (together with J. Bremmer, OUP 2012). Last published: *Knowledge, Text and Practice in Ancient Technical Writing* (edited together with P. van der Eijk, CUP 2017) and *Marginality, Canonicity, Passion* (edited together with C. Kraus, OUP 2018). He is editor of the series "The Library of the Other Antiquity" (Universitätsverlag Winter, Heidelberg).

HANNA CHRISTINE JACOBS ist Kunsthistorikerin mit Schwerpunkten u. a. in der Narratologie von Wandmalerei sowie Kunst und Liturgie. Zuletzt erschienen: *Raumerzählung. Narration und räumliche Disposition hagiographischer Bilderzyklen des Tre- und Quattrocento*. Berlin, München 2019.

REBECCA LANGLANDS is Professor of Classics at the University of Exeter. She is the author of *Sexual Morality in Ancient Rome* (CUP 2006), *Sex, Knowledge and Receptions of the Past* (OUP 2015), and *Exemplary Ethics in Ancient Rome* (CUP 2018).

CHRISTOPH MARKSCHIES ist Professor für Antikes Christentum an der Humboldt-Universität zu Berlin sowie designierter Präsident der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Geistes- und Ideengeschichte der Älteren Kirchengeschichte. Zuletzt erschienen: *Gottes Körper: jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike*. München 2016.

TOBIAS NICKLAS ist Professor für Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments an der Universität Regensburg. Zuletzt erschienen: *Der zweite Thessalonicherbrief (KEK 10.2)*, Göttingen 2019. (Hg., zus. mit J. Frey und C. Clivaz) *Between Canonical and Apocryphal Texts: Processes of Reception, Rewriting and Interpretation in Early Judaism and Early Christianity* (WUNT 419), Tübingen 2019.

SUSANNE WITTEKIND ist Professorin für Kunstgeschichte mit dem Schwerpunkt Mittelalter an der Universität zu Köln. Im Jahr 2012 war sie Fellow am Internationalen Kolleg Morphomata. Zuletzt erschienen: Hg. zusammen mit Sabine von Heusinger: *Die materielle Kultur der Stadt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit (Städteforschung A/100)*, Wien/Köln/Weimar 2019.

Bislang in der Morphomata-Reihe erschienen:

- 1 Günter Blamberger, Dietrich Boschung (Hrsg.), *Morphomata. Kulturelle Figurationen: Genese, Dynamik, Medialität*, 2011. ISBN 978-3-7705-5148-4.
- 2 Martin Roussel (Hrsg.), *Kreativität des Findens. Figurationen des Zitats*, 2012. ISBN 978-3-7705-5305-1.
- 3 Jan Broch, Jörn Lang (Hrsg.), *Literatur der Archäologie. Materialität und Rhetorik im 18. und 19. Jahrhundert*, 2012. ISBN 978-3-7705-5347-1.
- 4 Dietrich Boschung, Corinna Wessels-Mevissen (Eds.), *Figurations of Time in Asia*, 2012. ISBN 978-3-7705-5447-8.
- 5 Dietrich Boschung, Thierry Greub, Jürgen Hammerstaedt (Hrsg.), *Geographische Kenntnisse und ihre konkreten Ausformungen*, 2012. ISBN 978-3-7705-5448-5.
- 6 Dietrich Boschung, Julian Jachmann (Hrsg.), *Diagrammatik der Architektur*, 2013. ISBN 978-3-7705-5520-8.
- 7 Thierry Greub (Hrsg.), *Das Bild der Jahreszeiten im Wandel der Kulturen und Zeiten*, 2013. ISBN 978-3-7705-5527-7.
- 8 Guo Yi, Sasa Josifovic, Asuman Lätzer-Lasar (Eds.), *Metaphysical Foundation of Knowledge and Ethics in Chinese and European Philosophy*, 2014. ISBN 978-3-7705-5537-6.
- 9 Wilhelm Voßkamp, Günter Blamberger, Martin Roussel (Hrsg.), *Möglichkeitsdenken. Utopie und Dystopie in der Gegenwart*, 2013. ISBN 978-3-7705-5554-3.
- 10 Dietrich Boschung, Sebastian Dohe (Hrsg.), *Meisterwerk als Autorität. Zur Wirkmacht kultureller Figurationen*, 2013. ISBN 978-3-7705-5528-4.
- 11 Stefan Niklas, Martin Roussel (Hrsg.), *Formen der Artikulation. Philosophische Beiträge zu einem kulturwissenschaftlichen Grundbegriff*, 2013. ISBN 978-3-7705-5608-3.
- 12 Ryōsuke Ōhashi, Martin Roussel (Hrsg.), *Buchstaben der Welt – Welt der Buchstaben*, 2014. ISBN 978-3-7705-5609-0.
- 13 Thierry Greub (Hrsg.), *Cy Twombly. Bild, Text, Paratext*, 2014. ISBN 978-3-7705-5610-6.
- 14 Günter Blamberger, Sebastian Goth (Hrsg.), *Ökonomie des Opfers. Literatur im Zeichen des Suizids*, 2014. ISBN 978-3-7705-5611-3.
- 15 Sabine Meine, Günter Blamberger, Björn Moll, Klaus Bergdolt (Hrsg.), *Auf schwankendem Grund. Schwindel, Dekadenz und Tod im Venedig der Moderne*, 2014. ISBN 978-3-7705-5612-0.
- 16 Larissa Förster (Ed.), *Transforming Knowledge Orders: Museums, Collections and Exhibitions*, 2014. ISBN 978-3-7705-5613-7.

