

51 PARADOSIS

Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur
und Theologie

Beat Näf

Städte und ihre Märtyrer Der Kult der Thebäischen Legion



Beat Näf

Städte und ihre Märtyrer
Der Kult der Thebäischen Legion

PARADOSIS

51

Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie

BEGRÜNDET VON
OTHMAR PERLER

Herausgegeben von
Franz Mali / Beat Näf / Gregor Emmenegger

Beat Näf

Städte und ihre Märtyrer
Der Kult der Thebäischen Legion

Academic Press Fribourg

Umschlaggestaltung: Grafix-Fribourg

Veröffentlicht mit Unterstützung des Hochschulrates
der Universität Freiburg Schweiz

Die Druckvorlagen der Textseiten wurden
von den Herausgebern als PDF-Dateien zur Verfügung gestellt.

© 2011 by Academic Press Fribourg
ISBN 978-3-7278-1694-9
ISSN 1422-4402 (Paradosis Fribg.)

Klappentext

Vor rund 1700 Jahren soll eine ganze römische Legion Soldaten beim heutigen Saint-Maurice – das nach dem Kommandanten Mauritius benannt ist – für ihre christliche Überzeugung getötet worden sein. Diese Legende ist im ausgehenden 4. Jahrhundert entstanden. Heilige der Thebäischen Legion sind Patrone zahlreicher Kirchen und Städte. Historisch gesehen zeugt die Legende unter anderem von der Ausbreitung des Christentums, des Mönchtums sowie der in der Spätantike einsetzenden christlichen Bautätigkeit. Die Kultur der Märtyrerverehrung hat während vielen Jahrhunderten kollektive Sinnstiftung geleistet und tut es noch immer: Geschichtliche Kontingenzen und ihre emotionalen Auswirkungen werden dabei auf ein die Zeiten überdauerndes Netzwerk von Orten und Erzählungen bezogen: ein ritualisiertes Tun, das sowohl religiöse und wissenschaftliche wie ebenso allgemein geläufige kulturelle Praktiken und Techniken anwendet. Was Macht und Ohnmacht der Märtyrer ausmacht, kommt dadurch in erstaunlich stabilen Formen immer wieder neu zur Wirkung.

Vorwort

Die Reihe *Paradosis* wurde von Othmar Perler 1947 gegründet. Bis 1978 leitete er die Sammlung und gab fünfundzwanzig Bände heraus. Die Grundausrichtung der Reihe formulierte er 1947 folgendermassen:

„Vorliegende Sammlung will Untersuchungen aus dem Gebiete der altchristlichen Literatur und Theologie unter dem Namen *Paradosis* vereinen. Der griechische, in der frühesten theologischen Terminologie gut beheimatete Titel wurde gewählt, um verschiedensprachigen Arbeiten Aufnahme gewähren zu können ... Er offenbart auch eine grundsätzliche Haltung und ein Programm. Christliche Theologie wurzelt wesensgemäss in der Vergangenheit. Nur in der lebendigen Verbundenheit mit ihr kann sie sich fortentwickeln. Jede auch noch so bescheidene Klärung der Überlieferung und ihrer Quellen ist daher Beitrag an die Theologie der Gegenwart.“

Ab 1980 übernahmen Dirk van Damme, Christoph von Schönborn und Otto Wermelinger die Herausgeberschaft gemeinsam. Nach der Ernennung Christophs von Schönborn zum Weihbischof in Wien 1991 und dem Tod Dirk van Dammes 1997 leitete Otto Wermelinger die *Paradosis* alleine. Vor seiner Emeritierung 2009 konnte er als vorläufigen Abschluss den fünfzigsten Band der Reihe vorlegen.

Gregor Emmenegger und Franz Mali, beide Kirchenhistoriker und Patristiker an der Universität Freiburg Schweiz sowie der Historiker Beat Näf (Universität Zürich) setzen das Unternehmen als Herausgeber fort. Die Reihe ist weiterhin offen für deutsche, englische und französische Beiträge und behält ihren Fokus bei Alter Kirchengeschichte, Patristik und Theologie; gleichfalls bietet sie Platz für wissenschaftliche Publikationen der Alten Geschichte mit ihrer Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte, sofern die behandelten Themen für die Geschichte des Christentums und seiner altchristlichen Theologie und Literatur von Bedeutung sind.

Freiburg Schweiz, am 9. März 2011, dem Fest der 40 Märtyrer von Sebaste

Die Herausgeber

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|----|
| Vorwort | V |
| I. Die Thebäische Legion. Geschichte, Kult und Legende | 1 |
| 1. Umstrittenheit der Märtyrerverehrung | 2 |
| 2. Legende und Geschichte | 4 |
| 3. Bischöfe als Urheber der Legende? | 6 |
| 4. Elemente des Kults | 8 |
| 5. Imperium Romanum und Christianisierung | 9 |
| 6. Märtyrer | 10 |
| 7. Heilstopographien | 12 |
| 8. Märtyrerverehrung und ihre Techniken | 13 |
| 9. <i>Militia</i> , Soldatenheilige, Soldatenmartyrer | 16 |
| II. Jerusalem und die Wurzeln der Märtyrerverehrung | 22 |
| 1. Konstantin und die Grabeskirche | 23 |
| 2. Jerusalem als Pilgerziel | 25 |
| 3. Jerusalem und der Erzmartyrer Stephanus | 26 |
| III. Umprägungen des traditionellen Totenkults und Entfaltung der (Soldaten-)Märtyrerverehrung in Afrika und im griechischen Osten | 29 |
| 1. Heidnische Wurzeln des christlichen Märtyrerkultes? | 29 |
| 2. Besonderheiten des christlichen Totenkults | 31 |
| 3. Donatisten und ihre Märtyrer | 33 |
| 4. Das wiedergefundene Kreuz Christi | 34 |
| 5. Die Umbettung der Gebeine des Babylas | 34 |
| 6. Wirkungen der Religionspolitik Julians | 34 |
| 7. Basileios und Gregor von Nyssa | 35 |
| 8. Der Menaskult | 37 |
| 9. Johannes Chrysostomos und die Märtyrerverehrung in Antiochia und Konstantinopel | 38 |
| 10. Beziehungen zwischen Osten und Westen | 42 |

| | |
|--|-----|
| IV. Rom, Romidee und die Verehrung von Soldatenmärtyrern | 45 |
| 1. Roms Wandel und Ambiguität | 45 |
| 2. Das Martyrium der Apostel, der Triumph des Christentums und ihre Bedeutung für Damasus und Ambrosius | 46 |
| 3. Die Thebäische Legion und ihre <i>militia Christi</i> | 52 |
| 4. Konstantinische Wurzeln? | 52 |
| 5. Darstellung einer Enthauptung von Märtyrern | 55 |
| 6. Roms Legionäre und die Militärdisziplin | 56 |
| V. Ambrosius, die Mailänder Kirchen und der Triumph der Märtyrer | 58 |
| 1. Ambrosius und sein Wirken | 60 |
| 2. Märtyrer und ihre Bedeutung: Victor, Nabor und Felix – Gervasius und Protasius | 62 |
| 3. Basilica Apostolorum und S. Simpliciano | 65 |
| 4. Asketische Gemeinschaften und Martyrien | 68 |
| 5. Reliquienkult, <i>militia Christi</i> und Heiligenleben | 72 |
| VI. Die Bischöfe Maximus von Turin und Vigilius von Trento (Trient): Märtyrer und Mission | 75 |
| VII. Märtyrer als städtische Patrone | 78 |
| VIII. Ein Ort für ein Kloster: Acaunus / St-Maurice, Theodor von Octodurus, Eucherius und die Legenden vom Martyrium der Thebäischen Legion | 88 |
| 1. Bagauden | 90 |
| 2. Die Thebäische Legion | 92 |
| 3. Schändliche und heilbringende Opfer | 93 |
| 4. Ein Ort für ein Kloster und das Vorbild Ägyptens | 94 |
| 5. Wunder | 100 |
| IX. Saint-Maurice und die Thebäerstädte | 104 |
| 1. Impulse für die Ausbreitung der Thebäerverehrung | 104 |
| 2. Heiligen- und Reliquienkult: Bischöfe, Herrscher, Klöster, Städte | 106 |
| 3. Germanus von Auxerre | 106 |
| 4. Gregor von Tours – Venantius Fortunatus | 108 |
| 5. Thebäer in Köln | 111 |
| 6. Thebäer in Genf, Solothurn und weiteren auf dem Gebiet der heutigen Schweiz gelegenen Städten mit Wurzeln in spätrömischer Zeit | 111 |
| 7. Xanten, Bonn, Trier – Thebäer im Rhein-, Maas- und Moselland | 118 |
| 8. Italien und seine Thebäer | 122 |

| | | |
|-----------|---|-----|
| 9. | Die Gestaltung sakraler Topographien | 123 |
| X. | Martyrerkult und die Welt von Wissenschaft und Bildung | 128 |
| 1. | Das humanistische Paradigma und die ersten Editionen der Passio | 134 |
| 2. | Historische Rekonstruktionen und konfessionelle Einflüsse | 136 |
| 3. | Eine neue Textedition und der Streit um die Historizität als Folge konfessioneller und aufklärerischer Kritik | 140 |
| 4. | Positivismus und Historismus | 147 |
| 5. | Spezialisierung und Ausdifferenzierung der wissenschaftlichen Dis- ziplinen und ihre Folgen | 153 |
| 6. | Möglichkeiten unserer Zeit: multi- und transdisziplinäre Forschung – Kultur- und Wissenschaftsgeschichte | 157 |
| 7. | Überlegungen zur gesellschaftlichen Funktion der Beschäftigung mit Zeugnissen des Märtyrerkults – ein Ausblick | 159 |
| | Abbildungsnachweise | 164 |
| | Bibliographie | 165 |
| | Quellen (Auswahl) und Abkürzungen | 165 |
| | Literatur | 171 |
| | Index (Auswahl) | 183 |

Kapitel I.

Die Thebäische Legion

Geschichte, Kult und Legende

Beim heutigen Saint-Maurice im Wallis soll zur Zeit der letzten grossen Christenverfolgungen in einer blutigen Massenhinrichtung eine ganze römische Legion christlicher Soldaten ausgelöscht worden sein. Was die alten Legenden berichten, kann man vielleicht folgendermassen in heutige Worte fassen: Der Strafbefehl des römischen Imperators Maximian, des westlichen Kollegen Diokletians, die ihre Macht freilich einer Usurpation verdanken, ordnete die Dezimierung einer Truppe an, die zwar ihre militärische Pflicht respektierte, aber es doch gewagt hatte, kaiserliche Befehle nicht zu befolgen, weil die Legionäre überzeugt waren, dass diese in krasser Weise höheres Recht missachteten. Die aus der ägyptischen Thebais stammenden und im dortigen Zentrum des Mönchtums mit dem Christentum vertraut gewordenen Soldaten stellten das Gesetz Gottes über die an den Gehorsam appellierenden Forderungen des Herrschers und opferten dafür ihr Leben. Die damals getöteten Legionäre wurden rasch als Märtyrer und Heilige angeschaut, als verehrungswürdige Vorbilder wie auch Hilfe und Heil vermittelnde Patrone. Der bekannteste von ihnen ist Mauritius, der Kommandant der Truppe. Die im Laufe der Zeit zunehmend ausgeschmückten Berichte vom Opfertod der Thebäischen Legion haben über Jahrhunderte hinweg als kostbare und nachahmenswerte Zeugnisse für die lebendige Macht christlichen Glaubens gegolten.

Die im ausgehenden vierten Jahrhundert entstandene Legende hat über die Zeiten hinweg immer wieder – und auf unterschiedliche Art und Weise – berührt und bewegt. Die in ihr sich zeigenden beziehungsweise von ihr ausgelösten Emotionen sind von vielgestaltigen – auch sie kritisierenden und zurückweisenden – Ausdeutungen und Verwendungen begleitet gewesen. Obschon die Christenverfolgungen um 303 historisch sind, lässt sich auf Grund der bisher vorliegenden Quellen hinsichtlich der Kultgeschichte der Thebäischen Legion geschichtlich erst darstellen, was uns in einer Zeit entgegentritt, in der das Christentum weitgehend akzeptiert, ja zur Staatsreligion geworden war. Wie bei Träumen, von denen wir allein Berichte und Interpretationen – aber nie einen Traum an und für sich – haben, können wir die ursprünglichsten Vorgänge nicht mehr rekonstruieren. Wir haben allein die sich vermehrenden Berichte – geschichtliche Quellen für Vorstellungen in Zeiten nach den in der legendarischen Überlieferung beschriebenen Ereignissen.

Das vorliegende Buch behandelt die frühchristlichen und spätrömischen Wurzeln des Kultes zusammen mit wichtigen geschichtlichen Voraussetzungen und Zusammenhängen. Besondere Aufmerksamkeit gilt dabei der Verankerung der Märtyrerverehrung in der Topographie der spätrömischen beziehungsweise frühmittelalterlichen Städte. Sie geht Hand in Hand mit der Christianisierung des politischen Systems sowie der zunehmenden Wichtigkeit von Bischöfen, Kirchenbauten und Einrichtungen des Mönchtums. Einige grundsätzliche allgemeine geschichtliche Aspekte der Thematik der Märtyrerverehrung sowie der Umgang mit Kult und Legende in Wissenschaft und einzelnen Bereichen der Kultur werden in der Einleitung sowie im Schlusskapitel behandelt. Ein abschliessendes Wort wird nicht beansprucht, zumal insbesondere durch die philologische Erforschung der Legendenüberlieferung weitere Aufschlüsse in Aussicht stehen.¹ Es handelt sich hier um den Versuch, die Thematik in geschichtlichen Zusammenhängen darzustellen und eine vorläufige Synthese vorzulegen, welche die Ergebnisse unterschiedlicher Disziplinen in Kombination mit eigener – historischer und wissenschaftsgeschichtlicher – Forschung auswertet.

1. Umstrittenheit der Märtyrerverehrung

Von der Popularität von Märtyrerverehrung und Heiligenlegenden zeugen vielfältige Äusserungen in Brauchtum, Frömmigkeit, Kirchenbau, Liturgie oder dem Wallfahrtswesen, aber auch in der Wissenschaft. Seit Jahrhunderten mehren sich in der Neuzeit kritische Stimmen. Hagiographie bedeute geradezu Geschichtsverzerrung und Fälschung. Heiligenverehrung sei frommer, wenn nicht gar offener Betrug. Die Verherrlichung einer positiven Wandlungskraft des Opfers erzeuge gefährlichen Irrglauben, die martyrologische Definitionsmacht schade der Wahrheit, den Menschen und dem Leben. Wir hätten es mit verführerischen Phantasmen zu tun, welche letztlich abwegiges Verhalten, Geschmacklosigkeiten, Fundamentalismus sowie die Fesselung und Erstickung freien Denkens gefördert und erzeugt hätten. „Dass Märtyrer etwas für die Wahrheit einer Sache beweisen,“ hat Friedrich Nietzsche in *Der Antichrist* geschrieben, „ist so wenig wahr, dass ich leugnen möchte, es habe je ein Märtyrer überhaupt etwas mit der Wahrheit zu tun gehabt. (...) Die Märtyrer schadeten der Wahrheit (...). Blut ist der schlechteste Zeuge der Wahrheit; Blut vergiftet die reinste Lehre noch zu Wahn und Hass der Herzen. Und wenn einer durchs Feuer ginge für seine Lehre – was beweist dies! Mehr ist’s wahrlich, dass aus eignem Brande die eigne Lehre kommt.“² Die Kritik Nietzsches an Martyrien mündet freilich überraschend in eine Formulierung, die ihrerseits eine Bereitschaft zum verzehrenden Einsatz des eigenen Lebens bekun-

1 Siehe demnächst auch die von N. Brocard und A. Wagner besorgten Akten des Kolloquiums *Politique, société et construction identitaire: Autour de saint Maurice* (28–30 septembre 2009, Besançon, Saint-Maurice), darin zum laufenden Fribourger Projekt einer neuen Edition der Legende: B. Sudan.

2 F. Nietzsche: *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* (1888 geschrieben, 1894 erstmals veröffentlicht), Kapitel 53, in: F. Nietzsche. *Werke in zwei Bänden*, München 1967, Bd. II, 532f.

det. Dies konstatiert man heute, fast ein Jahrzehnt nach dem 11. September 2001 und ein gutes Jahrhundert nach Nietzsche, in einer Zeit, in der die Bereitschaft, alles bis hin zum eigenen Tode zu geben, die für Märtyrer so charakteristisch ist, auf einmal eine neue, quälende Aktualität in der modernen Welt gewonnen hat. Was man nur aus der Geschichte zu kennen glaubte, haben zu allem entschlossene, den Tod des Martyriums suchende islamistische Selbstmordattentäter wieder bekannt gemacht. Der Terror, der von solchen Martyrien ausgeht, wird nicht selten als das Aufkommen einer religiös verbrämten Unvernunft und einer vormodernen Brutalität gedeutet.

Auch dort, wo die Opferbereitschaft nicht solch extreme Dimensionen annimmt und sich vielleicht nur auf das geduldige, beharrliche Erfüllen von Pflichten bezieht, gilt sie in breiten Kreisen der modernen, aufgeklärten Gesellschaft als suspekt.

Rasch ist von Selbstquälerei und Selbstzerstörung die Rede. Dekonstruktion sei angezeigt: Martyrien seien nicht das, wofür sie ausgegeben würden.

Eigentlich würden sie ganz anderen Zielen dienen, so der Stärkung und Identitätsbildung bestimmter Gruppen und Gesellschaften sowie der Ausbeutung einzelner ihrer Mitglieder, der Unterhaltung, der Zurschaustellung und der Inszenierung emotional auf das Höchste erregender Szenen, dem Ausleben von Gewaltphantasien, der Politik oder der Erotik. Was den zuletzt genannten Punkt angeht, so lautet eine hie und da anzutreffende Argumentation, die Faszination eines Martyriums gründe darin, dass versprochen werde, Leiden in Lust zu verwandeln. Die Opfer würden ihre Qual genießen und inszenieren. Wir hätten es im Grunde genommen mit sadomasochistischen Praktiken zu tun. Andere Kritiker wiederum sehen in Martyriumsberichten die Darstellung ekstatischer Zustände.³

Die Ablehnung und beanspruchte analytische Zerlegung des christlichen Verständnisses der Märtyrerverehrung bedeutet aber paradoxerweise nicht selten zugleich eine Erneuerung des Interesses an Märtyrergeschichten. Zumindest als Gegenstand der Kultur – der Kunst, des Brauchtums, der Literatur oder des Films –, der Geschichte und der Politik ziehen diese nach wie vor Aufmerksamkeit auf sich.⁴

Trotz aller Kritik und nicht selten von Vorurteilen geleiteter Infragestellung des Christentums⁵ haben die Gestalt der Märtyrerin und des Märtyrers genauso wie Formen der Märtyrerverehrung in der modernen Gesellschaft ihren Platz behalten, zum Teil in traditionell christlichen Kreisen,⁶ zum Teil in weiteren religiösen Gruppierungen, ja auch in der säkularen oder atheistischen Gesellschaft, und in immer wieder neu-

3 Siehe etwa G. Sorgo: *Martyrium und Pornographie*, Düsseldorf 1997.

4 Weigel (Hrsg.) 2007; Kraß / Frank (Hrsg.) 2008. – Einen Einblick in vielfältige historische und menschliche Dimensionen des Martyriums gibt Smith 1997.

5 Siehe etwa G. Mordillat, J. Prieur: *Jésus sans Jésus*, Paris 2008, 73ff. (dazu die Polemik von J.-M. Salamito: *Les chevaliers de l'Apocalypse. Réponse à M.M. Prieur et Mordillat*, Paris 2009, 75ff.).

6 Aus evangelischer Sicht mit einer hohen Wertschätzung des Martyriums u. a. Schultze / Kurschat (Hrsg.) 2006, aus katholischer u. a. H. Moll: *Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts*, 4. Aufl., Paderborn 2006; Scheele 2008.

en Formen.⁷ Schmerz, Leiden, Ausbeutung, Unterdrückung, Ungerechtigkeit, gewalt-samer Tod und existentielle Gefährdungen können nämlich von keiner Gesellschaft oder Teilgesellschaft ohne Erklärung hingenommen werden. Um sich selbst zu erhalten und stabil zu bleiben, werden Menschen, die zu Opfern geworden sind, trotz zähen Widerstandes und einer starken Präferenz für das Vergessen und Verdrängen letztlich doch Anerkennung, Ehre und Gedächtnis geschuldet, den Hinterbliebenen Trost, sich selbst moralische Rechtfertigung, Hoffnung und Optimismus: Angesichts der toten Opfer muss erst recht auf die Kraft der Lebenden gesetzt werden. Die Märtyrer des Widerstandes gegen den Faschismus werden deshalb ebenso verehrt wie gefallene Soldaten, in Krawallen umgekommene Globalisierungsgegner, Opfer brutaler Regimes oder ein Che Guevara, um den sich rasch ein blühender Reliquienkult entwickelt hat. Märtyrerverehrung hält sich ungeachtet aller Transformationen und aller Kritik. Und man sollte nicht vergessen, dass das berühmte und als pauschale Ablehnung empfun-dene Zitat aus dem Werk von Karl Marx, wonach Religion „das Opium des Volks“ sei, mit den verständnisvollen Worten beginnt: „Die Religion ist der Seufzer der bedräng-ten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist.“⁸ Für Menschen ist Leben in der Tat eine schwierige Aufgabe, und weder Natur noch Zivilisation und süßer Optimismus garantieren das, wofür ständig gekämpft werden muss: das Überleben. In ihrer Bedrängnis suchen die Menschen Zuflucht in Religion und Totenkult. Die Erhabenheit, welche den Verstorbenen in den Ritualen der Erin-nerung verliehen wird, kommt den Lebenden zugute: Sie hilft bei der Erzeugung des Gefühls der Angemessenheit; sie sichert dem Überleben die Qualität des Lebens.

2. Legende und Geschichte

Die Überlieferung vom Martyrium des Mauritius und der Thebäischen Legion ist eine von vielen Märtyrerverlegenden. In der Katholischen Gesamtkirche strich man in der Lit-urgiereform von 1969 Mauritius und die Thebäer aus dem Generalkalender.⁹ Einzelne Diözesen behielten jedoch die Erinnerungstage und Feste bei, und auch das *Martyrologium Romanum* von 2001 bzw. 2005 verzeichnet Mauritius und seine Gefährten unter ihrem traditionellen Gedenktag, dem 22. September. Allerdings wissen in den recht zahlreichen Städten, die einst stolz auf ihre Thebäerheiligen waren, viele Men-schen kaum mehr etwas von den einst verehrten Patronen.

7 Weigel (Hrsg.) 2007; Kraß / Frank (Hrsg.) 2008. Herausragend sind die Untersuchungen von Reinhart Koselleck – siehe Anm. 26.

8 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1844), in: Marx / Engels-Werke, Bd. 1, 378f. – Siehe auch B. Könzöl: Märtyrer des Sozialismus. Die SED und das Gedenken an Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht, Frankfurt a. Main 2008.

9 Vgl. M. Klöckener, in: Wermelinger u. a. (Hrsg.) 2005, 305.

Doch Menschen sind, wie der Philosoph Wilhelm Schapp (1884–1965) es formuliert hat,¹⁰ in Geschichten verstrickt: in die Globalgeschichte, die lokale und persönliche Geschichte sowie die unzähligen Geschichten des Alltags bis hin zu den Erzählungen von Träumen und Phantasien. Auch die alten Heiligenlegenden gehören dazu. Die Vornamen halten sie lebendig, Kirchen und Wallfahrtsorte, Fest- und Gedenktage im Kalender, Kunstwerke und fromme Bilder.

Beschäftigt man sich mit den Hintergründen solcher christlicher Traditionen wie der Überlieferung vom Martyrium des Mauritius und der Thebäischen Legion, so trifft man auf die Folgen einer Epoche, in der das Christentum im Gebiet des Imperium Romanum zur dominierenden Religion wurde. Die Auseinandersetzung mit der Legende kann das geschichtliche Verständnis dieses Prozesses unterstützen. Sie ist gleichfalls Ausgangspunkt für Untersuchungen zu einer bis heute reichenden Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte, in der das Christentum die Blutzugeen als Beleg seiner Wahrheit verwendete und seine Gegner diesen Anspruch bekämpften.

Als sich das Christentum durchsetzte, beschäftigten die Auswirkungen der Völkerwanderung, politische Instabilität und häufige militärische Gewaltanwendung die Menschen. Eine geschichtliche Untersuchung zu Vorgängen in dieser Schlüsselepoche bietet einige Einblicke in fundamentale Anthropotechniken, die im Umgang mit den emotionalen Auswirkungen solcher Probleme wichtig sind. Damals gehörten sie in den Bereich der Religion, später haben sie sich zum Teil aus ihm emanzipiert.

Die in der Spätantike entstandene Verehrung des Mauritius und seiner Gefährten zeugt ebenso von der Ausbreitung des frühen Mönchtums, das aus Ägypten, Palästina und Kleinasien in den Westen des Imperium Romanum kam.

Aus dieser geschichtlichen Bewegung heraus entstand auch das vom Burgunderkönig Sigismund 515 neu gegründete Kloster Saint-Maurice. Man findet die Abtei in einem Engnis des Rhonetales zu Füßen einer hohen Felswand. Der Schutz des Berges und die Bedrohung durch Felsstürze, die Nähe zum Verkehr an einer wichtigen Durchgangssache und eine relative Abgeschlossenheit, das ehrwürdige Alter und die Lebendigkeit des nahen Gymnasiums, die provinzielle Enge des nahen Städtleins und die von weit her kommenden Pilger – solche Gegensätze gehören zur Faszination des vielleicht frühesten christlichen Wallfahrtsortes nördlich der Alpen. Hier sollen Mauritius und seine Mitkämpfer den christlichen Glauben bekannt und diesem unrechtmäßige Befehle eines heidnischen Kaisers zurückgewiesen haben, hier seien die tüchtigen Soldaten als Märtyrer enthauptet worden, und zu ihrem Gedächtnis habe an diesem Ort bereits Bischof Theodor im ausgehenden 4. Jahrhundert eine Kirche errichtet, die zusammen mit dem Kloster und den verehrten Grabstätten rasch Ziel zahlreicher Besucher wurde.

10 W. Schapp: In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, Hamburg 1953, 4. Aufl. 2004.



Abb. 1. Blick vom Städtchen Saint-Maurice auf die Basilika der Abtei.

3. Bischöfe als Urheber der Legende?

Bereits im ausgehenden 4. Jahrhundert gab es Berichte über dieses Martyrium. Eine wichtige Rolle bei der Verbreitung der Legende spielte Bischof Theodor von Martigny (siehe Kapitel VIII.). Vieles, das wir von ihm wissen, hängt mit der Persönlichkeit des Mailänder Bischofs Ambrosius zusammen (siehe Kapitel V.). 381 nahm Theodor am Konzil von Aquileia teil, wo zwei prominente Abweichler vom katholischen Christentum, die beiden homöischen Bischöfe Palladius von Ratiaria (heute im Nordwesten Bulgariens) und Secundianus von Singidunum (heute Belgrad) verurteilt und von ihrem Amt abgesetzt wurden. Ambrosius dominierte diese Kirchenversammlung, zu der er einen verhältnismässig kleinen Kreis von Bischöfen auf kaiserliches Geheiss hin eingeladen hatte.

Themen, welche in Norditalien und Gallien sowie insbesondere im Kreis des Ambrosius zu dieser Zeit wichtig wurden, müssen gleichfalls für Theodor zentral gewesen sein, nämlich ein lebhaftes Interesse an Fragen des Glaubens und der Orthodoxie, an Geschichte, Politik und Kirchenorganisation sowie an Reliquien, Märtyrern, Mönchtum, Kirchenbauten und der Einrichtung von Orten, an denen Heilige verehrt wurden.

Alles, was bei Theodor im Kleinen und quellenmässig schwach bezeugt vorhanden ist, zeigt sich bei Ambrosius deutlich und im Grossen. Die Themen, die in der Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion angeschnitten werden, behandelt Ambrosius in einem umfangreichen theologischen Werk. Während Theodor die Reliquien der Thebäischen Legion entdeckte und dadurch mässig bekannt wurde, gelten die Auffindungen von Märtyrern durch Ambrosius geradezu als Epochenwende. Beide Bischöfe verdankten dabei freilich vieles Traditionen aus dem Osten sowie Umgangsweisen mit Märtyrern, wie sie sich insbesondere in Afrika schon im 3. Jahrhundert herausgebildet hatten. Ambrosius wie auch Theodor verfügten über die imponierende Fähigkeit, geistliche Patrone zu vermitteln, Theodor auf lokaler Ebene, Ambrosius in der Hauptstadt Mailand. Beide kümmerten sich um Sakralbauten. Die Kirchen des Ambrosius in Mailand – zum Teil auch Leistungen seiner Vorgänger benutzend – bezeugen noch heute sein erfolgreiches pastorales und kirchenpolitisches Wirken. Sie bilden einen Ring rund um das Stadtzentrum mit der zentralen Bischofskirche und den einst von Kaiser Maximian errichteten Mauern für die neue *sedes imperii*, die unter den mit Rom konkurrierenden spätrömischen Kaiserresidenzen eine besonders starke Stellung einnahm (siehe Kapitel V., S. 59, Abb. 16). Im kleinen Martigny besass Bischof Theodor eine Kirche ausserhalb des alten Kernbereiches. Mit der grossen *Basilica martyrum* des Ambrosius in Mailand, die vom Volk *Basilica Ambrosiana* genannt wurde, ist Theodors kleine Basilika zu Ehren der thebäischen Märtyrer in Saint-Maurice vergleichbar. Nachdem Theodor geoffenbart worden war, wo die Märtyrer den Opfertod gefunden hatten, und es ihm gelungen war, ihre Gebeine zu finden, erbaute er an diesem Orte eine Kirche.

Eine seit dem 6. Jahrhundert belegte Überlieferung schreibt die früheste Autorschaft der Legende Bischof Eucherius von Lyon zu (siehe Kapitel VIII.). Er und weitere gallische Autoren machten die Geschichte bekannt. Eucherius stammte aus einer aristokratischen gallisch-römischen Familie und zog sich mit seiner Familie in das einflussreiche Inselkloster Lérins zurück, eine Einrichtung, die auf die senatorischen Oberschichten Galliens eine grosse Anziehungskraft ausübte. Von hier stammten zahlreiche gallische Bischöfe, von hier aus wurden viele Klöster gegründet. Eucherius wurde nach Lyon berufen, war dort Presbyter und wurde zwischen 435 und 441 Bischof. Sein Sohn Salonius wurde gleichfalls Bischof: Er unterzeichnete – wie auch sein Vater – 441 als Bischof von Genf das Konzil von Orange.

Theodor, Ambrosius und Eucherius – die drei Bischöfe, mit denen der Text der Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion engstens verknüpft ist, stehen ihrerseits in einem Netzwerk weiterer Beziehungen zu Persönlichkeiten wie Eusebius von

Vercelli, Hilarius von Poitiers, Basileios, Gregor von Nyssa, Damasus von Rom und vielen anderen. Auch von der vorangegangenen Überlieferung ist zu sprechen. Nicht zuletzt haben aber auch anonyme Personen an der *Passio Acaunensium martyrum* gewirkt, Mönche in Klöstern Galliens, vielleicht Boten aus Kleinasien und der Thebais, vielleicht lokale Angehörige der Oberschichten, denen es gelang, populäre Legenden in Worte zu fassen.

4. Elemente des Kults

Wie es charakteristisch für die frühchristliche Märtyrerverehrung ist, orientiert sich der Kult an den ältesten heiligen Stätten in Jerusalem und Rom. Er schuf zugleich einen neuen Wallfahrtsort, nach dessen Vorbild wiederum weitere Zentren der Verehrung entstanden. Eine grundlegende Wirkung übte dabei die Legende aus. Sie entsprach den Erwartungen des Volkes, der Kirche wie auch der Politik, und sie bot zahlreiche Anknüpfungspunkte für die Ausgestaltung. Mauritius und seine Gefährten gingen in den Kalender ein; sofort glaubte man, sie vermöchten Wunder zu bewirken. In zahlreichen Festen und mit einem entfalteten Brauchtum wurde ihre Erinnerung lebendig gehalten. Reliquien finden sich weitherum in Europa. Allenthalben stösst man auf Mauritiuskirchen.¹¹ Zahlreiche später entdeckte Heilige sind mit Mauritius und den Angehörigen der Thebäischen Legion in Verbindung gebracht worden.

Die Wurzeln des Kultes liegen in der grossen Umbruchszeit des 4./5. Jahrhunderts. Damals wurden mit grossem Erfolg wirkungsreiche religiöse Praktiken – man denke nur an die Wallfahrt – weiterentwickelt, die ihre Bedeutung über Reformation, Aufklärung und Säkularisierung hinaus beibehalten haben. Entstanden sind sie in den damals rasch wachsenden christlichen Gemeinschaften, die ausgehend vom Osten auch in Italien und Gallien erfolgreich Fuss fassten und von dort aus in die Alpentäler und die Gebiete jenseits der Alpen vordrangen.¹² Hier wurden traditionelle christliche Kulturtechniken in neuen populären Geschichten anschaulich gemacht, die in den Kontext der Verehrung von Märtyrern und Gräbern gehören. Man richtete Klöster und Kirchen ein und sorgte für eine dauerhafte Pflege einer spirituell ausgerichteten Erinnerung: Durch liturgische Feiern und zahlreiche Gedenktage über das ganze Jahr hinweg blieb die Erinnerung an Heilige und Märtyrer wach. Dies wiederum half, die schmerzhaften Wirkungen geschichtlicher und menschlicher Kontingenz im kollektiven und individuellen Bewusstsein zu lindern. Alles überstrahlte ja die Hoffnung auf Auferstehung. Leid erhielt seinen Sinn und wurde zum Ausgangspunkt heilvoller Erfahrungen, zum Fundament einer dauerhaften Vermittlung lebensbestärkender Hoffnung, zum Kristallisationskern beim Aufbau starker christlicher Gemeinschaften.

11 Vgl. Montmélian 1888, 360–367; Herzberg 1936; Köhler 1986. Einzelne Kirchen bzw. Stifte: St. Mauritz 1970; Müller (Hrsg.) 2006; Manz / Urban 2009.

12 Dazu Humphries 1999.

5. Imperium Romanum und Christianisierung

Das Christentum hat seine Wurzeln im Judentum, nahm Anregungen der traditionellen Religionen im Römischen Imperium auf und adaptierte typisch römische Techniken und Strategien. Rom war damals eine Monarchie, die seit Konstantin auf das universale Potential des Christentums setzte. Dieses bestand unter anderem darin, dass es den Doppelcharakter des römischen politischen Systems als Republik und Sache aller, an deren Spitze aber ein überhöhter, geradezu absoluter Herrscher stand, soweit bestehen liess, als es notwendig war und zugleich der Mehrheit des Volkes in hierarchisch geordneten Bahnen Mitwirkung und bessere Aussichten bot. Für diese Ideen liessen sich Kaiser, Volk und die römischen Eliten gewinnen wie dann auch in folgenreichem Ausmass die einbrechenden Germanen, und sie übten weit über den Untergang Westroms hinaus ihren Einfluss aus. Wirkung und Integrationskraft des Christentums wären undenkbar ohne die einzigartige Durchsetzungsmacht des römischen Ordnungsmodells, das den Mittelmeerraum über viele Jahrhunderte hinweg bestimmte.

Der politische und gesellschaftliche Erfolg des Christentums läuft parallel mit der geistigen Umprägung der traditionellen Kultur. Zustände gekommen ist dieser Prozess durch einen breiten, intensiven und in diesen Dimensionen bisher nie dagewesenen Aufbruch des traditionellen Bildungs- und Wissenschaftssystems, das damals durch die Innovationen virtuoser, wortgewaltiger christlicher Gelehrter, Prediger, Mönche und Kirchenmänner eine neue Ausrichtung erhielt. Allein schon die umfangreiche Menge des damals entstandenen Schrifttums im Vergleich zur viel kleineren Masse der klassischen Texte aus der heidnischen Antike ist ein anschauliches Zeichen der revolutionären Folgen dieses Umbruchs.

Zur Neuorientierung der geistigen Kultur zählt fundamental die Aufwertung der Transzendenz und eines dort verankerten Heils, von dem die Menschen indes durchaus schon im Diesseits etwas spüren sollten. Nach der bereits durch die Gnosis und die sogenannten Mysterienreligionen stark gewordenen Auffassung hatten alle Menschen Anteil an der Transzendenz. Allen wurde Erlösung und Heil versprochen, sofern sie nur bereit seien zu glauben. Diese neue Sicht entstand in Abgrenzung zum Polytheismus: In erster Linie sollten sich die Menschen von den heidnischen Göttern und Dämonen abwenden, denn Heil kam ganz vom universalen Christengott.

Anthropologisch gesehen liegt die Transzendenz in der Immanenz des Menschen. Menschliche Immanenz konditioniert Handeln und Erkenntnis und ist als Bedingung aller Möglichkeiten für die Menschen als Absolutes nicht fassbar. In einem theologisch und religiös orientierten christlichen Kommunikationssystem indes kommen durch die Erlösung in der Geburt Christi und die Offenbarung Transzendenz und Immanenz zusammen. Diese Heilsbotschaft in ihrer ohnehin schon ebenso anschaulich wie anspruchsvoll dargestellten Realität wurde immer wieder drastisch vorgeführt. Dazu gehören etwa Dämonenaustreibungen und Wunderheilungen. Sie belegen die Allmacht Gottes, den Sieg des Christentums und die unüberwindliche Kraft des Glaubens, der die

Unzulänglichkeiten des Diesseits mit all seinem Scheitern als Zeugnis naher, ja nächster transzendenter Vollkommenheit deutet. Der christliche Glaube sowie der Aufbau und Zusammenhalt der christlichen Gemeinschaften, in denen im Hinblick auf das ewige Heil gelebt wurde, erhielten durch solche Gedankengänge reiche Nahrung und Anregung.

Begleitet wurden sie durch die materiell sichtbaren Erfolge des Christentums. Konstantin und seine Nachfolger verschafften den christlichen Kirchen starke Positionen. Der Reichtum wurde für die neuen Strukturen mobilisiert und umverteilt. Die gesellschaftlichen Eliten erhielten Anreize, den aristokratischen Wettbewerb um Ansehen, Ehre und Einfluss in den Dienst des christlichen Reiches und der Kirche zu stellen. Die gewaltigen Kirchenbauten jener Zeit zeugen davon ebenso wie die Erfolge bei der Versorgung der Armen und Alten.

Der christliche Monotheismus sollte einheitlich sein, und erscheint dennoch in jenen zahlreichen lokalen Ausprägungen, die auch für die Verhältnisse im machtvollen und hierarchisch durchorganisierten Imperium Romanum so charakteristisch sind. In Theologie und Kirche entwickelte sich rasch ein neuer Führungsstil, der die Einheitlichkeit radikal stärken wollte. Schlimme Auseinandersetzungen waren die Folge. Trotz der energisch betriebenen Sorge für ein einheitliches Glaubensbekenntnis in einer katholischen Kirche war es indes nie möglich, wirklich zu kontrollieren, was die Gläubigen dachten und glaubten.

Diese relative Vielfalt des Glaubens liess auch heidnische Praktiken länger leben, als es die triumphierende Kirche in der offiziellen Propaganda darstellte. Die christlichen Führungseliten hatten deshalb alles Interesse, den vielfältigen Glaubensbedürfnissen phantasievoll entgegen zu kommen und Formen der Verehrung zuzulassen, bei denen nicht direkt zu Gott, sondern zu Vermittlern gebetet wurde.

6. Märtyrer

Heilige sind Vermittler, spirituell begabte Menschen, die vorbildlich gelebt haben und – ähnlich wie die im römischen Sozialleben so wichtigen *patroni* für ihre Klienten beim Kaiser – am himmlischen Throne Gottes Gutes bewirken konnten: Verschaffung von Glücksgütern, Hilfe, Gesundheit, Heil. Für ihre Verehrung entwickelte man spezifische Ehrenbezeugungen, neue Kulte, eigene Bauten, eine ganze neue Literatur.

Eine besondere Bedeutung bekamen die Märtyrer. Der Begriff *mártys* findet sich in der griechischen Sprache und bezeichnet neben dem Wort- auch den Tatzeugen. So kommt er auch in den Schriften des Neuen Testaments vor. Anfangs des ersten Jahrhunderts entwickelte Ignatius von Antiochia die Vorstellung, der Tod eines Märtyrers entspreche dem Leiden und dem Tod Christi. Seit der Spätantike galt Stephanus als erster christlicher Märtyrer, doch der Begriff des Martyriums für den Tod als Folge der Standhaftigkeit im Glauben findet sich erst für das Martyrium des Polykarp im

2. Jahrhundert n. Chr.: Polykarp wurde in Smyrna verbrannt, weil er seinem Glauben treu blieb. Ein solches Sterben galt von nun an geradezu als Inbegriff von Heiligkeit. Die Reliquien des Polykarp wurden „wie Edelsteine“ gesammelt. An der Stätte seiner Beisetzung versammelte man sich regelmässig, um den Todes- als Geburtstag des Märtyrers zu feiern.¹³

In Lyon, wo Eucherius die Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion festhielt, gab es schon 177 n. Chr. Märtyrer. Irenäus, der hier wirkte und sich intensiv um die Verehrung dieser Heiligen kümmerte, hatte selbst noch Polykarp gekannt.

Die Faszination des von den Märtyrern vergossenen Blutes wurde im 3. und 4. Jahrhundert immer stärker. Man sah in ihm einen untrüglichen Beweis des Glaubens. Das Vergiessen des Blutes stelle das Band mit dem Leiden Christi her und lasse teilhaben an der *familia Christi*, die sich durch die Märtyrer vergrössere. Das Blut sei – wie es Tertullian an einer vielzitierten Stelle formuliert – der Samen der Christen (*semen est sanguis christianorum*);¹⁴ durch das Blut der Märtyrer breite sich das Christentum allen Verfolgungen zum Trotz erfolgreich aus.

Wie Justin von seinem eigenen Leben berichtet, war es die Furchtlosigkeit der Christen vor dem Tode und vor allem anderen, was für entsetzlich gilt, was ihn überzeugte, sich dem Christentum anzuschliessen.¹⁵ Er selbst erlitt im Jahre 165 in Rom das Martyrium.

Das Blut steht zwar für den Tod, aber ebenso für das Leben. Märtyrer und Märtyrerverehrung sind Ausdruck der Wertschätzung des Lebens. Das Leben, so wie es ist, mit all seinen Problemen, soll ausgehalten werden, bis hin zum Tode. Solche standhafte Vorbildhaftigkeit kommt der Gemeinschaft der Lebenden zugute. Die Liebe zum Leben im Glauben an Christus, der die Menschen erlöst hat, ist so gross, dass alle Schwierigkeiten des Lebens und sogar der Tod als letzter schmerzhafter, agonaler Bestandteil des Lebens hingenommen werden. Dabei ist das Martyrium ein existenzieller Protest gegen erkannte Schwierigkeiten des Lebens, wie sie durch Unzulänglichkeiten primär von Menschen – wie aber auch der Natur – erzeugt werden. Die Soldaten der Thebäischen Legion beispielsweise haben – so wie es die Legende darstellt – die Verfolgungen von Christen prinzipiell abgelehnt und dagegen kompromisslos protestiert. Dafür setzten sie ihr Leben ein, nahmen dieses hin wie den Tod, den letzten Abschnitt des Lebens. Die Todesbereitschaft und die Sehnsucht, es Märtyrern gleich zu tun und Christus zu folgen, ist dabei offenbar zugleich Ausdruck einer Liebe zum Leben und zu den Lebenden sowie eines Engagements für die Verbesserung des Lebens. So soll der Todeskampf der Thebäer Leben im Sinne des Christentums fördern. Dies ist das Geheimnis der Martyrien, hier liegt ihre Bedeutung und ihr Erfolg beim Aufbau der christlichen Gemeinschaften.

13 Martyrium Polycarpi 18,2–3.

14 Tertullian, Apologeticum 50,13. Vgl. Binder 2005.

15 Iust., Apologia secunda 12; Dialogus cum Triphone 8–12.

Dazu gehört auch die – meisterhaft vor allem auch durch Augustin entwickelte – Vorstellung, so wichtig wie die sichtbaren Märtyrer seien die verborgenen Märtyrer, die ihr Leben vorbildhaft führten, deren Leistungen aber erst am Ende der Zeiten belohnt würden und für alle sichtbar seien. Die gute, christliche Lebensweise, ein Geschenk der Gnade Gottes, ist ein zentraler Kern der neuen christlichen Weltanschauung, in welcher der Gedanke des Martyriums, des lebensbejahenden, erfolgreichen und persönlichen Einstehens für die christliche Lebensführung bis ans Ende, einen wichtigen Platz einnimmt.

7. Heilstopographien

Viele Menschen wollten den Märtyrern nahe sein, im Leben wie im Tode. Nähe im Leben liess sich durch Reliquien herstellen oder das Aufsuchen der Gräber, Nähe im Tode durch eine Bestattung in der Nähe der Heiligen.

Die Heiligen galten als Interzessoren für Glück und Heil im Leben wie über den Tod hinaus. Seit dem 2. Jahrhundert stellte man sich vor, dem Martyrium liege eine spezifische Kraft inne, die den Heiligen die Möglichkeit gebe, für sich wie für andere die Vergebung von Sünden zu erwirken.

Die Nähe zu privilegierten, heiligen Örtlichkeiten und den geschätzten Reliquien verschaffte den Gläubigen Geborgenheit, Wohl und Trost. So liess sich das Jenseits im Diesseits erleben. Die Orte, an denen dies erfahrbar wurde, galten als ausgezeichnet. Es entstand ein Netzwerk von Objekten, Orten und mit diesen verknüpften Geschichten. Diese sinnhaft aufgeladene Welt, in der Reales mit Imaginärem zusammenfiel, versuchte man im persönlichen Gedächtnis und in Schriften abzubilden, zu kopieren und im Alltag fruchtbar zu machen.

Für die Entwicklung ausgedehnter Memorialtopographien des Heils sorgten Adlige, Kaiser und Bischöfe. In menschlichen Gesellschaften gibt es keinen Fortschritt ohne die führende Tätigkeit Einzelner. Immer schaut man auf die Eliten. In spätrömischer Zeit gewannen wortgewaltige christliche Prediger einen erstaunlichen Einfluss. Viele setzten ihre Hoffnungen auf sie.

Seit der Konstantinischen Wende nahm die Märtyrerverehrung sprunghaft zu. Unter Konstantin entstanden in Rom Kirchenbauten, die für den Kult der Märtyrer verwendet werden konnten. Das Gedenken der Bewährung während der Christenverfolgungen wurde zum Anstoss unzähliger Heiligenlegenden und vielfältiger Kulte, eine Quelle der spirituellen Inspiration und der kollektiv betriebenen phantasievollen Ausgestaltung.

8. Märtyrerverehrung und ihre Techniken

Einer Reihe von Bischöfen verdankt der Märtyrerkult in herausragender Weise Förderung: Zu den einflussreichsten Akteuren im Westen zählen Papst Damasus und Ambrosius von Mailand. Der weitgehend unbekannte Walliser Bischof Theodor übernahm von ihnen vieles. Er brachte die neuen Praktiken in den Norden.

Ihre Grundlage bilden Berichte. In Legenden werden Geschichten erzählt. Diese handeln von der Bewährung von Heiligen im Martyrium, führen die Umstände aus und definieren ausgezeichnete Orte ihrer Verehrung, wo auch mit Wundern zu rechnen ist.