- 17 Sonja A.J. Neef, Henry Sussman, Dietrich Boschung (Eds.), *Astroculture. Figurations of Cosmology in Media and Arts*, 2014. ISBN 978-3-7705-5617-5.
- 18 Günter Blumberger, Sidonie Kellerer, Tanja Klemm, Jan Söffner (Hrsg.), *Sind alle Denker traurig? Fallstudien zum melancholischen Grund des Schöpferischen in Asien und Europa*, 2015. ISBN 978-3-7705-5724-0.
- 19 Dietrich Boschung, Ludwig Jäger (Hrsg.), *Formkonstanz und Bedeutungswandel*, 2014. ISBN 978-3-7705-5710-3.
- 20 Dietrich Boschung, Jan N. Bremmer (Eds.), *The Materiality of Magic*, 2015. ISBN 978-3-7705-5725-7.
- 21 Georgi Kapriev, Martin Roussel, Ivan Tchalakov (Eds.), *Le Sujet de l'Acteur: An Anthropological Outlook on Actor-Network Theory*, 2014. ISBN 978-3-7705-5726-4.
- 22 Dietrich Boschung, Alfred Schäfer (Hrsg.), *Römische Götterbilder der mittleren und späten Kaiserzeit*, 2015. ISBN 978-3-7705-5727-1.
- 23 Dietrich Boschung, Alan Shapiro, Frank Wascheck (Eds.), *Bodies in Transition. Dissolving the Boundaries of Embodied Knowledge*, 2015. ISBN 978-3-7705-5808-7.
- 24 Dietrich Boschung, Christiane Vorster (Hrsg.), *Leibhafte Kunst. Statuen und kulturelle Identität*, 2015. ISBN 978-3-7705-5809-4.
- 25 Eva-Maria Hochkirchen, Gerardo Scheige, Jan Söffner (Hrsg.), *Stimmungen des Todes und ihre Bestimmung. Ein Experiment*, 2015. ISBN 978-3-7705-5810-0.
- 26 Dietrich Boschung, Marcel Danner, Christine Radtke (Hrsg.), *Politische Fragmentierung und kulturelle Kohärenz der Spätantike*, 2015. ISBN 978-3-7705-5811-7.
- 27 Ingo Breuer, Sebastian Goth, Björn Moll, Martin Roussel (Hrsg.), *Die Sieben Todsünden*, 2015. ISBN 978-3-7705-5816-2.
- 28 Eva Youkhana, Larissa Förster (Eds.), *GraffitiCity. Visual practices and contestations in urban space*, 2015. ISBN 978-3-7705-5909-1.
- 29 Dietrich Boschung, Jürgen Hammerstaedt (Hrsg.), *Das Charisma des Herrschers*, 2015. ISBN 978-3-7705-5910-7.
- 30 Dietrich Boschung (Hrsg.), *Archäologie als Kunst. Archäologische Objekte und Verfahren in der bildenden Kunst des 18. Jh.s und der Gegenwart*, 2015. ISBN 978-3-7705-5950-3.
- 31 Dietrich Boschung, Patric Kreuz, Tobias Kienlin (Eds.), *Biography of Objects. Aspekte eines kulturhistorischen Konzepts*, 2015. ISBN 978-3-7705-5953-4.
- 32 Dietrich Boschung, Alexandra Busch, Miguel John Versluys (Eds.), *Reinventing 'The invention of tradition'? Indigenous Pasts and the Roman Present*, 2015. ISBN 978-3-7705-5929-5.