Erzählungen sind also in der materiellen Wirklichkeit der Welt und in der Topographie von Landschaften verankert. Sie gehören zu bestimmten Stätten und Gebäulichkeiten, in denen auch passende Objekte und Kunstwerke gezeigt werden. Der Besuch solcher Orte und die Vergegenwärtigung der Erzählungen beeinflussen den emotionalen Haushalt von Individuen und Gesellschaften. Sie ermöglichen es, innere Stimmungen geregelt, sichtbar und kommunizierbar zu leben. Gefühle erhalten einen Ausdruck. Dadurch werden sie moduliert und verändert. Indem eine Wahrnehmung einer komplexen, quälenden Leidenserfahrung eine kommunizierbare Struktur bekommt, erhält sie Sinn. Die unübersichtlichen, vielfältigen inneren Vorgänge im Menschen werden auf eine Geschichte, einen Gegenstand, ein bestimmtes Handeln und einen Ort reduziert. Nun wird gesellschaftliche Kommunikation möglich, seelische Blockaden werden gelöst, Gefühle des Unglücklichseins oder des Leidens lösen sich im Fluss des Lebens auf.

Das Erlebnis beim Besuch sakraler Orte bildet sich im Körper ab, nimmt Einfluss auf die Seele, indem die Legende verinnerlicht wird, zur Erinnerung wird, und eine Teilhabe an einem Geschehen ermöglicht, das in den Grundzügen das Mysterium des Todes Christi und seiner Auferstehung nachvollzieht. Die Märtyrer sterben, wie Christus gestorben ist, und sie erhalten Anteil am ewigen Heil. Die Gläubigen vollziehen dieses Geschehen in der Erinnerung nach. Ihr Interesse und ihr Gewinn liegt sekundär im gewonnenen Wissen, primär aber in der Schaffung eines spirituellen Gleichgewichtes, das darin besteht, dass gegenwärtiges Leiden aufgewogen wird durch das Leiden der Märtyrer und das Leiden Christi, wobei vielfach auch das Wissen um die biblischen Texte des Alten Testaments und dort beschriebene Vorgänge einbezogen wird. Die Orte und die Legenden sind Bezugspunkte, deren Verinnerlichung Menschen hilft, ein emotionales Gleichgewicht zu schaffen, indem sie ihren Zustand als erfahrbaren Zustand konstituieren und mit anderen teilen.

Eine neue Sicht der Welt entsteht. Diese erscheint als ein Netzwerk spiritueller Verbindungen.

Bemerkenswerterweise üben Schmerz und Leiden in diesem Prozess eine positive Funktion aus. Nur mit ihrer Hilfe wird die zur Heilung führende Erinnerung überhaupt möglich.

Diese Erinnerung erscheint als etwas Kostbares, Erhabenes, aber sie ist ganz darauf angelegt, aufgelöst und nicht weiter erinnert zu werden. Ihr Zweck ist die Aufhebung individueller Erinnerung und menschlicher Schmerzerfahrung. So ist die Verinnerlichung nur scheinbar Vergegenwärtigung realen Geschehens, sondern vielmehr dessen Überwindung. Mit Zielen historischer Erinnerung hat sie wenig gemeinsam. Es geht um ein hinnehmendes Vergessen und um die Zukunft, nicht um die Rekonstruktion von unvollkommenem Geschichtlichem.

Theologisches Wissen und Gelehrsamkeit, asketische Übungen, Gebet, liturgische Feiern, Zeremonien, Reisen, Abschreiten von Wegen, Träume, Bildbetrachtungen oder Umgang mit Reliquien und Devotionalien begleiten solche Prozesse regelmässig. Von herausragender Bedeutung sind Ort und Raum. Die Verehrung der Märtyrer sowie die Erinnerung an sie gehören in eine bestimmte Topographie. Zunächst waren Räume und Plätze bei Grabstätten wichtig, dann Kirchen und Gebäulichkeiten an Wallfahrtsorten.

Kein Wunder knüpft an solche Orte all das an, was zum Leben gehört: Feste, wirtschaftlicher Austausch, Tourismus und die Erfüllung all der profanen Bedürfnisse und Freuden, die Menschen eben haben. Die emotionale, sakrale Modulierung in Reduktion, Ausgrenzung und Vergessen wird ihrerseits ausgeschlossen. Überleben von Schmerz und Tod ist Leben in seiner ganzen Vielfalt, aber nie Überleben in dem Sinne, dass man zugleich Vergangenes lebendig behalten könnte, wobei diese utopische Vorstellung freilich an jedem sakralen Ort in den Vorstellungen der Menschen präsent ist.

An solchen Orten wird denn gerührt gespendet, geweiht, gefeiert, geopfert, gebetet und meditiert. Dadurch stellt sich die Teilhabe am Vollzug des Lebens, am Gefühl des Erhabenen, an einem ewigen Überleben und an der Erfahrung der Transzendenz ein. Dabei nehmen alle und geben zugleich, in jener Ordnung, wie die Gesellschaft sie sich gibt, die einen mehr, die anderen weniger, je nach Ansehen, Bedürfnissen, geltenden Vorschriften, Besitz, Stand, Alter und Geschlecht. Sakrale Orte sind Abbilder der Gesellschaften und Zentren des Tausches emotionaler, gesellschaftlicher, kultureller, religiöser und materieller Werte, und dies über lange Zeiten hinweg.

In späteren Zeiten übernehmen Bibliotheken, Studierzimmer und Bildschirme von Computern, Fernsehern oder Mobiles solche Funktionen. Mit ihnen schaffen sich Menschen gewissermassen Höhlen, in welche man sich zurückzieht und doch im Austausch mit anderen steht: Dort reguliert man den emotionalen Haushalt durch die Performance von als „interessant“, „bedeutend“ oder „berührend“ empfundenen Erfahrungen auf eine Art und Weise, welche unterhält, vergnügt, erfreut, bildet und erhebt und auch Schmerz und Trauer lindern, ja aufzulösen vermag.

Die Orte beeinflussen die Identität der Personen wie der Kollektive, denen sie angehören. Wer eine sakrale Stätte besucht, an der das Leiden von Märtyrern in der Erinnerung performiert wird, hat teil an einer Kultur einer spezifischen Gemeinschaft und deren Sorge für Heil und Gesundheit. Er gibt seinen Beitrag an die Erhaltung solcher

Kultur und der sie tragenden Gemeinschaft und zeigt sich als Person, die an dieser Gemeinschaft mitwirkt.

Das zentrale Element der psychischen Konditionierung bilden Geschichten, die den Besucher des Ortes darüber aufklären, was er dort vorfindet und welche Wirkung ihr Besuch haben kann. Die virtuose, charismatische Interpretation der Lokalität begründet die Wirkung. Der Ort liegt im Schatten eines grossen Heilstraumes, den wirkungsmächtige Interpreten formulieren. Diese benutzen dazu kanonische Texte, Hermeneutik, Predigt und Ausgestaltung im Hinblick auf die Gegenwart. Die Geschichten, welche die Bedeutung der verehrten Stätten erklären, werden systematisch auch mit den Rhythmen des Jahres und der kalendarischen Feste verknüpft und an sich zyklisch wiederholenden Feiertagen vorgetragen; sie verbinden dann jeweils die überlieferten spirituellen Gehalte mit Anspielungen auf aktuelle Themen. Denn die Macht des Ortes ist nur erfahrbar, wenn das, was mit ihm assoziiert wird, den Menschen so lebendig und gegenwärtig wie nur möglich erscheint. Dazu benutzen die Virtuosen der religiösen Interpretation alle Wege der Kommunikation.

Mit Geschichten und Erinnerungen sinnhaft aufgeladene Räume, welche die emotionalen Befindlichkeiten konditionieren, sind rasch wichtige Bestandteile der Städte geworden. Sie dienen ihrem Ruhm, ihrer Schönheit wie auch ihrer inneren Sicherheit und Gesundheit. Solche Stätten zeigten, wie gut eine Stadt regiert war. Hauptsächlich sind dies Kirchenbauten. Diese konnten auch Rückzugsorte sein und Asyl bieten, wie im Jahre 410, als die Westgoten Alarichs Rom einnahmen, aber die heiligen Orte der Märtyrer und Apostel schonten, so dass dort auch Heiden ihre Zuflucht suchten.¹⁶ Kirchen hatten jedenfalls vielfältige Funktionen. Sie wurden von den Mächtigen benutzt, um sich zu repräsentieren, im Leben wie im Tode. Ebenso bildeten sie Örtlichkeiten, an denen man Emotionen in würdiger Form zeigen durfte. Hier erhielten sie Ausdruck und Anerkennung und konnten doch gleichzeitig in ihrer Vergänglichkeit zurückgelassen werden, weil die ehrwürdigen Gebäulichkeiten eine jederzeit wiederholbare Greifbarkeit und Erfahrbarkeit versprachen.

Gerade bei der Konfrontation mit dem Tode, jener skandalösesten Erfahrung menschlichen Scheiterns, der härtesten Erfahrung des Lebens und der Zeitlichkeit, suchte man die Würde der heiligen Stätten, die Kirchen mit ihren Altären und Gräbern, der Präsenz eines nicht mehr leidvollen Leidens, das zu etwas Schönem gemacht worden war, für das die Angehörigen der Kirche sogar auf die Sexualität zu verzichten bereit waren, weil es ein höheres, ewiges Geniessen geben musste.

Nicht alle mögen in der Lage gewesen sein, den theologischen Überlegungen zu folgen, sie zu verstehen, sich von ihnen restlos überzeugen zu lassen: zum Beispiel vom Gedanken, wonach der Sohn Gottes in die Welt gekommen sei, also Mensch gewesen sei, und doch Gott. Ambrosius erklärte diesen Glauben folgendermassen: „Er liegt in den Windeln, aber glänzt in den Sternen; die Wiege zeigt an, dass er geboren wurde,

16 Aug., Civ. 1,1. Hieronymus (Epist. 127), Orosius, Sozomenos und Jordanes berichten gleichfalls davon.

die Sterne, dass er herrscht. Fleisch ist, was in Windeln gewickelt wird, Gottheit ist das, dem von den Engeln gedient wird.“¹⁷ Wer dies glaube, sei so stark wie die drei jüdischen Jünglinge im Feuerofen. Sie hätten das Feuer um sich herum nicht gespürt, während es die Ungläubigen verbrannte. Solche Worte übten einen mächtigen Zauber aus. Ebenso faszinierend war die soziale Anziehung der Kultorte. Hier waren solche Geheimnisse erlebbar, hier wurde eine Ahnung vom Jenseits im Diesseits vermittelt. Gleichzeitig spürte man die Macht der damals immer stärker werdenden Gemeinschaft, die auf einmal zur staatstragenden Kraft geworden war und in der alle an jedem Kultort zugleich als Teilhabende eines übergreifenden, ewigen Netzwerkes in einem universalen Austausch standen. Jede Kirche war mit Rom, dem irdischen und himmlischen Jerusalem, dem Reich und dem Weltkreis verbunden. In der Kirche und als Kirche hatten die Gläubigen Anteil an weltlichem wie dauerhaftem, ewigem Heil.

9. *Militia*, Soldatenheilige, Soldatenmartyrer

Die Art und Weise, in welcher man den Lebenskreis des Individuums mit überindividuellen Strukturen verband und in diese einbettete und dazu ein Symbolsystem verwendete, das eine transzendente Ordnung darlegte, bediente sich auch römischer Strukturelemente. Römische Ordnung zeigt sich ganz wesentlich in der Vorstellung der *militia*, des Dienstes für die gemeinsame Sache, sei es nun als Magistrat oder als Soldat. Dieses Ideal der *militia* wurde für die Christen recht früh wichtig. Der zweite Timotheusbrief (zwischen 80 bis 100 n. Chr.) beschreibt die Nachfolge Christi mit den Worten: „Nimm auch du Mühsal und Plage auf dich wie ein guter Soldat Christi!“¹⁸ Im sogenannten ersten Brief des Clemens an die Korinther (um das Jahr 96) finden sich die Metaphern des nach Dienstgraden geordneten Kampfes, der eines einmütigen Gehorsams zum Wohle des Ganzen bedarf.¹⁹ Immer wieder wurde Christus als oberster Feldherr gesehen, dem die Christen als *milites*, insbesondere als Märtyrer, durch den Fahneneid der Taufe verbunden waren. Cyprian beispielsweise schwärmte von Glaubenszeugen als heldenmütigen Kämpfern, die mit den Waffen des Glaubens gerüstet waren.²⁰ Eusebius sieht die Märtyrer als Kämpfer und Krieger. Ihre grosse Zahl sowie Bedeutung und Vielfalt ihrer Taten streicht er heraus.²¹ Gerne hat er Soldatenmartyrer im eigentlichen Sinne des Wortes gewürdigt. Martyrien von Soldaten waren ja schon zu Beginn der Christenverfolgungen Diokletians zu verzeichnen, begannen diese doch mit einer Sichtung und Säuberung der Truppen. Viele Christen hätten deshalb die Armee verlassen, berichtet

17 Ambr., Fid. 1,4,32.

18 2 Tim 2,3. Ambrosius zitiert die Stelle in De bono mortis 24: „Du aber kämpfe als ein guter Soldat Jesu Christi, verachte das Niedrige, vergiss das Irdische und strebe nach dem Himmlischen und Ewigen. Erhebe deine Seele, damit nicht die Lockspeise der Schlingen sie verleite“ (deutsch: J. Huhn 1992).

19 Clem., Ad Cor. 37.

20 Cypr., Epist. 10,2.

21 So beispielsweise Euseb., De martyribus Palaestinae 13.

Eusebius in seiner Kirchengeschichte: „Da und dort aber tauschte bereits einer und der andere von ihnen für seinen frommen Widerstand nicht nur den Verlust des Ranges, sondern sogar den Tod ein ...“²²

Soldatenheilige erhielten ein spezifisches Ansehen und grosse Aufmerksamkeit.²³ Zwar waren Christen nicht einfach rückhaltlos bereit, als Soldaten zu kämpfen. Aber die Idee und Notwendigkeit des Militärdienstes leuchtete ihnen ein. Dabei ging es nun darum, die Verpflichtungen gegenüber Gott und den sich daraus ergebenden Diensten sowie dem Kaiser als unterschiedliche Bereiche zu erkennen und denjenigen gegenüber Gott die erste Priorität zu geben. Zu den Märtyrern, welche sich dabei hervorgetan haben, zählen Mauritius und seine Gefährten. Wie zahlreiche Soldatenmartyrer werden sie mit den Christenverfolgungen unter Diokletian in Verbindung gebracht (eine Reihe weiterer Martyrien soll in die Zeit des Kaisers Julian gehören).²⁴

Die kultische Erinnerung an Soldatenheilige hat recht unterschiedliche Formen angenommen. Manche Soldatenmartyrer aus den letzten Christenverfolgungen sind hauptsächlich aus den Akten und Legenden bekannt, so den *Acta Maximiliani*. Weiter bekannt sind etwa die beiden Centurionen Marcellus und Fabius oder der Veteran Tipasius. Martin von Tours rückte zu einer der wichtigsten Heiligengestalten im Westen überhaupt auf. Demetrios wurde zum Stadtpatron von Thessalonike. Im byzantinischen Reich ist eine Reihe von Militärheiligen einflussreich geworden, so die 40 Märtyrer von Sebaste oder der heilige Georg.²⁵

Mauritius und die weiteren Angehörigen der Thebäischen Legion haben im europäischen Raum eine weite Ausstrahlung. Zahlreiche Kultstätten dienen ihrer Verehrung.

Ein eigenartiges Merkmal solcher Verehrungsorte ist nicht selten das Fehlen der eigentlichen und ursprünglichen sterblichen Überreste dieser Militärheiligen. Der Kult der Reliquien, ihr stetiges Umpositionieren, Verteilen und Vermehren, wie auch die Ausgestaltungen der verehrten Örtlichkeiten haben gerade durch die intensive Tätigkeit zur Erhaltung der Erinnerung der Heiligen mit dazu beigetragen, dass körperliche Zeugnisse nicht mehr da sind oder sich nicht mehr mit Sicherheit identifizieren lassen. Ähnlich wie manchmal im modernen politischen Totenkult, wo man häufig Kenotaphe antrifft oder die Überreste einzelner Soldaten stellvertretend für eine sehr viel grössere Zahl von Gefallenen beigesetzt wurden, finden sich nicht die bestatteten Körper der Verehrten unter den vielbesuchten Kirchen, sondern allein Reliquien, vielfach unter

22 Euseb., Hist. eccl. 8,4,4.

23 Von Harnack 1905, Helgeland 1979, Fontaine 1980, Fernández Ubiña 2000.

24 Allgemein zu den Christenverfolgungen beispielsweise Baslez 2007; zu den Märtyrern der Zeit Julians: Brennecke 1988 – siehe auch unten im Kapitel III.

25 Fowden 1999 zu Sergios; Walter 2003; Skedros 1999 zu Demetrios – vgl. dazu seine Auseinandersetzung mit D. Woods in der Harvard Theological Review 93 (2000) 221–235. Zu den afrikanischen Soldatenheiligen die von J. Leal herausgegebenen *Actas latinas de mártires africanos* 2009.

dem Altar, deren Ursprung indes so gut wie nie bis in die römische Zeit zurück verfolgt werden kann.

Moderne Kriegerdenkmäler enthalten häufig die Namen von Gefallenen und Vermissten und sind eindrücklich gestaltete Mahnmale, ohne indes dort zu stehen, wo sich die Toten befinden. Sie sind keine Zeichen für Grabstätten, sondern haben andere Funktionen. So wollen sie Angehörige trösten, Überlebende auf das Vorbild der Opfer verpflichten oder politische Gemeinschaften und deren Ideale repräsentieren.²⁶ Auch die Kultstätten für die Märtyrer der Thebäischen Legion besitzen Aufgaben, die weit über ein Totengedenken an einem Bestattungsort hinausgehen, und auch die Kommemorierung der Gefallenen steht im Hintergrund. Die Angehörigen der Thebäischen Legion waren in einer frühen Phase Vorbilder für die Schaffung klösterlicher Gemeinschaften. Dieser Prozess wurde insbesondere von Bischöfen gefördert. In ihrem Einflussbereich sorgten sie für die Ausbreitung eines Märtyrerkultes, in welchem die Soldatenheiligen eine asketische *militia Christi* propagierten und so das Mönchtum förderten. Die Sorge für Kirchenbau und die Schaffung von Wallfahrtsorten ging damit parallel.

Schon im 6. Jahrhundert wurde Mauritius zum Patron eines Reiches. Die Burgunderkönige kümmerten sich um die Ausbreitung der Verehrung. In karolingischer und ottonischer Zeit stiegen Mauritius und die Thebäer zu Heiligen des deutschen Reiches auf. Als 888 der letzte Karolinger gestorben war, liess sich Rudolf von Burgund, Sohn des Grafen Konrad von Auxerre und Laienabt von Saint-Maurice, in Saint-Maurice zum König ausrufen. Wenig später tauchte jene Heilige Lanze auf, die als Mauritiuslanze gedeutet wurde und zur Reichsinsignie wurde. Heinrich I. erwarb sie sich aus dem Schatz der Rudolfinger. Otto der Grosse besiegte unter ihrem Schutze 955 die Ungarn auf dem Lechfeld. Er hatte Mauritius zum Hauptpatron Magdeburgs und zum Schutzpatron für sich und das Reich erhoben. Als er sich 962 in Rom vom Papst zum Kaiser salben liess, geschah dies in der Peterskirche am Mauritiusaltar. Schwert, Lanze und Sporen des Mauritius fanden rituelle Verwendung. Die Krönungszeremonie sollte verbindlich werden. Auch die Nachfolger Ottos förderten den Kult des Reichsheiligen. Besonders zahlreich sind die Mauritiuspatrozinien aus der Zeit Heinrichs II. Seit Karl IV., der sich am Reliquienkult der französischen Könige berauschte, taucht auch das Schwert des Mauritius auf und wird unter die Reichsinsignien aufgenommen. Hervorzuheben ist nicht zuletzt die intensive Präsenz des Mauritius und der Thebäischen Legion in Savoyen. Und schliesslich besaßen diese Heiligen für Ritter und Ritterorden eine wichtige Bedeutung.²⁷

Als kommunale Identifikationsfigur spielte Mauritius in mehreren Städten eine Rolle, nicht zuletzt in katholischen Orten der Schweiz, wo das Söldnerwesen eine wich-

26 Vgl. etwa R. Koselleck, M. Jeismann (Hrsg.): Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne, München 1994; J.-P. Soudagne: L'histoire incroyable du Soldat inconnu, Rennes 2008.

27 Herzberg 1936, v. a. 73ff.; Zufferey 1986, v. a. 42ff.; Suckale-Redlefsen 1987, 32ff., 56ff.; Widmer 1995; H. R. Seeliger, in: Wermelinger u. a. (Hrsg.) 2005, 211–225; Isnart 2008, v. a. 19f.



Abb. 2. Grab des Mauritius in Saint-Maurice.



Abb. 3. Arc de Triomphe, Paris: Grab des Unbekannten Soldaten.



Abb. 4. Mauritius als gerüsteter Ritter und Bannerträger – von Hans Gieng aus Fribourg geschaffene Brunnenfigur von 1556/57 (Kopie) vor der Dompropstei in Solothurn.

tige Einnahmequelle bildete. So verehrte die Stadtrepublik Luzern, ein Zentrum der Gegenreformation, Mauritius neben dem bekannteren Leodegar als Stadtpatron. Auch in Solothurn, wo die Thebäerheiligen Urs und Viktor als „Stadt- und Landespatrone“ im Vordergrund stehen, ist er herausragend präsent.²⁸ Solothurn war für in der Zeit ab 1530 für zweieinhalb Jahrhunderte Zentrum eidgenössischer Politik, und in der Stadt hatte sich auch der Französische Ambassadeur niedergelassen.

Am Schluss der Einleitung stehen Worte des Dankes, die zugleich auch andeuten mögen, in welchem Arbeits- und Diskussionszusammenhang das vorliegende Buch entstanden ist. Bei den Arbeiten am Thema, die auch mit der Produktion von E-Learning-Materialien und Filmmaterial (unter anderem: Multimedialer Pfad zu Erinnerungsorten Zürichs) begleitet waren (zu finden auf meiner Website), unterstützten mich insbesondere Guido Faccani, Stephan Näf, Christina Ruloff, Danny Schlumpf und die Multimedia & E-Learning-Services der Universität Zürich (Reinhold Briegel und Sarah Steinbacher zeichneten die Karten in diesem Buch), bei der Drucklegung Gregor Emmenegger und Franz Mali, die beiden Mitherausgeber der Paradosis-Reihe.

28 B. Schubiger, in: *Le culte des saints* ... 1992, 19–37 (Solothurn); Widmer 1995; H.-R. Meier (Solothurn) sowie U. Habegger (Luzern), in: Wermelinger u. a. (Hrsg.) 2005, 311–323, 477–481. Zur Brunnenfigur in Solothurn: B. Schubiger: *Die Kunstdenkmäler des Kantons Solothurn*, Bd. I, Basel 1994 (*Die Kunstdenkmäler der Schweiz*), 241f. Siehe auch H.-G. Butz: „Les Martyrs Thébains dans l’art et la littérature de Suisse alémanique“, in: *Annales valaisannes* 28 (1953) 413–20.

Gregor Emmenegger und Mantè Lenkaitytè verdanke ich die Druckvorlage. Für Gespräche und Auskünfte danke ich allen voran Otto Wermelinger sowie vor allem Alessandra Antonini (Ausgrabungen in Saint-Maurice), Markus Beyeler (Silberschale Valentinians II.), Bruno Bleckmann (Vortragseinladung nach Bern), Hugo Brandenburg (zu den Kirchen Roms), Beat Brenk (zur Christianisierung der Städte), Kai Brodersen (Vortragseinladung nach Mannheim), Philippe Bruggisser (Arbeit an der Edition der Legende), Gudrun Bühl (Gespräche in Dumbarton Oaks), Jean-Michel Carriè (zum spätrömischen Militär), Małgorzata Chmielarz (zu Sozomenos), Renée Colardelle (zu Grenoble), Stefanie Duttweiler (Gespräche), Regula Frei-Stolba (zur römischen Schweiz), Verena Füllemann (zu Verena, Lektüre des Manuskripts), Sébastien Gosselin (zu Vienne), Verena Grafinger (zu Verena), Martin Heinzelmann (zu hagiographischen Fragen), Kazimierz Iłski (zu Ambrosius), Wolfram Kinzig (Vortragseinladung nach Bonn, Gespräch über Glaubensbekenntnisse), Tomas Lehmann (zu Cimitile), Mantè Lenkaitytè (zum frühen Mönchtum), Silvia Lusuardi Siena (zu Mailand), Elisabeth Maas (zu Xanten), Silvan Mani (zu Mauritiusdarstellungen in der Schweiz), Ralph Mathisen (Gespräche), Gernot Müller (unter anderem Kolloquium in Augsburg 2009), Sandra Müller (zu Konrad Witz), Niklaus Peter (Gespräche und Lektüre des Manuskripts), Christian Raschle (Gespräche), Christoph Riedweg (Gespräche und Lektüre des Manuskripts), Sebastian Ristow (zum frühen Christentum in Rheinland), Olivier Roduit (Arbeit in der Bibliothek in Saint-Maurice), Jean-Michel Roessli (bei der Arbeit für das Kolloquium 2003), Juliusz Rogowski (zu Ausonius), Jean-Marie Salamito (Gespräche in Paris), Marco Sannazaro (zu Mailand), Christoph Schäfer (zu Multimedia-Projekten, Vortragseinladung nach Hamburg), Peter Lebrecht Schmidt (zahlreiche Gespräche), Sebastian Scholz (gemeinsames Seminar 2010), Hans Rudolf Sennhauser (zu zahlreichen Kirchengrabungen), Werner Steinmann (Arbeit an der Edition der Legende), Joachim Szidat (Gespräche), Bruno Sudan (Arbeit an der Edition der Legende), Jean Terrier (zu Genf), Christoph Uehlinger (gemeinsames Seminar 2009), Françoise Vannotti (Kolloquium 2009 in Besançon und Saint-Maurice) und Winfried Weber (zu Trier). Manche meiner Gedanken sind unter anderem durch die Auseinandersetzung mit dem Werk von Hans-Urs von Balthasar, Niklas Luhmann und Max Weber beeinflusst. Viele Bibliotheken und Institute haben mir geholfen, in erster Linie in Zürich (Universität und Zentralbibliothek), Konstanz und Tübingen, weiter danke ich der Stiftsbibliothek St. Gallen, der Bibliothek der Sources Chrètiennes in Lyon, dem Institute for Classical Studies in London, dem Institute for Advanced Study in Princeton sowie der Dumbarton Oaks Research Library in Washington.

Kapitel II.

Jerusalem und die Wurzeln der Märtyrerverehrung

Jerusalem steht am Anfang der römisch-christlichen Kultur der Märtyrerverehrung, Jerusalem ist Chiffre der Heilshoffnungen, wie sie in vielfältigen Ausprägungen und verknüpft mit Bibelzitatzen auch bei Ambrosius von Mailand und Eucherius von Lyon zum Ausdruck kommen: Jerusalem ist ein sicherer Rückzugsort, Stadt Gottes und des Friedens, der Heiligen, der Kirche, Inbegriff der Spiritualität, des wahren Ruhmes, der Ewigkeit und der Seele, Ort des Leidens und der Auferstehung Jesu.¹

Die herausragende Bedeutung Jerusalems verdankt sich paradoxerweise unter anderem auch dem Römischen Reich: Rom, die übermächtige und immer wieder brutale Meisterin politischer Ordnung und Integration, gliederte das kleine Judäa 63 v. Chr. in den Kreis ihres Imperiums ein. Obschon manche Juden dies durchaus wünschten, entwickelte sich das Verhältnis zwischen Juden und Römern sehr ungünstig. Die jüdisch-römischen Konflikte führten zu schweren Krisen des frühen Prinzipats.

Schon recht bald einmal wurde klar, dass die jüdische *religio* nicht ganz einfach in das römische Reich zu integrieren sein würde. Dies deutet etwa Cicero in einer 59 v. Chr. gehaltenen Rede an:

„Jedes Gemeinwesen hat (...) seine eigene Religion, wir die unsere. Auch als Jerusalem noch stand und die Juden im Frieden mit uns leben, stand die Ausübung dieser Riten im Widerspruch zum Glanz dieses unseres Reiches, zur Gravität unseres Namens, zu den Einrichtungen der Vorfahren.“²

Die Besonderheiten, welche die jüdischen Gemeinden sich mit ihrer Achtung vor den väterlichen Gesetzen bewahren wollten, konnten zu Unvereinbarkeiten mit den römischen Ansprüchen führen. Die römischen Statthalter verletzten regelmässig die religiösen Gefühle der Juden, beispielsweise wenn sie Kaiserbilder in Synagogen aufstellten oder bei Truppenaufmärschen Feldzeichen mit dem römischen Adler öffentlich zur Schau stellten. Widerstand wurde wach, im Frühjahr 66 n. Chr. brach der Aufstand gegen Rom aus, der Anfang des ersten jüdisch-römischen Krieges. 70 n. Chr. eroberte Titus, der Sohn Vespasians, Jerusalem. Der Zweite Tempel ging am gleichen Tag in

1 Vgl. etwa Ambr., Fug. Saec. 5,31; Obitt. Valent. 65; Obitt. Theod. 2. 31. 41; Eucher., Form. 10. M. Küchler: Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt, mit Beiträgen von H. Bieberstein, D. Lazarek, R. Reich u. Ch. Uehlinger, Göttingen 2007 (Orte und Landschaften der Bibel IV, 2).

2 Cic., Flacc. 69.

Flammen auf, an dem nach der jüdischen Überlieferung der Erste Tempel durch Nebukadnezar zerstört worden war. Auf dem Tempelplatz entstand ein Jupitertempel; am Ort, wo der Hügel Golgatha gelegen sein soll, wurde ein Temenos mit Jupiter- und Venus-Tempel errichtet.

Auf der Festung Masada dauerte der Widerstand noch weiter an. Erst nach drei Jahren, als die Lage der Eingeschlossenen aussichtslos wurde, gaben die Belagerten auf und beschlossen, durch eigene Hand in den Tod zu gehen.

Im Jahre 132 versuchten die Juden nochmals, sich gegen Rom zu erheben. Dreieinhalb Jahre dauerte der Aufstand. Angeführt wurde er von Simon Bar Kosiba, den die messianische Umdeutung Bar Kochba (Sternensohn) nannte. Doch Jerusalem erreichte die angestrebte Freiheit nicht. Die Stadt wurde zur römischen Kolonie *Aelia Capitolina*, in der die Juden nicht mehr leben sollten.

Den Christen, deren Religion sich aus dem Judentum entwickelt hatte, erging es als einer weiteren religiösen Minderheit im Römischen Reich nicht wesentlich besser als den Juden. Auch sie gerieten wegen des religiösen Exklusivitätsanspruches des Monotheismus in Konflikt mit der führenden Macht des Mittelmeerraums. Obschon die Römer gegenüber anderen Religionen eigentlich durchaus duldsam waren, kam es auch im Falle der Christen zu blutigen Ausschreitungen. Erst nach dem Ende der letzten grossen Christenverfolgungen veränderten sich die Dinge grundlegend. In einer erstaunlichen Wende arrangierten sich die römischen Herrscher mit den Christen, ja setzten geradezu auf das Potential dieser Religion.

1. Konstantin und die Grabeskirche

Als mit Konstantin ein erster christlicher Kaiser allein regierte, richtete sich ein neues Interesse auf Palästina und Jerusalem. Sie lagen in jenen Gebieten, in denen Jesus gelebt hatte und gestorben war. Der Bischof von Jerusalem Makarios – so dürfen wir annehmen – erklärte Konstantin, dass sich im Gebiete des Hadriansforums und im Abschnitt um den Tempel der Venus der Überlieferung zufolge das Grab Jesu befunden habe. Konstantin liess den hadrianischen Aphroditetempel abreissen und beseitigte gar dessen Fundamente, weil er sie durch das Blut der Opfer für dämonisch befleckt hielt. Begeistert stiess man auf ein Grab, das in den Fels geschlagen war.

Eusebius von Caesarea schreibt:

„Als aber Scholle um Scholle der Platz in der Tiefe der Erde freigelegt wurde, da zeigte sich schliesslich das verehrungswürdige und allerheiligste Zeugnis (Martyrion) der Auferstehung des Erlösers wider alle Hoffnung, und die allerheiligste Grotte wurde zum Gleichnis für das Wiederaufleben des Erlösers. Deshalb trat sie nach dem Verschwinden im Dunkel wieder ans Licht hervor und ermöglichte denen, die zur Besichtigung kamen, klar die Ge-

schichte der Wunder, die sich dort ereignet hatten, zu sehen und bezeugte durch Werke, die lauter als jede Stimme waren, die Auferstehung des Erlösers.“³

Das Grab wird als Martyrion bezeichnet, das Wort, das man wenig später brauchte, um die Basilika zu benennen, die dort gebaut wurde.

Gleichzeitig ist für Eusebius der archäologische Fund Gleichnis der Auferstehung. Es ermöglicht denjenigen, die den Ort besuchen, die Geschichte der Wunder zu sehen. Eusebius schildert dann die Errichtung der Kirche:

„Als dies so geschehen war, liess der Kaiser sofort durch Anordnung gottesfürchtiger Gesetze und ungeheure Spenden ein Bethaus, das Gott geziemt, um die Grotte des Erlösers herum in Reichtum und kaiserlicher Pracht erbauen, als ob er das schon seit langem im Sinn gehabt hätte und die Zukunft durch eine höhere Voraussicht geschaut hätte.“⁴

Wie überzeugt und engagiert Konstantin sich für den Bau einsetzte, macht ein von Eusebius eingefügter Brief Konstantins an Bischof Makarios deutlich.⁵ „Das schrieb der Kaiser“, so fährt Eusebius fort, und mit dem Wort sei das, was aufgetragen worden sei, in die Tat umgesetzt worden:

„und in dem Martyrion des Erlösers selbst wurde das neue Jerusalem gegründet, gegenüber dem altberühmten, das nach der Befleckung durch die Ermordung des Herrn in die äusserste Verwüstung gestürzt worden war und so die Strafe für seine gottlosen Einwohner büsste. Diesem gegenüber nun liess der Kaiser den Sieg des Erlösers über den Tod durch reiche und prachtvolle Ehrenbezeugungen verherrlichen, der doch wohl derjenige war, den die prophetischen Weissagungen als das Neue und Unerhörte Jerusalem (vgl. Offb 3,12.21) verkündeten, über das lange Lobeshymnen, inspiriert durch den göttlichen Geist, unzählige Male Offenbarungen mitteilten. Und gleichsam wie eine Art Haupt des Ganzen schmückte er zuallererst die heilige Grotte. Es war ein Denkmal, voll ewigen Gedenkens, das die Zeichen des Sieges des grossen Erlösers über den Tod enthielt, ein göttliches Denkmal ...“⁶

„Mit der gegenüber liegenden Seite der Grotte, die zur aufgehenden Sonne blickte,“ schreibt Eusebius etwas später, „wurde die kaiserliche Kirche verknüpft, ein exorbitantes Werk, das sich in eine unermessliche Höhe erhob und sich in Länge und Breite sehr weit ausdehnte.“⁷ Die östliche Lage und die Eingangsstellung der prächtigen kaiserlichen Kirche mögen die Frage aufwerfen, ob damit symbolisch auch an die Sonnenverehrung und die Gleichsetzung Christi als wahre Sonne angespielt worden sei, wie sie in der Sol-Christologie des 4. Jahrhunderts tatsächlich reich bezeugt ist. Sicher ist, dass der Bau der Grabeskirche den Abriss des hadrianischen Aphroditetempels bedeutete und die

3 Euseb., Vita Const. 3,28.

4 Euseb., Vita Const. 3,29,1.

5 Euseb., Vita Const. 3,30–32.

6 Euseb., Vita Const. 3,33,1–3.

7 Euseb., Vita Const. 3,36,1.

alten Mythen von den Christen mehr und mehr ausgemerzt wurden. Die Menschen sollten fortan die Mysterien der christlichen Erlösung, das Evangelium und das Zeugnis der Apostel vor Augen haben. So ist das „Haupt des Ganzen“, das „Weihegeschenk“ Konstantins für „seinen Gott“, „an der Spitze des kaiserlichen Hauses“ eine halbkugelförmige Anlage, die von zwölf Säulen umkränzt ist, der „gleichen Zahl wie die der Apostel“.⁸

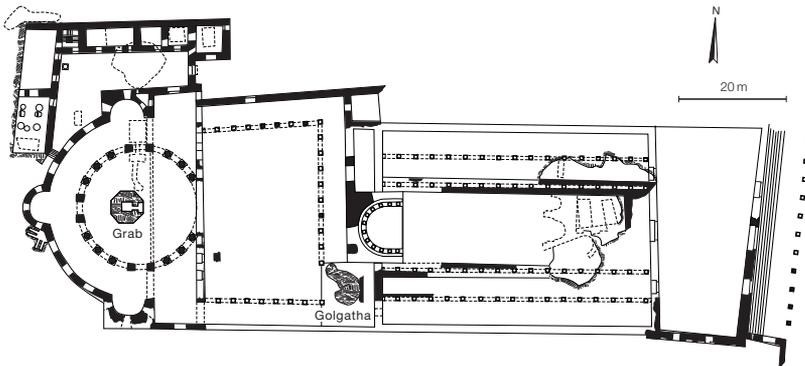


Abb. 5. Grundriss der durch Konstantin errichteten Grabeskirche in Jerusalem nach Virgilio Corbo.

Das Martyrion, die freigelegte und dann umbaute Grabesgrotte, der Ort der Auferstehung Christi, und die sich darum herum anfügenden Bauten standen fortan für das neue Jerusalem. Sie bildeten einen mächtigen spirituellen wie realen Bezugspunkt und waren Zeichen einer neuen Epoche. Überall sollte das Geheimnis des himmlischen Jerusalems präsent sein, in den Kirchen, in den Städten und in den Lebensweisen der Menschen.

2. Jerusalem als Pilgerziel

Es wurde üblich, nach Jerusalem zu pilgern. Eine mächtige und dauerhafte Wallfahrtsbewegung entstand. Aber eigentlich widersprach gerade dies dem Geist der neuen Zeiten: Denn nach dem neuen Verständnis, das Jerusalem eine universale Bedeutung gab, konnte man Jerusalem überall finden.

Es war überall dort, wo Asketinnen und Asketen ihr Leben im Dienste Gottes führten. Rom, so schrieb Hieronymus 412, sei zu einem Jerusalem geworden, weil viele Frauen dem Vorbild Marcellas gefolgt waren.⁹ Die reiche Aristokratin Marcella hatte

⁸ Euseb., Vita Const. 3,38.

⁹ Hier., Epist. 127,8.

sich nach dem Tode ihres Mannes wohl ab 355 in Zurückgezogenheit auf dem Aventin den Bibelstudien gewidmet. Nur ab und zu besuchte sie die Basiliken der Apostel und Märtyrer. Später lebte sie zusammen mit der Jungfrau Principia auf einem Landgut ausserhalb des Stadtbetriebes, bis der Einfall der Westgoten sie aus Sicherheitsgründen wieder in die Urbs führte. Gotische Soldaten verletzten sie schwer, und obschon sie sich in den Schutz der Paulusbasilika retten konnte, verstarb sie wenig später.

Hieronymus selbst beobachtete diese erschütternden Vorgänge von Palästina aus, wo er seine zweite Lebenshälfte verbrachte. Doch er lebte dort nicht, weil er sich vor der Völkerwanderung in Sicherheit hatte bringen wollen: Er war überzeugt, dass der Besuch der biblischen Stätten grundsätzlich von Nutzen war.¹⁰

Immer wieder haben indes grosse Theologen Jerusalemreisen kritisiert. Ein imponierendes und berühmtes Zeugnis ist ein Brief Gregors von Nyssa (Epist. 2). Gregor hatte auf seiner eigenen Jerusalemreise – wohl im Jahre 382 – unerfreuliche Erlebnisse gehabt und riet ausdrücklich von solchen Unternehmungen ab.¹¹

Schon auf der Reise waren seiner Meinung nach die Chancen hoch, dass man der Sünde begegnete und vom rechten Weg abkam, und leider erst recht in Jerusalem. Dabei, so argumentierte er, gebe es in Kappadokien genug Altäre, wo man Gott verehren könne. Und in den Seligpreisungen (Mt 5, 3–12; Lk 6,20–22) habe der Herr Reisen nach Jerusalem nicht aufgeführt.

Wenn man die Bibel las und ein christliches Leben führte, so ein immer wieder geäussertes Gedanke, erübrigte sich eigentlich eine Jerusalemreise. Die lokalen Stätten der Erinnerung, wie sie durch die Verehrung von Märtyrern entstanden, konnten dabei sehr viel besser helfen.

3. Jerusalem und der Erzmärtyrer Stephanus

Der erste Märtyrer, der sogenannte Erzmärtyrer Stephanus, erlitt sein Schicksal in Jerusalem. Die Apostelgeschichte (6–8) beschreibt es ausführlich. Stephanus war der erste von sieben Diakonen der Gemeinde von Jerusalem. Durch eine seiner Predigten geriet er mit den hellenistischen Juden in Konflikt. Er verteidigte sich mit einer langen Ansprache, in der er seinen Glauben bekannte und den jüdischen Glauben kritisierte – möglicherweise ein Vorbild für die in der Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion eingelegten Reden. Die Zuhörer waren so empört, dass sie auf ihn losliefen, ihn zur Stadt hinaustrieben und steinigten. Diese Steinigung des Stephanus war zugleich Auftakt einer Christenverfolgung.

Die Verehrung des ersten Märtyrers nahm zu Beginn des fünften Jahrhunderts einen mächtigen Aufschwung, als 415 die Gebeine durch den Priester Lucianus und

10 Bitton-Ashkelony 2005, 65ff. zeichnet ihn als enthusiastischen und wichtigen Propagandisten von Reisen ins Heilige Land und nach Jerusalem.

11 Ed. P. Maraval 1990 (Sources Chrétiennes 363). Vgl. nebst der dort angegebenen Literatur Bitton-Ashkelony 2005, 51–57.

die Bischöfe von Jerusalem wieder aufgefunden wurden.¹² Man bestattete Stephanus in der Zionskirche. 439 wurde er in eine Kirche am Orte seines Martyriums überführt.

Stephanus war aber schon vor dem 5. Jahrhundert eine bekannte Gestalt. Für die Vorstellung von Verhaltensweisen der Märtyrer, insbesondere für ein rückhaltloses Eintreten für den Glauben, ist er ein wichtiges Modell. Irenäus von Lyon und Tertullian erwähnen ihn, und im 4. Jahrhundert ist er beispielsweise in den Schriften Augustins bedeutend.

Lukas hatte die Steinigung des Stephanus nach dem Vorbild des Prozesses gegen Jesus und dessen Kreuzigung gestaltet. Stephanus stellte die Verbindung zum Schicksal des Gottessohnes wie zur Geschichte der Juden her.

Die von Lukas gestaltete Rede erweist den christlichen Glauben als eine notwendige Fortsetzung der Geschichte Israels und des Verhältnisses zwischen Gott und dem auserwählten Volk.

Martyrien setzten im Grunde genommen auch fort, was schon im Alten Testament geschildert wird. Saulus, der später Paulus wurde, war beim Martyrium des Stephanus dabei und billigte das Geschehen. Später erinnerte er selbst an die Beispiele der Glaubensstärke im Alten Testament. Die Beispiele sind zahlreich: „Und was soll ich noch aufzählen? Die Zeit würde mir nicht reichen ...“¹³ Obschon aus christlicher Sicht erst der neue Glaube die Anerkennung Gottes eintragen kann, sind die jüdischen Vorstellungen und Erzählungen von der Bewährung im Glauben wichtig geblieben.

Besonders wirkungsreich sind das zweite und vierte Makkabäerbuch sowie die Berichte über Daniel in der Löwengrube und die drei Männer im Feuerofen, die schon in der *Ermahnung zum Martyrium* des Origenes sowie bei Cyprian mit den Martyrien ihrer Zeit in Verbindung gebracht worden waren.¹⁴ Sie spielen auch in der patristischen Literatur sowie in der christlichen Ikonographie eine fundamentale Rolle.¹⁵

Gregor von Nazianz feierte die Makkabäer in einer 362 in Nazianz entstandenen Rede als nachahmenswerte Vorbilder. Er strich nicht nur ihre Tapferkeit und Standhaftigkeit heraus, sondern führte auch vor, wie gut sie zum Tyrannen geredet hatten. Sie erklärten Antiochos unter anderem, dass ihre Heimat das himmlische Jerusalem sei. Sie waren Streiter Christi, denen sich alle zu jeder Zeit auf ihre Weise anschliessen sollten.¹⁶

12 Saxer 1980, 275–270; J. Meyers (ed.): Les miracles de saint Étienne. Recherches sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860–7861) avec édition critique, traduction et commentaire. Études du Groupe de recherches sur l’Afrique Antique, Turnhout 2006 (Hagiologia 5).

13 Hebr 11,32.

14 Origenes, Mart. 23ff. 33; Cypr., Epist. 6,3,1. Shepkaru 2006; Baslez 2007, 149ff. (mit Literaturhinweisen 402ff.). Siehe auch Ziadé 2007. Bowersock 1995 vertritt die Auffassung, die Vorstellung des Martyriums sei Griechen und Juden fremd (7f., 28).

15 Baumeister 1980; Buschhausen 1971; Dassmann 1973; Noga-Banai 2008; J. Ohm: Daniel und die Löwen. Analyse und Deutung nordafrikanischer Mosaiken in geschichtlichem und theologischem Kontext, Paderborn, München, Wien, Zürich 2008 (Paderborner Theologische Studien 49).

16 Greg. Naz., Or. 15. Siehe Ziadé 2007.



Abb. 6. Die drei Männer im Feuerofen, cubiculum der Velatio, Priscillakatakomben.

Innerhalb der Untersuchungen über die Wurzeln der Idee des Martyriums nimmt Hans Freiherr von Campenhausen eine wichtige Sonderstellung ein: Campenhausen betonte, erst die Reformation habe den Blick wieder auf die ursprüngliche Märtyreridee zurückgeführt, und diese liege in der eschatologischen Botschaft Jesu, seinem Kreuzestod und der Leidenstheologie des Paulus. Der Begriff des Märtyrers stamme wesentlich aus den johanneischen Schriften des Neuen Testaments. Als Märtyrer hätten diejenigen gegolten, welche das Zeugnis Jesu Christus gehorsam weiter gaben und dieses dadurch besiegelten und endgültig machten, dass sie den Tod erlitten. Der Sinn des Martyriums liege ursprünglich in der Heilsgeschichte und der Eschatologie: Hier vollziehe sich „ein Stück von Gottes letztem Reden mit der Menschheit“, und der Märtyrer sei in eine Gemeinschaft mit Gott und den überindividuellen, eschatologischen Prozess eingeschlossen. Die Idee des Martyriums sei von der frühen Kaiserzeit bis ins 4. Jahrhundert verfallen und verflacht. Man habe darunter nur noch die menschliche, heroische Tat verstanden und das Christuszeugnis aus dem Blick verloren.¹⁷

17 Campenhausen 1936.

Kapitel III.

Umprägungen des traditionellen Totenkults und Entfaltung der (Soldaten-)Märtyrerverehrung in Afrika und im griechischen Osten

Die Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion knüpft an Vieles an, was mit dem grossen spirituellen Gedächtnisort Jerusalem zu tun hat, diesem Sinnbild einer in der Geschichtlichkeit verwurzelten und doch überzeitlichen Hoffnung und Orientierung: So benutzt sie Bibelzitate, teilt die Vorstellung der verehrungswürdigen Hingabe des Lebens für den Glauben und für Gott, verankert Heilsgeschehen in der Erinnerung und der weltlichen Topographie und verfolgt das Ziel einer Bestärkung im Glauben und der Schaffung einer christlichen Glaubensgemeinschaft als Beitrag für das himmlische Jerusalem.

Doch werden auch weitere Erinnerungs- und Verehrungstechniken aufgenommen, wie sie im heidnischen Imperium Romanum geläufig waren. Freilich sind sie im Dienste des Christentums in einer veränderten Weise gebraucht worden. Die dabei benutzten Vorgehensweisen haben sich in der frühchristlichen Zeit über mehrere Jahrhunderte hinweg entwickelt und sind im 4. Jahrhundert im griechischen Osten intensiv ausgestaltet worden.

Wenn die Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion den Tod einer ganzen Legion von Soldaten memoriert, so führt sie Bewährung von Glaubenszeugen, die für die Kirche und die christliche Gemeinschaft wichtig werden sollten, gleichsam multipliziert vor. Unter den 6600 Helden des Glaubens (auch andere Zahlen werden überliefert) ragen drei Gestalten heraus: Mauritius, Exuperius und Candidus. Erweitert werden sie durch den Veteranen Victor, eine vierte Gestalt, wie auch später zusätzlich Ursus, Innocentius und Vitalis. Nicht zu vergessen sind die namenlosen Glaubenszeugen: Die Legende enthält die stille Aufforderung, sich zu fragen, wer diese sein könnten; ja sich ihnen durch sein eigenes Handeln anzuschliessen.

1. Heidnische Wurzeln des christlichen Märtyrerkultes?

Das Martyrium der Thebäischen Legion erinnert aber auch an Praktiken der heidnischen Welt, an die Pflege der Erinnerung auf bedeutenden Schlachtfeldern, an den Kult von Heroen und an die grossen, vorbildhaften Beispiele der Tapferkeit und der Tugend, welche unter anderem die römische Tradition seit jeher gefeiert hat.

Moribus antiquis res stat Romana virisque – so hatte es Ennius formuliert („auf den Sitten und Männern der alten Zeiten beruht Rom“), und Cicero wie Augustin betonten die fundamentale Einsicht dieser Charakterisierung.¹ Die Ordnung der römischen Gesellschaft und des römischen politischen Systems gründete in der Tat darauf, dass Leistungen mit Hilfe einer moralisierenden Begrifflichkeit gerühmt oder getadelt wurden und es so erschien, als würden Ansehen und Macht ganz von moralisch positiven Leistungen abhängen. Inschriften, Reden, Dichtung und Historiographie zeugen von diesen Gepflogenheiten einer aristokratischen Gesellschaft, in welcher die Angehörigen des Adels seit der frühen Republik Modelle des Wettbewerbs entwickelt hatten, die über Jahrhunderte in Kraft blieben und immer wieder nachgeahmt wurden, wobei der durch Rhetorik und Grammatik bestimmten Bildung für das Einlernen, Darstellen, Vermitteln und Erhalten der sozialen Orientierungen durch Werte eine zentrale Funktion zukam.

Doch diese Bildung wurde durch das Christentum umgeformt. So sind die Angehörigen der Thebäischen Legion nicht mit den exemplarisch gefeierten soldatischen Helden der paganen Überlieferung, wie sie bei Livius oder Valerius Maximus vorkommen, gleichzusetzen. Niemand hat die Unzulänglichkeit der alten Vorbilder so machtvoll und überzeugend kritisiert wie Augustin: Was diesen Helden aus christlicher Sicht fehlte, war die Ausrichtung ihres Lebens und ihrer Taten auf Gott. Immerhin bestehen Gemeinsamkeiten in den von Christen und Altgläubigen verwendeten Tugendkatalogen. Die Begriffe dafür decken sich. *Nobilitas* und *virtus* werden in der christlichen Legende genauso gerühmt wie in den traditionellen *exempla*.

Es sind dies alles Werte, die auch bei der Kommemoration verstorbener heidnischer Aristokraten so wichtig gewesen waren und die nun von den Christen in neuer Art und Weise beispielsweise im Bischofslob verwendet wurden. Im Unterschied zu früher sollten die Toten nicht zur Ehre der aristokratischen Familien, sondern als Angehörige der *familia Christi* verehrt werden. Deshalb hob man hervor, dass sie durch die Erfüllung der Tugendansprüche das übertrafen, was die adlige Herkunft verlangt oder in Aussicht gestellt hätte.²

Die in den Passionen niedergelegte Erinnerung und die Verehrung der Märtyrergäber unterscheiden sich gleichfalls fundamental von anderen paganen Beispielen.³

1 Cic., Rep. 5,1; Aug., Civ. 2,21.

2 Zu diesen Zusammenhängen Näf 1995.

3 In der Forschung ist bis heute allerdings oft das Gegenteil herausgestrichen worden. Kontinuitäten sehen gerade klassische Arbeiten aus der Zeit nach 1900, so Lucius 1904, 14ff., Pfister 1909, 533f. oder das anregende, aus soziologischer Perspektive geschriebene Buch von S. Carnowski: *Le culte des héros et ses conditions sociales*. Saint Patrick. Héros national de l'Irlande, préface de H. Hubert, Paris 1919 (*Travaux de l'année sociologique*).

Auch die von U. von Wilamowitz-Moellendorff (1898) so genannten „heidnischen Märtyrerakten“ (herausgegeben und übersetzt von H. Musurillo 1954 und 1961) können weder mit christlichen Märtyrerakten gleichgesetzt werden, noch sind sie deren Vorläufer. Vielmehr handelt es sich bei den 22 Papyrus-Fragmenten des 1.–3. Jahrhunderts um Texte, in denen Bürger aus Alexandria für ihren Wi-

Wir haben es bei den Thebäern nicht mit Helden des Krieges zu tun, wie sie die Griechen nach den Perserkriegen verehrten. Ziel der Legende ist die Bestärkung des Glaubens. Der Appell zur Nachahmung bezieht sich nicht auf das Verhalten im Kriege und die heroischen Taten. Und der Kult der siegreichen Thebäer ist erst recht nicht wie derjenige der Marathonkämpfer mit der Belebung polytheistischer Kulte verknüpft, so (im Falle der Marathonkämpfer) demjenigen – mit einem allerdings veränderten Sinn – für Artemis Agrotera.⁴

Auch der Vergleich mit paganen Heroengräbern zeitigt im Wesentlichen Unterschiede. Mauritius und seine Gefährten sind Menschen wie alle anderen auch. Sie zeichnen sich nicht durch etwas Ausserordentliches aus. Alle können sie nachahmen, alle können an ihrer Leistung teilhaben. Sie sind keine Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen wie ein Achilleus oder Herakles, und sie sind auch keine heroisierten politischen und sozialen Wohltäter, und auch nicht Feldherrn und Könige wie Alexander der Grosse. Die Thebäer werden in Wallfahrtszentren und Kirchen verehrt, nicht in umfriedeten Heroengrabstätten. Die Verehrung ist eingebettet in die christlichen Riten, den christlichen Kalender und dient der Bestärkung christlichen Glaubens und christlicher Lebensweisen, insbesondere der *militia Christi* des Mönchtums.

2. Besonderheiten des christlichen Totenkults

Christlicher Grabkult und christliches Totengedenken des 4. Jahrhunderts zeichnen sich durch weitere spezifische Charakteristika aus, wobei deren Ausprägungen in den christlichen Gemeinschaften der damaligen Zeit zum Teil umstritten waren und man um angemessene Formen hart gerungen hat. Zu den Merkmalen der christlichen Praktiken zählen die Bestattung *ad sanctos*, das heisst in der Nähe eines Märtyrer- oder Bekennersgrabes, die an den Gräbern Verstorbener gepflegten Feiern, die Wertschätzung von Reliquien und heiligen Orten.

Vielleicht das früheste Beispiel für eine Bestattung *ad sanctos* bieten die *Acta Maximiliani*. Maximilianus, der Sohn eines Veteranen, hatte den Militärdienst mit der Be-

stand gegen die römische Herrschaft werben. Immerhin haben sie wie manche christliche Märtyrerakten die Form von Gerichtsprotokollen und könnten Christen angeregt haben. Ähnliches zu tun.

E. Dyggve, F. Poulsen und K. Rhomaios wollten am Beispiel von Kalydon 1934 die Entstehung der Märtyrerbasilika aus dem hellenistischen Heroon zeigen, dagegen Klauser, Ward-Perkins und Deichmann: Deichmann 1983, 86. Die Betonung der Kontinuitäten entspricht einem Argument der Apologetik, wie es sich in Theodoret's *Graecarum affectio curatio*, cap. VIII *De martyribus* findet, wonach die Heiden Verständnis für den christlichen Märtyrerkult haben müssten, weil sie selbst ja Opferpenden, Entsühnungen, Heroen, Halbgötter und vergöttlichte Menschen kennen würden.

Siehe weiter: Du héros païen au saint chrétien. Actes du colloque organisé par le Centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité (C.A.R.R.A.) Strasbourg, 1er-2 décembre 1995, publiés sous la direction de G. Freyburger, L. Pernot, Paris 1997 (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 154).

4 M. Jung: Marathon und Plataiai. Zwei Perserschlachten als „lieux de mémoire“ im antiken Griechenland, Göttingen 2006 (Hypomnemata 164).

gründung verweigert, er sei Christ (*mihi non licet militare, quia Christianus sum*). Am 12. März 295 kam es in Tebessa in Nordafrika zu Prozess, Todesurteil und Hinrichtung. Eine wohlhabende Christin namens Pompeiana habe daraufhin den Körper des Märtyrers erhalten und ihn in Karthago neben dem Grabe des grossen karthagischen Bischofs Cyprian (gestorben 259) bestattet, wo sie selbst wenig später auch begraben wurde.⁵

Die Sitte solcher Bestattungen breitete sich rasch aus. Nach dem Ende der Christenverfolgungen entstanden auf den frühchristlichen Coemeterien Kirchen, die auch bevorzugte Begräbnisplätze enthielten. Als Paulinus von Nola in einem Brief Augustin fragte, was er von der Sitte halte, die Toten bei den Gräbern von Märtyrern und Bekennern beizusetzen, antwortete Augustin mit seiner bekannten Schrift *Die Sorge für die Toten*. Er führte aus, dass dies eigentlich keine Rolle spiele, denn ob ein Mensch in den Himmel komme oder nicht, hänge allein von seiner Lebensführung ab; doch sei es vernünftig, aus seelsorgerlichen Gründen solchen Wünschen zu entsprechen. Ausdrücklich ging er dabei auf das Beispiel der Märtyrer von Lyon ein, deren Leichen vollständig vernichtet wurden, was Gott nicht zugelassen hätte, wenn es sein Wille gewesen wäre, dass man auch physisch die Nähe dieser Heiligen hätte erleben sollen.

Hier wird eine gewisse Zurückhaltung gegenüber dem Reliquienkult deutlich, der damals so wichtig geworden war. Ähnlich vorsichtig äusserte Augustin sich auch zu weiteren damals beliebten Gepflogenheiten. Wenn an den Gräbern der Verstorbenen Gedenkfeiern durchgeführt wurden, während derer man ass und trank, schien ihm das nicht sinnvoll. Liturgische Feiern ermöglichten seiner Überzeugung nach ein kostbareres, wesentlicheres Erinnern. Mit viel Geschick geht Augustin schliesslich mit Wundern an den Gräbern der Heiligen um. Traumerscheinungen, Visionen und Heilungen schienen ihm insofern möglich, als Gott alles bewirken konnte und solche Phänomene von seiner Grösse und Gnade zeugten. Ohne die Gnade und den Willen Gottes freilich war es undenkbar, dass solches geschah.

Reliquienkult, Wunderglaube und die Beliebtheit des Aufsuchens der Märtyrergäber waren miteinander verbunden und breiteten sich rasch aus.

Sie veranschaulichten – im Idealfall – in lebendiger Weise die Verbindung des Diesseits mit dem Jenseits. Die Seelen waren bei Gott; der Tod war nichts anderes als der Eintritt in das ewige Leben; Grab und körperliche Reste boten eine deutliche Anschauung für die Verbindung mit dem Himmel und das ewige Heil.

Der christliche Totenkult ging Hand in Hand mit der Entwicklung ritualisierter und an Objekte und Orte gebundener Kommunikationsformen, deren einzelne Elemente indes auf ein allgemeines, universales Netzwerk spiritueller Beziehungen hin ausgerichtet wurden. Der Aufbau christlicher Gemeinschaften erhielt eine kulturelle Fundierung, die populäre Bedürfnisse, Gebräuche und Traditionen aufzunehmen

5 Passio s. Maximiliani, BHL 5813 – der Text findet sich in den Sammlungen von Ruinart, Musurillo oder den *Acti e passioni dei martiri* 3,4–5.

in der Lage war. In den Gemeinden und Städten entstanden durch Gräber, Erinnerungsstätten, Reliquienschreine und Kirchenbauten konstruierte sakrale Topographien, die zugleich in den Zusammenhang eines weltumspannenden Systems einer spirituellen Landschaft eingegliedert wurden. Die zentralen Wahrheiten christlichen Glaubens wollte man damit anschaulich machen. Biblische Texte und Heiligenlegenden dienten und dienen dabei der Erschliessung der christlichen Bedeutung solcher Orte. Kultische und dogmatische Regulierungen haben diese begleitet.

3. Donatisten und ihre Märtyrer

Die Christenverfolgungen förderten die Verbreitung der Märtyrer- und Reliquienverehrung, insbesondere die letzten grossen Christenverfolgungen unter Diokletian.

Im Zuge dieses schweren Strafgerichtes kam es in Nordafrika zur Abspaltung der Donatisten. Die Donatisten lehnten Priester ab, die während der Verfolgungen nachgiebig gewesen waren. Sie vertraten die Auffassung, das Heil der Sakramente könne von solchen Personen nicht weiter vermittelt werden. Umsomehr achteten und bewunderten sie Märtyrer. So entwickelten sie auch rasch eine hohe eigene Bereitschaft zum Martyrium.

Das donatistische Schisma wurde bald zu einer Reichsangelegenheit. Konstantin wie auch spätere Kaiser betrachteten die Donatisten als Unruhestifter und liessen sie immer wieder verfolgen. Die Donatisten reagierten darauf, indem sie die Verbindung von Kirche, Kaiser und Imperium ablehnten und die Opfer der Verfolgungen kultisch verehrten. Bereits aus der Verfolgung unter Konstantin gingen sie gestärkt als „Kirche der Märtyrer“ hervor. Den Donatisten schlossen sich auch die Circumcellionen an, Landarbeiter, welche herumzogen und Landbesitzer drangsalierten, sich aber als Kämpfer und Soldaten Christi verstanden, die zum Martyrium in der Nachfolge Christi bereit waren. Zunächst war das Verhältnis zwischen Donatisten und Circumcellionen allerdings belastet. Donatistische Bischöfe forderten den *comes* Taurinus auf, für Disziplin zu sorgen. In einer eigentlichen Schlacht bei Octava wurden um 340 viele Circumcellionen getötet und enthauptet.⁶ Die Gegner der Donatisten sprachen von sinnlosem Selbstmord. Am Konzil von Karthago 345–348 verurteilte man die donatistische Märtyrerverehrung. Doch es nützte wenig. Noch Augustin und Optatus von Mileve wiederholten die Kritik, und trotz des scharfen Vorgehens der katholischen Kirche sowie der römischen Staatsmacht zu Beginn des 5. Jahrhunderts vermochten sich donatistische Traditionen noch lange zu halten.⁷

6 Opt., Schism. donat. III,4.

7 Vgl. Saxer 1980, v. a. 191, 236; Hofmann 2007, 136ff.

4. Das wiedergefundene Kreuz Christi

Ein starkes Signal zur Förderung der Reliquienverehrung bedeutete die Auffindung des Kreuzes durch Helena, die erstmals durch Gelasios von Caesarea festgehalten wurde. Rufinus von Aquileia schildert die Legende der Auffindung des Kreuzes. Die Grabungen allein reichten nicht aus, eine Wunderheilung half bei der Identifizierung. Die zum Vorschein gekommenen Heiligen Nägel seien in ein Pferdezaumzeug und einen Helm für den Kriegsdienst eingearbeitet worden. Zusammen mit einem Teil des Kreuzes wurden diese Erzeugnisse Konstantin zugeschickt, während der übrige Teil in einer Silberschatulle in Jerusalem zurückblieb.⁸ Teile des Kreuzes gelangten indes bald überall hin.⁹ Wie Cyrill von Jerusalem wiederholt in seinen gegen 348 gepredigten Katechesen festhält, gab es sie in aller Welt.¹⁰

5. Die Umbettung der Gebeine des Babylas

Die Reliquien von Märtyrern waren bald ähnlich begehrt. Immer wieder hören wir, wie die verehrten Körper gesucht, umgebettet oder aufgeteilt worden sind. Die erste Umbettung eines Heiligen ordnete der Caesar Gallus (351–354) in Antiochia an. Der Arianer Gallus war ein engagierter Christ und wollte den heidnischen Kultbezirk von Daphne in Besitz nehmen. Zu diesem Zwecke liess er am Ort des alten Heiligtums ein Martyrium errichten und die Reliquien des antiochenischen Märtyrer-Bischofs Babylas dorthin verbringen. Weil die Oberschicht Antiochias sich dagegen nicht gewehrt hatte, machte ihr Kaiser Julian heftige Vorwürfe. Er stellte den Tempelkomplex und das alte Apollon-Orakel mit einiger Mühe wieder her und befahl dabei die zeremonielle Entfernung der Gebeine des Babylas, musste indes bald danach die Zerstörung des Heiligtums durch einen Feuerbrand hinnehmen.¹¹

6. Wirkungen der Religionspolitik Julians

Julian war zunächst christlich getauft worden. Als Alleinherrscher wandte er sich wieder dem alten Glauben zu und gestattete Ende 361 die Verehrung der traditionellen Götter. Auf dem Wege der Toleranz verfolgte Julian bald die Erneuerung der alten Kulte. Besonderes Aufsehen erregte seine Anordnung, den Tempel in Jerusalem wieder

8 Rufin., *Hist. eccl.* X,8.

9 Vgl. H. A. Klein: *Byzanz, der Westen und das ‚wahre‘ Kreuz. Die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland*, Wiesbaden 2004 (Spätantike – frühes Christentum – Byzanz, Kunst im ersten Jahrtausend, Reihe B, Bd. 17).

10 Cyrill., *Cat.* IV,10; X,19; XIII,14.

11 J. Hahn: *Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II.)*, Berlin 2004 (Klio Beihefte, Neue Folge 8), 161–177. Dazu wie auch zu den folgenden Abschnitten siehe auch Brennecke 1988, 114ff. (= Kap. 5: Die Verfolgungs- und Märtyrertradition).

aufzubauen. Märtyrer wollte er zwar nicht schaffen, aber trotzdem kam es in seiner Zeit dazu, dass Christen für ihren Glauben das Leben verloren.¹² Als Julian dafür sorgte, dass das auf den Legionsfahnen seit Konstantin eingeführte Monogramm Christi entfernt wurde, sollen zwei Offiziere, Bonosus und Maximilian, sich geweigert haben, dies zu tun und dafür in Antiochia zum Tode verurteilt worden sein.¹³ Zwei weitere Märtyrer aus dem Soldatenstand aus der Zeit Julians sind Juventinus und Maximinus.¹⁴ Sie gehörten der Kaisergarde an und kritisierten die vielen heidnischen Opfer des Kaisers. Der Widerstand in der Armee war indes gering und sicher unvergleichlich kleiner als die heftigen Protestbewegungen in den Städten des Ostens. Julians Religionspolitik wurde jedenfalls noch viele Jahre nach seinem Tode als gravierende Bedrohung des Christentums wahrgenommen. Immer wieder entstanden Gegenschriften. In der Erinnerung der Christen blieb er der „Abtrünnige“, und obschon ihm manche doch immerhin zubilligten, sich für das Römische Reich eingesetzt zu haben, hielt sich auch die Vorstellung, er habe das Blut der Christen seinen Göttern versprochen, als er den Krieg gegen Persien vorbereitete.¹⁵

7. Basileios und Gregor von Nyssa

Die Kultur der Märtyrerverehrung entwickelte sich zunächst besonders stark im Osten. Wichtige und einflussreiche literarische Zeugnisse stammen von Basileios und seinem Bruder Gregor von Nyssa. Ihre Grossmutter, die ältere Makrina, war eine Schülerin Gregors des Wundertäters und brachte dessen Vorstellungen in der Erziehung der Enkelkinder ein. Nach den Christenverfolgungen unter Decius hatte Gregor die Verehrung der Märtyrer tatkräftig gefördert. In der ihm von Gregor von Nyssa gewidmeten Biographie wird unter anderem auch berichtet, dass er in neu gebauten Martyrien würdevoll Reliquien unterbrachte.

Die ältere Makrina hatte sich zusammen mit ihrem Mann während der Christenverfolgungen unter Maximinus Daia während sieben Jahren auf ihre Güter im Pontos zurückgezogen. Gregor von Nazianz nannte sie deswegen „lebende Märtyrer“.¹⁶ Es gab in der Familie in der Person eines Grossvaters mütterlicherseits zwar auch einen tatsächlichen Märtyrer, aber es war klar, dass eine christliche Lebensweise auch Ausdruck eines Kampfes und des Zeugnisses des Glaubens und der Christusbefolgung war.

Die Lebensweise war letztlich wichtiger als Reliquien- und Märtyrerkult, doch diese nahmen einen wichtigen Platz ein. Auf den Gütern der Familie gab es eine Kirche der 40 Märtyrer von Sebaste: Dort waren die Eltern (der ältere Basileios und Emmelia)

12 Soz., Hist. eccl. 5,11,12.

13 Ob die Passio der beiden (BHL 1427) mit Ereignissen aus der Zeit Julians zu tun hat, ist umstritten.

14 Chrys., Hom. in Iuuentinum et Maximinum martyres (PG 50, 571–578); Theodoret, Historia ecclesiastica 3,15,4–9.

15 Oros. 7,30,4–5. Vgl. Demandt 2007, 134f.

16 Greg. Naz., Or. 43,5.

bestattet. Als Makrina starb, setzte man sie im elterlichen Grabe bei. Gregor von Nyssa berichtet in der Biographie Makrinas von der Beisetzung seiner Schwester.¹⁷ Sie hatte heiligmässig gelebt und glich nun einer Märtyrerin, deren heilvollem Vorbild man folgen wollte. Auf dem Wege zur Beisetzung sang man Psalmen: Gregor vergleicht dies mit dem Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen, einem wichtigen alttestamentlichen Beispiel von Märtyrern. Auf dem Rückweg begegnete er einem Offizier aus Sebastopolis, der gleich auch von einem Heilwunder zu berichten hatte, das sich Makrina verdankte.¹⁸

Der Märtyrerkult im engeren Sinne, nämlich die Verehrung der Märtyrer und Reliquien an bestimmten Orten sowie im Zyklus des Jahres – an den Festen der Heiligen – durfte nicht Selbstzweck sein oder gar missbraucht werden. Basileios predigte denn empört gegen eine Feier nach einem ausgelassenen Osterfest, wo man reichlich Wein trank und bei den Gräbern der Märtyrer vor der Stadt den Tänzen von Frauen zusah.¹⁹

Auch anlässlich seiner Predigt zum Jahrestag der Heiligen Julitta warnte Basileios vor übertriebenem Weingenuß.²⁰

Insgesamt vier Predigten des Basileios zu Ehren von Märtyrern sind erhalten. Sie stammen aus seiner Zeit als Bischof zwischen 370 bis 378. Zwei davon sind Soldatenmartyrern gewidmet, nämlich Gordius sowie den 40 Märtyrern von Sebaste (denen auch sein Bruder Gregor von Nyssa zwei Predigten widmete).

In der Predigt für Julitta, einer Märtyrerin aus der Diokletianischen Christenverfolgung, spielen indes gleichfalls Gedanken eine Rolle, die beim Lob des soldatischen Martyriums wichtig sind. Das Martyrium zeugt von einem Kampf, von Stärke, von Tugend und von einem festen Glauben.

Es gibt keine privilegierte Form des Martyriums. Julitta wurde vor den Richter geführt, die 40 Märtyrer von Sebaste erfroren, aber man könnte nicht sagen, diese Form des Martyriums sei wertvoller als eine andere.

Basileios sieht denn auch in der Geduld der Frau des Kilikiers Nektarios, die sich mit dem Tod des einzigen Kindes abzufinden hat, nachdem dieses von einem Dämon angefallen worden ist, den Weg zu einem Martyrium, wie es die Mutter der Makkabäer erlebt und erlitten hat.²¹

Für das Mitleiden und das Mitfeiern bei der Kommemorierung von Martyrien – so betont Basileios – braucht es die richtige Form, die richtige Lebenskunst, das Vertrautwerden mit der Bibel und der christlichen Lehre sowie den Glauben.

Die Vergegenwärtigung von Martyrien in der Predigt soll helfen, dies alles zu erreichen. Die Argumentation des Basileios benutzt vielfältige Hilfsmittel. Sie setzt biblische Beispiele ein, arbeitet aber auch mit Anspielungen aus der klassischen Literatur. Es

17 Greg. Nyssa., Vit. Macr. 33–35.

18 Greg. Nyssa., Vit. Macr. 36–38.

19 Basil., Hom. 11 (Mauriner 14) in ebriosos, c. 1 (PG 31, 443ff.).

20 Basil., Hom. in martyrem Julittam 9 (PG 31, 259f.).

21 Basil., Epist. 6.

werden alte und gelehrte Metaphern benutzt, doch noch mehr quälende Erfahrungen der jüngsten Gegenwart vorgeführt.

Die Märtyrer stellen Sicherheit und Rettung in Aussicht. So weckt die Geschichte der 40 Märtyrer von Sebaste die Hoffnung der Gläubigen. Die 40 Märtyrer von Sebaste zählen zur berühmten *legio XII fulminata* (etwa: die blitzende Legion), die 320 unter Licinius hingerichtet worden war. Bei Basileios gelten sie als Sinnbild einer Einheit im Glauben, obschon es 40 verschiedene Männer sind, sie aus der Fremde kommen, sie bedrängt werden und leiden. Sie gehören dadurch zur Stadt Gottes, zum himmlischen Jerusalem.

„Diese Vierzig sind es, die unser Land innehaben und wie dichtgedrängte Türme gegen den Angriff der Feinde sicheren Schutz gewähren. Sie beschränken sich nicht auf einen Ort, sondern sind bereits an vielen Orten gastlich geworden und zieren die Heimat von vielen. (...) Der Bedrängte flieht zu den vierzig Märtyrern, der Fröhliche geht zu ihnen, der erste um Befreiung von seinem Leiden zu finden, letzterer, damit ihm sein Glück bleibe. Hier trifft man eine fromme Frau, die für ihre Kinder betet, die dem abwesenden Gatten die Rückkehr, dem Kranken die Gesundheit erfleht. Mit den Gebeten der Märtyrer sollen unsere Gebete sich vereinigen.“²²

Man könnte sich durchaus fragen, ob eine solch berühmte Geschichte die Entstehung der Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion mitbeeinflusst hat. Doch in der Forschung ist eine ganz andere – offenkundig unhaltbare – Hypothese einer Beeinflussung aus dem Osten immer wieder erörtert worden. Seit Baulacre (1746), Rettberg (1846) und diesem folgend Denis van Berchem (1956) wurde es zu einer beliebten Vermutung, Mauritius sei eine Dublette des – weitgehend unbekanntenen – Mauritius von Apamea in Syrien, der gleichfalls unter Diokletian und Maximian umgekommen sei.²³ Doch eine erste kurze Erwähnung des syrischen Mauritius findet sich, wie schon Baronius feststellte (und Ruinart es wiederholte), erst bei Theodoret, das heisst im frühen 5. Jahrhundert.²⁴

8. Der Menaskult

Die Predigt des Basileios über Gordius hat unter anderem die frühesten literarischen Zeugnisse der Menas-Verehrung beeinflusst.²⁵ Menas war als ägyptischer Soldat zusammen mit seiner Kohorte unter Diokletian nach Kotiaion bzw. Cotyaeum in Phrygien gekommen. Die Überlieferungen differieren, nach einer von ihnen erlitt Menas dort

22 Basil., In quadraginta martyres Sebastenses 8.

23 Van Berchem 1956, 42f.

24 Theod., Graec. affect. cur. VIII,69.

25 Hymnos des Romanus Melodos: K. Krumbacher: Miscellen zu Romanos. München 1909, 1–9. Passio (BHG 703): Patrologia Graeca 31, 489–507. P. Franchi de' Cavalieri: „Osservazione sulle leggende de SS. martiri Mena e Trifone“, in: Studi e Testi 19 (1908) 9–18. Vgl. Warner 2003, 181f.

das Martyrium, seine Reliquien aber seien nach Ägypten übertragen und dort beige-
setzt worden. Südwestlich von Alexandria entstand seit dem ausgehenden 4. Jahrhun-
dert jedenfalls ein bedeutender Wallfahrtsort. Um die Grabkammer mit seinem Bild
und einem heiligen Brunnen fügten sich eine Basilika, Kirchen, ein Baptisterium, Klos-
teranlagen, Pilgerherbergen, ein Inkubationszentrum und Nekropolen. Das wichtigste
Gebäude ist die Kirche direkt über der Märtyrergruft. Von der ältesten erkennbaren
Bauanlage – vielleicht noch aus dem ausgehenden 4. Jahrhundert – ist wenig erhalten:
nur ein sehr kleiner, ursprünglich wahrscheinlich kubischer Block, der als Mahnmal
(Kenotaph) gedeutet wird, neben dem sich der Einstieg in die Gruft befand. Der Me-
naskult strahlte in die gesamte Oikumene aus, wie nicht zuletzt die vielen Menasam-
pullen bezeugen. Als ein früher Wallfahrtsort eines ägyptischen Soldatenmärtyrers aus
der Zeit der letzten grossen Christenverfolgungen erinnert er in gewisser Hinsicht an
Saint-Maurice.²⁶

9. Johannes Chrysostomos und die Märtyrerverehrung in Antiochia und Konstantinopel

Mehr oder weniger zeitgleich mit der Förderung der Märtyrerverehrung durch Am-
brosius im Westen setzte die wirkungsreiche Predigt- und Publikationstätigkeit des Jo-
hannes Chrysostomos ein. Johannes stammte aus Antiochia und war dort von Bischof
Meletios getauft worden. Zunächst arbeitete er für Meletios, lebte dann aber mehrere
Jahre als Mönch in den syrischen Bergen. Zurück in Antiochia wurde er 381 Diakon
und 386 Presbyter.

Zahlreiche seiner Predigten zeugen von der intensiven Märtyrerverehrung in An-
tiochia: Die wichtigsten antiochenischen Märtyrer waren Lucian (7. Januar); die beiden
unter Julian hingerichteten Soldaten Juventinus und Maximinus (anfangs Januar); der
antiochenische Märtyrerbischof Babylas (24. Januar); Berenike, Prosdoke und Domni-
na (20. April); Barlaam (31. Mai); die Makkabäerbrüder (1. August); Bischof Ignatius
(17. Oktober); Pelagia (8. Oktober); Romanus (18. November); Julian (am Tag nach
Weihnachten) sowie die ägyptischen Märtyrer (Festtag unbekannt).²⁷

Märtyrer- und Bischofsverehrung gehen Hand in Hand. Der Märtyrer Babylas war
Bischof, und ein weiterer Bischof – Eustathios –, der nicht im strengen Sinne als Mär-
tyrer bezeichnet werden kann, wurde wie ein Märtyrer gefeiert. Er verdiene – so Johan-
nes – diese Bezeichnung, weil er bereit gewesen sei, allezeit zu sterben. Bald fügte sich

26 Einen zusammenfassenden Bericht der archäologischen Forschungen bietet P. Grossmann: „The Pil-
grimage Center of Abu Mina“, in: D. Frankfurter (Hrsg.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique
Egypt*, Leiden 1998, 281–302. P. Grossmann: *Abu Mina I. Die Gruftkirche und die Gruft*, Mainz a. Rhein
1987 (*Archäologische Veröffentlichungen* 44), 13 zur frühesten Bauphase.

27 Baur 1929–1931 passim; Delehay 1933, 195–197; Soler 2006, v. a. 189ff.; I. Sandwell: *Religious Identity
in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge 2007 (*Greek Culture in the Roman
World*), 132ff.

denn auch die Verehrung des Bischofs Meletios derjenigen der übrigen Märtyrer an. In Antiochia war es üblich, Bischöfe zusammen mit den Reliquien von Märtyrern zu bestatten, eine Praxis, die an Ambrosius erinnert, der vorsah, unter dem Altar zusammen mit den Reliquien von Gervasius und Protasius beigesetzt zu werden.

In Antiochia standen verschiedene religiöse Gruppierungen im Wettbewerb. Den Heiden gegenüber wehrte sich Johannes für die Märtyrerverehrung, indem er die Vorwürfe, die Märtyrer seien Dämonen, zurückwies.

Die Homöer und Anhomöer haben die Märtyrerverehrung nicht abgelehnt. Doch in den Händen des Johannes wurde diese zu einem Instrument gegen sie. Die Verehrung der orthodoxen Märtyrer schadete in der Folge ihrem Zulauf und entzog ihnen sakrale Räumlichkeiten. Theologisch richtete sie sich gegen sie, indem sie Märtyrern eine menschliche, körperliche Vermittlerrolle zuwies und dadurch die Anziehungskraft der nichtorthodoxen theologischen Konzeption konkurrenzierte, welche ja die Vermittlerrolle eines dem Menschen näheren Christus betonte.

Mit den Juden wären die Christen durch die Verehrung der Makkabäer verbunden gewesen, doch hier ging es darum zu zeigen, dass Martyrien bereits vor Christus vorhanden gewesen waren und den Weg zum christlichen Glauben wiesen.

Märtyrerkult war in Antiochia populär. An den Festen beteiligten sich die Menschen, man suchte Fröhlichkeit, aber auch die Ausschweifung, und Johannes mahnte deswegen immer wieder, man solle nicht übertreiben.

Das bekannteste Martyrium war die kreuzförmig angelegte Grabkapelle des Babylas.²⁸ Meletios errichtete den Bau 379/80 an jenem Ort ausserhalb der Mauern und jenseits des Orontes – von der Lage her eine Parallele zur Peterskirche in Rom *trans Tiberim* –, wo er und seine Anhänger sich versammelt hatten, als sie in der Zeit der Kaiser Constantius und Valens noch verfolgt worden waren und die Angriffe der Arianer ausgehalten hatten. Meletios kümmerte sich intensiv um den Bau und wurde dort auch bestattet.

Ein ganzer Kranz von Martyrien und Märtyrergräbern umgab Antiochia, so nebst dem eben erwähnten Bau für Babylas ein Makkabäergrab, geschmückt mit Reliefdarstellungen des Martyriums oder das Martyrium der Drosis voller Sarkophage, Urnen und Gedenksteinen für Verstorbene, ein Anblick, der auf die Gläubigen einen grossen Eindruck machte und Ausgangspunkt des Meditierens war.²⁹

Die Kirchen rings um Antiochia seien ein besserer Schutz als militärische Befestigungen, führte Johannes in seiner Lobrede auf die ägyptischen Märtyrer aus.³⁰ Die

28 J. Lassus: Sanctuaires chrétiens de Syrie. La genèse, la forme et l'usage liturgique des édifices du culte chrétien, en Syrie du III^e siècle à la conquête musulmane, Paris 1947 (Bibliothèque archéologique et historique 42), 123ff.

29 PG 50, 683. Topographische Karten: G. Downey: A History of Antioch from Seleucus to the Arab Conquest, Princeton 1961, fig. 11; Der neue Pauly I, 1996, 763; H. Kennedy: „Antioch: from Byzantium to Islam and Back Again“, in: Rich (ed.) 1992, 181–198, 186 (Karte).

30 PG 50, 694.

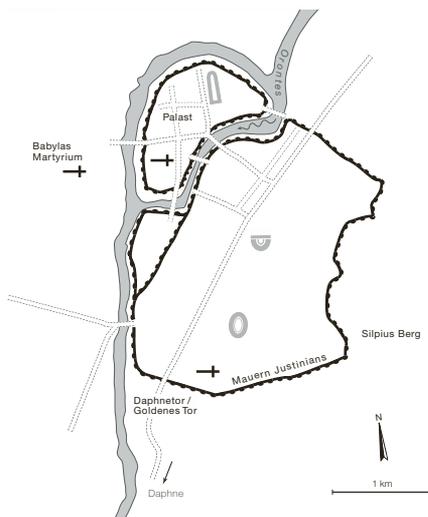


Abb. 7. Situationsplan des byzantinischen Antiochia

Märtyrer bildeten eine eigentliche Armee von Kämpfern. In der Lobrede auf alle Märtyrer der ganzen Erde³¹ sieht Johannes sie als Soldaten einer Armee gegen alle Tyrannen und entwirft ein glänzendes Bild ihrer Ankunft im Himmel, wo die Engel alle Kämpfer als Sieger aus einer Schlacht empfangen und sie zum Thron des Himmelskönigs führen: Sie werden dort als Freunde (Joh 14,15) aufgenommen und erhalten Anteil an den Herrlichkeiten des Himmels mit seinen Chören und Lobgesängen.

Johannes verwendete auch die Vorstellung, Soldatenmärtyrer – so Juveninus und Maximinus – würden sich dadurch auszeichnen, dass sie freimütig zu ihrem weltlichen König – hier Julian – reden würden. Die Enthaupteten treten dann mit ihren Häuptern in den Händen zum König des Himmels, ein Bild, in dem man einen Ausgangspunkt für das seit dem 8. Jahrhundert wichtig werdende Kephalophorenmotiv sehen kann.³²

Obschon Johannes nach 397 zunächst als Erzbischof und dann als Patriarch in Konstantinopel wirkte, ist die Verehrung der Märtyrer eines seiner wichtigen Anliegen geblieben.

In Konstantinopel scheint die Märtyrerverehrung mit Konstantin eingesetzt zu haben. Im Falle des kappadokischen Centurio Akakios, der in 303/04 in Byzanz wegen seines Glaubens erhängt worden war, scheint Konstantin selbst für die Errichtung einer Kirche gesorgt zu haben. Ein älteres, kleineres Sakralgebäude gab es am Orte des Marty-

31 PG 50, 645ff.

32 PG 50, 576 Ende (Hom. in Iuveninum et Maximinum); vgl. Walter 2003, 225; Di Natale 2005, 22.

riums, im Norden am Goldenen Horn im Staurion, einem Teil des Zeugma-Quartiers, in einem Haus, das die Bezeichnung Karya trug.³³

Die Angaben der Quellen sind freilich vage und schwierig zu interpretieren. Eusebius schreibt, Konstantin habe die nach ihm benannte Stadt „in ausserordentlicher Pracht verherrlichen und durch zahlreiche Bethäuser, grösste Martyrien und glänzendste Häuser erstrahlen lassen, die sich teils vor der Stadt, teils in ihr befanden, durch welche er zugleich das Andenken der Märtyrer ehrte und seine Stadt dem Gott der Märtyrer weihte.“³⁴

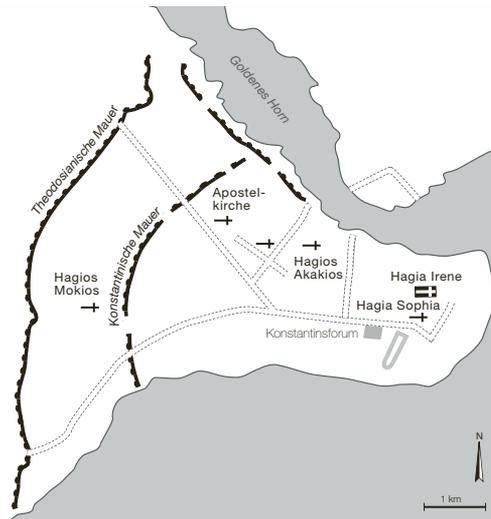


Abb. 8. Situationsplan Konstantinopel.

In der Zeit des Johannes wurden die Reliquien des Phokas sowie ägyptischer Märtyrer überführt, und Johannes predigte anlässlich dieser Feste. Darüber hinaus kümmerte er sich auch um den Bau neuerer Martyrien.

33 Janin 1953, 17–19, Bowes 2008, 106ff.

34 Eine Übersicht bei Dagron 1974, 388–409. Euseb., Vita Const. 3,48,1. Nach Sokrates (Hist. eccl. 1,16; 6,23) wurden ihm Kirchen für Irene und Akakios zugeschrieben, nach Sozomenos (Hist. eccl. 8,17,5) vielleicht auch die grosse Basilika des Mokios ausserhalb der Stadt. 358 liess Bischof Macedonius den Leichnam Konstantins aus der Apostelkirche in die Kirche des Hl. Akakios überführen, ein Vorgang, der zu Tumulten und Ausschreitungen führte: Sokr., Hist. eccl. 2,38; Soz., Hist. eccl. 4,21. Vgl. Janin 1953, 17–19; Müller-Wiener 1977, 405, Bowes 2008, 106ff.

10. Beziehungen zwischen Osten und Westen

Die Märtyrerstätten in den Städten des Ostens wie auch die Texte der östlichen Kirchenlehrer haben zweifellos in den lateinischen Westen hinein gewirkt. Für die Frage eines Einflusses auf die Entstehung der Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion ist aus zeitlichen Gründen Basileios von besonderem Interesse. Rufin von Aquileia sah in ihm eine Persönlichkeit, die er mit dem Märtyrerbischof Cyprian verglich. Die Ideen des Basileios könnten unter anderem durch Hilarius von Poitiers (Bischof ab ca. 350) in den Westen gebracht worden sein. Hilarius war unter falscher Anklage (die ihn vielleicht mit der Usurpation des Silvanus in Verbindung brachte) 356 nach Phrygien verbannt worden. In Phrygien befand sich damals auch der Trierer Bischof Paulinus im Exil (nachdem er dort 358 gestorben war, wurde sein Leichnam nach Trier zurückgebracht). Hilarius wie Paulinus kannten und schätzten sich, kämpften sie doch beide gegen den Arianismus und für den grossen Athanasius – seinerseits nicht nur Vertreter der Orthodoxie, sondern auch 357/58 Verfasser der einflussreichen Biographie des ägyptischen Mönchsvaters Antonius. Hilarius pflegte weitreichende Kontakte, reiste viel und setzte sich 364/65 gemeinsam mit Bischof Eusebius von Vercelli (der selbst gleichfalls in den Osten und dort auch in die ägyptische Thebais verbannt gewesen war) auf einer Bischofsversammlung in Mailand um die Absetzung des dortigen homöischen Bischofs Auxentius ein. Er starb 367 in Poitiers. In seinen Werken spielt der Gedanke des Martyriums eine wichtige Rolle.³⁵

Die Vermittler zwischen Osten und Westen sind zahlreich. Eine zentrale Drehscheibe war Rom, doch auch Aquileia, Lyon, Mailand und Trier bildeten einflussreiche Örtlichkeiten des Austausches.

Dieser Austausch blieb über einen langen Zeitraum erhalten. Der ökonomisch reichere Osten hatte dem Westen viel zu bieten und wurde immer wieder bewundert. Wenn Victricius von Rouen um 396 von der heilenden Kraft der Heiligen und der Reliquien schwärmte, so nannte er Orte im Westen wie im Osten, aber die Städte des Ostens dominieren.³⁶

Diese Feststellung lässt sich auch mit einer berühmten Elfenbeintafel illustrieren, die heute zum Schatz der Hohen Domkirche in Trier zählt. Sie zeigt die triumphale Ankunft von Reliquien in Konstantinopel und muss ein Geschenk aus dem Osten sein. Die kunstvoll dargestellte Zeremonie vermittelt einen Eindruck vom Glanz und vom Glauben aus der Zeit der frommen Regierung des Theodosius II. und seiner Schwester Pulcheria: Zwei Bischöfe auf einem Wagen führen ein Reliquiar zu einer Kirche, deren Bau eben abgeschlossen wird. Ihnen voraus wird der Kaiser vor seinen Beamten von Pulcheria bei der Kirche empfangen. In keiner anderen Stadt als in Konstantinopel

35 H. Heinen: Frühchristliches Trier. Von den Anfängen bis zur Völkerwanderung, Trier 1996, 149–162; Beaujard 2000, 54–58.

36 Victric. 11.



Abb. 9. Reliquienprozession auf der Elfenbeintafel des Trierer Domschatzes.

hatte man ein solch aufwändiges Zeremoniell und diesen Reichtum und zugleich die Möglichkeit, davon in kostbaren Elfenbeinarbeiten bleibendes Zeugnis zu schaffen.³⁷

Deutliche Wirkungen östlicher Einflüsse zeigen sich auch in Lyon. In der Stadt entwickelte sich eine starke christliche Gemeinde. Schon für das 2. Jahrhundert gibt es für diese eindrucksvolle Belege. Geleitet wurde sie von Bischöfen. Die ersten bekannten Namen – Potheinos und Irenäus – gehören prominenten Persönlichkeiten aus dem Osten. Bei Potheinos darf man dies zumindest von seinem Namen her annehmen. Von seiner Biographie wissen wir im übrigen fast nur von seinem Märtyrertod als Vorsteher der Gemeinde und Mann von mehr als neunzig Jahren. Er starb in Lyon zusammen mit zahlreichen weiteren Christen – auch aus Vienne – während der Christenverfolgungen des Jahres 177.³⁸ Sein Nachfolger war der bedeutende Theologe Irenäus. Dieser stammte aus Kleinasien und hatte jung noch Polykarp von Smyrna gehört. Potheinos und die weiteren umgebrachten Christen wurden in Lyon als Märtyrer intensiv verehrt. Davon zeugt nicht zuletzt ein berühmtes Schreiben, das Eusebius von Caesarea in seiner Kirchengeschichte überliefert. Es ist „an die Gemeinden in Asien und Phrygien“ gerichtet. Die Verehrung der Märtyrer und die Verehrung der Bischöfe haben in Lyon eine lange Tradition und zeigen sich unter anderem im Kirchenbau. Seit dem ausgehenden 4. Jahrhundert galt dabei auch Irenäus als Märtyrer. Damals wirkte in Ly-

37 W. F. Volbach: Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters, Mainz 1976, 95f., Nr. 143; K. G. Holm, G. Vikan: „The Trier Ivory, Adventus Ceremonial and the Relics of St. Stephen“, in: *Dumbarton Oaks Papers* 33 (1979) 115–133; W. Weber: „Die Reliquienprozession auf der Elfenbeintafel des Trierer Domschatzes und das kaiserliche Hofzeremoniell“, in: *Trierer theologische Zeitschrift* 62 (1979) 135–151; P. Dufraigne: *Adventus Augusti, adventus Christi. Recherche sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'antiquité tardive*, Paris 1994 (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 141), 311 mit Anm. 245 (Adventus und Reliquien: 297ff.); A. Demandt, J. Engemann (Hrsg.): *Konstantin der Große. Ausstellungskatalog Trier, Trier, Mainz 2007, Begleit-CD Kat. Nr. II.2 28* (W. Weber); Noga-Banai 2008, 138f.

38 Eus., *Hist. Eccl.* 5,1.

on Bischof Justus. Wie Theodor von Octodurus nahm er 381 am Konzil von Aquileia teil. Gegen Ende seines Lebens zog er sich nach Ägypten zurück, um wie die Wüstenväter ein asketisches Leben zu führen. Nach seinem Tode wurde sein Körper aus der Thebais nach Lyon zurückgeholt und dort beigesetzt. An seinem Grab entwickelte sich eine florierende Wallfahrt. Am Jahrestag des Heiligen kam jeweils eine grosse Schar von Gläubigen zum Gedächtnisort. Sie nahm an den Prozessionen, Vigilien und liturgischen Feiern teil, an denen der Psalmengesang eine wichtige Rolle spielte und sowohl Kleriker als auch Mönche beteiligt waren. Die Kirche dort war ursprünglich den Makkabäern gewidmet gewesen und erhielt später den Namen Saint-Just.³⁹ Unter anderem befand sich in der Nähe das Grab des Flavius Afranius Syagrius. Syagrius war ein hochrangiger Aristokrat, der die höchsten Reichsämter und 382 den Konsulat ausgeübt hatte. Daneben scheint er auch als Dichter in Erscheinung getreten zu sein. Märtyrer- und Totenkult, Bischofsherrschaft und Bischofsverehrung, Mönchtum und Kirchenbau profitierten von der Förderung durch den gallischen senatorischen Adel, die Verankerung in einem wichtigen städtischen Zentrum sowie dem ost-westlichen Austausch innerhalb des mehr und mehr christlichen Imperium Romanum.

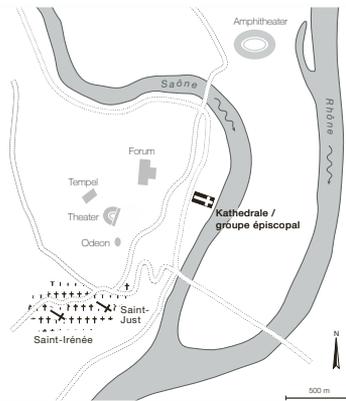


Abb. 10. Situationsplan des spätrömischen Lyon.