- 33 Michael Squire, Johannes Wienand (Eds.), *Morphogrammata / The Lettered Art of Optatian. Figuring Cultural Transformations in the Age of Constantine*, 2017. ISBN 978-3-7705-5809-4.
- 34 Dietrich Boschung, François Queyrel (Hrsg.), *Bilder der Macht. Das griechische Porträt und seine Verwendung in der antiken Welt*, 2017. ISBN 978-3-7705-6126-1.
- 35 Thierry Greub, Martin Roussel (Hrsg.), *Figurationen des Porträts*, 2018. ISBN 978-3-7705-6223-7.
- 36 Dietrich Boschung (Hrsg.), *Werke und Wirkmacht. Morphomatische Reflexionen zu archäologischen Fallstudien*, 2017. ISBN 978-3-7705-6282-4.
- 37 Thierry Greub (Ed.), *Cy Twombly: Image, Text, Paratext*, 2018. ISBN 978-3-7705-6283-1.
- 38 Dietrich Boschung, Julian Jachmann (Hrsg.), *Selbstentwurf. Das Architektenhaus von der Renaissance bis zur Gegenwart*, 2018. ISBN 978-3-7705-6281-7.
- 39 Michael Squire, Paul Kottman (Eds.), *The Art of Hegel's Aesthetics. Hegelian Philosophy and the Perspectives of Art History*, 2018. ISBN 978-3-7705-6285-5.
- 40 Dietrich Boschung, François Queyrel (Hrsg.), *Porträt als Massenphänomen – Le portrait comme phénomène de masse*, 2019. ISBN 978-3-7705-6422-4.
- 41 Dietrich Boschung, Alfred Schäfer (Hrsg.), *Monumenta Illustrata. Raumwissen und antiquarische Gelehrsamkeit*, 2019. ISBN 978-3-7705-6427-9.
- 42 Günter Blamberger, Dietrich Boschung (Eds.), *Competing Perspectives. Figures of Image Control*, 2019. ISBN 978-3-7705-6490-3.

PLATES



1 West- und Nordwand der Cappella Niccolina, Vatikanspalast/Rom mit Stephanus- und Laurentiusvita von Fra Angelico und Benozzo Gozzoli, 1447–55



2a.b Kathedrale St. Etienne / Bourges,
Südöstliche Chorumgangskapelle, mittleres Lanzettfenster,
erstes und zweites Medaillon der Laurentiusvita, c. 1220



3a.b Kathedrale St. Etienne / Bourges,
Südöstliche Chorumgangskapelle, nördliches Lanzettfenster,
erstes und zweites Medaillons der Stephanusvita, c. 1220



4a.b Edmund-Libellus, Bury St. Edmunds c. 1130
(New York, Pierpont Morgan Library, M.736), f. 8v–9r:
Krönung und Almosenverteilung Edmunds



5 Lucia-Libellus, Metz c. 1130 (Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Kupferstichkabinett 78 A 4), f. 1v-2r: Heilung von Lucias Mutter – Almosengabe Lucias



6 Sakramentar, Fulda c. 1000 (Bamberg, Staatsbibliothek, Ms. Lit. 2), f. 170r Martinsoffizium



7 Elisabethkirche/Marburg,
Glasfenster mit Elisabethvita und
Barmherzigkeitswerken im Chor
(S II), 1240–50



8 Glasfenster mit Werken der Barmherzigkeit, c. 1420, All Saints, North Street / York, gestiftet von Nicholas Blackburn senior



9 Florenz, Santa Croce, Stirnwand der Bardi-Kapelle über dem Eingangsbogen, Stigmatisation des Franziskus, Fresko, Giotto, um 1317–1319



10 Rom, San Clemente, Katharinenkapelle, Altarwand mit volkreichem Kalvarienberg, Fresko, Masolino, um 1429



11 Rom, San Clemente, Katharinenkapelle, Nordwand mit Katharinenlegende, Fresko, Masolino, um 1429



12 Rom, San Clemente, Katharinenkapelle, Südwand
mit Ambrosiusvita, Fresko, Masolino, um 1429



13a.b Rom, San Clemente, Katharinenkapelle, oben: Nordwand mit Katharinenlegende, oberes Register; unten: Südwand mit Ambrosiusvita, oberes Register; Fresko, Masolino, um 1429



14a.b Rom, San Clemente, Katharinenkapelle, oben: Nordwand mit Katharinenlegende, unteres Register; unten: Südwand mit Ambrosiusvita, oberes Register; Fresko, Masolino, um 1429



15 Rom, San Clemente, Katharinenkapelle, Gewölbe mit Evangelisten und Kirchenvätern, Fresko, Masolino, um 1429



16 Rom, San Clemente, Katharinenkapelle, Gewölbe, Südkappe, Markus und Hieronymus, Fresko, Masolino, um 1429

The Series *Morphomata* is edited by Günter Blamberger and Dietrich Boschung.

The **Morphomata International Center for Advanced Studies** – Genesis, Dynamics and Mediality of Cultural Figurations is one of the international Käte Hamburger Centers sponsored by the German Federal Ministry of Education and Research under the auspices of the initiative “Freedom for Research in the Humanities”. Up to ten fellows per year from different countries and specialties cooperate with researchers from Cologne in the analysis of cultures. In this new locus of research in the Humanities, interdisciplinary and intercultural perspectives are negotiated.

www.morphomata.uni-koeln.de

Anja Bettenworth is Professor of Classical Philology at the University of Cologne.

Dietrich Boschung is Professor of Classical Archaeology at the University of Cologne and Director of the Morphomata International Center for Advanced Studies.

Marco Formisano is Professor of Latin Literature at the University of Ghent (Belgium).

INTERNATIONALES
KOLLEG
GENESE DYNAMIK UND MEDIALITÄT
NEUEN
KULTURELLER FIGURAN
MORPHOMATA

WILHELM FINK

ISBN 978-3-7705-6526-9



9 783770 565269