39 Reynaud 1998, 87–135. Plan von Lyon: 14. Sidonius Apollinaris (Epist. 5,17) beschreibt die Feierlichkeiten am Jahrestag des Heiligen.

Kapitel IV.

Rom, Romidee und die Verehrung von Soldatenmärtyrern¹

1. Roms Wandel und Ambiguität

Theodor von Octodurus, Ambrosius von Mailand und Eucherius von Lyon erlebten die Konstanz Roms, die durch die Völkerwanderung hervorgerufenen Umbrüche sowie die Christianisierung des Imperiums. Sie sahen, wie dauerhaft sich die heidnischen Traditionen hielten, wie römische Herrscher sich vom Christentum abwandten und wie unsicher der Status Roms als Zentrum der Macht geworden war.

Bereits Konstantin hatte Rom verlassen, sich dem reichen Osten zugewandt und dort eine neue Hauptstadt gegründet, das allerdings zugleich doch wieder ein zweites Rom sein sollte. Schon die Herrscher vor ihm hatten sich andere Residenzen gesucht. Auch diese bildeten weitere *secundae Romae*. In allen diesen Hauptstädten hielt sich der von den Christen verabscheute Polytheismus, besonders intensiv freilich in Rom. Dabei erschütterten Usurpationen, Aufstände, Kriege, Gewalt, Streitigkeiten zwischen Heiden und Christen sowie Einbrüche fremder Völker das Gefüge des römischen Reiches wie auch das *caput mundi* selbst.

Solche Hintergründe spiegeln sich auch in der Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion: Maximian zieht von seiner Residenz Mailand aus mit Truppenmacht über die Alpen. Den Christen im Norden droht er mit Gewalt, sein Römertum ist heidnisch, er erscheint als Usurpator.

Noch in der Zeit, als man begonnen hatte, die Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion zu erzählen, gab es in Rom einen von Heiden unterstützten Usurpator, Eugenius, – paradoxerweise einen Christen –, der mit seinen Truppen gegen Norden zog.

Der erste christliche Kaiser hatte Rom nicht einfach zu einer christlichen Stadt gemacht. Als 383 Augustin nach Rom kam, war die heidnische Senatsaristokratie so stark, dass er an sie Anschluss suchte. In der Folge empfahl ihn der bekannteste heidnische

¹ Grundlegende Übersichten bieten: Brandenburg 2004 (mit zahlreichen Plänen, Grundrissen und Abbildungen); Bowes 2008, 61ff.; Curran 2000; Dieffenbach 2007; M. Fr. P. Jost: Die Patrozinien der Kirchen der Stadt Rom vom Anfang bis in das 10. Jahrhundert, 2 Bde., Neuried 2000 (Horrea 2–3); Krautheimer 1987; Pietri 1976. Zur Romideologie: Brodka 1998. Siehe auch: R. Behrwald: Die Stadt als Museum? Die Wahrnehmung der Monumente Roms in der Spätantike, Berlin 2009 (Klio Beihefte, Neue Folge 12); Reutter 2009, 80ff.

Wortführer, der Stadtpräfekt Symmachus, für den Posten eines Rhetoriklehrers nach Mailand.²

2. Das Martyrium der Apostel, der Triumph des Christentums und ihre Bedeutung für Damasus und Ambrosius

Die wichtigsten Heiligen Roms sind die Apostel Petrus und Paulus, beides Märtyrer – Petrus wurde gekreuzigt, Paulus enthauptet –, aber besondere Märtyrer mit einer viel grösseren Bedeutung und einem viel höheren Prestige als die späteren Blutzeugen. Ambrosius hat sie in einem seiner Hymnen gefeiert. Höhepunkt der Apostelverehrung war das Fest am 29. Juni. Ambrosius schildert es mit den Worten:

Tantae per urbis ambitu
stipata tendunt agmina,
trinis celebratur viis
festum sacrorum martyrum.

Durch den Umkreis dieser hehren Stadt
eng gedrängt die Scharen ziehn;
auf drei Wegen feiert man
der Blutzeugen heilig Fest.

Prodire quis mundum putet,
concurrere plebem poli:
electa gentium caput,
sedes magistri gentium.

Her kommt die ganze Welt, so glaubt man wohl,
zusammenströmt des Himmels Bürgerschaft:
Erwählet ward der Völker Haupt
zum Sitze dessen, der die Völker lehrt.³

Ambrosius ist einer der bedeutenden Vertreter der spätantiken Romideologie. Rom bedeutet vieles; ganz wesentlich – auch für Ambrosius – war die Urbs indes die Stadt der Märtyrer Petrus und Paulus. Die römischen Bischöfe leiteten daraus den Anspruch der Nachfolge von den Aposteln ab.

Die Belege für die Annahme, Petrus und Paulus hätten in Rom das Martyrium erlitten, lassen sich bis zum ersten Clemensbrief (entstanden um 96) zurückverfolgen. Sie verfestigten sich dann. Tertullian und Eusebius waren sich sicher, dass sie mit der Christenverfolgung durch Nero zu verbinden waren.⁴ Mit dem bemerkenswerten Ausdruck *Tropaia* (Siegeszeichen) bezeichnete man Mahnmale an den Stätten, wo die Leiber der Apostel ruhten. „Ich kann die Siegeszeichen der Apostel zeigen. Du magst auf den Vatikan gehen oder auf die Strasse nach Ostia, du findest die Siegeszeichen der Apostel, welche diese Kirche gegründet haben.“⁵ Gemeint ist offenbar jener Ort, auf dem dann Konstantin eine Basilika errichten sollte und auf dem heute die Peterskirche steht.

Bischof Damasus von Rom (366–384), der sich intensiv um die Verehrung der römischen Märtyrer kümmerte, feierte die beiden Apostel Petrus und Paulus in einem

2 Aug., Conf. 5,23.

3 Ambr., Hymn. 12,25–32. Zitiert nach: Roma Aeterna. Lateinische und griechische Romdichtung von der Antike bis in die Gegenwart, ausgewählt, übersetzt und erläutert von B. Kytzler, Zürich, München 1984 (Bibliothek der Alten Welt), 193.

4 Tert., Apologeticum 5 zitiert bei Euseb., Hist. eccl. II,25,8.

5 Euseb., Hist. eccl. II,25,7 (zitiert wird Gaius aus dem frühen 3. Jahrhundert).

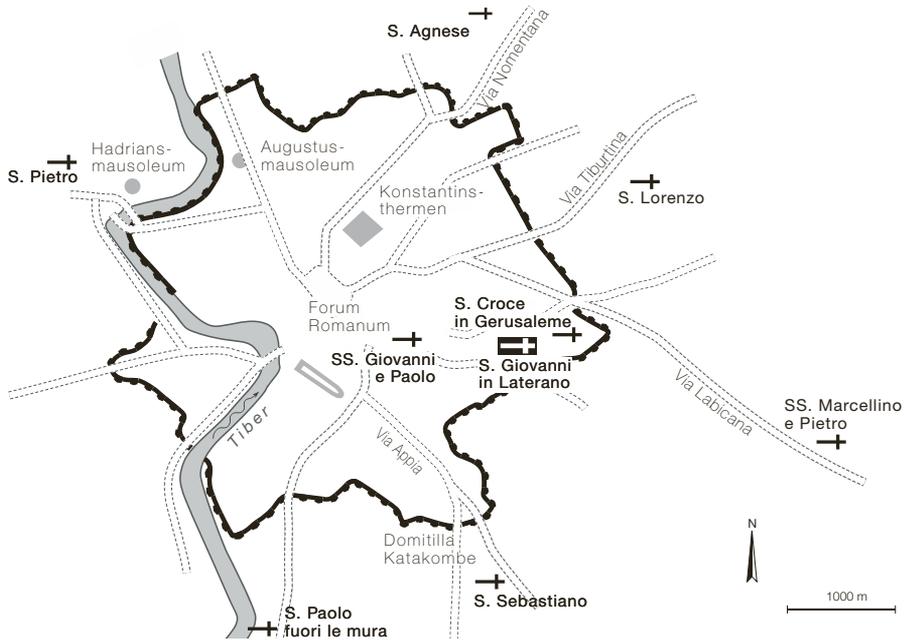


Abb. 11. Situationsplan Rom.

Grabgedicht an einem Ort an der Via Appia mit der Bezeichnung *ad catacumbas*, über dem Kaiser Konstantin die *basilica apostolorum* (später S. Sebastiano) errichtete. Petrus und Paulus sollen Bürger Roms sein: *Roma suos potius meruit defendere cives* (kam es Rom zu, sie als seine Bürger zu beanspruchen).⁶

Für Damasus wie für Ambrosius war Rom eine Stadt mit den neuen Helden Christi. Soldaten zählten auch zu ihnen. In der Domitillakatakombe sorgte Damasus für die Gräber der beiden Märtyrer Nereus und Achilleus. Die ursprüngliche Grabkammer wurde zu einer unterirdischen Kapelle erweitert, in der vermutlich ein Baldachin stand. Zwei Säulen, die ihn trugen, sind noch erhalten. Auf dem Schaft der einen befindet sich ein Relief mit dem Martyrium der beiden Heiligen. Die Darstellung erinnert an Szenen auf Sarkophagen aus dem 4. Jahrhundert, die den Apostel Paulus neben einem Soldaten zeigen, der das Schwert zieht, wobei dort die Enthauptung aber nicht gezeigt wird. Das Epigramm des Papstes Damasus rühmt die Soldaten, die sich den Befehlen eines

⁶ Damas., Epigr. 20. Zu S. Sebastiano nun: A. M. Nieddu: La Basilica Apostolorum sulla via Appia e l'area cimiteriale circostante, Città del Vaticano 2009 (Monumenti di antichità cristiana, II serie, 19).

Tyrannen – vielleicht Maximians – entzogen, den Glauben bekennen und voll Freude die Siegeszeichen Christi tragen (*confessi gaudent Christi portare triumphos*).⁷



Abb. 12. Reliefdarstellung des Martyriums des Achilleus auf einer Säule in der Basilika der Märtyrer Nereus und Achilleus.

Der Sieg des Christentums, die Sieghaftigkeit Roms und die Sieghaftigkeit durch den wahren Glauben sind zentrale Themen der christlichen Romidee wie der politischen Theologie des 4. Jahrhunderts. Auch bei Ambrosius sind sie fundamental.

In einem gewissen Sinne entsprachen diese Vorstellungen den Kerngehalten der traditionellen heidnischen Hoffnungen auf eine ständige Wiedergeburt Roms. Es kommt einem vor, als habe man beides verknüpft. Der christliche Glaube, die römische Bürgerschaft der Apostelfürsten sowie die stattliche Zahl von Märtyrern, derer sich Rom rühmen durfte: dies alles machte ein erneuertes und verjüngtes Rom zum wahren Haupt des Erdkreises. Von Rom aus sollte die gesamte Welt im Namen Christi verbessert werden.

7 Damas., Epigr. 8 = ILCV 1981 = ICUR III 8132. Vgl. das Lob des Prudentius für die Legionäre Emeritius und Chelidonium: Prud., Perist. 1,31–34: *nec rudem crudi laboris ante vitam duxerant / milites quos ad perenne cingulum Christus vocat. / sueta virtus bello et armis militat sacrariis. / Caesaris vexilla linquunt, eligunt signum crucis*. R. Krauheimer, S. Corbett, W. Frankl in: *Corpus Basilicarum Christianarum Romae*, III, Città del Vaticano 1971, 128–152; F. Bisconti, in: *Aurea Roma 2000*, 595 (catalogo 291). Martyrium des Paulus auf Sarkophagen: G. Koch: *Frühchristliche Sarkophage*, München 2000 (Handbuch der Archäologie, im Rahmen des Handbuchs für Altertumswissenschaft), 189.

Ambrosius benutzte im Streit um die Wiederaufstellung des Victoria-Altars im römischen Senatsgebäude in einem Brief an Kaiser Valentinian II. eine kämpferische und gegenüber anderen religiösen Auffassungen untolerante christliche Romideologie. Der Personifikation der Roma werden folgende Worte in den Mund gelegt:

„Warum befleckt ihr mich täglich mit dem nutzlosen Blut unschuldiger Tiere? Nicht in den Eingeweiden der Schafe, sondern in der Kraft der Krieger liegt das Geheimnis eines Sieges. Mit anderen Mitteln habe ich den Erdkreis unterworfen. Ein tüchtiger Kämpfer war Camillus, der die Bezwingen des Tarpeischen Felsens niederschlug und die vom Kapitol entführten Feldzeichen zurückgewann. Seine Tapferkeit hat diejenigen zu Boden gestreckt, welche die Religion nicht vertreiben konnte. (...) Ich schäme mich trotz meines hohen Alters nicht, mich mit dem ganzen Erdkreis zu bekehren. Es ist eine unumstößliche Wahrheit, dass man niemals zu alt ist, um zu lernen. (...) Kommt und lernt es, auf der Erde für den Himmel zu kämpfen; denn hier leben wir, aber für dort oben kämpfen wir.“⁸

Zwischen katholischem Glauben und Schlachtenerfolg gab es, so stellt es Ambrosius in seiner Schrift *De fide* dar, einen Zusammenhang. Der arianische Kaiser Valens erlitt 378 bei Adrianopel eine furchtbare Niederlage gegen die Goten. Sein Nachfolger hingegen, der junge Gratian, setzte sich für die Orthodoxie ein: Ambrosius sieht im rechten Glauben eine Garantie von Sicherheit und Sieg der römischen Sache.

In einer Schlacht ist der richtige Glaube des Feldherrn noch entscheidender als die *virtus* der Soldaten: „Du weisst“, spricht er Gratian an, „einen Sieg pflegt man mehr durch den Glauben des Feldherrn als die Mannhaftigkeit der Soldaten zu erreichen.“⁹ Ambrosius verherrlicht diesen wahren Glauben. Er ist der Glaube Roms, der Glaube Italiens. Während in der Vergangenheit, insbesondere während der Christenverfolgungen, viele für den Glauben gestorben sind, soll nun der feste Glaube Leben geben. Der Glaube ist ein Siegeszeichen. So beendet Ambrosius das zweite Buch mit den Formulierungen:

„Aber wir haben schon genug und übergenug, allmächtiger Gott, gebüßt durch unser schlimmes Schicksal und Blutopfer für den gewaltsamen Tod der Bekenner, die Verbannungen der Priester und den Frevel so grosser Gottlosigkeit. Es ist zur Genüge deutlich geworden, dass die, die dem Glauben Schaden zugefügt haben, nicht sicher sein können. Wende dich uns wieder zu, Herr und erhebe die Banner deines Glaubens! Hier führen nicht die Adler auf den Feldzeichen und auch nicht die Beobachtung fliegender Vögel das Heer, sondern dein Name und deine Verehrung, Herr Jesus, hier ist auch nicht irgendeine ungläubige Gegend, sondern dieses Italien, das Bekenner zu schicken pflegt, Italien, bisweilen versucht, niemals umgestimmt, das du unlängst vor dem barbarischen Feind verteidigt und nun sogar gerettet hast, und unser Kaiser hier hat auch keinen wankenden Geist, sondern einen festen Glauben. Zeige nun einen offensichtlichen Erweis deiner Hoheit, damit der, der glaubt, dass du der wahre ‚Herr der Kräfte‘ (Ps 46,8.12: Ps 45,12 LXX) und ‚Führer des

⁸ Ambr., Epist. 73 (Maur. 18),7.

⁹ Ambr., Fid. 1, pr., 3: Nosti enim fide magis imperatoris quam virtute militum quaeri solere victoriam.

himmlischen Heeres' und die wahre ‚Kraft und Weisheit Gottes‘ (1 Kor 1,24) bist, nicht zeitlich natürlich und auch nicht geschaffen, sondern, wie geschrieben steht, die ‚ewige Kraft Gottes und ewige Gottheit‘ (Röm 1,20) unterstützt durch die Hilfe deiner Hohheit die Siegestrophäe seines Glaubens verdient.“¹⁰

Als 392 Valentinian II. starb, erinnerte Ambrosius in der Totenrede an dessen Vater Valentinian I., der unter dem heidnischen Kaiser Julian den Mut gehabt hatte, für seinen christlichen Glauben seine Karriere aufs Spiel zu setzen.¹¹ Er quittierte offenbar den Dienst als Militärtribun und wurde von Julian in das ägyptische Theben verbannt, wie die Kirchenhistoriker überliefern.

Der schwache, als Kind regierende Kaiser, der des Schutzes des mächtigen Theodosius im Osten bedurfte, hatte selbst ein belastetes Verhältnis zu seinen Heerführern, insbesondere zum germanischen *magister militum* Arbogast, den manche gar für den Tod des gerade eben zwanzigjährigen Valentinian 392 in Vienne verantwortlich machten, wobei andere freilich von einem schmählichen Suizid des Herrschers sprachen. Ambrosius zeichnet demgegenüber mit einigem Pathos ein deutlich positives Bild: Valentinian sei im Dienste des Römischen Reiches und seiner Untertanen als Opfer gestorben. Er habe das sichere Gallien verlassen, um die Einwohner Italiens vor dem Einbruch von Barbaren über die Alpen zu schützen. Dies sei der Grund seines Todes und auch sein Ruhm.¹²

Als der Körper des Verstorbenen nach Mailand gebracht wurde und sich Ambrosius um die Bestattung kümmerte, fragte er Theodosius, ob es nicht angemessen sei, – wie bei Maximian – einen Porphyrsarkophag zu verwenden. Die rote Farbe konnte dabei als Symbol für eine Bluttaufe stehen, war Valentinian doch ohne eigentliche Taufe gestorben.¹³

Schon nach dem Tode von Valentinians älterem Halbbruder Gratian hatte sich Ambrosius um die Rückführung der sterblichen Reste nach Mailand eingesetzt und war nach Trier gereist, um dort den Usurpator Magnus Maximus zur Herausgabe des Leichnams zu zwingen.¹⁴ Gratian war von Andragathios, dem *magister militum* des

10 Ambr., Fid. 2,16,141–143: 141 Sed iam satis superque, omnipotens deus, nostro exitio nostroque sanguine confessorum neces, exilia sacerdotum et nefas tantae impietatis eluimus. Satis claruit eos, qui violaverint fidem, tutos esse non posse. Convertere, domine, fideique tuae adtolle vexilla. 142 Non hic aquilae militares neque volatus avium exercitum ducunt, sed tuum, domine Iesu, nomen et cultus, non hic infidelis aliqua regio, sed ea quae confessores mittere solet Italia, Italia aliquando temptata, mutata numquam, quam dudum ab hoste barbaro defendisti, nun etiam vindicasti, non hic in imperatore mens lubrica, sed fides fixa. 143 Ostende nunc evidens tuae maiestatis indicium, ut is, qui te verum ‚virtutum dominum‘ et ‚caelestis militiae ducem‘, is, qui te ‚veram dei virtutem‘ credit esse ‚adque sapientiam‘, non temporalem utique nec creatam, sed ‚sempiternam‘, sicut scriptum est, ‚Dei virtutem et divinitatem‘, tuae maiestatis fultus auxilio fidei suae tropaea mereatur.

11 Ambr., Obit. Valent. 55.

12 Ambr., Obit. Valent. 2.

13 Ambr., Epist. 25 (Maur. 53),4; vgl. Obit. Valent. 53.

14 Ambr., Epist. 30 (Maur. 24). Vgl. N. Dörner: ‚Ambrosius in Trier. Zu den Hintergründen der zweiten Gesandtschaft bei Maximus (Ambrosius, Epist. 30 [24])‘, in: Historia 50 (2001) 217–244. Der Usurpa-

Maximus, 383 bei Lyon vierundzwanzigjährig getötet worden – ein Vorgang, in dem man ein Martyrium sehen musste, wie es Ambrosius in einer Predigt in Mailand interpretierte.¹⁵ Gratians Leichnam konnte dann tatsächlich nach Mailand überführt werden. In seiner Nähe setzte man nun auch Valentinian bei, für Ambrosius Ausdruck ihres so ähnlichen Schicksals.¹⁶

Beim Tode Valentinians wirkte das von Ambrosius als fundamental erachtete Gefüge von Romidee, Kirche, Glaube, Monarchie und militärischer Macht einmal mehr labil. Erst recht fragte man sich beim Tode des mächtigen Theodosius im Januar 395, wie es weitergehen sollte.

Theodosius hatte zwar im September des vorangegangenen Jahres den Usurpator Eugenius am Frigidus bei Aquileia besiegt. Arbogast, der Eugenius gekrönt hatte, sah wie Virius Nicomachus Flavianus, der bedeutende Exponent der heidnischen Senatoren Roms, die den Christen Eugenius unterstützt hatten, keinen anderen Ausweg als den Suizid. Doch die Sieger konnten nicht profitieren. Die Zukunft Roms blieb offen, denn der Sieger Theodosius starb gleichfalls.

In der Totenrede für Theodosius beginnt Ambrosius mit einer Liste von Vorzeichen, welche das Zeitgefühl charakterisieren:

„Das also drohten uns die schweren Erdbeben, das die unaufhörlichen Regenschauer und die aussergewöhnliche Dunkelheit und Finsternis (...). Der Himmel war in Dunkel gehüllt, die Luft starrte ständig in Finsternis, die Erde erbebt und war vollbedeckt von strömenden Wassern.“¹⁷

Auf den grossen Herrscher folgten Kinder auf dem Kaiserthron: Honorius und Arcadius. Ambrosius versucht, optimistisch Vertrauen zu schaffen. Die Zeit des mächtigen Theodosius könne in ihnen weitergehen. Honorius und Arcadius würden sich auf die Armee verlassen dürfen:

„Die Treue (*fides*) der Soldaten bedeutet das vollkommene Alter des Herrschers; vollkommenes Alter ist dort, wo die Mannhaftigkeit herrscht. Beides ist wechselseitig, weil auch der Glaube (*fides*) des Kaisers Mannhaftigkeit ist.“

Schon der Glaube des Theodosius habe den Sieg der Soldaten bedeutet.¹⁸

tor geht auch mit treuen und tapferen Soldaten schamlos um. Ambrosius hält ihm unter anderem vor, Valio getötet zu haben: „Wer aber könnte da noch hoffen, von dir verschont zu bleiben, nachdem ein so tapferer Krieger, ein so treuer Soldat, ein so tüchtiger Offizier sein Ende gefunden hat?“ (11)

15 Ambr., In psalm. 61,25. Ch. R. Raschle: „Ambrosius in psalm. 61,16–27: Eine Predigt gegen den Usurpator Magnus Maximus“, in: Göttinger Forum für Altertumswissenschaft 5 (2002) 225–243.

16 Ambr., Obit. Val. 79. M. J. Johnson vertritt die Auffassung, Valentinian sei in S. Aquilino bestattet worden: M. J. Johnson: „On the Burial Places of the Valentinian Dynasty“, in: Historia 40 (1991) 501–506; vgl. Mackie 2003, 156–163; Johnson 2009, 161–167.

17 Ambr., Obit. Theod. 1.

18 Ambr., Obit. Theod. 6: *Fides militum imperatoris perfecta aetas est; est enim perfecta aetas, ubi perfecta est virtus. Reciproca haec, quia et fides imperatoris militum virtus est.*

Wiederum setzt sich der Bischof Ambrosius für einen Verbund von Glauben, im Sinne der Kirche agierender römischer Herrscher und loyaler Truppen ein.

Dabei erinnert er auch an Konstantin, jenen römischen Kaiser, mit dem der Weg des Christentums zur tragenden Religion des politischen Systems begann. Inbegriff der Einheit von wahrer Religion, Sicherheit, Wohlgeordnetheit und Sieg Roms ist der Erfolg Konstantins mit Hilfe der Kreuzesreliquien. Ausführlich schildert Ambrosius in der Totenrede auf Theodosius das Auffinden des Kreuzes durch Helena. Helena liess Nägel des Kreuzes in einen Pferdezaum und ein Diadem einarbeiten und schenkte diese Konstantin: „Beides nahm Konstantin in Gebrauch und vererbte den Glauben auf die folgenden Kaiser.“¹⁹

3. Die Thebäische Legion und ihre *militia Christi*

In der Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion ist die Vorstellung, dass Tugend, Glaube und Sieghaftigkeit Merkmale römischer Legionen sind, zwar durchaus auch vorhanden, aber sie wird von weiteren Gedanken überlagert. Für Eucherius von Lyon war die *militia Christi* weniger etwas Römisches als vielmehr der Kern mönchischer Lebensweise. Rom, heisst es an einer Stelle seines Werkes, sei Babylon. Es kommt einem vor, als teile Ambrosius die Kritik Salvians an den römischen Sitten. Für Salvian war die Verkommenheit unter den römischen Oberschichten so gross, dass gute Menschen scharenweise entweder zu den Goten oder den Bagauden abwanderten.²⁰ Die anonyme Fassung der Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion sieht in der Verfolgung dieser Bagauden den Anlass des Zuges Maximians über die Alpen. Wenn erzählt wird, die Thebäer hätten sich geweigert, bei der kaiserlichen Unternehmung gegen die Bagauden den Göttern zu opfern, so liegt in diesem Bericht eine romkritische Note.

Die Verehrung von Märtyrern, die sich durch soldatische Tugenden auszeichneten, hat indes des Rombezuges nie entbehren können und auch nie auf ihn verzichtet. Die Thebäer waren römische Soldaten, aber Soldaten, die – anders als der sie kommandierende heidnische Herrscher Maximian – das gute, christliche Rom verkörperten.

4. Konstantinische Wurzeln?

Man kann sich fragen, ob das positive Bild christlicher römischer Soldaten mit der Konstantinischen Wende und der von Rom aus nun frei ausstrahlenden Märtyrerverehrung zusammenhängt. Doch lässt sich gegen eine solche Vermutung sagen, dass die Verehrung christlicher Soldaten eher in Afrika wurzelt. Zum Teil mögen gerade die von

¹⁹ Ambr., Obit. Theod. 47.

²⁰ Salv., Gub. 5,5.

Konstantin bekämpften Donatisten einen entsprechenden Märtyrerkult nach Italien gebracht haben.

Immerhin schuf Konstantin nach seinem militärischen Sieg günstige Bedingungen für die Entfaltung der Märtyrerverehrung und damit auch christlicher Soldaten. Wie Eusebius in der *Vita Constantini* schreibt, legte er sogar fest, dass Stätten, an denen Märtyrer bestattet waren, den Kirchen gehören sollten.²¹ Auch dürfte die Förderung des Kirchenbaus und kirchlicher Strukturen günstige Auswirkungen auf die Wertschätzung und Ausbreitung der Vorstellung eines christlichen Dienstes gehabt haben. Wenn alte militärische Anlagen beseitigt wurden, wie es im Falle der Laterankirche geschah, mag dies geradezu als Symbol für diesen Umbruch gelten.

Über den Resten der niedergelegten Kasernen der *equites singulares* entstand eine Basilika für den römischen Bischof, ein monumentaler fünfschiffiger Bau, die Salvatorkirche, die später S. Giovanni in Laterano genannt wurde. Gleich daneben wurden ein Baptisterium sowie eine Residenz und Amtsräume für den Bischof gebaut. Helena und ihr Hofstaat erhielten eine Palastkirche, S. Croce in Gerusalemme.

Unter den in Rom verehrten Stätten standen die jenigen für die Apostelverehrung im Vordergrund. Über dem Petersgrab am Vatikan wurde eine Basilika gebaut, deren Dimensionen die eminente Bedeutung des Petrusgedächtnisses anschaulich machten. Paulus erhielt an der Strasse nach Ostia eine mit der Alt-St. Peter vergleichbare, aber kleinere Basilika. Dem Gedächtnis der Apostel gewidmet war überdies die später S. Sebastiano genannte *basilica apostolorum*.

Diese Kirche wurde auch gebaut, um innerhalb ihres Raumes Verstorbene bestatten zu können. Es handelt sich um eine Art „überdachten Friedhof“ (Richard Krautheimer). Bauten dieser Art wurden damals in der Form sogenannter Umgangsbasiliken wiederholt an wichtigen Ausfallstrassen vor der Stadt errichtet. Sie waren die wichtigsten Stätten der Heiligen- und Märtyrerverehrung. Dazu zählen SS. Marcellino e Pietro, S. Lorenzo und S. Agnese. An zwei dieser Coemeterialkirchen fügten sich die Mausoleen für Helena und Constantina an. Nicht alles verdankt sich Konstantin, manches wurde erst nach ihm gebaut. Doch die im Kult der Märtyrer und auch der Soldatenmartyrer so wichtige Verbindung zwischen Märtyrerkult und Kult für weitere Verstorbene, darunter prominente hochrangige Persönlichkeiten, erhielt in Rom massgebliche Vorbilder offenbar bereits in konstantinischer Zeit.

Die Martyrien der Heiligen Agnes, Laurentius und Sebastian gehören in die Zeit vor den Diokletianischen Verfolgungen. Die Diakone Marcellinus und Petrus sollen das Martyrium unter Diokletian erlitten haben: Sie erhielten eine Kirche an der Via Labicana, wo sich ein grosses unterirdisches Coemeterium *ad duas lauras* ausbreitete. Sie ist vermutlich die älteste Umgangsbasilika. In ihrer unmittelbaren Nähe befindet sich das Mausoleum für Helena. Ob Marcellinus und Petrus tatsächlich schon in der Zeit Konstantins dort verehrt wurden, ist nicht ganz sicher. In der *Depositio* von 354 sind

21 Euseb., *Vita Const.* 2,40.

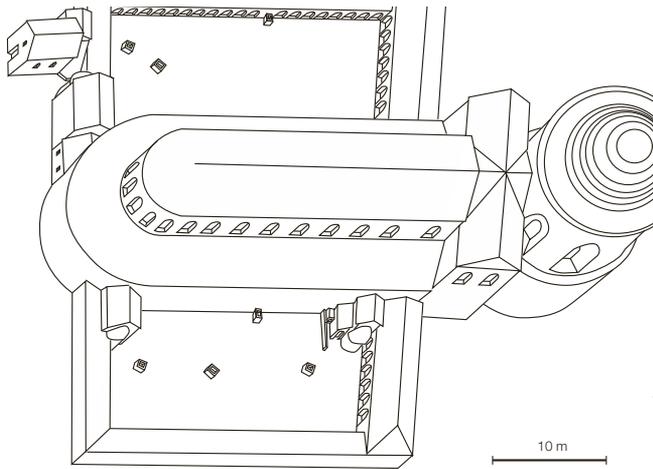


Abb. 13. SS. Marcellino e Pietro, Rekonstruktionszeichnung nach den Ausgrabungen zwischen 1896 bis 1984.



Abb. 14. Die Ruinen von S. Agnese – Blick in die Apsis nach Westen.

sie nicht erwähnt, der älteste Beleg ist eine Inschrift des Damasus, die festhält, dass der Papst als Knabe noch den Henkern der beiden begegnete. Eine Quelle aus dem 7. Jahrhundert, das Itinerar von Salzburg, nennt dann weitere Märtyrer, die *ad duas lauras* im *coemeterium* SS. Petrum et Marcellinum bestattet gewesen seien, darunter Gorgonius, der auch in der *Depositio* von 354 bezeugt ist, sowie mehrere Gruppen von Soldatenmärtyern, nämlich die Vierzig Märtyrer, die Dreissig Märtyrer und die Quatuor Coronati. Da neben dem christlichen Friedhof auch das *sepulcretum* der *equites singulares* lag, kann man sich fragen, ob es einen Zusammenhang (aus überlieferungsgeschichtlichen Gründen insbesondere zu den Dreissig Märtyrern) gibt und man zum Beispiel wegen der dort gefundenen Grabsteine der Angehörigen der Leibgarde auf die christlichen Soldatenheiligen schloss.²²

Die Verehrung römischer Soldaten als christliche Märtyrer kann nicht direkt mit Konstantin verbunden werden. Wohl war Konstantin die militärische Sieghaftigkeit des Christentums wichtig, aber erst in späterer Zeit kommt die Verehrung von Soldatenheiligen auf, so bei Damasus und Ambrosius und später bei Prudentius. Für die Art und Weise der Heiligen- und Märtyrerverehrung, als Modell für die Anlage von Kirchenbauten und Wallfahrtsorten sowie vor allem als Vorbild und Orientierungspunkt hat Rom indes eine fundamentale Bedeutung. Auch Mauritius und seine Gefährten sind Römer, ihre Verehrung zehrt ganz von römischen Traditionen.

5. Darstellung einer Enthauptung von Märtyrern

Die Christianisierung erweiterte diese Traditionen, prägte sie zum Teil um, ergänzte sie. Die Anstöße aus dem christlichen Rom waren vielfältig. Auch für die Märtyrerverehrung gibt es in der Urbs mannigfaltige Bezugspunkte. So stammt eine bildliche Darstellung einer Enthauptung von drei Märtyrern aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts aus einer privaten Kapelle, in der vermutlich Reliquien verehrt wurden, aber kein Grab vorhanden war. Die Kapelle befindet sich in einer Domus unter der heutigen Kirche SS. Giovanni e Paolo.²³

Das Patrozinium von Johannes und Paul erscheint erstmals unter Papst Symmachus (498–514), und aus dem 6. Jahrhundert stammt die entsprechende Legende. Pio Franchi de' Cavalieri hat die These vertreten, die drei Märtyrer könnten die Heiligen Cyprianus, Justina und Theoctistus sein, die 304 in Nikomedia das Martyrium erlitten und von römischen Seefahrern nach Rom gebracht wurden, wo die Matrone Rufina beim Claudiustempel für ihre Bestattung gesorgt habe.²⁴

22 J. J. Rasch: Das Mausoleum der Kaiserin Helena in Rom und der „Tempio della Tosse“ in Tivoli, Mainz am Rhein 1998 (Spätantike Zentralbauten in Rom und Latium 3), 3ff.

23 Brenk 2003, 82–113, vgl. auch Bowes 2008, 88–92 und M. Andaloro: L'orizzonte tardoantico e le nuove immagini 312–468, Roma, Turnhout 2006 (La pittura medievale a Roma 312–1431, Corpus, vol. I), 108–110 (C. Ranucci).

24 Brenk 2003, 112.



Abb. 15. SS. Giovanni e Paolo, Martyrium von Cyprianus, Justina und Theoctistus an der Südwand der Hauskapelle.

6. Roms Legionäre und die Militärdisziplin

Die bildliche Darstellung dieser Enthauptung wie auch des Todes von Achilleus und Nereus sind wichtige Zeugnisse für die Art und Weise, wie man das Schicksal der Glaubenszeugen während Verfolgungen in Bilder brachte. In der Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion sind die Vorstellungen auf die klassische römische Legion ausgerichtet.

Angehörige römischer Legionäre überquerten ja immer wieder den Grossen St. Bernhard, opferten dort und hinterliessen einen starken Eindruck. Auch die zahlreichen Soldatengrabsteine hielten die Erinnerung lebendig. Römische Soldaten, römische Regeln und die römischen Konflikte zwischen Heidentum und Christentum kulminierten in der Vorstellung von der Verweigerung des Opfers in der anonymen Passio beziehungsweise der Weigerung, Christen zu verfolgen, in der Passio des Eucherius. In beiden Legenden wird sodann das Bild eines Blutbades durch zwei Dezimationen und die Enthauptung der Legionäre gezeichnet.

Die Strafe der Dezimation war zwar eine in der römischen Armee angewandte Strafe, die man auch als typisch römisch beurteilen konnte, stellte sie doch, wie das bei Polybios oder Frontin hervorgehoben wird, die Disziplin sicher.²⁵ Für die spätrömische Zeit ist nur ein einziger konkreter Fall bezeugt,²⁶ aber Vegetius spricht noch immer von dieser Strafe: „Wenn aber äusserster Zwang zur Heilung durch das Schwert (*ferri medicina*) überredet, dann ist es eher angebracht, nach der Sitte der Vorfahren gegen

²⁵ Polyb. 7,37; Frontin., Strat. 4,1,33–41.

²⁶ Amm. 24,3,2.

die Urheber der Verfehlungen einzuschreiten, so dass alle die Furcht, aber nur wenige die Strafe trifft.²⁷ Der Heermeister Stilicho beziehungsweise Kaiser Honorius drohten 408 rebellierenden Soldaten Dezimation an. Diese seien so erschrocken, dass sie Tränen vergossen hätten. In der Folge habe man sie begnadigt.²⁸

27 Veg., Mil. 3,4,9.

28 Zos. 5,31,2f.

Kapitel V.

Ambrosius, die Mailänder Kirchen und der Triumph der Märtyrer

Die politischen Gehalte der Verehrung von Soldatenmännern erhielten durch Ambrosius von Mailand¹ ihre stärksten Impulse. Mailand, wo er wirkte, war von Maximian zur Residenz gemacht worden. Eine christliche Gemeinde gab es schon vor ihm. Irgendwann nach 313, als die beiden Kaiser Konstantin und Licinius in Mailand Kultfreiheit für alle Religionen vereinbarten, dürfte der damalige Mailänder Bischof eine erste Kirche erbaut haben.² Der nicht selten verkannte Kaiser Constantius II. versuchte wie in anderen Städten so auch in Mailand ein reichstreues Christentum zu stärken. Er setzte 355 den aus Kappadokien stammenden Auxentius als Bischof ein. Trotz seiner starken kirchlichen Gegner – so Athanasius, Damasus in Rom und Hilarius von Poitiers – hielt der als Arianer verdammte Auxentius sich bis 374 auf dem Bischofsitz. Als nach seinem Tode Streitigkeiten ausbrachen, soll sich das Volk für den auch dem Kaiser Valentinian I. genehmen Statthalter Ambrosius – er war *consularis Aemiliae et Liguria* – als Nachfolger ausgesprochen haben. Zu dieser Zeit besaß Mailand bereits etliche Kirchen, die sich im Einzelnen zum Teil heute freilich nicht immer hinreichend präzise lokalisieren lassen. Zum Stadtbild gehörten selbstverständlich die für eine Residenz und Metropole üblichen imponierenden Gebäulichkeiten sowie die heidnischen Tempel. So hat der aus Bordeaux stammende Dichter Ausonius um 385 im *Ordo urbium nobilium* Mailand folgendermassen beschrieben:

-
- 1 Zu Ambrosius und den hier behandelten Fragen gibt es eine umfangreiche Literatur. Eine gut verständliche Darstellung bietet Dassmann 2004 – zur Bedeutung der Märtyrer bei Ambrosius v. a. Dassmann 1975; grundlegend ist nun Lanéry 2008 – dort auch Angaben zur vorangegangenen Forschung. Übersdies: F. Heim: *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose*, Paris 1992 (*Théologie historique*, 89), 135ff.; A. Arbeiter: „Der Kaiser mit dem Christogrammnimbus. Zur silbernen Largitionsschale Valentinians in Genf“, in: *Antiquité Tardive* 5 (1997) 153–167; eine überarbeitete Fassung dann in: *helvetia archaeologica* 39 Heft 154 (2008) 42–73. – Deutsche Übersetzungen enthält: *Das Leben des heiligen Ambrosius. Die Vita des Paulinus und ausgewählte Texte aus den Werken des Heiligen und anderen Zeitdokumenten*. Eingeleitet v. E. Dassmann, Düsseldorf 1967 (*Heilige der ungeteilten Christenheit*).
 - 2 Zu den Kirchenbauten in Mailand: *Milano Capitale* 1990, *La città e la sua memoria* 1997 (beide jeweils mit weiterer Literatur und zahlreichen Abbildungen, Plänen und Grundrissen). Eine rasche Übersicht gibt Krautheimer 1982. Eine Zusammenstellung mit Verweisen auf die Literatur auch bei Chrzanowski 2006, 197f. Karte u. a. auch in den *Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne* 1989, I, fig. 62 nach S. 218.

„An Mailand ist alles zu bewundern: Die Fülle an Dingen und die zahllosen gepflegten Häuser, die Talente und angenehmen Umgangsformen der Männer; dann der Anblick des durch eine zweifache Mauer erweiterten Ortes und der Circus, die Lust des Volkes, und der Riesenbau des Theaters mit seinen *cunei*; die Tempel (und Kirchen?), die *arces* des Palastes, die prachtvolle Münzstätte und das nach den berühmten Herkulesthermen benannte Viertel; die mit Marmorstatuen geschmückten und von Säulenhallen eingefassten Höfe und die Befestigungswerke, die mit einem Ring aus Wällen und Palisaden umgeben sind. Alle (Gebäude), die durch ihre grossartige Gestalt gewissermassen miteinander wetteifern, sind herausragend, und die unmittelbare Nachbarschaft zu Rom ist nicht bedrückend.“³

Rom und Mailand wetteiferten miteinander und wurden verglichen. Bei der Errichtung, Gestaltung und Benutzung von Kirchenbauten kam es in Mailand wiederholt zu Spannungen zwischen Homöern und Anhängern des nizänischen Kurses, insbesondere zwischen dem arianischen Hof, dem arianischen Bischof und Bischof Ambrosius.

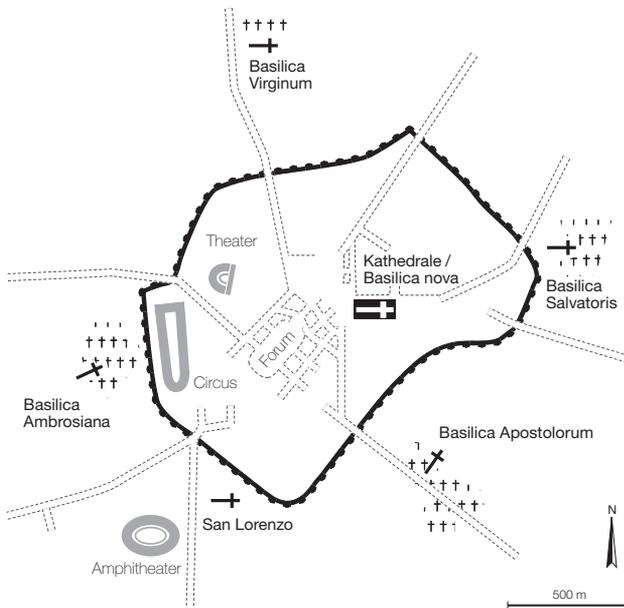


Abb. 16. Mailand im ausgehenden 4. Jahrhundert.

3 Auson., Ord. urb. nob. 7.

1. Ambrosius und sein Wirken

Das Wirken des Ambrosius als Bischof fiel in eine unruhige Zeit: Immer heftiger zeigten sich die Auswirkungen der Völkerwanderung. Usurpationen und Bürgerkriege erschütterten das Reich. Die römische Verwaltung bewältigte viele der wirtschaftlichen und sozialen Probleme nicht mehr. Kirchliche, theologische und innergemeindliche Streitigkeiten brachten zusätzliche Belastungen. Gerade wegen all dieser Schwierigkeiten war das Wort des Bischofs ständig gefordert. Nirgends konnte es so gut wirken wie in den Kirchen. Ambrosius kämpfte um sie, und er kämpfte gleichfalls in ihnen. Seine charismatische Wirkung kam wesentlich in den Räumen der Basiliken zustande. Hier zog der ehemalige Statthalter, der Angehörige der höchsten Aristokratie, der nun furchtlos redete, die Zuhörer in ihren Bann. Ambrosius mag sich dabei als ein Eleasar oder einer der sieben makkabäischen Märtyrer gefühlt haben, die er in seiner 386 aus Predigten entstandenen exegetischen Schrift *De Jacob et vita beata* selbst eindrücklich in ihrem Widerstand gegen den tyrannischen Herrscher Antiochos IV. beschrieben hat. Der glänzende Prediger überzeugte nicht allein durch seine rhetorische Meisterschaft, sondern noch mehr durch den Gehalt seines Vortrags und seiner Schriften. Augustin beschreibt in den *Confessiones* diese Wirkung auf ihn wie folgt:

„Denn obschon mir nichts daran lag, zu erfahren, was er sagte, sondern nur zu hören, wie er's sagte – nur diese eitle Sorge war mir geblieben, da ich den Weg zu dir (Gott) für verschlossen hielt – so drang doch zugleich mit den Worten, die mir gefielen, auch der Inhalt, nach dem ich fragte, in meine Seele. Denn das konnte ich nicht voneinander trennen.“⁴

Etwas allgemein gesagt kann man als Anliegen des Ambrosius bezeichnen: die Förderung der Askese und des Mönchtums, die Behauptung und der Ausbau einer starken und dem Nizänum verpflichteten Kirche sowie die Exegese der biblischen Texte mit allegorischen Auslegungen.

Die exegetische Arbeit des Ambrosius hat massive Kritik auf sich gezogen. Breit, schwülstig und willkürlich sei sie. Sie lese in den Bibeltext hinein, was mit ihm nichts zu tun habe. Für Historiker wichtiger ist indes etwas Anderes: Der persönliche, von den Interessen der damaligen Zeit bestimmte wirkungsreiche Umgang mit dem Alten und Neuen Testament. Die allegorische Auslegung hat dabei gerade für die Interpretation von Märtyrerreliquien und Orten der Märtyrerverehrung wichtige Impulse gezeitigt.

Sie schuf eine Intensivierung der Bezüge zwischen Gegenwart, Kultorten, Hagiographie und Bibeltexten. Ein wichtiger neuer Ort der Märtyrerverehrung wurde der Altar. Indem Ambrosius Reliquien unter den Altar translozieren liess, begründete er eine neue Tradition der Märtyrerverehrung. Sie gehört in den Kontext der Eucharistie, und sie sieht das Martyrium als Opfer in der Tradition Christi.

Die Mystik der Bezüge zwischen dem Opfer Christi, den Opfern der Märtyrer, dem Triumph des Sieges über den Tod und der Vergegenwärtigung von Opfer und

4 Aug., Conf. 5,24,1.

Triumph in der Eucharistie wusste Ambrosius, wie vor allem Ernst Dassmann es herausgearbeitet hat, offenbar lebendig zu machen, im Kirchenbau und der Gestaltung der Kirchenräume, in Taufzeremonien, in der Liturgie, durch die Förderung des Kirchengesangs und die durch ihn verfassten Hymnen, in der Predigt, in seinen Schriften, nicht zuletzt durch sein Leben.

Für das Taufzeremoniell gab es in Mailand Baptisterien im Zentrum der Stadt. Unter dem Platz vor dem heutigen Mailänder Dom liegt die *Basilica nova*, die auch *Basilica maior* oder *intramurana* und später S. Tecla genannt wurde. Hier befand sich auch das von Ambrosius 386 errichtete und Johannes dem Täufer geweihte Baptisterium (S. Giovanni alle fonti) sowie ein älteres Baptisterium. Auf einem dort gefundenen Epigramm erklärt Ambrosius dessen oktogonale Form als Zeichen des wahren Heils (*vera salus*), das durch das Licht des wieder erstandenen Christus, der den Tod besiegt, der Menschheit wiedergegeben ist.⁵

Augustin berichtet tief beeindruckt vom Tauferlebnis in Mailand:

„Und nun wurden wir getauft, da verschwand alle Unruhe wegen unseres vergangenen Lebens. Nicht satt werden konnte ich in jenen Tagen an dem wunderbaren süßen Genuss, die Tiefe deines Ratschlusses zu betrachten, den du zum Heil der Menschheit gefasst.“ Wichtig ist nun auch der von Ambrosius geförderte Kirchengesang: „Wie hab’ich geweint bei deinen Hymnen und Gesängen, wie ward ich innerlich bewegt, wenn deine Kirche von den Stimmen der Gläubigen lieblich widerhallte! Jene Klänge flossen in meine Ohren, Wahrheit träufelte in mein Herz, fromme Empfindungen wallten auf, die Tränen liefen, und wie wohl war mir bei ihnen zumute!“⁶

Augustin erinnert sich gleich daran, wie es zur Förderung des – freilich schon unter Auxentius vorhandenen – Gesanges kam:

„Noch nicht lange war es her, seit die Mailänder Kirche in ihren Gottesdiensten begonnen hatte, Trost und Mahnung auf die Weise zum Ausdruck zu bringen, dass Stimmen und Herzen der von frommem Eifer beseelten Brüder im Gesang zusammenklängen. Denn ein Jahr erst oder doch nicht viel weiter lag es zurück, dass Justina, die Mutter des jungen Kaisers Valentinian, deinen Knecht Ambrosius verfolgte, da sie von den Arianern sich zur Ketzerei hatte verführen lassen. Damals wachte dein frommes Volk in der Kirche, bereit, mit seinem Bischof, deinem Diener, zu sterben. Meine Mutter, deine Magd, war bei diesen angstvollen Nachtwachen der ersten eine; sie lebte im Gebet. Die ganze Stadt geriet in Aufruhr und Verwirrung, und auch wir, obschon noch nicht von der Glut deines Geistes erwärmt, waren erregt. Damals ward der Gesang der Hymnen und Psalmen nach orientalischem Brauch eingeführt, damit das Volk nicht der langen Seelenpein überdrüssig werde und ermatte. Seitdem hält man bis auf den heutigen Tag daran fest, und viele, ja fast alle deine Herden im weiten Erdenkreis folgten dem Beispiel.“⁷

5 ILCV Nr. 1841 = Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis opera 22, p. 96–98.

6 Aug., Conf. 9,14.

7 Aug., Conf. 9,15.

In den Hymnen finden sich zahlreiche Gedanken der politischen Theologie des Ambrosius: So erscheinen im Hymnus *Aeterna Christi munera* die Apostel als *ecclesiarum principes / belli triumphales duces, / caelestis aulae milites* (Fürsten der Kirche, Führer im Triumph über den Krieg, Soldaten des himmlischen Hofes). Glaube und Hoffnung der Heiligen machen die *perfecta Christi caritas* (vollkommene Liebe Christi) aus und siegen über den Fürsten der Welt (*mundi triumphat principem*).⁸

2. Märtyrer und ihre Bedeutung: Victor, Nabor und Felix – Gervasius und Protasius

Bereits vor Ambrosius suchte man in Mailand den Schutz der Heiligen. So kümmerte sich Bischof Maternus, der sein Amt anfangs 4. Jahrhundert ausübte, um Felix und Nabor (zwischen denen er in S. Vittore in Ciel d'oro noch immer auf den Mosaiken des 5. Jahrhunderts abgebildet ist) und wohl auch Victor. Die Soldatenmartyrer Victor, Nabor und Felix wurden aus Lodi geholt und kamen ursprünglich aus Afrika. In einer Hymne des Ambrosius, wo die Heiligen in dieser Reihenfolge genannt sind, erfahren wir einiges von ihnen und ihrer Bedeutung für die Mailänder. Sie gelten als Soldaten Christi. Der Schild, den sie tragen, ist ihr Glauben. Sie triumphierten im Tod gegenüber dem für ihr Ende verantwortlichen Tyrannen.⁹

Im Juni 386 sorgte Ambrosius für die Entdeckung und Verehrung weiterer Märtyrer. Dazu kam es, wie es Augustin formuliert, wegen der Wut einer Frau (*rabies feminea*), nämlich der Kaiserin Justina.¹⁰

In der Karwoche dieses Jahres war der Streit zwischen Ambrosius und den von Justina und dem Hof unterstützten Arianern zu einem Höhepunkt gekommen.¹¹ Im Januar hatte Justina für ein Edikt im Namen ihres Sohnes, des Kaisers Valentinian II. gesorgt, das den Homöern die Kultusfreiheit gab und diejenigen, welche etwas gegen das Gesetz unternehmen wollten, mit der Todesstrafe bedrohte. Als der arianische Bischof Auxentius von Durostorum, ein Schüler des Gotenbischofs Ulfilas, der sich am Hof in Mailand aufhielt, für die Osterfeierlichkeiten eine Basilika forderte, kam es zu einem schlimmen Streit, in dem auch Truppen eingesetzt wurden. Die Tätlichkeiten waren damit zwar überstanden, aber nun sollte eine neue Basilika eingeweiht werden, die *Basilica Ambrosiana*.

8 Ambr., Hymn. 14,5–8. 21–24.

9 Ambr., Hymn. 10,15f.: *castrisque raptos impiis / Christo sacrauit milites* (Subjekt: *almae fides ecclesiae*); 25–28: *Scutum viro sua est fides / et mors triumphus, quem invidens / nobis tyrannus ad oppidum / Laudense misit martyres*. Dass die drei eigentliche Märtyrer Mailands sind, zeigt auch Ambr., In Luc. 7,178. Zu S. Vittore in Ciel d'oro: Mackie 2003, 116ff.

10 Aug., Conf. 9,16.

11 Siehe den Artikel Justina 1 in der *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, Prosopographie de l'Italie chrétienne, sous la direction de Ch. Pietri et L. Pietri, par J. Desmulliez, Ch. Fraisse-Coué, É. Paoli-Lafaye, Ch. Pietri, L. Pietri, C. Sotinel, vol. 1, Rome 1999, 1209–1211.*

Die Basilika lag im Westen der Stadt, in einem Bereich, in dem es mehrere Gräberfelder und auch schon verschiedene kleinere Kirchen gab. In dieser Region hatte man Kaiser Maximian bestattet, hier sorgte Ambrosius 378 auch für die Beisetzung seines zu früh verstorbenen Bruders Uranius Satyrus. Dessen Grab war ihm ausgesprochen wichtig.¹² Offenbar lag es beim Grab des Märtyrers Victor.¹³

Den ausführlichsten und direktesten Bericht über das Auffinden der Märtyrer Gervasius und Protasius finden wir in einem Brief des Ambrosius an seine Schwester Marcellina, die ihm, so die Anrede, teurer als seine Augen und sein Leben sei.

Ihr will er berichten, was sich ereignet hat. Das Volk habe ihm zugerufen, er solle die neue Basilika auf die gleiche Art und Weise einweihen wie die *Basilica Romana* oder *Apostolorum* (die später S. Nazaro genannt wurde), nämlich mit Reliquien.

Wegen des Konfliktes mit Justina muss sich Ambrosius auf das Volk berufen. Seine Antwort an das Volk lautet: „Wenn ich Reliquien der Märtyrer finden werde, so will ich es tun.“¹⁴

Die Märtyrer sind die Fürsten (*principes*) des Volkes,¹⁵ und zu diesen Fürsten zählen die Heiligen Gervasius und Protasius. Ambrosius betont ihre Mailänder Herkunft.¹⁶ Er hebt ebenso seine Leistung bei der Auffindung dieser Märtyrer hervor. Durch eine Traumerleuchtung vermochte er sie zu finden, er, der – wie er es darstellt – selbst im Streit mit Justina nahe daran war, das Martyrium zu erleiden.¹⁷

Die Zeugen für den richtigen Glauben leiten das Volk im richtigen Glauben. Sie geben der neuen Kirche Schutz, sie bieten Heil und Gesundheit. Sie sind Beschützer, die nur verteidigen, nicht verfolgen, nicht Soldaten dieser Welt, sondern Streiter Christi (*non saeculi milites, sed milites Christi*).¹⁸

Von zwei Predigten berichtet Ambrosius, in denen er alle diese Argument ausführlich darlegt und gleichzeitig die Zweifel an der Entdeckung sowie an der Bedeutung und Wirksamkeit der Heiligen beiseite schiebt. Beide Predigten richten sich offensichtlich gegen die arianischen Kritiker und gegen den Hof.

Alle Beweise sind so augenscheinlich wie nur möglich. Sie verdanken sich der Erleuchtung. Ambrosius stellt sich in eine Reihe mit den Offenbarungen der Psalmen. Dank der Gnade Gottes wusste er, wo er zu suchen hatte. Vor der Abschränkung in der Memorialkirche oder -kapelle von Felix und Nabor fand er die Körper der Märtyrer. Ihre Grösse, die Tatsache, dass sie enthauptet worden waren, sowie vor allem das sichtbare Blut schlossen jede Täuschung offenkundig aus.

12 Ambr., Exc. Sat. 1,18.

13 CIL V, 617, p. 5; vgl. Dungalus, Liber adv. Claudium Taurinensem, PL 105, 527 (zwischen 830–840).

14 Ambr., Epist. 77 (Maur. 22),1.

15 Ambr., Epist. 77 (Maur. 22),7.

16 Ambr., Epist. 77 (Maur. 22),8 und 12.

17 Ambr., Epist. 77 (Maur. 22),1 und 12.

18 Ambr., Epist. 77 (Maur. 22),10.

Die Entdeckung der Märtyrer öffnet die Augen. So wie sich die Märtyrer für ihren Glauben eingesetzt hatten, so sind sie nun wieder präsent. Und vor allem ist ihre Wirkung in der Gegenwart sichtbar. Nicht nur sind die Gebeine zu sehen, nicht nur ist Blut vorhanden. Die Märtyrer wirken Wunder. Sie machen gesund und befreien von Dämonen. Wie auch Augustin und Paulinus von Mailand berichten, wurden Besessene geheilt und ein bekannter Blinder erhielt seine Sehkraft zurück.

Die Wunder veranschaulichen, was Ambrosius den Arianern vorwirft: Sie verharren in der Krankheit, in der Blindheit, im Wahnsinn. Wer hingegen den richtigen Glauben übernimmt, erhält Anteil am Heil und der Gesundheit. Die Märtyrer führen zum christlichen Glauben. Ihr Martyrium erklärt, was Christus erlitten hat.

So sollen ihre Reliquien unter dem Altar der Kirche beigesetzt werden. Dort wird an das Mysterium der Erlösung erinnert. Der Priester und das Volk sind an diesem Geschehen beteiligt. Ambrosius hat sich deswegen diesen Ort als seine Grabstätte ausgesucht.¹⁹

Er selbst verglich sich mit den Märtyrern und den Vorläufern im Alten Testament, Eleasar beispielsweise; wollte jedoch kein Märtyrer sein. Die Autorität, die er sich schuf, besaß andere Qualitäten. Sie beruhte auf seinem Charisma. Doch worin bestand es? Ambrosius gehörte zu den höchsten Eliten, kam aus dem senatorischen Adel, und hatte diesen doch hinter sich gelassen, weil er sich einer neuen Gemeinschaft zugehörig fühlte. Diese Gemeinschaft, die Gemeinschaft der Kirche und der christlichen Gemeinde baute er mit seinen Predigten, seinen Schriften und seinem Handeln ebenso kraftvoll wie konsequent und geschickt aus.

Die Mailänder Kirchen besaßen dabei eine zentrale Funktion. In ihnen versammelte und formte er die christliche Gemeinde. Die Zusammenkünfte waren bald auch Versammlungen, die man als Zeugnis der Bewährung in der christlichen Überzeugung deuten konnte. Das Volk in der Kirche war augenscheinlicher Ausdruck der Bewährung im Glauben und der Behauptung gegen die Konkurrenz der Arianer.

Die Märtyrer, die Ambrosius bekannt machte und als Patrone der Kirchen einsetzte, entsprachen weit verbreiteten frommen Vorstellungen. Sie veranschaulichten Grundgedanken des Christentums und waren populäre Vermittler. Ambrosius knüpfte gleichzeitig an volksnahe religiöse Praktiken an: dem Besuch auf den allen bekannten Grabstätten und dem Totenkult; den Riten, die dem Schutz vor Dämonen dienten; der Magie und dem Wunderglauben.

Die Märtyrer, die einem dabei halfen, waren Menschen. Sie vermittelten nur. Ihre Vermittlungskraft lag in ihren sterblichen Resten, dem, was von ihren Körpern geblieben war, den Reliquien. Die Reliquien waren wiederum körperlich erfahrbar, und auf die Körper der Menschen übten sie auch ihre Wirkung aus, indem sie seelisches und psychisches Heil zu verschaffen halfen.

19 Ambr., Epist. 77 (Maur. 22),13.

Wenn Märtyrer Heil vermittelten, so war durch diesen Prozess der augenscheinlichen Vermittlung auch klar gezeigt, dass es der Gnade Gottes bedurfte. Die Inszenierung des Märtyrerkultes ist nicht zuletzt eine Antwort an die Homöer. Denn die Prominenz menschlicher Märtyrer verweist auf den ganz anderen Charakter Gottes: Gott ist gerade nicht Mensch, die Homöer hatten offenkundig unrecht mit ihren theologischen Spekulationen.

Wohl aber waren die Märtyrer Menschen. Wenn Ambrosius ihre Reliquien unter dem Altar beisetzte, auf dem Christus als Opfergabe dargebracht wird, weil er für alle gelitten hat um alle zu erlösen, dann war klar der Unterschied zwischen dem Wesen der Märtyrer und dem Wesen Gottes gezeigt.

Die Beisetzung von Reliquien in Verbindung mit dem Altar, die bald allgemeiner Brauch wurde, war ein starkes Zeichen für die von der Orthodoxie als wahr beanspruchten Unterschiede zwischen den Menschen und Christus sowie für die von ihr als tatsächlich angenommenen Verbindungen: Sie war eine glänzend inszenierte Veranschaulichung einer gegen die Homöer gerichteten Theologie. Zugleich gab sie die Kirchen in die Hand des Ambrosius und entzog sie den Homöern. In den Räumen dieser Kirchen entfaltete sich die ambrosianische Liturgie, ihr Kirchengesang; hier wurde die orthodoxe Gemeinde gepflegt und vergrößert.

Ambrosius ging es nicht nur um die Körper der Märtyrer und deren gesunde Wirkung auf Körper und Seele von Menschen, sondern auch um den Körper der katholischen Kirche. Mit der Auffindung der Märtyrerreliquien formte er eine starke Gemeinschaft. Dieser Gemeinschaft erklärte er nicht nur die Bibel und das Wesen des Glaubens, er entwarf für sie zahlreiche ethische Regeln, kümmerte sich um die Organisation, um Soziales, um ihre wirtschaftliche und politische Sicherheit.

Die Auffindung der Märtyrer ist ein Akt, der symbolisch für ein machtvolleres Ordnungssystem steht, das Ambrosius als Bischof mit aller Energie aufbaute. Zeichen seines erfolgreichen Vorgehens sind auch die Mailänder Kirchen.

Diese Kirchen waren Kirchen für die Lebenden und die Toten. Die Verbindung zwischen ihnen bestand durch die Reliquien, den Glauben, aber – im Falle der extraurbanen Sakralbauten – auch durch die Nähe der Kirchen zu den Bestattungsorten. Die *Basilica martyrum* stand in einem Gebiet, wo die Mailänder traditionell ihre Toten bestattet hatten. Sie gab der Liebe zu den Toten und der Hoffnung auf Erlösung und ewiges Leben einen bewegenden Ausdruck. Indem Ambrosius sich um die vielen Verstorbenen kümmerte, gewann er die Lebenden.

3. Basilica Apostolorum und S. Simpliciano

Bei keiner Kirche wie der *Basilica martyrum* oder *Basilica Ambrosiana* haben wir so viele schriftliche Ausführungen des Ambrosius selbst zu dem, was der Bischof mit dem Kirchenbau wollte.

Die auf einem kreuzförmigen Grundriss angelegte *Basilica Apostolorum* oder *Basilica Romana* (später S. Nazaro) auf einem Gräberfeld am prächtig gestalteten Beginn der Strasse von Mailand nach Rom – unweit der Porta Romana – enthält eine berühmte Inschrift,²⁰ die freilich nicht mehr im Original erhalten ist. Sie besagt, Ambrosius habe die Kirche gebaut, sie im Namen der Apostel dem Herrn geweiht und mit Reliquien der Apostel ausgestattet, damit der Ort an den Sieg Christi erinnere (*sacra triumphalis imago signat locum*).²¹ Welche Apostel gemeint sind, ist unklar.

Die Inschrift hält zugleich auch fest, dass Ambrosius Reliquien des Nazarius in die Kirche brachte und sie in der Hauptapsis der kreuzförmigen Kirche beisetzen liess. Nazarius, der als Sieger (*victor*) des Glaubens bezeichnet wird, ist mit dem Zeichen seines Glaubens, dem Kreuz für alle Zeiten verbunden. Die zahlreichen Ambrosius zugeschriebenen hagiographischen Texte, welche Nazarius behandeln, sind erst später entstanden.²² Zu ihnen zählt auch eine Rede zu Ehren des Nazarius, in der man früher zuweilen an einer Stelle eine Bezugnahme des Ambrosius auf die Thebäische Legion gesehen hat.²³

Ein silbernes Reliquienkästchen, das auf Grund stilistischer Vergleiche in die Zeit von 374–386 datiert wird und zunächst in der Apsis, dann unter dem Altar gelegen hatte und heute im Diözesanmuseum zu sehen ist, zeigt auf dem Deckel Christus zwischen den zwölf Aposteln, auf der Vorderseite Maria mit dem Jesuskind, das von den Magiern verehrt wird sowie Szenen aus dem Alten Testament, darunter die drei Jünglinge im Feuerofen.²⁴

20 ILCV 1800 = Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis opera 22, p. 100f. (inscr. III). Vgl. Le epigrafi e le iscrizioni della Basilica dei SS. Apostoli e Nazaro Maggiore, a cura di A. Bellù, Milano 1971, 19ff. (Archivio Ambrosiano 20); A. Sartori: „L’Alciato e le epigrafi: „tractavimus subsicivis horis huiusmodi naenias““, in: Andrea Alciato umanista europea, Como 1999 (Periodico della Società storica Comense 61, 1999), 53–82; A. Sartori: „I frammenti epigrafici Ambrosiani nella Basilica Apostolorum“, in: Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant’Ambrogio, Milano, 4–11 Aprile 1997, a cura di L. F. Pizzolato, M. Rizzi, Milano 1998, 739–749. Siehe auch: Ambrogio e la cruciforme „Romana“ Basilica degli Apostoli nei milleseicento anni della sua storia, ed. G. Giacometti, P. Sessa, Milano 1986.

21 Condidit Ambrosius templum dominoque sacravit
nomine apostolico, munere, reliquiis.
Forma crucis templum est, templum victoria Christi,
sacra triumphalis signat imago locum.
In capite est templi vitae Nazarius almae
et sublime solum martyris exuviis.
Crux ubi sacratum caput extulit orbe reflexo,
hoc caput est templo Nazarioque domus,
qui fovet aeternam victor pietate quietem
crux cui palma fuit, crux etiam sinus est.

22 Lanéry 2008, v. a. 337ff. und 426ff.

23 Sermo 55 in der Patrologia Latina 17, 715–719 = PL 57, 869–872 (Maximus) = Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi, ed. J. Machielsen, Turnhout 1990–2003 (Corpus Christianorum, Series Latina), I.65. Siehe Lanéry 2008, 426ff.

24 Buschhausen 1971, S. 223ff. (B 11); Alborino 1981; Noga-Banai 2008, 33–38.

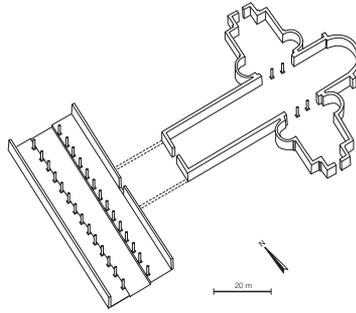


Abb. 17. Grundriss S. Nazaro.



Abb. 18. Die drei Jünglinge im Feuerofen auf einem Reliquienkästchen aus dem ausgehenden 4. Jahrhundert. Kirche S. Nazaro, Museo Diocesano Mailand.

Wie Paulinus in seiner Vita des Ambrosius berichtet, liess Ambrosius den Körper des Heiligen nach dem Tode des Kaisers Theodosius in einem Garten ausserhalb der Stadt heben und in die Apostelbasilika überführen.²⁵ Wie Gervasius und Protasius war auch Nazarius enthauptet worden, und auch in seinem Grab war frisches Blut zu sehen.

Paulinus erwähnt im Übrigen – in freilich unklaren Ausführungen – auch noch die Auffindung eines zweiten Heiligen, des Celsus.

Eine an den Sieg Christi und den Sieg durch den Glauben erinnernde Kreuzform besitzt auch die im Norden an der Strasse nach Como gelegene Kirche S. Simpliciano.²⁶ Auch dort gab es Gräberfelder, und in der Kirche wurden Christen bestattet. Die

25 Paul. Med., Vita Ambr. 32.

26 M. Sannazaro: „S. Simpliciano come complesso funerario. Tipologia e testimonianze epigrafiche“, in: *Studia Ambrosiana* 1 (2007), 105–128 (mit weiterer Literatur).

Kreuzform passt zu einer Bestattungskirche, und zwar nicht nur wegen der Symbolkraft des Kreuzes. Sie nähert diese ja einem Zentralbau an, der in der Architektur von Grabmonumenten traditionell so wichtig war, aber nun auch für die neuen Baptisterien verwendet wurde.

S. Simpliciano kann freilich schon vor Ambrosius entstanden sein. Der Name der Kirche erinnert indes an den Nachfolger des Ambrosius, Simplicianus, der in der Kirche Reliquien von Märtyrern aus dem Val di Non beisetzen liess. Die Kirche ist in späterer Zeit auch als *Basilica virginum* bezeichnet worden. Dabei dachte man an Ambrosius und sein Engagement für die Askese von Frauen, aber wie Ambrosius den Kirchenbau beeinflusste, ist unklar.

Die Kreuzform zu wählen, war gewiss eine naheliegende und für den Kirchenbau geeignete Idee, für die es auch Vorbilder gab und deren sinnfällige symbolische und theologische Aussagekraft höchst erwünscht sein musste. Der Gedanke spielt auch bereits in einem Brief Gregors von Nyssa, den Ambrosius gekannt haben könnte, eine wichtige Rolle: Gregor entwickelt dort das Projekt eines kreuzförmigen Martyriums.²⁷

Die Kreuzform mochte auch an das Apostoleion Konstantins erinnern. Konstantin hatte sich in der von ihm neu gegründeten Hauptstadt Konstantinopel inmitten von 12 Kenotaphen der Apostel bestatten lassen. Die ursprüngliche Gestalt und Funktion des Apostoleions sind zwar unklar, obschon Eusebius betont, wie wichtig es Konstantin war, seinen Glauben in diesem Gebäude zum Ausdruck zu bringen,²⁸ und der Bau mag erst durch die Veränderungen unter Constantius II. diese Form angenommen haben.

Das Kreuz, das einst in Jerusalem stand,²⁹ ist, so darf man annehmen, wie Jerusalem Symbol des Glaubens, der Erlösung, der Auferstehung und des ewigen Lebens. Ob es nun Kaiser benutzten oder ob es in Kirchen verwendet wurde – und wie auch immer es damals konkret verstanden worden sein mag: Es wurde zum Zeichen einer neuen und kraftvoll sich entfaltenden Gemeinschaft, die ihre Toten in der Nähe derjenigen bestattete, die ihr gleichfalls schon angehört hatten.

4. Asketische Gemeinschaften und Martyrien

Zu den stärksten Mitteln für die dauerhafte Erhaltung christlicher Gemeinschaften zählen Disziplin und Askese. Die Praktiken der Enthaltung, der ständigen Exerzitien und der Kontrolle der Affekte in hierarchisch organisierten und auf ein höheres Glück hoffenden sozialen Gemeinschaften schufen stabile Modi der Lebensführung, die einen tieferen und sichereren Genuss gewährten und in Aussicht stellten als Existenzformen

27 Greg. Nyssa, Epist. 25,3–9 (ed. P. Maraval, 1990, Sources Chrétiennes 363). Zur Kreuzform vgl. Colardelle 2008, 163f.

28 Eus., Vita Const. 4,60. Vgl. Johnson 2009, 119–129, der sich der Auffassung anschliesst, es handle sich um 12 Säulen, und nicht um Kenotaphe. Eine ursprüngliche Kreuzform sei nicht anzunehmen.

29 Vgl. auch Lanéry 2008, 206ff. zu den Interpretationen des Kreuzes und der Kreuzesauffindung durch Ambrosius.

ohne solche Techniken. Asketische Übungen sind darauf angelegt, gefährliche lodernde Leidenschaften zu überwinden und als besser beurteilte Gewohnheiten durch ständiges Einüben zu entwickeln und zu pflegen. In der Tat entstanden dadurch Einrichtungen, welche die Vertikalspannung zwischen Diesseits und Jenseits sowie Realität und Hoffnung zur Konstituierung von über die Jahrhunderte hinweg gleichbleibenden Lebensweisen einsetzten. Bibellektüre, Beten, Meditation, Pflege religiösen Brauchtums, Orientierung an spezifischen Kalender- und Tageszeiteinteilungen, Einbindung in religiöse Gemeinschaften und das Einhalten moralischer Regeln zeichnen sie aus. In der Biographie des Ambrosius war es unter anderem auch seine Schwester Marcellina, die ihm diesen Weg gezeigt hat. Sie ist aber nur eine Persönlichkeit unter vielen ähnlich gesinnten Menschen, welche sich damals für ein asketisches Leben entschieden. Athanasius, Hieronymus und eben auch Ambrosius verherrlichten die asketischen Meisterinnen und Meister in zahlreichen Schriften.³⁰

Nach dem Tode des Vaters lebte die Familie des Ambrosius in Rom.³¹ Ambrosius erlebte, wie Marcellina sich im Alter von ungefähr zwanzig Jahren für ein asketisches Leben entschied. Insbesondere beeindruckte ihn, welche Ehrerbietung seine Schwester wie auch seine Mutter Bischöfen entgegen brachten.

Papst Liberius weihte Marcellina in St. Peter in Rom zur Jungfrau.³² In Rom war das asketisch-monastische Lebensideal vor allem durch Athanasius bekannt geworden. Was er und bald auch weitere spirituelle Führer von Antonius und den Klöstern des Pachomius erzählten, nahmen gerade römische Aristokratinnen begeistert auf.

Ambrosius selbst sah in der Jungfräulichkeit eine hohe Auszeichnung: Eine spezifische christliche Tugend sei sie, eine Lebensweise, die mit Christus verbinde und seit ihm erst richtig gelebt werden könne, ein himmlischer Dienst, der Märtyrer und eine christliche Gemeinschaft schaffe, eine *familia Christi*, welche an die Stelle der weltlichen, fleischlichen Familien trete.

Als Bischof predigte Ambrosius recht erfolgreich für ein klösterliches Leben, so dass aus Städten Italiens (Bologna und Piacenza) wie sogar auch aus Mauretanien Jungfrauen nach Mailand kamen, um sich weihen zu lassen und den Schleier zu nehmen.³³ Stolz berichtet er davon in einer seiner Schriften zum Thema, dem 377 auf Wunsch seiner Schwester entstandenen Werk *De virginibus*.

Jungfräulichkeit und Märtyrertum begründeten eine neue Gemeinschaft und eine neue Lebensform. Ein Vorbild ist Agnes, die in der Zeit der letzten grossen Christenverfolgungen ihr Leben verloren hatte und in Rom intensiv verehrt wurde. Weitere

30 Siehe etwa Jenal 2005 für Italien.

31 Paul. Med., Vita Ambr. 4.

32 Die Angaben zur Biographie Marcellinas kommen vor allem aus der Schrift des Ambrosius *De virginibus*.

33 Ambr., Virg. 1,11,57.

vorbildliche Beispiele sind Thekla und Pelagia. Soteris stammt sogar aus der Familie des Ambrosius: Sie starb unter Diokletian für ihren Glauben durch das Schwert.³⁴

Das Gegenstück zur Bewunderung von Jungfräulichkeit und jungfräulichen Märtyrerinnen ist die Propagierung männlicher Lebensweise im Dienst Christi sowie männlicher Märtyrer. Wer so lebe, entwickle eine spezifische Tapferkeit der Seele, wie sie in den Beispielen Daniels, der drei Jünglinge im Feuerofen und der makkabäischen Widerstandskämpfer ihr Vorbild besitze. In seiner Schrift *Über die Pflichten* (wohl Ende 389) führt Ambrosius solche Gedanken aus.³⁵

Glaubenskampf und Martyrium ohne Tapferkeit (*fortitudo*) wären undenkbar. Die Tapferkeit ist eine Tugend, die höher steht als andere Tugenden, aber von diesen begleitet sein muss.

Für Ambrosius war es wichtig, in seinem eigenen Leben gleichfalls dem Ideal einer beharrlichen, aber nicht verabsolutierten Tapferkeit zu folgen. Mit den Worten war dies manchmal leichter zu realisieren als mit der Tat. 393/394 verliess er Mailand, um sich vor der heidnischen Usurpation des Eugenius in Sicherheit zu bringen, richtete sich aber aus dem Exil immerhin mit einem fordernden Schreiben an den Usurpator: Die Pflicht eines Kaisers sei es, für die Verehrung des wahren Gottes zu sorgen.³⁶

Wenig später trat er mit einem Bericht über die Auffindung von Märtyrern in Erscheinung und machte gleichzeitig Propaganda für das asketische Leben. Die Schrift *Exhortatio virginitatis* (Aufforderung zur Jungfräulichkeit) bietet Reden, die Ambrosius in Florenz gehalten hatte. Dorthin hatte ihn die Witwe Iuliana eingeladen, um eine von ihr erbaute Basilika einweihen zu lassen. Ambrosius berichtete nun zuerst von den Märtyrern: In Bologna, wo sein Freund Eusebius Bischof war, hatte er geholfen, in einem jüdischen Friedhof die Gebeine der Märtyrer Vitalis und Agricola aus der Erde zu heben.³⁷ Stolz schreibt er, dass er aus Bologna Geschenke (*apophoreta*) mitbringe, wie sie ein Kaiser bei einem Triumphzug verteile, gemeint sind die Reliquien der Märtyrer, Zeichen für den Triumph Christi und den Sieg christlichen Glaubens. Die Reliquien brachte Ambrosius nach Florenz, zur Einweihung der neuen Basilika, die der Biograph des Ambrosius, Paulinus, *basilica Ambrosiana* nennt und die man mit S. Lorenzo identifiziert.³⁸ Dabei empfahl Ambrosius den Kindern Iulianas, drei Töchtern und einem Sohn, ein Leben im Geiste christlicher Askese.

Reliquien der von Ambrosius aufgefundenen Märtyrer wurden bald weit herum verehrt. Besonders prächtig ist die dem Vitalis geweihte Kirche in Ravenna.

34 Ambr., Virg. 3,7,37f.; vgl. Exhort. virg. 82.

35 Ambr., Off. 1,35,175–178.

36 Paul. Med., Vita Ambr. 27.

37 Martirio di pace : memoria e storia del martirio nel XVII centenario di Vitale e Agricola, a cura di G. Malaguti, Bologna 2004 (Testi e ricerche di scienze religiose 33); Lanéry 2008, 180ff.

38 Paul. Med., Vita Ambr. 51.

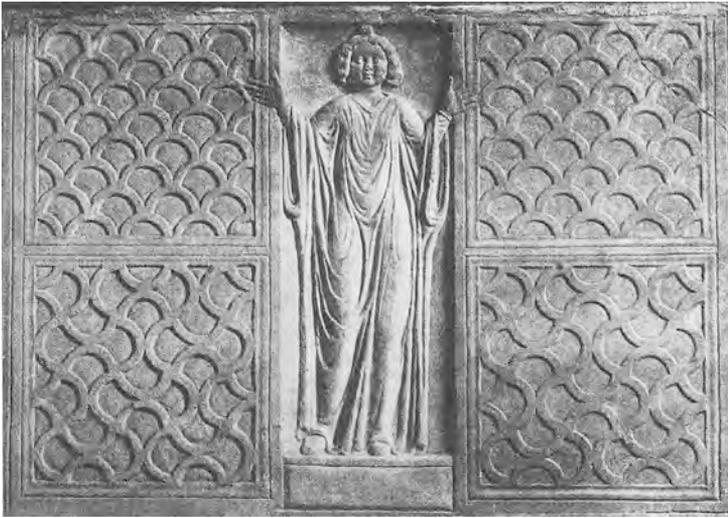


Abb. 19. Jugendliche Agnes in der Haltung einer Orantin auf einer Marmortafel aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts aus S. Agnese.

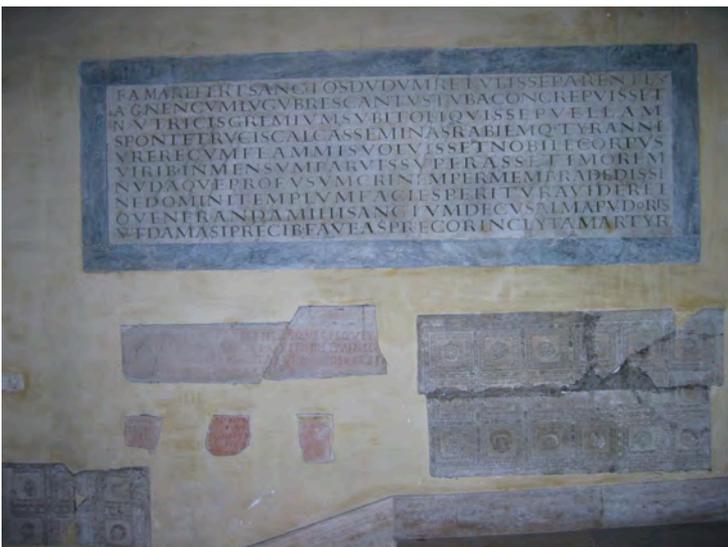


Abb. 20. Epigramm des Damasus für Agnes.

5. Reliquienkult, *militia Christi* und Heiligenleben

Die von Ambrosius neu belebte Erinnerung an eine Reihe recht unterschiedlicher Märtyrer förderte den Reliquienkult. Es wurde zur Gewohnheit, Kirchen und insbesondere Altäre mit Reliquien auszustatten. Das Vertrauen in die schützende und heilende Kraft von Heiligen nahm zu. Bei Problemen aller Art suchte man bei ihnen Zuflucht, nicht zuletzt wenn man meinte, der Macht von Dämonen eine Gegenkraft entgegen stellen zu müssen.

Vor allem aber zeigte Ambrosius, wie Reliquien zur Bestärkung des Glaubens eingesetzt werden konnten. Mit ihrer Hilfe liessen sich Triumph, Würde und Adel des Glaubens sinnfällig darstellen.

Ambrosius benutzte immer wieder Vorstellungen und Begriffe, welche in der Welt der spätrömischen Verwaltung und Armee geläufig waren. Werte, Tugenden, Dienstertüftung und eine entsprechende Lebensführung gehören dazu. Gesellschaftliches Ansehen und Würde waren innerhalb eines Rangsystems bestimmt. All dies wurde auf die von den Bischöfen geleiteten christlichen Gemeinden bezogen. Christliche Lebensführung – *militia Christi* – in rechtgläubigen Glaubensgemeinschaften erhielt dadurch mächtigen Aufschwung.

Insbesondere in seinen Berichten über den Widerstand in der Fastenzeit des Jahres 385 gegen das kaiserliche Ansinnen, die *Basilica Portiana* für den Gebrauch der Homöer herauszugeben, finden sich zahlreiche Formulierungen, die zeigen, wie Ambrosius die traditionellen Dienstvorstellungen christlich interpretiert, so in einem damals entstandenen Brief an Marcellina. Er bezieht sich auf die Hierarchie der Kirche, den Bischof, die Priester, einfache Soldaten, auch auf der Gegenseite, – das Volk. Sie alle sollen das Bibelwort erfüllen: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“ (Mt 22,21)³⁹ Alle sollen eher bereit sein, das eigene Blut und das eigene Leben zu opfern. Dennoch wird der Widerstand nicht aufgegeben:

„ (...) wir fürchten uns nicht, aber wir beten!‘ Das geziemt sich für Christen, dass sie die Ruhe des Friedens wollen, zugleich aber auch die Wahrheit des Glaubens mit jener Standhaftigkeit verteidigen, die den Tod nicht scheut. Denn ein mächtiger Beschützer ist der Herr, ‚der jene retten wird, die ihre Hoffnung auf ihn setzen‘ (Ps 16,6).“⁴⁰

Aufgabe der gotischen Soldaten, welche den Kaiser unterstützen, wäre es, ihren Dienst so zu erfüllen, dass sie nicht zu Handlangern der öffentlichen Unruhe würden. Ambrosius spricht sie an: „Wohin werdet ihr euch wenden, wenn einmal dieses Reich in Trümmern liegt?“⁴¹

39 Ambr., Epist. 76 (Maur. 22),19; ebenso 75a (21a),31.

40 Ambr., Epist. 76 (Maur. 20),14.

41 Ambr., Epist. 76 (Maur. 20),9.

Der Bischof selbst führt Waffen in Christi Namen (*arma in Christi nomine*), das heisst, er ist bereit sein Leben zu opfern und gibt einem Tyrannen nicht nach.⁴² In seiner Biographie des Ambrosius schildert Paulinus von Mailand den Erfolg des Bischofs mit den Worten: „... der Herr, der seiner Kirche den Triumph über ihre Feinde zu schenken pflegt, wandelte die Herzen der Soldaten, so dass sie seine Kirche schützten ...“⁴³

Formulierungen und Gedanken, wie sie hier verwendet worden sind, finden sich insbesondere auch in der Martinsvita des Sulpicius Severus und dann in der Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion.

Die Martinsvita entstand zwar erst 396. Martin selbst hatte aber 358 eine Zelle in Mailand erbaut, weil er aus seiner Heimatstadt Sabaria (Illyrien) vor arianischen Verfolgern geflüchtet war. Der arianische Bischof Auxentius vertrieb ihn aus Mailand. Einflüsse auf das Wirken des Ambrosius für das Mönchtum lassen sich nicht nachweisen, die Parallelen zwischen den Gedanken des Ambrosius und Martins beziehungsweise des Sulpicius Severus sind aber frappant.

Ähnlich wie sich Ambrosius wehrte, trat Martin 356 in Worms vor den heidnischen Kaiser Julian. Man befand sich auf einem Feldzug gegen die Barbaren, und der Herrscher wollte den Soldaten ein *donativum* geben. Doch Martin lehnte ab und sprach zu Julian:

„Bis heute habe ich für dich gekämpft. Nunmehr lass mich jetzt für Gott kämpfen. Das *donativum* mag der Mann erhalten, der zu kämpfen bereits ist. Ich bin jetzt Christi Soldat. Mit der Waffe darf ich nun nicht mehr kämpfen.“⁴⁴

In der Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion spielen insbesondere in der *Passio Acaunensium martyrum*, aber auch in der anonymen Passio, Gedanken und Formulierungen, wie sie Ambrosius verbreitete, eine wichtige Rolle. In beiden Fassungen finden sich auch Bibelzitate.⁴⁵ Eucherius stellt die Verpflichtung der Legion gegenüber Gott und dem Kaiser mit dem Zitat aus Mt 22,21 (Mc 12, 17, Lc 20, 25, Rm 13,7) dar:

„Auch unter den Waffen vergassen sie das Gebot des Evangeliums nicht und gaben Gott, was Gottes und dem Kaiser, was des Kaisers war.“ (*Evangelici praecepti etiam sub armis non immemores, reddebant quae Dei erant Deo et quae Caesaris Caesari restituebant.*)⁴⁶

Dabei lobt er die Legionäre als *viri in rebus bellicis strenui et virtute nobiles, sed nobiliores fide* (kriegserfahrene Männer, die sich durch Mannhaftigkeit auszeichneten, mehr aber

42 Ambr., Epist. 76 (Maur. 20),23.

43 Paul. Med., Vita Ambr. 13.

44 Sulp. Sev., Mart. 4,3. Vgl. auch Paulinus von Nola an Victricius von Rouen: Paul. Nol., Epist. 18,7: ... et passus est militare te Caesari, ut deo disceres militare ...

45 Vgl. Saxer 1991.

46 Eucher., Pass. Acaun. 3. Im Werk des Eucherius wird die Stelle ebenfalls benutzt: Instr. 1 De Iohanne 10, CSEL, p. 120, 14–17.

noch durch Glaubenstreue) – eine Formulierung, die der Gedankenwelt des Ambrosius entspricht und an Stellen bei Eucherius selbst erinnert.⁴⁷

Eucherius berichtet überdies, wie die Legionäre selbst ihre Verpflichtungen gegenüber Herrscher, Reich und Gott begründet hätten. So habe Mauritius an den auf Christus geleisteten Eid und die göttlichen Gesetze erinnert.⁴⁸ Sodann sei eine ebenso fromme wie tapfere Botschaft an Maximian geschickt worden, deren Wortlaut er sinngemäss wiedergebe.⁴⁹

Die anonyme Passio bietet zwei als wörtlich ausgegebene Reden des Mauritius und des Exuperius. In der Rede des Mauritius wird zunächst mit einem neutestamentlichen Beispiel argumentiert, nämlich mit Christus, der Petrus auffordert, das entblösste Schwert in die Scheide zu stecken (Mt 26,47–56). Mauritius hält dabei fest (und vielleicht ist dies eine Anspielung auf eine liturgische Feier): „Soweit haben wir die in der Heiligen Schrift enthaltenen Beispiele gelesen.“ Es folgen dann die alttestamentlichen Beispiele der drei Jünglinge im Feuerofen sowie Daniels in der Löwengrube. Die bei Ambrosius und Eucherius wichtige Matthäusstelle 22,21 wird nicht zitiert. Der Schluss der Rede lautet:

„Wir sind in der Tat deine Soldaten, Caesar. Zur Verteidigung des römischen Staates haben wir die Waffen ergriffen. Nie haben wir uns um die Kämpfe gedrückt, noch das Heer beraten. (...) Deinen Erlassen gehorchen wir, ausser es handle sich um Bestimmungen gegen die christlichen Gesetze, um Götzendienst oder um ständig mit Blut besudelte Altäre. (...) In deiner Gewalt stehen die Leiber aller. Unsere Seelen aber, welche ihren Blick auf den Schöpfer Christus richten, besitzt du nicht.“

Man bekommt den Eindruck, der Autor der anonymen Passio habe sich nicht für Bischof Theodor und die Gedanken des Ambrosius interessiert wie Eucherius von Lyon, obschon der geographische Ausgangspunkt anders als bei Eucherius Octodurus ist, wo Theodors Kirche stand. Eucherius hingegen, dessen Bericht sich von Theodor herleitet und der vom Genfersee her Saint-Maurice erreicht, wollte den Bischof und dessen Ideen offensichtlich in Erinnerung behalten. Er ist eine Gestalt, die weitergibt, was auch Eucherius und Ambrosius geteilt haben, ein Interesse am Aufbau einer christlichen Gemeinschaft mit starken, leitenden Bischöfen, die Förderung des Mönchtums und des Kirchenbaus, ein starkes öffentliches Engagement, die Einrichtung von Klöstern *Orientis more* und die Pflege der Heiligen- und Reliquienverehrung *more Romano*.

47 Eucher., Epist. ad Val. l. 353–358: Nam quae mundi nobilitas, qui honores, quae dignitas, quae sapientia, quae facundia, quae litterae non se iam ad hanc caelestis regni militiam contulerunt? Eucher., Laud. her. 1: ... egressus dudum de domo tua et de cognatione tua ... maiore tamen virtute ... Ergo nunc es nobilior et maior exemplo ...

48 Eucher., Pass. Acaun. 8.

49 Eucher., Pass. Acaun. 9.

Kapitel VI.

Die Bischöfe Maximus von Turin und Vigilius von Trento (Trient): Märtyrer und Mission

Mauritius wurde erst im Mittelalter zu einem bevorzugten Heiligen für die Propagierung der Mission im Osten Europas. Doch zwischen Märtyrerverehrung und Missionierung lassen sich bereits für das 4. Jahrhundert gewisse Zusammenhänge zeigen.

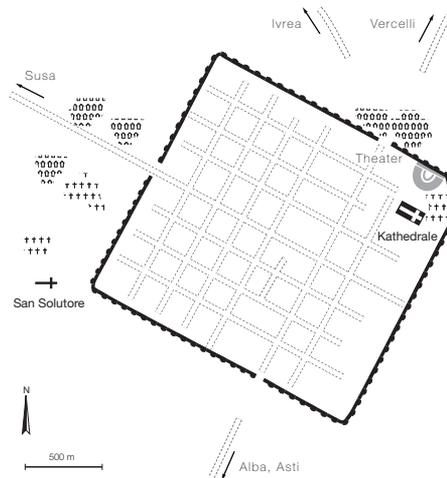


Abb. 21. Situationsplan des spätrömischen Turin.

Die Bischöfe Maximus von Turin und Vigilius von Trento, welche damals in Norditalien die Ausbreitung des Christentums durch eine aktive Verkündigung vorantrieben, benutzten bei ihrer Tätigkeit den Kult der Märtyrer und Reliquien. Beide Bischöfe standen unter dem Einfluss des Ambrosius.¹

Maximus von Turin, wahrscheinlich der erste Bischof von Turin, hinterliess über hundert Predigten, die von einer intensiven Tätigkeit als Seelsorger zeugen und nicht

¹ Im Folgenden stütze ich mich für Maximus wesentlich auf Merkt 1997. Vgl. auch Lizzi 1989. Zu Vigilius und den Märtyrern aus dem Nontal zuletzt: Pizzolato 2002. Für die Situationspläne von Turin und Trento sind benützt worden: Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne 1989, I, 202, 226; I. Rogger: Il Duomo di Trento, Trento 2004, 3.

selten von Ambrosius beeinflusst sind. In einer Predigt für ein Fest zu Ehren aller Märtyrer betont er die Nähe der Märtyrer zu Christus, sie sind Teilhaber am Leiden des Herrn, mit ihnen haben Christen an der Auferstehung teil.² Das Martyrium ist mit der Taufe vergleichbar. Beide bedeuten die Wiedergeburt in Christus. In Predigten zum Fest des Heiligen Cyprian am 14. September erläutert Maximus, dass die Märtyrer sich als geheiligte Opfergaben (*sacrata hostia*) dem Herrn dargebracht hätten.³ Die Apostel Petrus und Paulus seien Märtyrer, deren Blutvergiessen Heil gebracht habe.⁴

In Turin selbst gab es eine Memoria für die Märtyrer Solutor, Adventor und Octavius, wo zahlreiche Wunder stattfanden, man Exorzismen durchführte und *ad sanctos* bestattete.⁵ In späterer Zeit wurden diese Heiligen zu Angehörigen der Thebäischen Legion erklärt. Maximus teilt von diesen Turiner Heiligen mit, sie hätten das Martyrium nicht nur für sich, sondern zugleich für den Frieden und das Heil der Bürger erlitten.⁶ In Parallele zu Christus erbringen die Märtyrer Heilswirkungen. Vor allem fördern sie den Glauben, durch den allein erst wirkliche Erlösung zu gewinnen ist.

Aus seiner Predigt für die Turiner Märtyrer bekommt man den Eindruck, sie sei direkt bei den Gräbern der Heiligen gehalten worden. Die sichtbaren Gräber und die körperliche Präsenz der Märtyrer helfen dem Bischof bei der Überzeugungsarbeit. Die Gräber – aber auch die Reliquien – stehen für ein konkret erfahrbares Glaubensbekenntnis. Sie binden die Gläubigen in eine Gemeinschaft ein, als deren Patrone die Heiligen im Diesseits wie im Jenseits wirken.

Zwei Predigten des Maximus sind den 397 im Val di Non bei Trento umgebrachten christlichen Missionaren Sisinnius, Martirius und Alexander gewidmet.⁷ Dieses dreifache Martyrium gilt Maximus als vorbildhaftes Beispiel der Erfüllung von Pflicht (*officium*), das seinen besonderen Wert dadurch hat, dass es zeitgenössisch ist: Diese drei Männer haben getan, was alle Christen tun sollen, nämlich abtrünnige Irrende zu ermahnen und zu tadeln.

Über Sisinnius, Martirius und Alexander wissen wir hauptsächlich aus zwei Briefen des Bischofs Vigilus aus Trento Bescheid. Vigilus könnte um 385 herum Bischof in Trento geworden sein. Offenbar wandte er sich gleich an Ambrosius, um von diesem Unterweisungen zu bekommen. Ein Antwortschreiben des Mailänder Bischofs ist erhalten. Unter anderem empfiehlt Ambrosius Vigilus darauf zu achten, dass keine Ehen zwischen Christen und Heiden geschlossen werden.⁸

Man darf annehmen, dass ein solches Anliegen auch von Sisinnius, Martirius und Alexander geteilt wurde. Alle drei kamen aus Kappadokien und missionierten im Ein-

2 Max. Taur., Sermo 14,1 (CCSL 54,2–5).

3 Max. Taur., Sermo 3,3 (CCSL 11,51–53).

4 Max. Taur., Sermo 3,3 (CCSL 11,50f.).

5 Max. Taur., Sermo 12,2 (CCSL 42,33–35).

6 Max. Taur., Sermo 12,1 (CCSL 41,9–11).

7 Max. Taur., Sermones 105 und 106.

8 Ambr., Epist. 62 (Maur. 19), 7ff.

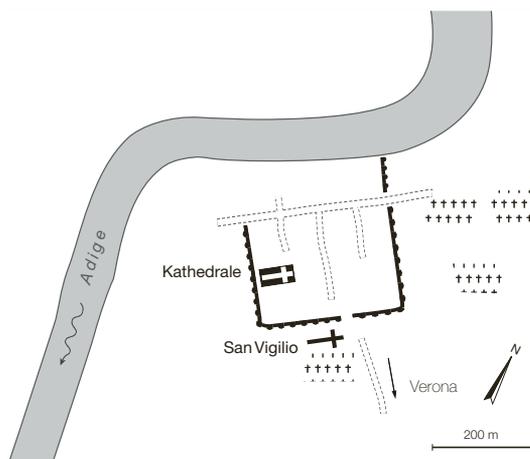


Abb. 22. Situationsplan des spätrömischen Trento.

verständnis mit Vigilius im Norden von Trento. In der Nähe von Anaunia bauten sie eine Kirche und feierten dort Gottesdienste. Nach Vigilius kam es zum Konflikt mit den Heiden, als diese einen neu zum Christentum bekehrten Familienvater zur Teilnahme an einem Fruchtbarkeitsritus bewegen wollten. Die drei Missionare wollten das nicht zulassen, erzürnten damit die Heiden und wurden umgebracht.

Vigilius richtete für die Märtyrer in Anaunia und in Trento einen Kult ein. In zwei Schreiben berichtete er dem Nachfolger des Ambrosius in Mailand, Simplicianus, sowie Johannes Chrysostomos, der im Herbst 397 zum Bischof von Konstantinopel bestimmt worden war. Der Brief in den Osten, der weitaus länger war als derjenige nach Mailand, enthielt auch Asche der Heiligen. Dafür soll – Gennadius zufolge – Simplician zusätzlich ein *libellum* erhalten haben, in dem wohl das Leben und Sterben der Heiligen beschrieben war. In Mailand sorgte er dafür, dass Reliquien der Märtyrer in der *Basilica Virginum* verehrt wurden.

Vigilius in Trento, der Bischof, der sich um die Märtyrer kümmerte, wollte offenbar auch im Tode in ihrer Nähe bestattet sein. So verknüpfen sich die Erinnerung an den Bischof mit der Erinnerung an die Missionare und Märtyrer. Die Basilika des Vigilius in Trento, in der die Märtyrer verehrt wurden, erhebt sich über einer Grabanlage an einer Strasse ausserhalb der Stadtmauern (eine zweite Kirche befand sich im Stadtinnern).

Kapitel VII.

Märtyrer als städtische Patrone

Die Geschichten, die von den Martyrien der Heiligen erzählten, der Gräber- und Reliquienkult sowie die Kirchenbauten – dies alles und mehr gehörte zu einem sich immer weiter ausbreitenden Bezugssystem, an das jedenfalls leicht angeknüpft werden konnte. Städte,¹ Örtlichkeiten, Ereignisse oder führende Persönlichkeiten konnten mit Punkten oder Teilen dieses spirituellen wie materiellen Netzwerkes in Verbindung gesetzt werden: Eine Lawine weiterer sich als fromm gebender Geschichten wurde ausgelöst. Die christlichen Gesellschaften brauchten sie nicht nur für ihre religiösen Bedürfnisse. Die spirituell fundierte Kommunikation bezog sich auf alle Gebiete des Lebens.

Soldatenmartyrer wurden zu Patronen von Städten und manchen der dort Mächtigen, welche ihre Autorität spirituell absicherten. Einzelne Soldatenmartyrer behielten diese Stellung über Jahrhunderte, andere übten sie nur vorübergehend aus und wurden von anderen Heiligen abgelöst.

In Rom genossen die Apostel Petrus und Paulus das höchste Ansehen. Wie Paulinus von Nola es einmal formulierte, war die Hauptstadt der Welt besonders stark von Laster und Heidentum geprägt und hatte deshalb die angesehensten Ärzte nötig.² Soldatenmartyrer waren verglichen mit ihnen zu unbedeutend, und Petrus und Paulus vermochten, wie beispielsweise Leo der Grosse hervorstrich, in kriegerischen Notsituationen Hilfe zu bieten.³ In Mailand sollte mehr und mehr Ambrosius die von ihm gefundenen Märtyrer in den Schatten stellen. Er wurde zum Beschützer Mailands, der

1 Zur Stadtgeschichte und zur Entwicklung der Sakraltopographien: Brühl 1975–1990 (Schwerpunkt bei der Profantopographie); Ward-Perkins 1984; Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne 1989; Naissance des arts chrétiens 1991, die drei von N. Duval u. a. herausgegebenen Bände Les premiers monuments chrétiens de la France 1995–1998 sowie die Hefte der Reihe Topographie chrétienne des cités de la Gaule 1986ff.; Rich (ed.) 1992; B. Ward-Perkins: „Cities“, in: The Cambridge Ancient History, vol. XIII, The Late Empire, A.D. 337–425, Cambridge 1998, 371–410; Brenk 2003; G. Brands, H.-G. Severin (Hrsg.): Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung. Symposium vom 14. bis 16. Februar 2000 in Halle (Saale), Wiesbaden 2003 (Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz, Reihe B, Studien und Perspektiven 11); A. Haug: Die Stadt als Lebensraum. Eine kulturhistorische Analyse zum spätantiken Stadtleben in Norditalien, Rahden 2003 (Internationale Archäologie 85) (so zu den Nekropolen 273ff.); Christie 2006; Chrzanowski 2006; Krause, Witschel (Hrsg.) 2006; D. Motta: „Movetur urbs sedibus suis et currit ad martyrum tumulos. Uno sguardo alle città d'Italia fra IV e VI secolo D.C.“, in: Les cités de l'Italie tardo-antique (IV^e–VI^e siècle). Institutions, économie, société, culture et religion, Études réunies par M. Ghilardi, Ch. J. Goddard, P. Porena, Rome 2006, 325–343; Yasin 2009.

2 Paul. Nol., Carm. 19,54–56.

3 Leo M., Sermo 84,1. Die Römer freilich besuchten trotzdem lieber die Spiele und setzten den Besuch der Kirchen hintenan.

auch einmal in einer Schlacht die Feinde verjagte. Am Beispiel von Aquileia und Ravenna mag auch deutlich werden, wie wichtig es war, eine stattliche Zahl von Schutzhelfern zu besitzen. Der wichtigste Soldatenheilige – wenn auch nur im übertragenen Sinne ein Märtyrer – war Martin von Tours. Heilige, die ihr Martyrium in der Diokletianischen Verfolgung erlitten haben sollen, finden sich in einer ganzen Reihe norditalienischer Städte,⁴ so mehrere Heilige in Aquileia,⁵ Justus in Triest⁶ oder Fermus und Rusticus in Verona⁷, wobei Bischof Zeno, der später selbst auch als Märtyrer galt, diese beiden Heiligen an Einfluss überragte.

Der Begeisterung über die Omnipräsenz von Heiligen gab um 405 n. Chr. Paulinus von Nola dichterischen Ausdruck: Gott habe Heilige in die ganze Welt geschickt. Auf der Erde habe er ihre Grabmäler verteilt, wie er am Nachthimmel Sterne ausgestreut habe. Die Gläubigen hätten damit gewissermassen an jedem Ort ihren Stern und ihre Medizin. Paulinus erwähnt zahlreiche Märtyrer, für Karthago beispielsweise Cyprian, für Italien Ambrosius, für Gallien Martin, für Aquitanien Delfinus. Manche Städte hätten viele Märtyrer: Utica sei ein Beispiel dafür.⁸

Das Bedürfnis, eine grosse Zahl von Märtyrern zu haben, auf welche die Heimat und die Stadt stolz sein konnten, wie es in den Legenden vom Martyrium der 40 Märtyrer von Sebaste wie auch der Thebäer deutlich wird, spielt gewiss wiederholt eine Rolle. Es zeigt sich in der *Leidensgeschichte der Unzähligen Märtyrer von Saragossa* (die darüber hinaus weitere Bezüge mit der Thebäerlegende aufweist).⁹

Militärheilige spielen auch im spanischen Raum eine wichtige Rolle. Der Dichter Prudentius stellt ein wichtiges Bindeglied zwischen Rom und spätantiken spanischen Städten mit Märtyrern dar. In seinem *Peristephanon liber* behandelt er unter anderem die Patrone von Calahorra (La Rioja) Emeterius und Chelidonius, zwei römische Legionäre der Legio VII Gemina, welche in den Verfolgungen Diokletians oder Valerians für ihren Glauben das Leben verloren.¹⁰ Der Soldatenmärtyrer Marcellus – gleichfalls

4 Einen Katalog bietet Humphries 1999, 221ff. *Passioni e atti dei martiri*, introduzione a cura di A. Gonzato, traduzione e note di commento di M. Poncina (zusammen mit den Werken des Victor von Pettau), Aquileia 2002 (Scrittori della chiesa di Aquileia. Corpus Scriptorum Ecclesiae Aquileiensis 2) mit Bibliographie 31–33. In den folgenden Fussnoten später erschienene Literatur.

5 Wenn in Aquileia Reliquien importiert wurden, so bevorzugte man in der Zeit von Bischof Chromatius (388–407/8) indes offenbar die Apostel, die Evangelisten oder Johannes den Täufer vor Heiligen aus jüngeren Zeiten – eine Ausnahme ist Euphemia (Sotinel 2005, 216f.).

6 San Giusto e la tradizione martiriale Tergestina nel XVII centenario del martirio di San Giusto e per il Giubileo d'oro sacerdotale di Mons. Eugenio Ravignani Vescovo di Trieste, a cura di G. Cuscito, Trieste 2005 (Antichità Altoadriatiche 60).

7 I Santi Fermo e Rustico. Un culto e una chiesa in Verona. Per il XVII centenario del loro martirio (304–2004), a cura di P. Golinelli, C. Gemma Brenzoni, Verona, Milano 2004.

8 Paul. Nol., Carm. 19,14f. 19f. 141ff.

9 Berschin 1988, 190–192.

10 Prud., Peristeph. 1. Vgl. Kirsch 2004, 177ff.

aus der Legio VII –, der sein Leben in Tingi in der Mauretania Tingitane verlor, erlitt sein Schicksal in einer Provinz, die der Diözese Spanien zugeteilt war.¹¹

Diesseits der Pyrenäen ist der wichtigste Militärheilige Martin von Tours. Der Schüler des Hilarius kümmert sich selbst intensiv um die Verehrung von Märtyrern und Reliquien. Allerdings liess er nicht einfach die Verehrung aller Gräber zu.

Sulpicius Severus berichtet:

„Nicht weit von der Stadt nahe beim Kloster, lag ein Ort, den die Leute in der falschen Meinung, es seien dort Märtyrer begraben, als heilig verehrten. Es stand dort nämlich auch ein Altar, den frühere Bischöfe errichtet haben sollten. Martin schenkte aber nicht leicht hin unbestätigten Behauptungen Glauben. Er verlangte daher von den ältern Priestern und Klerikern, dass sie ihm den Namen des Märtyrers und die Zeit seines Martyriums angäben: es bewegten ihn nämlich ernste Bedenken, da die Überlieferung nichts Sicheres und Zusammenhängends darüber aussagte. Eine Zeitlang mied er deshalb die Stätte. So stand er einerseits der Frömmigkeit nicht im Weg, da er ja nichts Bestimmtes wusste, andererseits setzte er sich aber auch mit seinem Ansehen nicht für die Volksmeinung ein, damit der Aberglaube nicht neue Nahrung erhalte. Später begab er sich mit einigen wenigen Brüdern an den Ort, trat an das Grab heran und betete zum Herrn, er möge ihm kundtun, wer hier begraben liege und welche Verdienste er besässe. Dann wandte er sich nach links und sah neben sich einen schmutzigen, grimmigen Schatten stehen. Martin befahl ihm, Namen und Verdienst anzugeben. Er nannte seinen Namen und gestand, dass er ein Verbrecher sei. Er sei ein Räuber gewesen und wegen seiner Verbrechen hingerichtet worden. Das Volk verehere ihn irrtümlich als Heiligen. Er habe mit Märtyrern nichts gemein; sie seien in der Herrlichkeit Gottes, er werde gepeinigt. Merkwürdigerweise hörten die Anwesenden wohl jemand reden, sahen aber niemand. Da erklärte ihnen Martin, was er gesehen habe. Dann liess er den Altar, der dort war, wegschaffen. Auf diese Weise befreite er das Volk von seinem irrigen Aberglauben.“¹²

Martin selbst war nicht grundsätzlich gegen die Verehrung von Märtyrern und Reliquien. Doch er sah ein Problem in der Entstehung fehlgeleiteter und falscher Kulte. Dagegen wollte er etwas tun.

Missbräuche kritisierte gleichfalls Vigilantius aus der Provinz Aquitania Secunda, später Presbyter in Barcelona, der zu den Kreisen des Sulpicius Severus, Paulinus von Nola und des Hieronymus – mit dem er sich gründlich zerstritt – zählte. So nahm er nächtliche Feiern bei den Gräbern der Märtyrer und Fasten ins Visier. Hieronymus, der in den Jahren 404 bis 406 heftig gegen Vigilantius polemisierte, stellt es freilich so dar, als könnte der von ihm als Dummkopf, Säufer und Träumer beschimpfte Vigilantius nicht verstehen, wie sinnvoll es sei, in den Basiliken die Märtyrer zu verehren, auch in der Nacht zu beten und Kerzen anzuzünden. Hieronymus stellt Vigilantius auf die gleiche Stufe wie den Christenverfolger Julian, der die Kirchen in Tempel umwandeln wollte. Der tote Leib Christi, den die Engel bewachten, die Reliquien der Apostel und

11 Kulikoswki 2004, 218.

12 Sulpic. Sev., Mart. 11.

die Gräber der Märtyrer seien wie schon die toten Körper eines Moses oder Joseph nichts Unreines. Gebet und Verehrung hätten nur ein Ziel: Die Anbetung und Verehrung Gottes.¹³

Die Einwände des Vigilantius finden indes auch eine gewisse Bestätigung in Vorschriften von staatlicher Seite und einschränkenden Empfehlungen durch Kirchenversammlungen. Manche Christen scheinen den Handel von Reliquien übertrieben zu haben. Am bekanntesten ist ein im Codex Theodosianus erhaltenes Gesetz des Jahres 386, das es verbietet, Tote umzubetten, Körper von Märtyrern aufzuteilen und mit Reliquien zu handeln. Dabei erlaubte das Gesetz aber die Einrichtung von Kultstätten auf den Gräbern von Heiligen.¹⁴

Das Bedürfnis nach Reliquien und heiligen Gräbern wurde aber immer grösser. Die Anstrengungen insbesondere von Bischöfen, in ihren Städten wertvolle Gräber und Reliquien zu besitzen, nahmen zu.

In Rouen nahm Victricius um 396 wiederholt Reliquien in Empfang und verfasste zu diesem Anlass eine Schrift *De laude sanctorum*. Victricius hatte als überzeugter Christ den Militärdienst verweigert und dabei beinahe selbst das Martyrium durch Enthauptung erlitten.¹⁵ Soldatisches Verhalten schien ihm allerdings trotzdem geeignet, metaphorisch auszudrücken, wie das Verhältnis von Christen zu Gott auszusehen hatte. Die Loyalität der Soldaten, ihre Ehrfurcht vor dem Herrn und ihr Dienst, der an den Dienst der Asketen und Asketinnen erinnert, sind etwas Gutes.¹⁶ Auch die Märtyrer und Heiligen werden als Angehörige einer himmlischen *militia* gesehen.¹⁷ Ihre Reliquien, die aus Italien kamen und von Ambrosius von Mailand vermittelt worden waren, wurden von Victricius begeistert empfangen. Er sieht ihre positive Wirkung in den Herzen wie auch in materieller Hinsicht. Vor allem ist er der Auffassung, die Heiligen in den Städten würden eine heilende Glaubenskraft entfalten und dadurch die Einheit des Christentums herstellen.¹⁸

Paulinus von Nola lobte die erfolgreiche Tätigkeit des Victricius in einem langen Brief unter anderem mit den Worten: „Deine verdienstvolle Heiligkeit hat Rouen zu einem vollkommenen Abbild Jerusalems gemacht, wie man es im Osten rühmt ...“ Häu-

13 Hier., Epist. 109; C. Vigil. (PL 23, 183ff.).

14 Cod. Theod. 9,17,7 (26. Februar 386). Das Gesetz wurde in Konstantinopel erlassen und richtete sich an den Prätorianerpräfekten Maternus Cynegius. Im Codex Theodosianus wird das Gesetz zusammen mit weiteren Bestimmungen gegen die Verletzung der Grabesruhe aufgeführt. Cynegius starb 388, wurde zunächst in der Apostelkirche in Konstantinopel bestattet und dann von seiner Witwe nach Spanien überführt. Vgl. N. Laubry: „Le transfert des corps dans l’empire romain. Problèmes d’épigraphie, de religion et de droit romain“, in: *Mélanges de l’École Française de Rome (Antiquité)* 119 (2007) 149–188, 169f. Zu den grösseren Zusammenhängen vgl. Volp 2002 und Rebillard 2003.

15 Paul. Nol., Epist. 18,7.

16 Victric. 3.

17 Victric. 1.

18 Victric. 11.

fig besuchte Kirchen und stille Klöster, in denen man sich des Chorgesanges erfreuen könne, gehören zu diesem Bild einer Stadt voller heiliger Orte.¹⁹

Was mit Martin von Tours und Victricius begann, wurde in Gallien im 5. Jahrhundert weitergeführt. Der während der Decischen oder Diokletianischen Christenverfolgung in Vienne hingerichtete Märtyrer und Militärtribun Ferreolus wurde 473 durch Bischof Mamertus in eine neue vor der Stadt Vienne gebaute Basilika übertragen. Mamertus gelangte auch in den Besitz des Hauptes des heiligen Julian, der in Brioude das Martyrium erlitten hatte.²⁰ Vienne hatte schon im 4. Jahrhundert Reliquien der Märtyrer Gervasius und Protasius erhalten. Damals wurde die Stadt auch von Martin von Tours und Victricius von Rouen besucht.²¹ Die verschiedenen Kirchen mit den Reliquien der Heiligen umgaben die Stadt, und die Patrone schützten sie, wie es Avitus von Vienne – möglicherweise allerdings auf Grenoble oder eine andere Stadt bezogen – einmal formulierte, besser als Mauern (*plus haec basilicis quam propugnaculis urbs munitur*).²²

Das Ansehen der verschiedenen Märtyrer war nicht immer gleich. Die Interessen wechselten. Als man im Streit zwischen Vienne, Arles und Marseille um den Vorrang in Arles entdeckte, dass es vom heiligen Trophimus gegründet worden sei, kümmerte man sich in Vienne um die Legende vom heiligen Crescentius.²³

Obschon man sich vorstellen könnte, dass bereits Avitus den Kult des Mauritius in Vienne einführte, kamen offenbar erst zu Beginn des 8. Jahrhunderts Reliquien des Mauritius nach Vienne und wurden in einer Krypta beigesetzt. Zum Kirchenschatz zählte dann insbesondere auch ein Reliquiar mit dem Schädel des Mauritius, das Boso anfertigen liess. Boso war 870 von Karl dem Kahlen zum *comes Viennensis* bestellt worden. Er erhielt von ihm auch die Abtei Saint-Maurice, die allerdings zum Reich Ludwigs II. gehörte.²⁴ 879 schuf er sein eigenes Königreich (Niederburgund, cisjuranisches Burgunderreich oder nach seiner Hauptstadt Arles: Königreich Arelat). Boso wurde in der Mauritiuskathedrale bestattet. Die heutige Mauritiuskathedrale ist indes – in mehre-

19 Paul. Nol., Epist. 18,5.

20 Sidon., Epist. 7,7; Greg. Tur., Iul. 2. Vgl. Beaujard 2000, 135–137.

21 Paul. Nol., Epist. 18,9. Vgl. auch die Grabinschrift der Foedula, die in der Nekropole der Heiligen Gervasius und Protasius bestattet wurde und welche von Martin getauft worden war: CIL XII 2115 = ILCV 2172 = Recueil des Inscriptions Chrétiennes de la Gaule antérieures à la Renaissance carolingienne, XV, Viennoise du Nord, par F. Descombes, Paris 1985, Nr. 39.

22 Avit., Homil. 24 (MGH AA 6,2, p. 145, l. 5ff.). Vgl. Colardelle 2008, 156ff. (mit Text, Übersetzung und Kommentar). Zum Verlauf der spätantiken Mauer in Vienne: G. Chapotat, in: *Celticum* 8 (1962) 307–321. Situationsplan: A. Pelletier: Vienna. Vienne, Lyon 2001 (Galliae Civitates), 151.

23 H. Bruders: „Die geschichtliche Kirchenverfassung in Gallien und am Rhein im Gegensatz zu den apostolischen Legenden“, in: *Zeitschrift für theologische Studien* 4 (1927) 197–219. Zur allmählichen und um 417 fast schon irreversiblen Verlegung der Prätorianerpräfektur von Trier nach Arles und zum von Arles schon lange vorher beanspruchten Titel einer Metropolis: B. Bleckmann: „*Arelate metropolis*. Überlegungen zur Datierung des Konzils von Turin und zur Geschichte Galliens im 5. Jahrhundert“, in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 98 (2003) 162–173.

24 Zufferey 1988, 58.

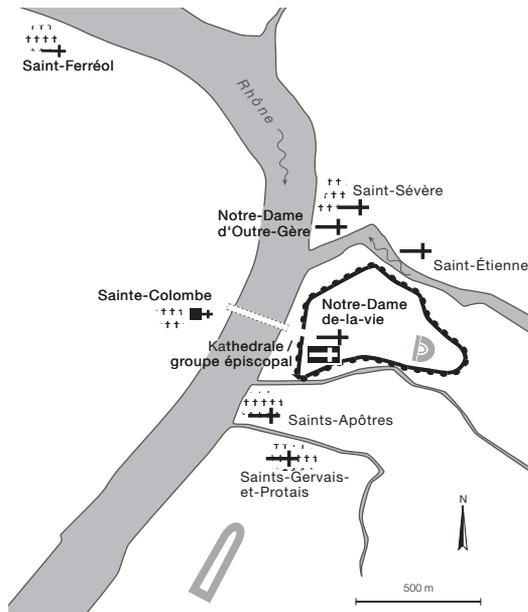


Abb. 23. Situationsplan des spätrömischen Vienne.

ren Phasen – erst vom 12. bis ins 16. Jahrhundert errichtet worden. Unter ihr müssen sich mehrere Bauten befunden haben. Eine überzeugende Rekonstruktion eines Planes der Vorgängeranlagen liess sich bisher nicht geben. Offenbar gab es ein Baptisterium sowie vermutlich mindestens zwei Kirchen und/oder Kapellen, von denen eine den Makkabäerbrüdern geweiht war – wichtig waren indes auch die Verehrung des Erlösers und des Grabes Christi sowie wohl Marias. Die Überlieferung, die *maior domus* sei von den ersten Bischöfen zu Ehren der Makkabäer (*in honore septem martyrum Macchabaeorum*) am Platz der späteren Mauritiuskathedrale gebaut worden, lässt sich ins ausgehende 8. Jahrhundert zurück verfolgen. Die ausserhalb der spätantiken und innerhalb der mittelalterlichen Mauern erbaute Kirche Saint-Pierre wurde zur Begräbnisstätte der Bischöfe. Eine wohl aus dem 10. Jahrhundert stammende Grabinschrift, die in den Ausgrabungen nach 1860 gefunden wurde, ist dem wohl 474 gestorbenen Bischof Mamertus gewidmet, der offenbar in einem – ebenfalls wieder entdeckten – Sarkophag im Chor rechts vom Altar bestattet war.²⁵

25 F. Descombes, P.-A. Février, N. Gauthier: „Vienne“, in: *Topographie chrétienne III*, 1986, 24f., 27f.; *Gallia Pontificia*, vol. III, t. I, *Diocèse de Vienne*, par B. Schilling, Göttingen 2006 (*Regesta Pontificum Romanorum*), 31–34. 195–197.

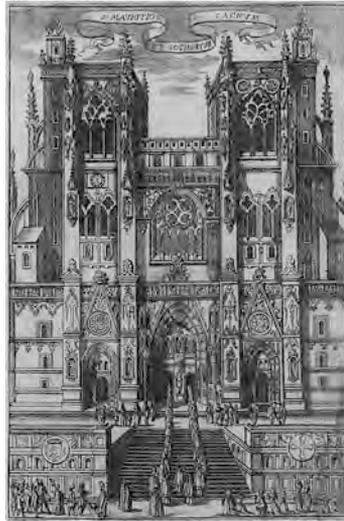


Abb. 24. Die Fassade der Mauritiuskirche in Vienne im 17. Jahrhundert.

Noch im 5. Jahrhundert entstand auch die weitverbreitete *Passio* des Saturninus. Saturninus gilt als erster Bischof von Toulouse. Er sei zur Mission in das Languedoc und die Gascogne gesandt worden und soll um 250 auf den Stufen des Kapitols von Toulouse von einem wilden Stier zu Tode geschleift worden sein.²⁶ Über dem Grab des Saturninus in der damaligen Nekropole an der Strasse nach Cahors liess Bischof Hilarius von Toulouse in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ein Oratorium aus Holz errichten. Im 5. Jahrhundert ist die Verehrung in Spanien, ab dem 6. Jahrhundert in ganz Gallien bezeugt. Über dem Grab erhebt sich die eindrucksvolle Basilika, welche die Bischöfe Silvius und Exuperius als St-Saturnin-du-Taur ab 1080 erbauten, seit dem 16. Jahrhundert „Notre-Dame-du-Taur“, heute Saint-Sernin. Sie war Bischofsgrablege und vor allem ein berühmtes Pilgerzentrum des Mittelalters sowie eine bedeutende Station auf dem Weg nach Santiago de Compostela.²⁷

Die topographischen Konstellationen in den Städten wiederholen sich. Bestimmende und rekonstruierbare Elemente sind regelmässig das Siedlungszentrum, die

26 Greg. Tur., *Franc.* 1,30. Beaujard 2000, v. a. 81–83, 210–212; A.-V. Gilles-Raynal: „Le dossier hagiographique de saint Saturnin de Toulouse (SHG XII)“, in: *Miracles, Vies et réécritures dans l’Occident médiéval*, sous la direction de M. Goulet et M. Heinzelmann, Stuttgart 2006 (Beihefte der Francia 65), 341–405. Siehe auch: M. Labrousse: *Toulouse antique. Des origines à l’établissement des Wisigoths*, Paris 1968 (Bibliothèque des Écoles françaises d’Athènes et de Rome 212), 546ff.

27 M. Durliat: *Saint-Sernin de Toulouse*, Toulouse 1986; P.-A. Février: „Toulouse“, in: *Topographie chrétienne*, VII, 1989, 25–32, 27 (Plan); N. Duval u. a. (éds.): *Les premiers monuments chrétiens*, II, 1996, 197–199; Q. et D. Cazes: *Visiter Saint-Sernin*, Toulouse 1994.

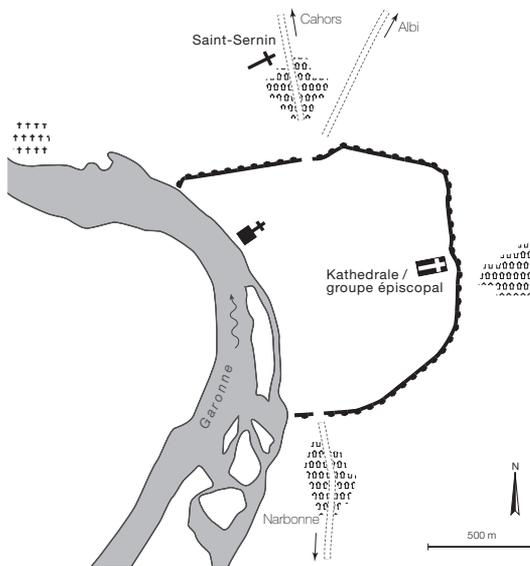


Abb. 25. Situationsplan des spätrömischen Toulouse.

Stadtmauern, die wichtigen Strassen, der Sitz der Bischöfe, die Kirchen innerhalb und ausserhalb der Mauern sowie die Nekropolen. Über andere Faktoren, zum Beispiel die Besonderheiten der verschiedenen Quartiere, lässt sich ausser Vermutungen oft kaum mehr etwas sagen. Bei der Gestaltung des religiös bedeutsamen Raumes folgten die weltlichen und kirchlichen Eliten immer wieder ähnlichen Gedanken: Die Städte sollten Kirchen erhalten, die der Gemeinschaft der Christen in allen Lebenssituationen sowie im Tode über einen langen Zeitraum hinweg zur Verfügung standen, dieser sichtbaren Ausdruck gaben und das Stadtgebiet mit seinen Zentren, den Vorstädten und dem nahen Umland zeichenhaft prägten. Dabei stützte man sich auf Vorbilder, ahmte nach, spielte mit dem, was man von Jerusalem, Rom, aber auch weiteren christlichen Zentren wusste. Gerne verknüpfte man religiös geleitete Gestaltungen des städtischen Raums und seiner materiellen Infrastruktur mit Reminiszenzen aus einem Kanon von Texten – insbesondere der Bibel – sowie Anspielungen aus einer immer umfangreicher werdenden frommen Literatur, vor allem der Hagiographie. Die lebendige Entwicklung der Städte, das profane und religiöse Leben, soziales Engagement, Aufbau christlicher Gemeinschaften, Pflege der religiösen Überlieferung und Kult der Toten stehen in diesem Zusammenhang. Christliche Gemeinden und christliche Einrichtungen nahmen und gaben Energien über die Jahrhunderte hinweg.

Heilige Orte gäbe es nicht ohne Stille, Gebet, Askese und Enthaltsamkeit, aber ebensowenig ohne das blühende, pulsierende Leben, ohne ökonomische und politische Macht, ohne Feste, Ausschweifung, Luxus und Genuss. Die Integration all dieser Widersprüchlichkeiten insbesondere der Verbindung zwischen Tod und Leben kommt räumlich gesehen dadurch zum Ausdruck, dass heilige Orte Leere, Verlassenheit, Einsamkeit, Unantastbarkeit und Ruhe beanspruchen und gleichzeitig intensiv aufgesucht, gepflegt und verändert werden. Sie sind der Geschäftigkeit des städtischen Lebens entzogen und doch ebenso Inbegriff städtischer Zivilisation im christlichen Sinne.

Die Förderung und Pflege solcher Zivilisation kam dadurch zustande, dass kirchliche und weltliche Eliten davon ebenso profitierten wie breite Schichten der Bevölkerung. Bischof Ambrosius in Mailand, Konstantin in Konstantinopel und Rom oder Chlodwig in Paris – sie alle und viele andere nach ihnen benutzten den Kult der Heiligen und den Bau der Kirchen zur Stabilisierung ihrer Macht und ihres Einflusses; zugleich profitierten die Städte und ihre Bevölkerung.

Im Falle von Chlodwig und Paris vermittelt der Historiker Gregor von Tours den Eindruck, wir hätten es mit einer Wiederholung des Wirkens Konstantins zu tun. „Er ging,“ so Gregor von Tours, „ein neuer Konstantin, zum Taufbade hin ...“²⁸ Nachdem Chlodwig getauft worden war, ein Ereignis, das noch mehr von blutigem Kriegsgeschehen als religiöser Umkehr geprägt war, entschied er sich für Paris als Hauptstadt.²⁹ Wie Konstantin in seiner Kapitale Konstantinopel errichtete auch Chlodwig eine Apostelkirche, wo er sich 506 bestatten liess.³⁰ In der Kirche wurde 512 auch die Heilige Geneveva (Geneviève) beigesetzt, die Stadtpatronin von Paris, welche die Stadt vor den Hunnen gerettet haben soll und sich um den Kult des ersten Bischofs Dionysius (Denis) kümmerte, der als Missionar das Christentum nach Paris brachte und das Martyrium durch Enthauptung erlitt.³¹ Bei der Apostelkirche entwickelte sich ein Kloster, das wie die im 12. Jahrhundert neu errichtete Kirche den Namen Sainte-Geneviève trug. Ludwig XV., der von einer schweren Krankheit geheilt wurde, gelobte Geneviève einen Neubau, den der Architekt Soufflot realisierte und sein Mitarbeiter Rondelet 1790 fertigstellte. 1791 erhielt der Architekt Quatremère de Quincy den Auftrag, das Gebäude für eine neue Aufgabe anzupassen. Es sollte zum Panthéon werden. In der „Ruhmeshalle der Nation“ wird bis heute der grossen Persönlichkeiten gedacht. Obschon die französischen Revolutionäre den Heiligenkult bekämpften, halten monumentale Ge-

28 Greg. Tur., Franc, 2,31.

29 Greg. Tur., Franc. 2,38.

30 Greg. Tur., Franc. 2,43. Vgl. M. Heinzelmann, J.-C. Poulin: *Les Vies anciennes de sainte Geneviève de Paris. Études critiques*. Préface de M. Fleury, Paris 1986 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études IV^e section, Sciences historiques et philologiques 329); Paris Mérovingien. Ville de Paris. Musée Carnavalet, Bulletin du Musée Carnavalet 33 (1980) Nos 1 und 2; N. Duval, P. Périn, J.-Ch. Picard: „Paris“, in: *Topographie chrétienne*, VIII, 1992, 97–129; N. Duval (éd.): *Les premiers monuments chrétiens*, III, 1998, 159–164 (P. Périn).

31 Greg. Tur., Franc. 1,30.

mälde noch immer die Erinnerung an die spätrömischen Heiligen ebenso lebendig wie an die Taufe Chlodwigs oder das Martyrium des Dionysius.

Die Kirchen des Ambrosius, des Konstantin oder des Chlodwig wurden mächtige Anziehungspunkte und Kultzentren, die Respekt verlangten, den Städten Bedeutung und Wert gaben und doch immer wieder verändert wurden.

Wenn man Kirchen an den Strassen baute, welche in die Städte hinein und hinaus führen, so wählte man Räume ausserhalb des Kernbereiches städtischer Dynamik. Hier sind auf Gräberfeldern vor den spätrömischen Mauern immer wieder Kirchen und Klöster entstanden. In der Übergangszeit zwischen Altertum und Mittelalter standen sie noch für sich, heute gehören sie ganz zu den modernen Städten und liegen mitten in Zonen intensiver Bebauung. Kaum kann man sich noch vorstellen, dass in einer – unter anderem durch das Kloster Lérins beeinflussten Tradition – solche Orte, weil sie gerade nicht in der Stadt lagen, die Erfahrung des asketischen Lebens, eines körperlichen und seelischen Heils sowie des himmlischen Jerusalem zu versprechen schienen.

Bischof Theodor aus Octodurus mag einen vergleichbaren Ort, Acaunus, das heutige Saint-Maurice, als ein mögliches spirituelles Jerusalem entdeckt haben. Unweit einer einstigen Zollstation und nicht fern von Octodurus, stadt- und verkehrsnah, gab es dort doch die gewünschte Abgeschiedenheit. Am Fusse eines eindrücklichen, mächtigen Felsens, der vermutlich an manche mönchische Siedlungen im Osten oder in Marmoutier erinnerte, liessen sich eine Kirche und Gebäulichkeiten für das mönchische Leben errichten. Nicht zuletzt gab es hier auch Platz für Bestattungen, wobei eine bestehende Begräbnistradition, von der prominente Monumente zeugten, fortgesetzt wurde. Der Ort der Besinnung und des Heiligenkultes wurde bald zum Wallfahrtsziel. Bis heute gehört zum kleinen Städtchen das älteste noch bestehende Kloster nördlich der Alpen.

Kapitel VIII.

Ein Ort für ein Kloster: Acaunus / Saint-Maurice, Theodor von Octodurus, Eucherius und die Legenden vom Martyrium der Thebäischen Legion

Die Gestalt Theodors/Theoduls ist durch die jüngere Legendenbildung mit der Stadt Sitten, der Hauptstadt des Wallis, verknüpft. In Sitten steht eine Theodulskirche, und bereits in karolingischer Zeit – wenn nicht schon früher – verehrte man in einem Vorgängerbau Reliquien des Walliser Landespatrons, dessen Gedächtnis jeweils am 16. August gefeiert wird und von dem viele volkstümliche Geschichten zirkulieren.¹

Als einmal ein Frost eine Weinlese zerstört hatte, soll der Bischof auf wunderbare Weise Abhilfe geschaffen haben. Eine andere Erzählung berichtet, Theodul bzw. Bischof Jodern habe den Papst in Rom vor schwerer Gefahr gewarnt, von ihm zum Danke eine Glocke erhalten haben und diese mit Hilfe des Teufels nach Sitten gebracht haben, wo sie später zum Schutze gegen Gewitter und Sturm läutete.²

Der erste Walliser Bischof hatte seinen Sitz indes nicht in Sitten, sondern in Octodurus. Erst zwischen 549 bis 585 löste Sitten Octodurus als Bischofsitz ab.³ Sitten war sicherer und weiter von der Passstrasse entfernt als Martigny, das 574 durch einen Einfall der Langobarden gelitten hatte. Wie Marius von Avenches festhält, war es der zweite Einfall der Langobarden, die sich überdies längere Zeit im Kloster Saint-Maurice aufgehalten hätten und bei Bex von den Franken geschlagen wurden.⁴ Für den Abzug der Bischöfe aus Octodurus können aber auch weitere Gründe von Bedeutung sein, so attraktivere wirtschaftliche und bauliche Perspektiven in Sitten, die zweifellos auch die Oberschichten dorthin brachten, Überschwemmungen in Octodurus, der Streit mit dem Kloster in Saint-Maurice sowie die politischen Veränderungen zwischen dem En-

1 Dupont-Lachenal 1929, 57–80; Lathion 1961; F.-O. Dubuis, W. Ruppen: Die St. Theodulskirche. L'Église Saint-Théodule, Sion 1981 (Sedunum Nostrum Bulletin No 30); Dubuis 1981; Dubuis / Lugon 2002, v. a. 9–11, 13–18, 23–28, 285ff. (Theodulskirche); F. Huot und J. Fohlen in: Anheuser, Werner (Hrsg.) 2005, 17–69. Siehe auch Abb. 26, S. 102.

2 J. Guntern: Volkserzählungen aus dem Oberwallis. Sagen, Legenden, Märchen, Anekdoten aus dem deutschsprechenden Wallis, Basel 1978 (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 62), 812ff.

3 Helvetia Sacra, Abt. I, Bd. 5, Das Bistum Sitten / Le diocèse de Sion / L'archidiocèse de Tarentaise, diverse Autoren, Redaktion P. Braun, B. Degler-Spengler, E. Gilomen-Schenkel, Basel 2001, 123.

4 J. Favrod: La Chronique de Marius d'Avenches (455–581). Texte, traduction et commentaire, Lausanne 1991 (Cahiers Lausannois d'histoire médiévale 4), s. a. 574.

de des Burgunderreiches und dem Übergang zur Herrschaft der fränkischen Merowinger.

Nachdem vorübergehend in der Forschung bezweifelt wurde, dass Octodurus überhaupt Sedesort war, sind nun durch archäologische Grabungen im Untergrund der Pfarrkirche Notre-Dame Reste von Gebäulichkeiten und Kirchenbauten zum Vorschein gekommen, die zum Bischofssitz gehörten (siehe Abb. 27, S. 102).⁵

Bischof Theodor dürfte eine Kirche mit Baptisterium gehabt haben, möglicherweise liess er sich dort auch bestatten.⁶

Vom historischen Bischof Theodor wissen wir wenig. Wir finden ihn – wie bereits in der Einleitung erwähnt – als Teilnehmer des Konzils von Aquileia im Jahre 381.⁷ Wie Ambrosius kümmerte er sich offenbar um Märtyrerverehrung, Kirchenbau, Kirchenorganisation, Förderung der Orthodoxie (gegen die Homöer gerichtet) und Mönchtum, hatte einen Sinn für politische Fragen, fand die Reliquien der Angehörigen der Thebäischen Legion, baute eine kleine Kirche zu ihren Ehren und legte damit die Basis für die Entstehung eines Kultortes, eines Wallfahrtszieles und eines Klosters; ein Unternehmen, das weit über seinen Tod hinaus politische sowie kirchenpolitische Folgen zeitigte.

Bischof Theodul, der 393 den Brief der Mailänder Synode an Papst Siricius unterzeichnete,⁸ könnte ein Nachfolger Theodors sein, den man in späteren Zeiten mit Theodor in eine Person hat zusammenfallen lassen.

Schriftliche Zeugnisse für das Wirken Theodors enthalten die beiden miteinander verwobenen Überlieferungsstränge der Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion, nämlich die *Passio Acaunensium martyrum* des Bischofs Eucherius von Lyon⁹ sowie die lokal stärker verankerte und wohl in den Umkreis des Klosters Saint-Maurice gehörige anonyme Passio.

5 Faccani 2004 und 2007.

6 Die Grabungen in Martigny geben bisher keine klaren Indizien.

7 Die Akten des Konzils von Aquileia finden sich am Ende des Briefwerkes des Ambrosius; siehe Michaela Zelzer und Gabriele Banterle in Bd. 21 (Bd. 3 der Briefe) der Mailänder Ambrosius-Ausgabe.

8 Ambr., Epist. extra coll. 15 (Maur. 42), 14; vgl. auch Victric. 2.

9 Zu Eucherius und seinem Umfeld: Pricoco 1978; Nouailhat 1988; R. Nürnberg: Askese als sozialer Impuls. Monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jahrhundert, Bonn 1988 (Hereditas 2); Prinz 1988, v. a. 56f., 66–69, 457–461; Kasper 1991; Brunert 1994; Beaujard 2000; Scherließ 2000; Grote 2001; de Vogüé 2000 und 1991–2008, Bd. 7, 2003; diverse Beiträge in: Wermelinger u. a. (Hrsg.) 2005; F. Prévot: „Évêques gaulois d’origine monastique (IV^e–VI^e siècles)“, in: M-F. Baslez, F. Prévot: Prosopographie et histoire religieuses, Actes du colloque tenu à l’Université Paris XII-Val de Marne les 27 & 28 octobre 2000, Paris 2005 (De l’archéologie à l’histoire), 379–400; M. Dulaey: „La bibliothèque du monastère de Lérins dans les premiers décennies du V^e s.“, in: Augustinianum 46 (2006) 187–230; Ph. Bruggisser: „Nobilis – nobilior: de la noblesse sociale à la noblesse spirituelle. A propos de la Passion des martyrs d’Agaune d’Eucher de Lyon“, in: Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 42 (2006) 147–150; Ph. Bruggisser: „Echos tardifs de Virgile et d’Ovide: la Passion des martyrs d’Agaune dans la version d’Eucher de Lyon“, in: Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 44 (2008) 149–152.

Eucherius fügte seiner Passio (über Jahrhunderte hinweg – bis zur Entdeckung Chifflets – verband man freilich die anonyme Passio mit Eucherius) ein Begleitschreiben bei. Es ist an einen Bischof Salvius gerichtet, vermutlich einen Nachfolger Theodors auf dem Bischofssitz im Wallis. Aus dem Schreiben geht hervor, dass sich Eucherius intensiv um die Rekonstruktion der Überlieferung kümmerte und sich zu diesem Zwecke wesentlich auf die Autorität früherer Bischöfe abstützte:

„Ich sende an Deine Seligkeit einen schriftlich abgefassten Bericht über das Leiden unserer Märtyrer. Ich hegte nämlich Bedenken, dass durch die Sorglosigkeit die Erinnerung an die Ereignisse beim so ruhmreichen Martyrium mit der Zeit aus dem Gedächtnis der Menschen schwinde. Um dem zu begegnen, suchte ich bei zuständigen Gewährleuten die tatsächlichen Vorkommnisse in Erfahrung zu bringen, von solchen besonders, die versicherten, sie hätten den genauen Ablauf der Passion, so, wie ich ihn geschildert habe, vom heiligen Isaak, dem Bischof von Genf gehört. Dieser wiederum, dürfte es, wie ich glaube, seinerseits vom hochseligen Bischof Theodor, einem Mann der vorangegangenen Generation, vernommen haben.“¹⁰

Der zweite Teil des Schreibens bezeichnet den verfassten und mitgelieferten Text als ein Weihgeschenk für den Wallfahrtsort Saint-Maurice.

Der Beginn der Passio nimmt diese Gedankengänge wieder auf. Es geht um die Ehre von Acaunus, die sich dem Martyrium verdankt, und Eucherius versichert, er wolle die Ereignisse dieses Martyriums so wahrheitsgetreu darlegen, wie es die Überlieferung ermögliche (*ea utique fide, qua ad nos martyrii ordo pervenit*).

1. Bagauden

Die anonyme Passio setzt direkt mit dem historischen Bericht ein. Während Eucherius an die Christenverfolgung von 303 denkt (die von Maximian so brutal geplant war, wie man gegen Barbaren vorzugehen pflegte), verbindet die anonyme Passio das Geschehen mit dem Kampf gegen die (als Barbaren geltenden) Bagauden, die in Saint-Maurice durch die Historiker Aurelius Victor, Eutropius und vor allem Orosius sowie noch mehr Salvian und Constantius von Lyon bekannt gewesen sein dürften.¹¹

Die Situation der Bagauden könnte auch durch Victricius von Rouen bekannt gemacht worden sein. Paulinus von Nola lobt dessen erfolgreiche Tätigkeit in einem 397–398 verfassten Brief.¹² Victricius hatte sich nach seiner Konversion dem Militär-

10 Misi ad beatitudinem tuam scribtam nostrorum martyrum passionem; verebar namque, ne per incuriam tam gloriosi gesta martyrii ab hominum memoria tempus aboleret. Porro ab idoneis auctoribus rei ipsius veritatem quaesivi, ab his utique, qui adfirmabant, se ab episcopo Genavensi sancto Isaac hunc quem praetuli passionis ordinem cognovisse; qui, credo, rursum haec retro a beatissimo episcopo Theodoro viro temporis anterioris acceperit. Vgl. Holtz 2008, 150–152.

11 Aur. Vict., Caes. 39,17–20; Eutr. 11,20,3; Oros. 7,25,2 sowie die Angaben in Anm. 17.

12 Paul. Nol., Epist. 18.

dienst unter Julian entzogen, wäre dabei fast enthauptet worden, und wirkte nach Priestertätigkeit und Missionstätigkeit als Bischof von Rouen, offenbar auch in die Aemericahinein, deren Räuber (*latrones incolae*) im Brief des Paulinus genannt sind:

„Und wo einst fremde Wilde oder einheimische Räuber die gleichermaßen unsicheren Einöden von Wäldern und Stränden bevölkerten, erfüllen jetzt ehrwürdige und engelgleiche Scharen heiliger Menschen die Haupt- und Landstädte, die Inseln und Wälder mit Kirchen und Klöstern in reicher Zahl und harmonischem Frieden. Das wirkt Christus bei den Völkern ganz Galliens ...“¹³

Victricius hielt sich 386 in Vienne auf und war 403 in Rom. Aus seinem einzig erhaltenen Werk *De laude sanctorum* geht hervor, dass er auch Beziehungen zu einem Theodul hatte,¹⁴ in dem man vielleicht jenen Nachfolger Theodors sehen könnte, der 393 den Brief der Mailänder Synode an Papst Siricius unterzeichnete.¹⁵

Das Interesse für die Bagauden könnte einer Präferenz für das Gallische Ausdruck geben, das im Wallis wie überhaupt weit herum seit dem 3. Jahrhundert stärker in den Vordergrund gestellt wurde.

Die Bezeichnung „Bagauden“ (*Bagaudae*, *Bacaudae*) kommt aus dem Keltischen und meint wohl so viel wie „Kämpfer“.

Die Kultur des Kriegers war unter den Kelten wichtig, und man mag sich fragen, ob sich daran anschließende mythische Reminiszenzen eine Rolle spielten, als der Erzählstoff für die Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion gewählt wurde. Jedenfalls gab es im keltischen Raum Opfer-, Begräbnisstätten oder Heiligtümer, in denen zahlreiche tote Krieger bestattet waren: Viereckige Heilige Bezirke waren zuweilen von einer Art von Balustraden umgeben, auf denen offenbar enthauptete Leichen in mumifizierter Form in voller Bewaffnung aufgestellt waren.¹⁶

Dass Maximian erfolgreich gegen die Bagauden vorgeht, wird erstmals in einem in Trier gehaltenen Panegyricus 289 erwähnt. Die Rede ist dort von einem kriegerischen Aufstand von Teilen der Landbevölkerung in Gebieten, die offenbar in Gallien lagen.¹⁷

13 Paul. Nol., Epist. 18,4.

14 Victric. 2.

15 Siehe oben S. 89.

16 H. Birkhan: Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur, 2. Aufl., Wien 1997, 764–769.

17 Paneg. 10[2],4,3. Zu den Bagauden: S. Szádeczky-Kardoss: „Bagaudae“, in: RE Suppl. XI (1968) 346–354; Ph. Badot / D. De Decker: „La naissance du mouvement Bagaude“, in: Klio 74 (1992) 324–370; L. Cracco Ruggini: „Établissements militaires, martyrs bagaudes et traditions romaines dans la *Vita Baboleni*“, in: Historia 44 (1995) 100–119; J. C. Sánchez León: Los bagaudas: rebeldes, demonios, mártires. Revueltas campesinas en Galia e Hispania durante el bajo imperio, Jaén 1996; J. C. Sánchez León: Les sources de l'histoire des bagaudes. Traduction et Commentaire, Paris 1996 (Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, Centre de Recherches d'Histoire Ancienne 153); R. Urban: Gallia rebellis. Erhebungen in Gallien im Spiegel antiker Zeugnisse, Stuttgart 1999 (Historia-Einzelschriften 129); D. Lassandro: Sacratissimus Imperator: L'immagine del *princeps* nell'oratoria tardoantica, Bari 2000 (Quaderni di „Invigliata Lucernis“), 105–144; D. de Decker: „À quelles langues, contrées, religions, rattacher le mouvement social des bagaudes“, in: Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 45 (2005) 423–466; X. Del-

Im 5. Jahrhundert kam es zu massiven Aufständen der Bagauden. 407 scheinen sie Alpenpässe kontrolliert zu haben.¹⁸ Der Gallischen Chronik von 452 zufolge brach 435 im Norden Galliens ein Aufstand aus, der sich rasch ausbreitete und erst zwei Jahre nachher mit der Gefangennahme des Anführers Tibatto und der Niederschlagung der Erhebung durch den römischen General Aëtius endete. Doch entbrannten danach nochmals weitere Unruhen.¹⁹

Bei Salvian von Marseille (dessen Schrift *De gubernatione Dei* sich an Salonius, den Sohn des Eucherius von Lyon, richtete) und Constantius von Lyon (in der Vita des Germanus von Auxerre) erscheinen die Anliegen der Bagauden in einem romkritischen Licht: Für Salvian waren die Bagauden zwar Rebellen und Verbrecher, aber für ihr Unglück machte er die Römer verantwortlich, welche sie durch ihre Ausbeutung in tiefe Not gebracht hatten. Constantius von Lyon berichtet davon, dass Germanus von Auxerre sich am Kaiserhof in Ravenna für die Anliegen der Bagauden einsetzte.²⁰

Anders als die anonyme Passio hat die *Passio Acaunensium martyrum* die geschichtliche Verknüpfung mit dem Aufstand der Bagauden als nicht sinnvoll empfunden, obschon das Bild der Gegenüberstellung einer Legion von Soldaten, die wie Salvian oder Germanus von Auxerre Verständnis für die Lage der wilden Bagauden aufbringen, faszinierend wirkt.

2. Die Thebäische Legion

In beiden Strängen der Legende wird von einer Legion Soldaten, die „Thebäer“ hiessen, beziehungsweise einer „Thebäischen Legion“ gesprochen.

Ähnlich wie für die berühmte christliche *legio XII fulminata* gibt es dabei auch für die Thebäische Legion Zeugnisse, die aus der damaligen Zeit stammen, unabhängig von christlichen Interpretationen existieren, aber bei der Entwicklung der Legenden von diesen nicht ausser acht gelassen werden konnten, weil Legenden Glaubwürdigkeit beanspruchen und als schiere Phantasiegebilde keinen Erfolg gehabt hätten. Die Forschung hat die meisten dieser Zeugnisse intensiv untersucht. Drei in tetrarchischer Zeit existierende Thebäische Legionen in Ägypten sind bestens bezeugt, gleichfalls eine später geschaffene vierte, sowie weitere in Ägypten stationierte Truppen, die in den Westen hätten verschoben werden können.²¹ Die *Notitia Dignitatum* verzeichnet fünf Thebäer-Einheiten. Da die Forschung zur Hauptsache versuchte, die Historizität des

amarre: *Nomina Celtica Antiqua Selecta Inscriptionum* (Noms de personnes celtiques dans l'épigraphie classique), Paris 2007, 36, 212.

18 Zos. 6,2,5.

19 Chron. Gall. 452, 117 (s. a. 435), 119 (s. a. 437), 133 (s. a. 448) (Flucht des Bagaudenfürhrrers Eudoxius zu den Hunnen) (MGH AA 9, p. 660. 662). Stickler 2002, 190–198.

20 Salv., Gub. 5,21–26; Constantius, Vita Germ. 28.40.

21 Zuletzt zu diesen Fragen J.-M. Carrié und M. A. Speidel, in: Wermelinger u. a. (Hrsg.) 2005, 9ff. und 37ff.

Geschehens in der Zeit Diokletians und Maximians zu prüfen, hat man wohl einzig zu vorschnell die Nähe der Legenden zu dem, was wir über die Thebäer am Hof wissen, ausgeschlossen. Dies betrifft die Palastgarden, mit denen Konstantin die alten Prätorianertruppen ersetzt hatte, ein eigentliches Heer im Heer, sowie die *legiones palatinae*.²² Man könnte sich gut vorstellen, dass die Erfahrungen des Ambrosius von Mailand mit den dortigen Palastgarden bei der Ausarbeitung der Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion einen Einfluss gehabt haben.

Die Namen und Dienstgrade der Thebäer (*primicerius, senator, campidoctor* bzw. *signifer*) können ebenfalls mit etlichen historischen Zeugnissen ausserhalb der Legende verglichen werden. Ein inschriftlich bezeugter *comes* und *dux* Flavius Mauricius zählt zu ihnen, auch eine vielfach erörterte Stelle bei Hieronymus mit Angaben zu den Dienstgraden.²³

Eine Reihe von Formulierungen und Begriffe erinnern an Vegetius, die *Notitia Dignitatum*, die von bildungsbeflissenen Amtsträgern wie Aurelius Victor verfassten Geschichtswerke; sie passen aber ebenso zu den Ausführungen über die *militia caelestis*, die Tertullian, Lactanz, vor allem und zur Hauptsache aber Ambrosius sowie Paulinus von Nola entwickelt haben. Theodor von Octodurus, Eucherius und wer auch immer die Legenden weiter ausarbeitete, zehrte von diesen Gedanken.

3. Schändliche und heilbringende Opfer

Die anonyme *Passio* betont die Verweigerung heidnischer Rituale. Maximian habe vor der geplanten Verfolgung der Bagauden von den Thebäern Opfer und Treueide auf die Götter verlangt. Die *Passio Acaunensium martyrum* sieht den Konflikt zwischen den Thebäern und Maximian stärker bei der Ablehnung von dessen Vorhaben, Christen zu verfolgen. Auch sie spricht von heidnischen Riten, denen Maximian huldigte, und welche die Thebäische Legion nicht teilen wollte, aber die Auseinandersetzung ergibt sich aus dem unterschiedlichen Glauben und den unterschiedlichen Zielsetzungen.

In der negativen Profilierung der heidnischen Rituale wie auch Maximians und seiner Schergen gleichen sich die beiden Legendenstränge. Das Opfer, das die Thebäer mit ihrem Martyrium erbrachten, sei, so legen sie es nahe, für die Heiden genauso schändlich wie die sonst von ihnen gepflegten Opfer, für die von den heidnischen Gebräuchen sich distanzierenden Christen aber ehrenvoll und heilbringend.

Die Legenden malen denn eine die Tötung der Thebäer fortsetzende Szene, in der die heidnischen Henker die Beute aufteilen und voller Freude ein abscheuliches Mahl feiern.

22 Die *Notitia Dignitatum* verzeichnet Thebäer unter den zwölf *legiones palatinae* des westlichen *magister peditum* (NOcc 5,154).

23 Zu diesem Mauricius zuletzt J.-M. Carrié, in: Wermelinger u. a. (Hrsg.) 2005, 17. Hier., *Contra Johannem Hierosol.* 19, vgl. R. I. Frank: *Scholae palatinae. The Palace Guard in the Later Roman Empire*, Rome 1969 (*Papers and Monographs of the American Academy in Rome* 23), 56.

Der Feier der Schande steht das heilbringende christliche Opfer gegenüber. Seine Kraft wird noch einmal durch die Ankunft eines würdigen Veteranen mit dem sprechenden Namen Victor verdeutlicht. Dieser erfährt entsetzt, was die ausgelassen Fei-ernden ihm von „seiner“ Legion erzählen. Als die Heiden hören, dass auch er Christ ist und ihr Vorgehen beklagt, wird er sofort umgebracht, stirbt als Märtyrer und hat damit ebenfalls Anteil an dem, was die ihm in den Tod Vorangegangenen schon bewiesen haben: Glauben, Standhaftigkeit, Sieg, Heil und Ruhm. Sein Name erinnert kaum zufällig an den Mailänder Märtyrer Victor.

Das richtige Opfer erst macht den Sieg möglich, ermöglicht Aufnahme im Himmel, ewiges Leben und unvergänglichen Besitz, aber auch die Weiterverbreitung des Glaubens, Heil und Wunder in dieser Welt. Solche Vorstellungen werden im Schlussteil der allmählich weiter ausgestalteten Legenden veranschaulicht: Weitere Märtyrer, schändlicher Tod Maximians in Marseille, Auffinden der Märtyrer durch Theodor, Bekehrungs- und Heilungswunder sowie weitere nicht verzeichnete Wunder.

4. Ein Ort für ein Kloster und das Vorbild Ägyptens²⁴

Zu diesem Schlussteil, in dem man wohl gemeinsame Nachträge zu beiden Legendensträngen mit der Schilderung des Martyriums sehen darf, gehört die Auffindung der Märtyrer durch Bischof Theodor von Octodurus. Theodor sei geoffenbart worden, wo die Märtyrer den Opfertod gefunden hätten. Er habe die Gebeine gefunden und an diesem Orte zu ihrer Ehre eine Kirche erbaut – wobei offensichtlich nicht versucht wurde, sämtliche Gebeine dorthin zu überführen.²⁵ Die Kirche sei dem gewaltigen Felsen angefügt gewesen und habe sich an einer Längsseite an ihn angelehnt.²⁶

Die Lage dieser Kirche am Fusse des mächtigen Felsens ist bis heute ein sofort ins Auge springendes Merkmal des Wallfahrtsortes und Klosters mit seiner Kirche.

Inschriften, welche die Verehrung von Nymphen sowie des Merkur und des Sedatus bezeugen, könnten mit einem römischen Heiligtum in diesem Bereiche in Zusammenhang stehen, am wahrscheinlichsten ist die Existenz eines Quellheiligtums. Der Ort wurde in der Kaiserzeit als vornehmer Bestattungsort benutzt, es gab dort ein Mausoleum.²⁷

24 Vgl. Brunert 1994, Grote 2001, Lenkaitytė 2007–08.

25 Vitae Patr. Iurens. 44: In einem Bericht über den Besuch des Abtes Romanus aus dem Jurakloster Saint-Claude heisst es: „In glühendem Glaubenseifer wollte er zur Basilika der Heiligen, besser sage ich, zum Lager der Märtyrer nach Acaunus ziehen. Nach dem schriftlichen Bericht ihres Martyriums waren es 6600 Männer; doch dazu möchte ich sagen, dass ihre Leichname kein Kirchengebäude, ja ich gestehe, nicht einmal der ganze Platz dort fassen konnte.“

26 Eucher., Pass. Acaun. 16.

27 G. Walser: Römische Inschriften in der Schweiz für den Schulunterricht ausgewählt, photographiert und erklärt, III. Teil, Bern 1980, Nr. 274 (Weihung des Zolleinnehmers für Merkur), 278 (Deus Sedatus), 280 (die herausragendste Grabinschrift: Nitonia Avitiana – wiederverwendeter Stein), 286 (Nymphen).

Christliche Bauten sind offenbar bereits im 4. Jahrhundert entstanden, das heisst in der Zeit Theodors. Anfangs des 5. Jahrhunderts wurde eine kleine Kirche errichtet, die man dann erweiterte. Als Sigismund 515 das Kloster neu gründete, liess er eine neue und grössere Kirche bauen. Die Langobarden zerstörten sie indes 574. Man stellte sie grösser wieder her. Die karolingische Basilika vom Ende des 8. Jahrhunderts erhielt eine Westkrypta mit dem Grab des Mauritius (vgl. Abb. 29, S. 103).

Die heutige Kirche mit dem eindrucksvollen Kirchturm, der auf eine Stiftung Kaiserin Adelheids im 10. Jahrhundert zurückgehen soll, und die Klosteranlage lassen von den ursprünglichen Bauten nichts erkennen. Sie haben den Bereich der frühesten Kirchen und der dort vorhandenen Gräber – unmittelbar an den Felsen angrenzend – weder neu errichtet noch überbaut, sondern belassen; doch erst die archäologischen Grabungen seit 1896 haben die Ruinen im Martoethof wieder zum Vorschein gebracht.²⁸

Die Lage unweit des wichtigen Verkehrsweges Grosser St. Bernhard – Martigny, Rhonetal – Genfersee (und unweit der Zollstation der Quadragesima Galliarum in Massongex/Tarnaiae), und doch abseits, am Fusse eines mächtigen Felsens, wo aus Quellen Wasser sprudelt, gilt von Anfang an als charakteristische Auszeichnung, wie sie zu einem Kloster passt.

In den wohl um 512 bis 515 geschriebenen *Leben der Juraväter* wird im Vorwort der Vita des Romanus der Name von Saint-Maurice (Acaunus) von einem keltischen Wort für ‚Felsen‘ hergeleitet. Die Besonderheit der Natur wird in Parallele zu den in den Wäldern gelegenen Juraklöstern gesehen. Für beide Örtlichkeiten gebe es passende Bibelstellen, welche ihre heilsgeschichtliche Bedeutung verheissen hätten und erklären würden. Der Fels in Saint-Maurice erinnere an Petrus, die Wälder des Juras würden der Verkündigung eines Psalmenverses entsprechen. Natur und Bibel zeichnen Saint-Maurice und die Jurawälder in mystischer Weise als geeignete Orte aus, an denen im Dienste Gottes gelebt werden könne:

„Es ist wohl bekannt, dass euer Acaunus in altgallischer Sprache ‚Felsen‘ bedeutet. Das gilt nicht nur im Hinblick auf die ursprüngliche Naturlage, sondern gewinnt auch unter dem Blickwinkel der ‚Kirche‘ heutzutage an Bedeutung. Ist es doch ein eindeutiger Hinweis auf Petrus. Deshalb sollte eure Liebe erkennen, dass einst der Psalmensänger mit den Worten – ‚wir haben sie gefunden in den Waldgefilde‘ (Ps 132 [131],6) – unter geheimnisvoller Bezeichnung die Fichten- und Tannenwälder des Jura gemeint hat, wo nun, nachdem die zeichenhafte Vorbedeutung aufgehoben ist, der Boden von heiligen Brüdern mit festem Fuss betreten wird.“²⁹

28 Zu den jüngsten Ausgrabungen in Saint-Maurice: A. Antonini: „Les origines de l’abbaye de St-Maurice d’Agaune – un héritage à étudier et protéger“, in: Märtyrerkult im Mittelalter, Kunst + Architektur in der Schweiz 54 (2003), Heft 3, 23–29 (wiederabgedruckt in den von Wermelinger u. a. (Hrsg.) 2005 publizierten Tagungsakten). Vgl. auch VRKB I, 297–301; L. E. Kaiser (Hrsg.): Die Basilika der Abtei Saint-Maurice, Lindenberg 1998; SPM VI, p. 124f., 399f. (Regest Nr. 71). Vgl. unten S. 156.

29 Vitae patr. Iurens. praef. 3: Quia ergo Acaunus vester Gallico priscoque sermone tam primitus per naturam quam nunc quoque per ecclesiam, veridica praefiguratione Petri, petra esse dinoscitur, agnoscat

Die Abgeschlossenheit wird in den ältesten Wegbeschreibungen verdeutlicht. Bei Eucherius wird die Route entlang des Genfersees und dann ins Rhonetal, in der anonymen Passio die Strasse von Octodurus her geschildert.

Eucherius hält fest:

„Bevor ich jedoch über das Übrige berichte, glaube ich der Darstellung etwas einfügen zu müssen über die Lage jenes Ortes. *Acaunus* ist etwa sechzig Meilen von der Stadt Genf entfernt und etwa vierzehn Meilen vom obern Ende des Genfersees (gedacht ist wohl an Villeneuve / Penneloci/Pennelucos), in den die Rhone mündet. Der Ort liegt noch im Talboden, aber bereits zwischen den Bergrücken der Alpen. Wer hinkommen will, dem öffnet sich ein rauher, enger Weg und gewährt mühsamen Durchgang. Die wilde Rhone lässt nämlich für den Reisenden nur einen kaum gangbaren Uferdamm am Fuss von Felswänden übrig. Hat man aber den Engpass glücklich hinter sich, so tut sich zwischen den Felskämmen unvermutet eine ziemlich weite Ebene auf. Hier hatte die heilige Legion ihr Lager aufgeschlagen.“³⁰

In der anonymen Passio heisst es, die Legion der Thebäer sei nach Acaunus gegangen, um dem Zwang des Opfern zu entgehen, 12 Meilen weit von Octodurus entfernt:

„Bei diesem Ort wird der Lauf des Rhoneflusses so sehr von kahlen Felsen eingeengt, dass die fehlende Möglichkeit eines Durchganges dazu zwang, den Weg über künstliche Stege zu führen. Rings von drohenden Felsmassen umgeben, liegt ein bescheidenes, doch reizendes Feld, das viele Bächlein bewässern. Die müden Soldaten der Thebäischen Legion rasteten hier nach der Mühe eines so weiten Weges.“³¹

Eine solche Lage galt damals als typisch für ein Kloster. Rufin von Aquileia, der sich von 373 bis 380 in Ägypten aufgehalten hatte, um von den Asketen dort zu lernen, berichtet in seiner *Historia monachorum*, der in der Thebais weitherum bekannte Mönchsvater Apollonius habe sein Kloster unterhalb eines Berges (*sub monte*) gehabt.³² Der Erlöser selbst sei einmal dorthin gekommen, damals auf der Flucht mit Maria und Joseph nach

tamen Caritas vestra et inter pineas abiegnasque Iurensium silvas ipsam quondam a psalmographo in campis silvae mystica significatione *repertam*, quae nunc inibi a sanctis fratribus, sublato iam praefigurationis aenigmate, pedisequa stabilitate calcatur.

- 30 Eucher., Pass. Acaun. 5: Sed mihi, priusquam reliqua conmemorem, situs loci eius relationi inserendus videtur. Acaunus sexaginta ferme milibus a Genavensi urbe abest, quattuordecim vero milibus distat a capite Limanni lacus, quem influit Rhodanus. Locus ipse iam inter Alpina iuga in valle situs est, ad quem pergentibus difficili transitu asperum adque artum iter panditur; infestus namque Rhodanus saxosi montis radicibus vix pervium viantibus aggerem reliquit. Evictis transmissisque angustiarum faucibus, subito nec exiguus inter montium rupes campus aperitur. In hoc legio sancta consederat. Vgl. F. Mali: „Die Wallfahrt des Romanus nach Acaunus / St-Maurice. Ein Beitrag zum Reiseweg am südlichen Ufer des Genfersees“, in: *helvetia archaeologica* 41 Heft 161 (2010) 5–12.
- 31 Quo in loco ita vastis rupibus Rhodani fluminis cursus artatur ut commeandi facultate subtracta constratis pontibus viam fieri itineris necessitas imperaret. Undique tamen imminentibus saxis parvus quidem sed amoenus irriguis fontibus campus includitur ubi fessi milites legionis Thebaeae post laborem tanti itineris resederunt. (Chevalley p. 98, l. 10–13)
- 32 Rufin., Hist. mon. 7,1,3.

Ägypten. Noch immer zeige man den Tempel, in welchem beim Besuch des Gottessohnes die heidnischen Idole zerstört worden seien.

Eucherius von Lyon führt in *De laude eremi* am Falle von Lérins aus, wo sich idealerweise ein Kloster zu befinden hatte. Lérins war durch seine insulare Lage von der Welt abgeschnitten und nicht ohne weiteres zugänglich. Eucherius und weitere Leriner sahen in der Insel einen rettenden Hafen,³³ aber auch einen Ort der Einsamkeit, den sie mit Wüstenorten verglichen, den Klöstern in der Thebais und den Orten im Alten und Neuen Testament, welche deren heilsgeschichtliches Geheimnis präfiguriert und verkündet hätten. In allen diesen Fällen habe Gott den Weg in das geheiligte Land und letztlich in das Paradies offenbart. In Parallele dazu zeichnet sich auch die als Wüstenort begriffene Insel Lérins durch eine spezifische heilsgeschichtliche Schönheit aus. Lérins erfüllt alle Erwartungen, die man sich unter einem *locus amoenus* vorstellen konnte: Mit sprudelnden Quellen, Weiden und Blumen erfreue es die Sinne. Wer es in Besitz nimmt, gewinnt das Paradies.³⁴

Die Einsamkeit des Ortes muss freilich mit einer bestimmten Lebensweise verknüpft sein. Lérins ist: „Sitz des Glaubens, Zelle der Tugend, Tempel der Liebe, Schatz der Frömmigkeit, Vorratskammer der Gerechtigkeit.“³⁵ Dies verdankt sich der Askese, der *militia caelestis*, wie sie die ägyptischen Wüstenväter Johannes und Makarios sowie „noch viele andere“ ungenannte³⁶ und dann Honoratus und seine Schüler mustergültig ausübten.³⁷

Einer dieser beispielhaften Männer war der aus einer aristokratischen Familie stammende Leriner Mönchsvater und Bischof Hilarius von Arles, dem die Schrift *De laude eremi* gewidmet ist. Eucherius wollte Hilarius ehren, denn dieser hatte eben den etwas älteren Honoratus von Lérins nach Arles begleitet. Honoratus wurde in Arles Bischof, Hilarius kehrte nach Lérins zurück und wurde enthusiastisch begrüßt. Wenig später finden wir ihn dann selbst als äusserst aktiven Bischof und Metropolit von Arles. Sein machtbewusstes Auftreten, das offenbar auch vor dem Einsatz von Soldaten nicht zurückschreckte,³⁸ sollte ihn rasch auch mit Papst Leo in Konflikt bringen.

Die Darstellung des Eucherius spricht zwar durchaus lobend von der vornehmen Herkunft des Hilarius. Doch noch mehr rühmt sie dessen Präferenz für das asketische Leben in der Wüste von Lérins. Die Kombination von Lebensweise und Verankerung an einem idealen Ort der Askese bedeutet wirkliche Würde. Durch sie wird Hilarius erst Vorbild und Inbegriff des Adels.

33 Eucher., Epist. ad Val. 827–839. Vgl. Laud. her. 42.

34 Eucher., Laud. her. 42.

35 Eucher., Laud. her. 28: Hoc igitur heremi habitaculum dicam non inmerito quandam fidei sedem, virtutis arcam, caritatis sacrarium, pietatis thesaurum, iustitiae promptuarium.

36 Eucher., Laud. her. 27.

37 Eucher., Laud. her. 42.

38 Leo, Epist. 10,6.

Die Heiligkeit eines in der Tradition der ägyptischen Mönchsväter stehenden Ortes hat nichts mehr mit dem dunklen Ägypten, dem Inbegriff eines verfehlten weltlichen Lebens, gemein und verändert die Menschen grundlegend. Hilarius, der sich auf Lérins genau in einer solchen Gegend befindet, wird selbst mit dem wahren Israel gleichgesetzt, denn er betrachte an diesem Ort Gott in seinem Herzen:

„Du bist wahrhaft Israel, der Du Gott in Deinem Herzen betrachtest. Du bist aus Ägypten ausgezogen, weg von den Dunkelheiten der Welt. Du hast die gesunden Wasser überquert, in welchen der Feind untergegangen ist und bist nun in der Wüste ...“³⁹

Eine Beschreibung eines für ein Kloster geeigneten Ortes gibt auch Sulpicius Severus in der *Vita Martini*. Martin, der ehemalige Soldat, baute als Mönch, Bischof und Abt ausserhalb der Stadt sein Kloster Marmoutier. Wie Sulpicius Severus in den *Dialogi* zeigt, eiferte Martin dabei dem Vorbild des ägyptischen Mönchtums nach.

Marmoutier sei verborgen und abgelegen gewesen, so habe man dort die Einsamkeit der Wüste nicht vermissen müssen. Hinzu gelangen konnte nur, wer dies wirklich wollte:

„Von einer Seite begrenzte ihn die steile Felsflanke eines hohen Berges, im Übrigen umschloss eine sanfte Kurve des Loire-Flusses die Ebene. Man konnte nur über einen schmalen Weg dahin gelangen.“⁴⁰

In der Nähe des Klosters befand sich überdies ein Ort, an dem Märtyrer verehrt wurden. Martin war freilich der Auffassung, man habe zu Unrecht einen Altar über den Gräbern errichtet und liess diesen entfernen. Heilige, so erklärte er, seien nämlich an dieser Stelle nicht bestattet, vielmehr liege dort nur ein hingerichteter Verbrecher und Räuber, dessen Dämon nun in den Genuss eines irrigen Kultes komme.⁴¹

Einen mit Marmoutier vergleichbaren Ort wählte sich gleichfalls Sebastianus, wie sich Paulinus von Nola vom Briefboten und Gefährten des Sulpicius Severus, Victor, einem ehemaligen Soldat, berichten lässt. Als eifriger Nachahmer der alten Heiligen (*veterum sanctorum strenuus aemulator*) sowie Elias und Elischas hatte er jenseits eines Wildbaches (*super torrentem*) seine Unterkunft errichtet.⁴²

Cassian hält – Honoratus und Eucherius von Lyon anredend – in der Einleitung der *Conlationes* 11–17 fest, der eine nehme sich die in Ägypten gepflegten asketischen Lebensweisen für die von ihm geleitete Mönchsgemeinschaft zum Vorbild, während

39 Eucher., Laud. her. 44: Tu nunc verior Israel qui corde deum conspicias ab Aegypto saeculi tenebris dudum expeditus salutiferas aquas submerso hoste transgressus in deserto ...

40 Sulpic. Sev., Mart. 10,4: Qui locus tam secretus et remotus erat, ut eremi solitudinem non desideraret. Ex uno enim latere praecisa montis excelsi rupe ambiebatur, reliquam planitiem Liger fluvius reducto paululum sinu clauserat; una tantum eademque arta admodum via adiri poterat. Vgl. Dial. 3,6,2.

41 Sulpic. Sev., Mart. 11.

42 Paul. Nol., Epist. 26,1.

der andere die Absicht habe, dorthin zu gehen, wo die Sonne der Gerechtigkeit intensiver als im kalten Gallien scheine und dementsprechend die Früchte der Tugenden im Überfluss vorhanden seien. Primär wollten die im Westen lebenden Mönchsväter und christlichen Autoren aber in ihrer Heimat bleiben und dort realisieren, was die ägyptischen Asketen vorlebten.

Obschon die für Klöster geeigneten Orte im Westen ihre eigene Würde zuerkannt erhielten, faszinierte Ägypten. Schon dass die römische Legion, welche das Martyrium erlitten hat, aus der Thebais stammt, weckt Assoziationen an die Heimat des Mönchtums. Durch das Mönchtum wurde Ägypten zum positiv bewerteten Sinnbild, das es wegen der biblischen Berichte sonst eher nicht war.⁴³ Wären die Asketen nicht gewesen, so hätte man sich an die Pharaonen, die Gegner Israels, erinnert oder an die Berichte über das lasterhafte Leben in der Hochkultur am Nil.

Ägypten erhielt freilich auch Bekanntheit als ein Gebiet, in welchem Christen sich als Märtyrer bewährt hatten. Mehr und mehr wurde der Name dieses Landes so mit positiven Gehalten aufgeladen. Ägypten und die Thebais zählen für Eusebius zu jenen Provinzen mit den meisten Märtyrern. Ägypter waren sogar ausserhalb ihrer Heimat in Tyrus für ihren Glauben eingestanden.⁴⁴ „Aller Beschreibung aber“, schreibt er, „spotten die Qualen und Leiden, welche die Märtyrer in der Thebais erduldeten.“⁴⁵ „Auch wir haben bei unserem Aufenthalt an jenen Orten gesehen, wie an einem einzigen Tage mehrere zugleich teils enthauptet, teils verbrannt wurden. Das Richtschwert wurde stumpf ...“⁴⁶ Die Ausführungen über Ägypten schliesst er mit einem Bericht über Soldaten, welche gegen Christen in Phrygien vorgingen.

Auch für Rufin von Aquileia war Ägypten eine der wichtigsten Regionen im Prozess der Christianisierung und der Verdrängung der Heiden. Rufin verglich die zahlreichen Heiligen und Mönche Ägyptens mit Soldaten, die im Besitze unvergleichlicher *virtus* ihrem Herrscher gehorchen und ein *exercitus monachorum*, ein *caelestis exercitus* oder *exercitus Domini* bilden würden.⁴⁷

43 Vgl. z. B. Ambr., Epist. 1,4 (Maur. 27),2: Oderant ergo Aegyptii immaculata sacrificia, id est perfecta studia virtutum et plena disciplinae. Quod ergo vitiosi oderunt, hoc apud bonos sincerum ac pium est. Opus virtutis detestatur luxuriosus, helluo refugit. Aegyptium itaque corpus, quod inlecebras diligit, aversatur animae virtutes, abominatur imperium, refugit virtutum disciplinas et omnia opera, quae huiusmodi sunt (vgl. Ex 8,22). Ähnlich Epist. 1,6 (Maur. 28),8.

44 Eus., Hist. eccl. 8,6,10; 8,7–9.

45 Eus., Hist. eccl. 8,9,1.

46 Eus., Hist. eccl. 8,9,4.

47 Rufin., Hist. mon. prol. 2.8.11; 7,5,1; 9,2,3; Rufin., Hist. eccl. 2,4 (bezieht sich auf die Verfolgung durch den Arianerbischof Lucius nach dem Tode des Athanasius 373): Per idem tempus patres monachorum vitae et antiquitatis merito Macarius et Isidorus aliusque Macarius atque Heraclides et Pambus Antonii discipuli per Aegyptum et maxime in Nitriae deserti partibus habebantur viri, qui consortium vitae et actuum non cum caeteris mortalibus, sed cum supernis angelis habere credebantur. Quae praesens vidi, loquor: et eorum gesta refero, quorum in passionibus socius esse promerui. Hi ducebant exercitum Domini non mortalibus telis, sed fide religionis armatum, exercitum moriendo vincentem et qui sanguinis sui profusione victor Christum sequeretur ad caelum.

Manche Mönche hatten intensive Kontakte mit der römischen Armee. Der von Rufin besuchte berühmte Johannes, der auf einem Felsen in der Nähe der Stadt Lykopolis in der Thebais lebte, und viele Mönchssiedlungen leitete, beriet Soldaten, Offiziere, ja sogar den Imperator selbst. So ermutigte er einen Offizier vor einer militärischen Operation gegen einen zahlenmässig überlegenen äthiopischen Stamm und sagte Kaiser Theodosius den Sieg über Maxentius im Jahre 388 sowie über Eugenius 394 voraus.⁴⁸

Es zirkulierten Berichte, Soldaten in der Thebais seien Mönche geworden: Sulpicius Severus erzählt von einem Tribunen, der sowohl den Kriegsdienst wie auch seine Familie zugunsten eines asketischen Lebens aufgab, freilich nicht ohne diesen Entschluss doch auch zu bereuen.⁴⁹ Solche Nachrichten dürften auch im Mönchtum von Lérins Resonanz gefunden haben. Hier wurden Askese, *militia*, *martyrium* und Ägypten gerne miteinander in Verbindung gebracht.

In den Kreisen um Eusebius von Vercelli, zu denen Bischof Theodor gehört haben könnte, war die Thebais gleichfalls eine bekannte und zweifellos geschätzte Grösse. Eusebius selbst war während seines Exils zeitweilig dort gewesen. Nach dem Urteil des Ambrosius war er im Westen der erste, der asketisch-monastische Lebensweise (unter anderem mit dem ständigen Gotteslob) und Kirchenamt miteinander verband.⁵⁰ Er ragte im Kampf gegen den Arianismus heraus und förderte die Märtyrerverehrung. Seine Gemeinschaft galt als eine Pflanzstätte, aus welcher zahlreiche Bischöfe hervorgingen. Es wäre durchaus denkbar, dass Theodor seine Ideen mitnahm und das Wallis als eine Gegend betrachtete, wo ein durch das Märtyrertum ägyptischer Christen geheiligter Ort Zentrum eines Kultes, Wallfahrtsort, Kloster und Perle eines Bistums werden konnte.

5. Wunder

Am Schluss sowohl der *Passio Acaunensium martyrum* wie auch der anonymen *Passio* finden sich zwei Wundererzählungen, die E. Chevalley in seiner Ausgabe weggelassen hat. Wunderberichte waren aber selbstverständlich, und die Dossiers dieser Erzählungen wurden von Anfang an sorgfältig gepflegt und erweitert. Das erste Wunder handelt von einem Handwerker, der am Sonntag der Liturgie fernblieb und deswegen körperlich hart bestraft wurde: Zugleich sah er in einer Vision die Schar der Heiligen unmittelbar vor sich. Das Erlebnis bekehrte ihn.

Die zweite Geschichte handelt von einer Wunderheilung. Die Ehefrau eines gewissen Quintus, eines Angehörigen des Ritterstandes, wird von einer Lähmung geheilt.

48 Rufin., *Hist. mon.* 1,1,6–8; *Hist. eccl.* 2,19. 32; *Soz.*, *Hist. eccl.* 6,28,2; *Pallad.*, *Hist. laus.* 35. Die Prophezeitung an Theodosius unter anderem bei *Aug.*, *Civ.* 5,26; *Cur. mort.* 17,21. Vgl. zur Bedrohung von Mönchen durch Nomaden sowie Schutz- und Verteidigungsmassnahmen – einem weiteren Faktor, der den Kontakt zwischen Mönchen und Militärs notwendig machte: Wipszycka 2009, 613–650.

49 *Sulpic. Sev.*, *Dial.* 1,22.

50 *Ambr.*, *Epist. extra coll.* 14 (*Maur.* 63), 66. 71.

Die beiden Wunder zeigen die Wirksamkeit der neuen Patrone und verbreiten den Ruhm des Wallfahrtsortes und des dort gebauten Klosters. Dieses war offensichtlich in der lokalen Aristokratie verankert. Die Pflege liturgischer Feiern muss früh ein wichtiges Anliegen gewesen sein. Wenn im ersten Wunder von einer Vision die Rede ist, könnte dies darauf hindeuten, dass auch Besuchern des Ortes in Aussicht gestellt wurde, ihnen würden die Heiligen erscheinen. Vielleicht haben wir also hier ein Indiz für die Pflege von Inkubationspraktiken. Jedenfalls legte sich auch Romanus, einer der bekanntesten drei Juraäbte, bei seinem Besuch in Saint-Maurice auf das Grab des Mauritius.⁵¹

Beide Wunder werden als prominente Beispiele verstanden: Das Dossier ist also gerade nicht komplett. So schliesst die *Passio Acaunensium martyrum* mit den Worten: „Lediglich diese beiden Ereignisse glaubte ich in die Darstellung des Leidens der Heiligen aufnehmen zu müssen. Daneben gibt es noch sehr vieles, das die Macht des Herrn durch seine Heiligen täglich an diesem Ort geschehen lässt, sei es durch Befreiung von bösen Geistern oder mit anderen Heilungen.“⁵²

51 Vitae patr. Iurens. praef. 2.

52 Der Gedanke erinnert an Joh 21,25: „Es gibt aber noch vieles andere, das Jesus getan hat. Wollte man das alles, eins ums andere, aufschreiben, so würde meines Erachtens die ganze Welt der Bücher nicht fassen, die dann zu schreiben wären.“



Abb. 26. Von Jacques Barman 1964 geschaffene Statue Theoduls in Sitten. Brunnen auf dem Platz vor der Majorie, ursprünglich Sitz des Meiers, 1373–1788 bischöfliche Residenz und heute kantonales Kunstmuseum.

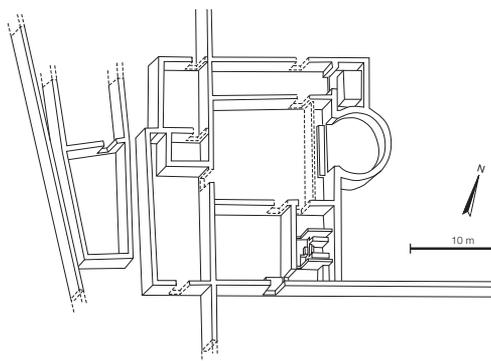


Abb. 27. Ergebnisse der Kirchengrabung Notre Dame von Martigny – isometrische Rekonstruktion der Kirche des späten 4. Jahrhunderts.



Abb. 28. Situation der Ausgrabungen im Kloster Saint-Maurice.

Kapitel IX.

Saint-Maurice und die Thebäerstädte

1. Impulse für die Ausbreitung der Thebäerverehrung

Die Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion war entworfen worden, um an einem Kult- und Wallfahrtsort, an dem zugleich ein Kloster gegründet wurde, den christlichen Glauben zu fördern. Das Wirken des Bischofs Theodor von Martigny wie wahrscheinlich gleichfalls seiner Nachfolger spielte dabei eine wichtige Rolle.

Allerdings kam es in späteren Zeiten zu Spannungen zwischen Bischof und Kloster. Wie wir aus der Chronik des Bischofs Marius von Avenches wissen, der dies gut zwei Jahrzehnte später festhielt, versuchten die Mönche im Jahre 565 wutentbrannt Bischof Agricola mit seinen Begleitern umzubringen.¹ Man hat den Eindruck, das Kloster habe sich von einer bischöflichen Bevormundung lösen wollen.

Von Anfang an besass Saint-Maurice überregionale Bedeutung. Es wurde rasch zu einem religiösen Hauptort der Burgunder. Die Bischöfe von Genf, Lyon und Vienne wie auch weiterer Orte schauten mit Interesse nach Saint-Maurice. Zusammen mit den Burgunderkönigen sorgten sie für die Förderung und Ausbreitung des Thebäerkultes. Ihre nach Gallien und Italien hineinreichenden Netzwerke halfen dabei wesentlich. Was mit Eucherius von Lyon begonnen hat, ist durch die Schriften gallischer Autoren bekannt geworden. Man knüpfte an die Legende an, benutzte sie als Modell, überführte Reliquien an zahlreiche Orte und konstruierte neue Legenden, die man mit der Thebäischen Legion in Zusammenhang brachte.

Avitus von Vienne predigte 515 anlässlich der Einweihung des Sigismund-Klosters in Saint-Maurice.² Vorausgegangen waren die Übertritte Sigismunds und wohl auch seines Bruders Godomar zum Katholizismus, beides Ergebnisse der Überzeugungsarbeit des äusserst aktiven Avitus, des damals einflussreichsten gallischen Bischofs. Avitus hoffte, Saint-Maurice als Zentrum des rechten Glaubens werde weitherum ausstrahlen und Gallien erblühen lassen (*Gallia nostra florescat*). Wie aus der zwischen 523 und 526/33 verfassten *Vita abbatum Acaunensium* hervorgeht, muss die Gründung auch von Bischof Maximus von Genf unterstützt worden sein. Genf war eine Zeit lang

1 J. Favrod: La Chronique de Marius d'Avenches (455–581). Texte, traduction et commentaire, Lausanne 1991 (Cahiers lausannois d'histoire médiévale 4) s. a. 565; Helvetia Sacra, Abt. I., Bd. 5, Das Bistum Sitten / Le diocèse de Sion / L'archidiocèse de Tarentaise, diverse Autoren, Redaktion P. Braun, B. Degler-Spengler, E. Gilomen-Schenkel, Basel 2001, 134.

2 Avitus, Hom. 25 (Avitus hat bei seinem Besuch indes mehrere Predigten gehalten).

Hauptstadt der Burgunder gewesen, wurde dann indes von Lyon als Residenz abgelöst und hatte im Bruderkrieg zwischen Godegisel und Gundobad schwer gelitten. Saint-Maurice wurde mit Zustimmung geistlicher und weltlicher Würdenträger mit Mönchen aus zahlreichen Klöstern beschickt. Der erste Abt Hymnemosus kam aus dem Kloster Grigny bei Vienne, andere Mönche stammten aus weiteren Rhoneklöstern sowie aus Île Barbe (Lyon), Condat (Saint-Claude) oder aus dem Waadtland (Valdensis – Romainmôtier?) oder dem Wallis. Die Neugründung des Klosters Saint-Maurice sollte ein Zeichen setzen. Sie erinnerte an Sigismunds Bekehrung zum Katholizismus und diente der Herrschaftssicherung. Eine herausstechende Besonderheit – Avitus spricht dies in seiner Eröffnungspredigt an – war die Einführung der *laus perennis*, des immerwährenden Lobgesanges. Gewissermassen als Abbild der himmlischen Engelschöre und in Übernahme einer aus dem Osten übernommenen Tradition psalmodierten die ihre *militia* ausübenden *turmae* (Abteilungen) der Mönche am Orte des Martyriums der Thebäischen Legion – eine liturgische Innovation, welche die Bewunderung wie die Wundergläubigkeit der Besucher förderte und in einzelnen gallischen Klöstern Nachahmung fand.³ Die so gesteigerte Verehrung und die Fürsprache der Thebäer konnten und sollten fortan Sigismund und den Burgundern nützen und gleichzeitig dafür sorgen, dass man auf dem Weg der Frömmigkeit und der Gerechtigkeit blieb.

Einfach war das nicht. Denn schon zur Zeit Sigismunds zeigten sich gravierende Probleme. Als Sigismund seinen Sohn ermorden liess, war er auf die Busse im Kloster angewiesen. Auf der Flucht vor den Franken musste er wieder dort Zuflucht suchen, wurde aber trotzdem ausgeliefert und umgebracht. Etwa zehn Jahre später erreichte der Abt Venerandus die Auslieferung der Gebeine. Sigismund wurde in Saint-Maurice bestattet und bald selbst als Heiliger verehrt.

Die Bekanntheit der Thebäer und ihre Bedeutung für das klösterliche Leben und die Rechtgläubigkeit nahmen im gallischen Raum rasch zu.

Das Werk *Leben der Juraväter* aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts kennt Mauritius und seine Gefährten. Es belegt die Existenz einer schon vor Sigismund vorhandenen klösterlichen Gemeinschaft bei Saint-Maurice und deren Verbindung mit dem Jura-kloster Condadisco von Saint-Claude nordwestlich von Genf wie auch dem berühmten Inselkloster Lérins vor der südgallischen Küste.⁴

3 Zu denken ist neben Avitus, Hom. 25 v. a. an die *Vita sanctorum abbatum Acaunensium* v. a. 3 (MGH SRM 3, p. 176) sowie Greg. Tur., Glor. mart. 74f. Siehe mit weiteren Quellen- und Literaturangaben: Theurillat 1954, 103–108; B. H. Rosenwein: „Perennial Prayer at Agaune“, in: *Monks & Nuns, Saints & Outcasts. Religion in Medieval Society. Essays in Honor of Lester K. Little*, ed. by S. Farmer, B. H. Rosenwein, Ithaca N.Y., London 2000, 37–56; Ph. Bernard: „La laus perennis d’Agaune dans l’antiquité tardive: état des questions et éléments d’un bilan“, in: *Sine musica nulla disciplina ... Studi in onore di Giulio Cattin*, a cura di F. Bernabel, A. Lovato, Padova 2006, 39–69.

4 *Vitae patr. Iurens.* 1f.44.179. Vgl. auch K. Zelzer, in: Wermelinger u. a. (Hrsg.) 2005, 439–446 sowie der in der vorangegangenen Fussnote zitierte Aufsatz von B. H. Rosenwein. – Die *Vita sanctorum abbatum Acaunensium* 3 (MGH SRM 3, p. 176) erwähnt, man habe in der Zeit des ersten Abtes Hymnemosus (gest. 516) Frauen weggeschickt. Möglicherweise gehörten diese zur klösterlichen Gemeinschaft vor

Die Ausschmückung der Legende wurde von Anfang her gerade auch in der Abtei von Saint-Maurice betrieben. Einer der schon vor 515 dort ansässigen Mönche ergänzte die ursprüngliche Legende mit der Information, die Rhone habe den Leib eines weiteren Thebäers, des Innocentius, freigegeben, und dieser sei in Anwesenheit der Bischöfe Domitian von Genf, Gratus von Aosta und Protasius von Martigny *intra ambitum* der Basilika von Saint-Maurice übertragen worden, dorthin, wo auch die übrigen Märtyrer bestattet gewesen seien.⁵

2. Heiligen- und Reliquienkult: Bischöfe, Herrscher, Klöster, Städte

Die Ausbreitung des Thebäerkultes hing im Wesentlichen von zwei Kräften ab: den Bischöfen und den Herrschern, in deren Händen Klöster und Städte mit ihren Kirchen wichtige Instrumente waren. Die weitherum zunehmende Bedeutung der Thebäer ist dabei Bestandteil einer weit umfassenderen Konjunktur des Heiligen- und Reliquienkultes. Die Apostel- und Marienverehrung dürfte zuerst wichtig gewesen sein. Dann begann man sich für Heilige aus dem Osten zu interessieren. Die ambrosianischen Märtyrer fanden erfolgreich Eingang in den gallischen Raum. Nach 415 breitete sich der Kult des Stephanus aus. Im 5. Jahrhundert entstanden die Passionen des Genesius von Arles, Victors von Marseille, des Ferreolus von Vienne, der Märtyrer Epodius und Alexander von Lyon, Symphorians von Autun und des Saturninus von Toulouse. Noch wichtiger wurde die Verehrung der Bischöfe, allen voran des Martin von Tours.⁶ In manchen dieser Kulte – so bei Victor von Marseille – hatte die Verehrung der Thebäer ihren Einfluss.

3. Germanus von Auxerre

Ein bemerkenswerter Beleg für eine frühe Thebäerverehrung in Gallien betrifft Auxerre. Überliefert ist er zwar erst in einem Text, dessen erste Redaktion in das ausgehende 9. Jahrhundert gehört, der Geschichte der Bischöfe von Auxerre (*Gesta Pontificum Autissiodorensium*). In Auxerre habe Bischof Germanus (418– 448) eine Kirche

der Neugründung. – Bei der unten erwähnten Auffindung des Innocentius war eine fromme Dienerin beteiligt. – Hinzuzuziehen ist auch die Vita des 508 gestorbenen Abtes Severin, der Chlodwig zu heilen vermochte (MGH SRM 3, p. 166–170; vgl. Theurillat 1954, 26f.)

5 MGH SRM 3, p. 25f., 40f.

6 Ewig 1979, Bd. 2, 355ff. Besonders gut erforscht ist Victor: Moulinier 1995; siehe auch: Autour de la tombe de Saint Victor de Marseille. Textes et monuments commémoratifs d'un martyr, texte édité par J. Guyon, Cahors 2000. Vgl. auch P. Boulhol: „Observations sur les deux plus anciens récits hagiographiques relatifs à Saint Victor de Marseille: à propos du livre de J.-Cl. Moulinier“, in: M. Fixot, J.-P. Pelletier (éds.): Saint-Victor de Marseille. Études archéologiques et historiques. Actes du colloque Saint-Victor, Marseille, 18–20 novembre 2004, Turnhout 2009 (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 13), 163–173.

zu Ehren des Mauritius und seiner Gefährten gebaut, sie reich ausgestattet und dort einen sorgfältig ausgewählten Priester eingesetzt.⁷ Die Kirche erhielt später den Namen Saint-Germain.

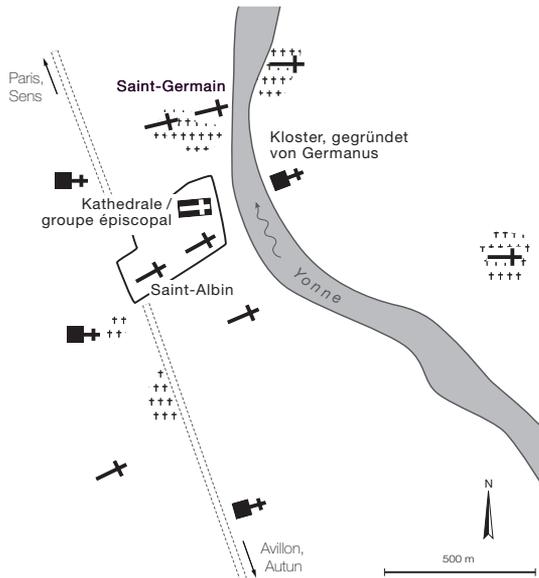


Abb. 29. Situationsplan des frühmittelalterlichen Auxerre.

Germanus stammte wie Ambrosius und Eucherius von Lyon aus dem senatorischen Adel. 418 wurde er vermutlich *dux tractatus Armoricani et Nervicani* im Range eines *spectabilis*. Nach der Übernahme des Bischofsamtes änderte er seine Lebensweise. Seine Vita verfasste Constantius von Lyon, der gleichfalls einen ähnlichen Lebensgang hinter sich hatte und Priester in Lyon wurde. Constantius beschreibt die *conversio* mit den Worten: „Plötzlich wandelte er sich völlig. Den irdischen Dienst gab er auf und trat in den himmlischen. Er verachtete den Glanz der Welt und wählte den Weg zur Demut. Die Frau wurde aus der Gemahlin zur Schwester. Das Vermögen verteilte er

⁷ Les Gestes des évêques d'Auxerre, 2 vols., sous la direction de M. Sot, texte établi par G. Lobrichon avec la collaboration de M.-H. Depardon, M. Goulet, traduction et notes par divers auteurs, Paris 2002–2006, Bd. 1, S. 38f. Siehe auch Picard 1998, 275ff. Vgl. auch J.-Ch. Picard: „Auxerre“, in: Topographie chrétienne VIII, 1992, 47–65, 49 (Plan); N. Duval u. a. (éds.): Les premiers monuments chrétiens, III, 1998, 75–77 (Ch. Sapin).

den Armen und wollte selbst arm leben.“⁸ Germanus habe wie ein Mönch gelebt und dabei ein langes Martyrium auf sich genommen.⁹

Germanus gründete in Auxerre ein Kloster. Constantius schreibt: „Im Angesichte der Stadt – jenseits der Yonne – gründete er ein Kloster. Durch die Gemeinschaft der Mönche und das Ansehen der Kleriker wollte er so die Leute zum katholischen Glauben führen.“¹⁰

Germanus war ein eifriger Verehrer von Reliquien. Dem Bericht des Constantius zufolge trug er eine Kapsel mit Reliquien bei sich, die bei seinem Tode die Kaiserin Galla Placidia an sich nahm.¹¹ Wie die *Gesta Pontificum Autissiodorensium* festhalten, liess er für sein Kloster Reliquien von Kosmas und Damian aus Rom herbeibringen. Aus England habe er Reliquien des Alban mitgebracht, des ersten Märtyrers Englands, für den er eine Kirche in der Stadt errichten liess. Er soll die Körper einer Menge von Märtyrern, darunter Priscus, die alle in der Verfolgung Aurelians hingerichtet worden waren, aufgefunden haben.

Man fragt sich, ob Germanus gleichfalls selbst Reliquien der Thebäer für die von ihm errichtete Mauritiuskirche besorgt hat. Zumindest ist seine Sympathie für die Heiligen der Thebäischen Legion offenkundig. Parallelen zwischen dem christlichen Dienstverständnis der Angehörigen der Thebäischen Legion und den auf Amtsausübung ausgerichteten Werten des Germanus, wie sie während dessen Laufbahn von Bedeutung waren, sind kaum zu bestreiten. Sie sind vielleicht auch Constantius von Lyon und den Zeitgenossen sowie späteren Rezipienten aufgefallen. Auf die Nähe des Germanus zu den Thebäerheiligen deuten jedenfalls auch die Angaben des Kalenders von Auxerre sowie des Martyrologium Hieronymianum, wonach der Körper des verstorbenen Bischofs von Ravenna nach Auxerre gebracht wurde und dort am Namenstag der Thebäer eintraf.

4. Gregor von Tours – Venantius Fortunatus

Ausführliche und sichere Zeugnisse für die Verehrung der Angehörigen der Thebäischen Legion kommen erst aus dem 6. Jahrhundert. Für Gregor von Tours und Venantius Fortunatus¹² waren Mauritius und seine Gefährten Heilige erster Güte. Gewiss, Martin stellt sie bei weitem in den Schatten, er ist die grosse Leitfigur, noch vor dem Apostelfürsten Petrus. Im ersten Buch von Gregors *Zehn Büchern Geschichte* erwähnt

8 Constantius, Vita Germ. 1,2.

9 Constantius, Vita Germ. 1,4.

10 Constantius, Vita Germ. 1,6.

11 Constantius, Vita Germ. 1,4. 8,43.

12 Vgl. M. Heinzelmann: „Grégoire de Tours et l'hagiographie mérovingienne“ sowie A. Degl'Innocenti: „L'opera agiografica di Venanzio Fortunato“, in: Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo. Atti di studio delle Università degli Studi di Verona e Trento, Verona, 10–11 dicembre 2004, a cura di A. Degl'Innocenti, A. De Prisco e E. Paoli, Firenze 2007, 155–192, 137–154.

Gregor die Märtyrer von Lyon, deren Blut diese Stadt so berühmt gemacht hätte, bevor er auf Petrus zu sprechen kommt.¹³ Mit Stolz konnte er auch darauf verweisen, dass seine Familie sich auf einen dieser Märtyrer von Lyon zurückführen liess.¹⁴ Gregor und seine Vorgänger auf dem Bischofsstuhl von Tours sorgten, wie Gregor in seinem Geschichtswerk festhält, für die Verehrung der Heiligen und Märtyrer. Die Investitionen in Kirchenbauten sicherten den Einfluss dieser Bischöfe. Der berühmteste Vorgänger war der heilige Martin selbst, der dritte Bischof der Liste. Martin kümmerte sich darum, dass der erste Bischof – Catianus – in die Stadtkirche überführt wurde, die der zweite Bischof – Litorius – gebaut hatte. Dieser war dort auch bestattet. Martins Nachfolger Briccius baute eine Grabkirche für Martin und sich, die dann auch weiter benutzt wurde, aber dann von einer neuen, grösseren und angemessener erscheinenden Basilika ersetzt wurde. Diese Martinsbasilika, die der zwölfte Bischof – Ommatius – zu bauen begann, war der prestigöseste Kirchenbau in Tours. Gregor selbst kümmerte sich um dessen Wiederherstellung. Dabei stiess er auch auf die Reliquien der Thebäer:

„Als der neunzehnte Bischof erhielt zufällig ich, Gregorius – ohne Verdienst und Würde –, die Kirche der Stadt Tours, in welcher der heilige Martinus und die anderen Priester zur bischöflichen Würde geweiht worden sind; sie war eingäsichert und zerstört; ich liess sie schöner und grösser wieder aufbauen und weihte sie im siebzehnten Jahre meiner Amtsführung ein; in ihr waren, wie ich von hochbetagten Priestern erfuhr, Reliquien der heiligen Agauner von den Vorfahren niedergelegt worden. Ich fand das Kästchen in der Schatzkammer der Kirche des heiligen Martinus wieder, worin das heilige Kleinod ganz von Fäulnis aufgelöst lag; wegen der Wunderkraft, die ihrer Verehrung beiwohnt, war es dorthin gebracht worden. Während der Vigilien nämlich, die zu ihren Ehren gehalten wurden, fiel es mir ein, noch einmal bei Kerzenschein nach ihnen zu suchen. Während wir nun aufmerksam alles durchforschten, sprach zu uns der Pförtner der Kirche: ‚Hier ist noch ein Stein mit einem Deckel verschlossen, ich weiss nicht, was darin ist; auch meine Vorgänger, denen die Bewachung aufgetragen war, wussten es nicht, wie ich erfahren habe. Ich will ihn herbeibringen, und ihr möget dann untersuchen, was darin verschlossen liegt.‘ Als der Stein gebracht wurde, öffnete ich ihn und fand in der Tat in ihm ein silbernes Kästchen, in dem nicht nur Reliquien von den Blutzeugen der heiligen Legion, sondern auch von vielen anderen Heiligen, Märtyrern wie Bekennern lagen. Wir fanden auch noch andere Steine, die ebenso ausgehöhlt waren, in denen sich Reliquien der heiligen Apostel und anderer Märtyrer fanden. Mit Staunen empfing ich dieses Geschenk Gottes, dankte, hielt Vigilien, las Messen und legte die Reliquien in der Kirche nieder.“¹⁵

Man kannte die Thebäer in Tours – sie waren mit dem Kult des Martin vergemeinschaftet –, aber man hatte trotzdem vergessen, wo genau ihre Reliquien lagen. Gregor vermochte sie deshalb nicht sofort zu finden. Die Thebäerreliquien wurden überdies

13 Greg. Tur., Franc. 1,18.

14 Greg. Tur., Franc. 1,29. 31; vgl. Greg. Tur., Glor. mart. 48; Vit. patr. 6,1.

15 Greg. Tur., Franc. 10,31.

nicht separat aufbewahrt, sondern gehörten zu einem grösseren Schatz von Reliquien zahlreicher Heiliger. Immerhin waren sie in einem silbernen Behälter untergebracht.

Gregor traute ihnen und der Wunderkraft der Thebäer viel zu. So erzählt er in seinem Werk *In gloria martyrum*, wie bereits König Sigismund durch die vermittelnde Hilfe dieser Heiligen wieder auf den rechten Weg gebracht wurde, nachdem er seinen Sohn umgebracht hatte: „Gross ist nämlich die Wunderkraft (*virtus*) bei den Gräbern dieser Märtyrer ...“¹⁶ Sigismund bereute seine Tat und wurde selbst ein Heiliger.

Ein weiteres Wunder, das die Thebäer zu erwirken vermochten, kam einer Mutter zugute, die ihren Sohn verloren hatte. Mauritius erschien ihr im Traum und tröstete sie: Sie konnte fortan die Stimme ihres Sohnes aus dem Chor der singenden Mönche von Saint-Maurice hören.

Schliesslich berichtet Gregor von einem Priester, der im Auftrag König Gunthrams (561–592) Geschenke nach Saint-Maurice überbrachte und sich dafür Reliquien erbat. Als er zurückkehrte, geriet er auf dem Genfersee in einen schrecklichen Sturm, wurde aber durch sein Gebet zu den Thebäerheiligen und ein Reliquiar, das er in die Wellen warf, gerettet.

Man nimmt an, Venantius Fortunatus könnte damals, als Gregor in Tours Thebäerreliquien wieder auffand, von diesem gebeten worden sein, ein Preisgedicht auf die Reliquien der Märtyrer zu verfassen.¹⁷ Venantius schildert die Kriege der Christenverfolgungen, den Glauben der Thebäer in der gewaltfreien Nachfolge Christi, die Überzeugungskraft des Mauritius, die Menge des vergossenen Blutes und die ewige Ehre der stattlichen Legion:

„Nach einem solchen Ende betritt das glückliche Heer den Himmel und jubelt, in Ehren vereint mit den apostolischen Chören. Ihre mit königlichem Staatsgewand bekleidete Tapferkeit ist umringt vom Senat der Engel: Wodurch den Männern zuvor der Tod zuteil wurde, dadurch belebt sie jetzt das Licht.“

Venantius Fortunatus hebt die Rolle des Mauritius hervor und spricht von weiteren vier Männern, deren Reliquien hier lägen.

Es scheint, dass er also nicht nur von Mauritius, Exuperius, Candidus und Victor weiss, von dem die Legenden zunächst berichten, sondern auch von Innocentius, der um 490 von Bischof Protasius von Octodurus zusammen mit den Bischöfen von Aosta und Genf gefunden worden sein soll, wie eine Interpolation der *Passio Acaunensium martyrum* festhält.¹⁸

Die Zahl der bekannten Thebäerheiligen nahm stetig zu.

16 Greg. Tur., *Glor. mart.* 75.

17 Ven. Fort., *Carm.* 2,14.

18 *Helvetia Sacra*, Abt. I., Bd. 5, *Das Bistum Sitten / Le diocèse de Sion / L'archidiocèse de Tarentaise*, diverse Autoren, Redaktion P. Braun, B. Degler-Spengler, E. Gilomen-Schenkel, Basel 2001, 133.

5. Thebäer in Köln

Um 590 kommt das Gerücht auf, 50 Märtyrer der Thebäischen Legion seien in Köln begraben. Gregor von Tours hält fest, es habe zu seiner Zeit in Köln eine Basilika gegeben, „in der – wie man sagt – 50 Angehörige der Thebäischen Legion für den Namen Christi das Martyrium erlitten haben.“¹⁹ Seit dem 7. Jahrhundert war man der Auffassung, die Kölner Thebäer seien durch den heiligen Gereon angeführt worden. Damit waren alle Voraussetzungen gegeben, um die Kirche als Gereonskirche zu verstehen, wie dies offenbar seit dem frühen 8. Jahrhundert üblich wurde und bis heute der Fall ist. Dort, wo sich heute in Köln St. Gereon erhebt, bis 1180 ausserhalb der Stadtbefestigung, entstand bereits in der Mitte des 4. Jahrhunderts ein recht stattlicher Bau, der in der Zeit Gregors eine Kirche geworden war und damals die Bezeichnung *ad Sanctos Aureos* – die Goldenen Heiligen – erhielt, offenkundig weil er mit goldenen Wand- und Gewölbemosaiken ausgestattet war. Die Anlage liegt auf dem Gelände einer früheren Nekropole, zu der unter anderem auch ein kleinerer rechteckiger Grabbau aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts gehörte, der für einen besonders verehrten Toten bestimmt gewesen sein könnte. Der Monumentalbau aus der Mitte des 4. Jahrhunderts bestand aus einer Ost-West-gerichteten ovalen Konstruktion mit jeweils vier nach Norden und Süden ausschwingenden Konchen, einer queroblongen Vorhalle mit seitlichen Exedren und einem im Westen vorgelagerten grossen Atrium. Dass es ursprünglich ein Mausoleum für einen hohen Militär gewesen sei und daraus eine Kirche wurde, in der man der Soldatenheiligen aus der Thebais gedachte, ist eine plausible Vermutung.²⁰

6. Thebäer in Genf, Solothurn und weiteren auf dem Gebiet der heutigen Schweiz gelegenen Städten mit Wurzeln in spätrömischer Zeit

In der offenbar um 659 entstandenen Fredegar-Chronik wird von der Auffindung des Victor im Jahre 602 berichtet. Fredegar verbindet die Thebäerlegende mit der Überlieferung der Stadt Genf, in der es an der Strasse nach Martigny eine Kirche unter dem Patrozinium eines heiligen Victor gab. Fredegar stellt es so dar, als sei dieser Victor ein Angehöriger der Thebäischen Legion gewesen. Die Prinzessin Saedeleuba, die er mit Crona, der Schwester Chrodechilds (der Gemahlin des Merowingerkönigs Chlodwig), die Nonne wurde, gleichsetzt, habe diese Kirche gegründet. Dem Bericht Fredegars zufolge wurde 602 der Körper Victors in Anwesenheit des über Burgund herrschenden

19 Greg. Tur., Glor. mart. 61.

20 U. Verstegen: Ausgrabungen und Bauforschungen in St. Gereon zu Köln, Mainz 2006 (Kölner Forschungen 9); vgl. Ristow 2007, 116ff.; vgl. weiter A. Odenthal, A. Gerhards: Märtyrergrab. Kirchenraum. Gottesdienst. Interdisziplinäre Studien zu St. Gereon zu Köln, Siegburg 2005 (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 35).

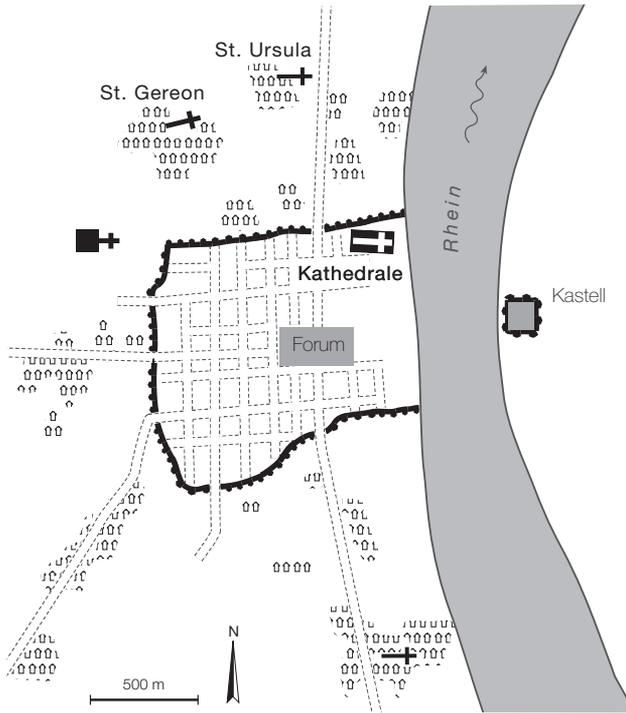


Abb. 30. Situationsplan Köln.

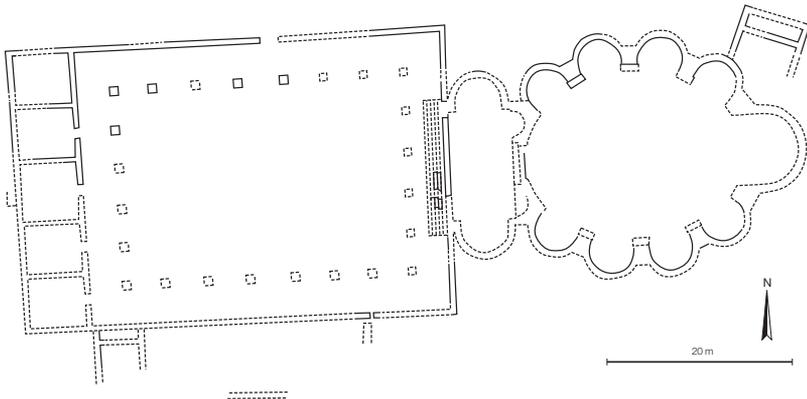


Abb. 31. Grundrissrekonstruktion des spätrömischen Bauensembles von St. Gereon in Köln.

Merowingerkönigs Theuderich und dreier Bischöfe durch eine Traumerleuchtung eines Bischofs aus Savoyen in einem silbernen Schrein wieder aufgefunden:

„Seit dem Tag, an dem es aufgefunden wurde, werden an diesem verehrungswürdigen Grab durch Gottes Gnade unablässig aufsehenerregende Wunder gewährt.“²¹

Für Fredegar war klar, dass dieser Victor zusammen mit Ursus bei Solothurn das Martyrium erlitten hatte. Diese Information ist auch in die Legenden vom Martyrium der Thebäischen Legion eingefügt worden. Die älteste Passio der Solothurner Thebäer Ursus und Victor findet sich in zwei Codices in St. Gallen und Montpellier aus dem 9. beziehungsweise 10. Jahrhundert und differiert in mehreren Punkten von Fredegar, so dass es nicht möglich ist, die Geschehnisse im Einzelnen zu rekonstruieren. Sicher ist, dass die Genfer Kirche Saint-Victor für die Angehörigen des burgundischen und dann des merowingischen Königshauses von Bedeutung war und für Fredegar eine Verbindung zwischen der Kirche und der Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion sowie insbesondere den Solothurner Thebäern hergestellt wurde.²²

Auf einem Werk des schwäbischen Malers Konrad Witz für die Petrus-Kathedrale in Genf aus der Zeit des Konzils von Basel ist auch Saint-Victor dargestellt. Ähnlich wie die Altartafeln Hans Leus in Zürich hat dieses Gemälde Reformation und Bildersturm überdauert. Obschon manche Einzelheiten des damaligen Kontextes der Entstehung, des Aufstellungsortes und der Bedeutung nicht klar sind, wissen wir doch einiges über die Vorgänge in jenen Jahren und die mögliche Bedeutung des sakralen Kunstwerkes. Die vom Papst Eugen IV. exkommunizierten Teilnehmer des Basler Konzils hatten 1439 Amadeus VIII. von Savoyen zum neuen Papst gewählt. Er nahm den Namen Felix V. an. Der Gegenpapst hatte als weltlicher Fürst die Herrschaft Savoyens erfolgreich befestigt. Kaiser Sigismund ernannte ihn zum Herzog, er war überdies Fürst von Piemont. Er zog sich dann für ein gottgefälliges, religiöses Leben auf ein Schloss in Ripaille am Genfersee zurück. Die Thebäerheiligen waren ihm wichtige Vorbilder. So richtete er in Ripaille ein Priorat für Augustiner-Chorherren unter dem Patronat des Mauritius und nach dem Vorbild von Saint-Maurice ein und gründete einen nach Mauritius benannten Ritterorden, dessen Mitglieder einflussreiche Persönlichkeiten waren und einen eigentlichen Staatsrat bildeten.²³

Der Genfer Altar wurde vom Genfer Bischof François von Metz gestiftet, der von Felix V. zum Kardinal und später zum Leiter der päpstlichen Kanzlei ernannt wor-

21 Fred. IV 22. Zur Topographie von Genf: Ch. Bonnet, C. Santschi: „Genève“, in *Topographie chrétienne III*, 1986, 37–48, 39 (Plan).

22 BHL 8956. Solothurn. Beiträge zur Entwicklung der Stadt im Mittelalter. Kolloquium vom 13./14. November 1987 in Solothurn, Zürich 1990 (Veröffentlichungen des Instituts für Denkmalpflege an der Eidgenössischen Technischen Hochschule Zürich 9).

23 M. Bruchet: *Le château de Ripaille*, Paris 1907, 73ff.; C. Santschi: „L'érémisme princier“, in: *Amédée VIII – Félix V. Premier duc de Savoie et pape (1383–1451)*. Colloque international Ripaille–Lausanne, 23–26 octobre 1990, publ. par B. Andenmatten, A. Paravicini Bagliani avec la collaboration de N. Pollini, Lausanne 1992 (Bibliothèque historique vaudoise 103), 71–87.

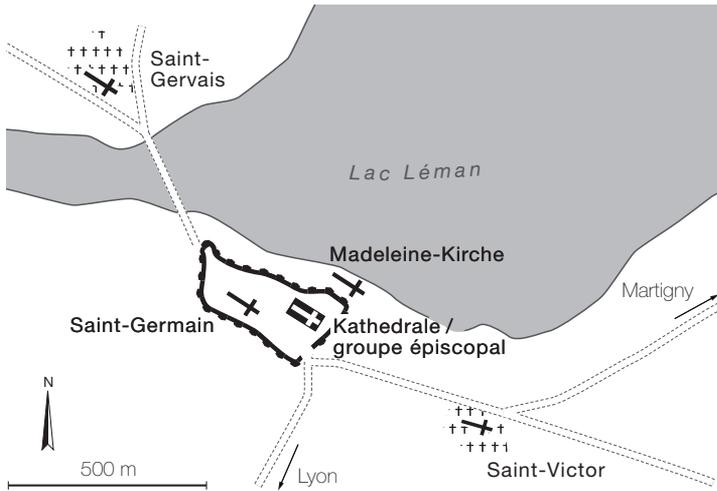


Abb. 32. Situationsskizze des spätrömisch-burgundischen Genf.



Abb. 33. Konrad Witz: Der wunderbare Fischzug, 1444, linker Aussenflügel für den Petrusaltar für den Chor der Genfer Kathedrale, 1449 anlässlich des Jubeljahres aufgestellt. 132 x 154 cm, Tempera auf Holz. Musée d'Art et d'Histoire Genf.

den war. Die Tafel mit der hier wiedergegebenen Darstellung (auf der Aussenseite des linken Flügels eines Altars, von dem zwei doppelseitig bemalte Flügel erhalten sind) wird zumeist als „wunderbarer Fischzug“ bezeichnet, doch scheint eher „Die Erscheinung des Auferstandenen am See Tiberias“ (Joh 21,1–14) gemeint zu sein, wo Christus am Morgen erscheint und das Boot der Jünger sich in der Nähe des Ufers befindet. Mit dem schwimmenden Petrus im Wasser vor Christus ist offenbar Felix V. gemeint. Rechts davon sind zu sehen: ein massiver Turm mit Toröffnung, der zum Château de l'Île auf der Rhoneinsel gehört, der dortige halb zerfallene Hafendamm, dahinter das Eaux-Vives-Quartier und überhaupt das der Seite von Saint-Gervais gegenüberliegende linke Seeufer, wo sich der Blick in die Berge öffnet und im offenen Gelände Reiter mit wehender Savoyer Standarte galoppieren. Im Wasser zu erkennen sind auch Reste einer Holzbrücke (ob der Maler wie manche späteren Betrachter an diejenige Caesars dachte, die freilich vermutlich doch an einer anderen Stelle sein müsste?) sowie die Pierres de Niton, die als Reste heidnischer Kultstätten galten. Verdeckt durch die erwähnte Burg auf der Rhoneinsel findet sich der östliche Teil von Saint-Victor im Bildteil oben rechts. Die Kirche, die auch als Bischofsgrablege gedient zu haben scheint, gehörte zu einem von den Cluniazensern betreuten Kloster, das während der Reformation 1534 zerstört wurde.²⁴

In der heute gut 15'000 Einwohner zählenden kleinen Stadt Solothurn an der Aare am Südfuss des Jura sind noch immer spätrömische Mauern sichtbar. Sie zeugen über die Zeiten hinweg vom *Castrum Salodurum* und jener Epoche, in der das Christentum zur Staatsreligion wurde, obschon es eben noch verfolgt worden war. In Solothurn wie auch in einer Reihe weiterer Städte mit spätantiken Wurzeln sind auf Gräberfeldern jener Zeit Kirchen entstanden, zumeist mit einem Stift verknüpft, in denen Märtyrer aus der letzten grossen Christenverfolgung verehrt wurden, insbesondere eben auch Angehörige der Thebäischen Legion. Die Legenden von den Martyrien der beiden Legionäre Ursus und Viktor sind zwar erst verhältnismässig spät ausgeformt worden, sie können jedoch an einer archäologisch-topographischen Situation anknüpfen, zu der sie bestens passen. So liegt in Solothurn die einstige Stiftskirche und spätere Bischofskathedrale St. Ursus im Bereich eines spätantik-frühmittelalterlichen Gräberfeldes ausserhalb der römischen Stadtmauern. In unmittelbarer Nähe befindet sich die Kapelle St. Peter. Diese geht auf einen spätantiken Begräbnis- und Gedächtnisbau zurück und erhebt sich wie die Kathedrale gleichfalls auf einem Gräberfeld jener Zeit.²⁵

24 L. Blondel: „Le prieuré de Saint-Victor, les débuts du christianisme et la royauté burgonde à Genève“, in: Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève 11 (1958) 211–258. Vgl. auch C. Santschi: „Saint-Victor de Genève“, in: Helvetia Sacra, Abt. III, Bd. 2, Die Cluniazenser in der Schweiz, redigiert v. H.-J. Gilomen unter Mitarbeit v. E. Gilomen-Schenkel, Basel, Frankfurt 1991, 239–338. Sandra Müller, die 2005 zum Thema eine Basler Lizentiatsarbeit vorgelegt hat (Sandra Wiesner), bearbeitet die Thematik im Rahmen eines Dissertationsprojektes.

25 Solothurn. Beiträge zur Entwicklung der Stadt im Mittelalter. Kolloquium vom 13./14. November 1987 in Solothurn, Zürich 1990 (Veröffentlichungen des Instituts für Denkmalpflege an der Eidgenössischen Technischen Hochschule Zürich 9).

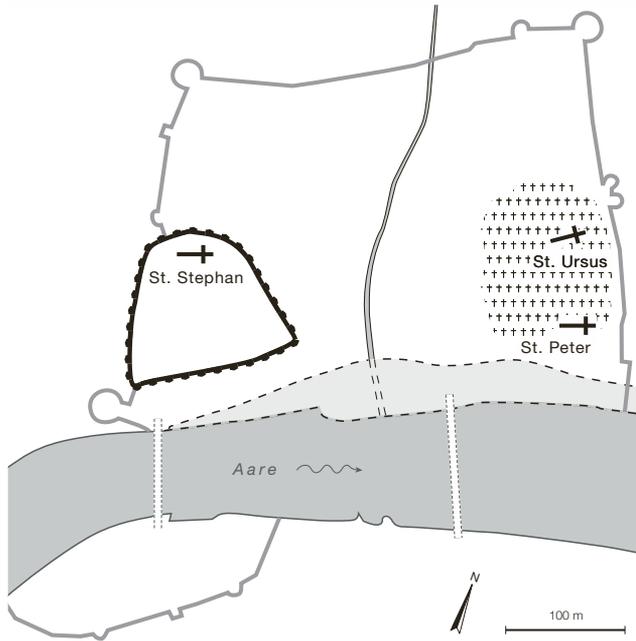


Abb. 34. Situationsplan des spätantiken und mittelalterlichen Solothurn.

In Bad Zurzach liegt das Verenamünster, eine prächtige Barockkirche eines einstigen Stifts, über Vorgängerbauten auf einem römischen Gräberfeld ausserhalb des spätantiken Kastells. Auch hier gab es ein privilegiertes Grab, auch hier entwickelte sich – im ausgehenden 9. und 10. Jahrhundert – eine in einer Legende greifbare Überlieferung: Verena, welche die Thebäische Legion begleitet habe, sei nach Zurzach gekommen, habe hier ihre Wunder gewirkt und sei in der Kirche bestattet.²⁶

In Zürich, gleichfalls einem römischen Kastellort, entstand über einem spätrömischen Gräberfeld das Grossmünster, in dem die Chorherren des Stiftes für die Verehrung der nach Zürich gekommenen Thebäerheiligen Felix und Regula sorgten. Die früheste schriftliche Fassung der Legende entstand im ausgehenden 9. Jahrhundert. Fe-

26 A. Reinle: Die heilige Verena von Zurzach. Legende. Kult. Denkmäler, Basel 1948 (Ars Docta 6); H. R. Sennhauser: Katholische Kirchen von Zurzach, 2. Aufl., Zurzach 1991; Verenamünster Zurzach. Ausgrabungen und Bauuntersuchung, I, K. Roth-Rubi, H. R. Sennhauser: Römische Strasse und Gräber, mit Beiträgen von V. von Gonzenbach u. G. G. König, Zürich 1987 (Veröffentlichungen des Instituts für Denkmalpflege an der Eidgenössischen Technischen Hochschule Zürich 6); Geschichte des Fleckens Zurzach, hrsg. v. A. u. H. R. Sennhauser u. A. Hidber, Zurzach 2004; W. Bühlmann: Mit Kamm und Krug. Entdeckungsreise zu Verena von Zurzach, Luzern 2009.

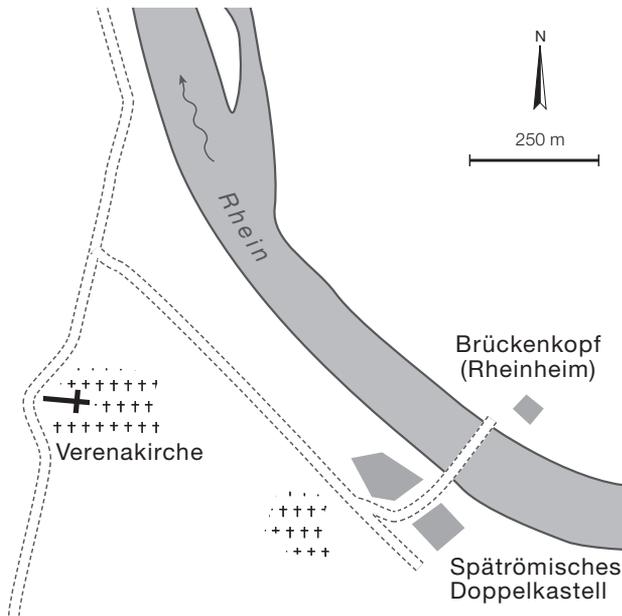


Abb. 35. Situationsplan des spätantiken und mittelalterlichen Zurzach.

lix, Regula – und später Exuperantius – sind die Zürcher Stadtpatrone. Sie galten als Garanten einer guten, christlichen Regierung.²⁷

27 I. Müller: „Die frühkarolingische Passio der Zürcher Heiligen“, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 65 (1971) 132–187, wieder abgedruckt in: I. Müller: Frühes Mittelalter in Graubünden und der Schweiz. Ausgewählte Aufsätze, hrsg. v. H.-D. Altendorf, J. A. Bernhard, U. Brunold, Chur 2001, 303–358. – D. Gutscher: Das Grossmünster in Zürich. Eine baugeschichtliche Monographie, Bern 1983 (Beiträge zur Kunstgeschichte der Schweiz 5); Die Zürcher Stadtheiligen Felix und Regula. Legenden, Reliquien, Geschichte und ihre Botschaft im Licht moderner Forschung, hrsg. v. H. F. Etter, U. Baur, J. Hanser, J. E. Schneider unter Mitarbeit v. G. Bonani, H.-U. Geiger, W. A. Keller, S. Mani, M. Seidenberg, Zürich 1988; Th. Maissen: „Die Stadtpatrone Felix und Regula. Das Fortleben einer Thebäerlegende im reformierten Zürich“, in: D. R. Bauer, K. Herbers, G. Signori (Hrsg.): Patriotische Heilige. Beiträge zur Konstruktion religiöser und politischer Identitäten in der Vormoderne, Stuttgart 2006 (Beiträge zur Hagiographie 5), 211–227; R. Abegg, Ch. Barraud Wiener, K. Grunder: Die Kunstdenkmäler des Kantons Zürich, neue Ausgabe, III.1, Bern 2007; M. Ferrari: „Kult, Sakralität und Identität in Zürich 800–1800“, in: B. Hamm, K. Herbers, H. Stein-Kecks (Hrsg.): Sakralität zwischen Antike und Neuzeit, Stuttgart 2007 (Beiträge zur Hagiographie 6), 261–274.

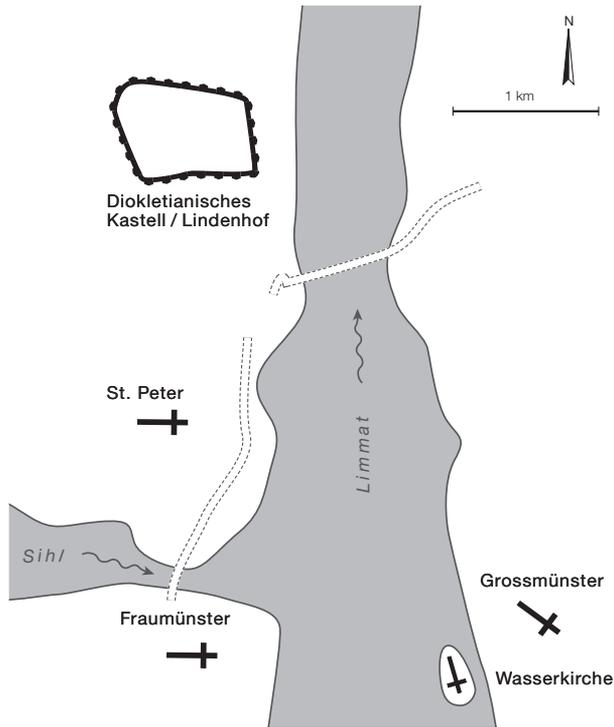


Abb. 36. Situationsplan des spätantiken und mittelalterlichen Zürich.

7. Xanten, Bonn, Trier – Thebäer im Rhein-, Maas- und Moselland

In den Römerorten des Rhein-, Maas- und Mosellandes fand die Thebäerlegende eine reiche Ausgestaltung und zahlreiche Orte, in deren Kirchen, die auf Gräberfeldern der alten Kastellorte entstanden waren, eine Verbindung zurück in die Zeit der Christenverfolgungen hergestellt werden konnte. Der alte Römerort Xanten verdankt schon den heutigen Namen der mittelalterlichen Heiligenverehrung. Aus der Bezeichnung *ad Sanctos* (zu den Heiligen) wurde Xanten. *Ad sanctos* nannte man das Stift der Kanoniker, das um eine Kirche herum entstand, welche auf einem Friedhof angelegt war, von dem die Archäologen verschiedene *cellae memoriae* nachweisen konnten. Insbesondere Walter Bader erregte mit der Darlegung seiner Untersuchungen im Jahre 1933 Aufsehen: Bader meinte zeigen zu können, dass ein Doppelgrab mit zwei gewaltsam

getöteten Männern im Bereiche des heutigen Hochaltars als Märtyrergrab interpretiert werden könne, das einzige ungestörte Märtyrergrab nördlich der Alpen.²⁸

Daran hätte sich die Legende von Victor angeschlossen. Doch noch Gregor von Tours wusste nichts davon. Nur gerade für – das bereits oben behandelte – Köln liegen Belege für Verbindungen bereits im 6. Jahrhundert zwischen den Thebäern und dem Rheinland vor, und man mag sie mit König Gunthram (561–592) in Zusammenhang bringen. Im 7. Jahrhundert könnte Victor in Xanten und wohl auch noch in weiteren Orten verehrt worden sein.²⁹ Doch ausgeprägt sind die Thebäerlegenden im Rheinland erst mit der Passio der Märtyrer Gereon, Victor, Cassius und Florentius aus dem 11. Jahrhundert.³⁰

Die Thebäerverehrung im Rheinland hat ihren Sitz in den alten Römerorten. Sie kann immer auch an den Erinnerungen und Monumenten der römischen Kultur anknüpfen. Die Thebäer kommen aus dem römischen Italien. Zusammen mit Gereon seien auch Cassius und Florentius über die Alpen nach Gallien gezogen, um einen drohenden Aufstand des Fürsten Carausius am Niederrhein zu verhindern. Weil die Legion sich geweigert habe, den heidnischen Göttern für ein gutes Gelingen zu opfern, habe Kaiser Maximian die Verfolgung befohlen. Bei Bonn seien Cassius und Florentius mit sieben weiteren Glaubenshelden hingerichtet worden.

Cassius und Florentius sind bis heute die Patrone des Bonner Münsters. In einer Chor-Grabung stieß man 1928–1930 auf eine Anlage aus einem römisch-frühmittelalterlichen Gräberfeld, die man in der Folge als ein erstes Glied einer bis zum heutigen Münster führenden Bau-, Memorial- und Kultkontinuität deuten wollte. Es handelt sich um eine dreiseitig offene *cella memoriae* mit umlaufenden Sitzbänken und zwei steinernen Tischblöcken, in der man eine erste Märtyrergedenkstätte des 4. oder sogar späten 3. Jahrhunderts sehen wollte. Die jüngsten Auswertungen erweisen eine solch weitgehende Interpretation als unhaltbar.³¹ Es ist unklar, was für ein Kult in der Spätantike vorhanden war. Eine Basilika des Cassius und Florentius wird immerhin bereits 691 in einer Urkunde erwähnt.³² Eine Kirche mit einem Schiff und quadratischem Chor ist aber erst für das 8. Jahrhundert belegt, eine Zeit, in der nun auch

28 Th. Otten: Die Ausgrabungen unter St. Viktor zu Xanten. Dom und Immunität, Mainz 2003 (Rheinische Ausgrabungen 53). Zur Victorverehrung: Rütten 1936, v. a. 148ff. zu Xanten. Eine Geschichte Xantens mit Ausführungen auch zum archäologischen Befund und zur Thebäerverehrung im Hinblick auf Xanten und das Rheinland: Runge 2003.

29 K. Keller: „Victor der Sieger. Zur Verehrung von frühchristlichen Märtyrern mit Namen Victor“, in: *Hermeneia* 12, H. 1 (1996) 13–24; vgl. auch Rütten 1936.

30 De SS. Gereone et aliis CCCXVIII (AA SS oct. 5, 14–60).

31 H. Lehner, W. Bader: „Baugeschichtliche Untersuchungen am Bonner Münster“, in: *Bonner Jahrbücher* 136/137 (1932) 1–216; Ch. Keller, U. Müssemeier: „Die merowing- und karolingerzeitlichen Bauten unter der Münsterkirche in Bonn“, in: E. Pohl, U. Recker, C. Theune (Hrsg.): *Archäologisches Zellwerk. Beiträge zur Kulturgeschichte in Europa und Asien. Festschrift für H. Roth, Rahden/Westfalen 2001* (Internationale Archäologie. *Studia honoraria* 16), 287–318. Vgl. Ristow 2007, 153ff.

32 W. Levinson: „Die Bonner Urkunden des frühen Mittelalters“, in: *Bonner Jahrbücher* 136/137 (1932) 236f. (Nr. 5).

ein erstes Zeugnis für die Auffassung vorliegt, die beiden Märtyrer seien dort bestattet gewesen.³³

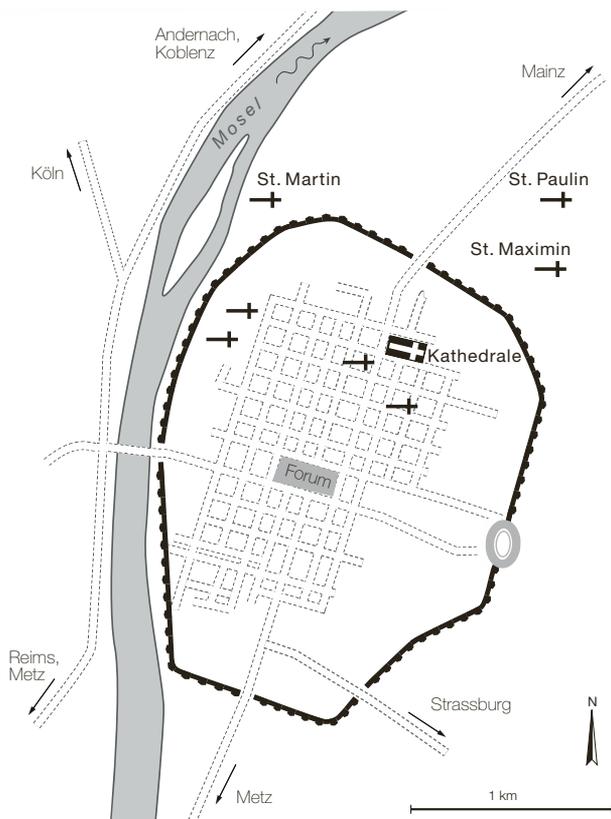


Abb. 37. Situationsplan des spätantiken und frühmittelalterlichen Trier.

Nachrichten über Thebäer in Trier setzen hauptsächlich im 11. Jahrhundert ein und finden sich in diversen hagiographischen Schriften, vor allem der *Vita Agritii*, die sich dabei auf Informationen einer älteren Passion der Märtyrer von Amiens stützt (Fuscianus, Gentianus und Victoricus), der *Vita IIIa Hidulfi* sowie am ausführlichsten der *Historia martyrum Treverensium*. Bis heute gedenkt man am 4. bis 6. Oktober der Märtyrer, von denen es heisst, sie seien nach Trier gekommen und hätten dort zusammen mit dortigen Bürgern um ihres Glaubens willen ihr Leben verloren.

33 Ebd. 255 (Nr. 27).

In einigen der mittelalterlichen Klöster und Stifte – vor allem St. Maximin und St. Paulin im Norden – auf den römischen Gräberfeldern vor der Stadt kam sicher schon lange vor dem 11. Jahrhundert die Verehrung kostbarer Reliquien von Märtyrern auf.

Die heutige Pfarrkirche St. Paulin, die 1958 in den Rang einer Basilika erhoben wurde und früher zum Stift St. Paulin gehörte, steht über Bauten des 4. Jahrhunderts. Bischof Felix liess dort die Gebeine des Bischofs Paulinus bestatten. Paulinus war 358 in der Verbannung in Phrygien gestorben. Sein Leichnam wurde Ende des vierten Jahrhunderts nach Trier zurückgeholt. Der aus dieser Zeit stammende und wohl auch für die Translation verwendete spätantike Zedernholzsarg mit Metallbeschlägen mit Beischriften und Darstellungen wird in der Krypta von St. Paulin gezeigt. Er steht zwischen den Sarkophagen des Thebäerhauptmanns Thyrsus und des Trierer Märtyrers Palmatius.

Thyrsus und Palmatius lassen sich freilich erst seit dem 11. Jahrhundert nachweisen. Eine einst in St. Paulin aufbewahrte, ursprünglich 1072 aufgefundene und heute verlorene Bleitafel bezeichnete Thyrsus bzw. Thyrsus als *dux* der Thebäischen Legion. Von Palmatius berichtete sie, er sei ein vornehmer Trierer, *consul* und *patricius*, der zusammen mit weitem Bürgern nach den Thebäern das Martyrium erlitten habe. Die Bleitafel – offenkundig eine fromme Fälschung des 11. Jahrhunderts – sei 882 angefertigt worden, als man einen Normannenangriff erwartete, damit die Namen der Märtyrer nicht verloren gehen sollten.³⁴

Die Kontinuität in Trier reicht zurück ins 4. Jahrhundert, die Zeit, in der die Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion entstand. Sie hängt einerseits mit den Gräberfeldern und den dortigen Kirchen, andererseits mit den Bischöfen und dem in Trier bereits im 4. Jahrhundert stark vertretenen Mönchtum zusammen. Es kann sein, dass später die Thebäerlegende an das Schicksal des Bischofs Paulinus erinnerte. Paulinus hatte wegen dem arianischen Kaiser Constantius II. fliehen müssen und war wie die Thebäer glaubensstark in der Fremde gestorben.

Im 6. Jahrhundert bestanden ziemlich sicher Verbindungen zwischen Saint-Maurice und Trier durch den Bischof Nicetius (525/26–566).³⁵ Unter Nicetius wurde

34 F. J. Heyen: „Die Öffnung der Paulinus-Gruft im Jahre 1072 und die Trierer Märtyrerlegende“, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 16 (1964) 23–66; H. Heinen: Frühchristliches Trier. Von den Anfängen bis zur Völkerwanderung, Trier 1996, 45–49; R. Fuchs: Die Inschriften der Stadt Trier I (bis 1500), Wiesbaden 2006 (Die Deutschen Inschriften 70), Nr. 89, 176–182. Zu Paulinus v. a. 143ff.; K. Krönert: Trierer Heiligenviten des 8. bis 11. Jahrhunderts, Trier 2006. Die Literatur verzeichnet insbesondere: Rettet das archäologische Erbe in Trier. Zweite Denkschrift der Archäologischen Trier-Kommission, Trier 2005, 130; siehe auch Ristow 2007, 183ff.

35 Kentenich 1931, 345f., Monumenta Germaniae Historica, Epistolae Merowingici et Karolini aevi, Bd. III, ed. W. Gundlach, E. Dümmler u. a., Berlin 1892, repr. 1978, p. 133f. (= Corpus Christianorum, Series Latina 117, ed. W. Gundlach, H. Rochais, Turnhout 1957, p. 429). Zu Nicetius: F. Pfeiffer, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 18 (2001) 1050–1057. Zu St. Maximin, wo Nicetius bestattet ist und auch früh Märtyrer verehrt wurden, zuletzt: W. Weber: „Vom Coemeterialbau zur Klosterkirche – Die Entwicklung des frühchristlichen Gräberfeldes im Bereich von St. Maximin in Trier“, in: Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 101 (2006) 240–259.

eifrig gebaut und das Mönchtum gefördert, wobei die Ideen des Rhone-Mönchtums Einfluss ausübten.

Nachweise für eine solch frühe Thebäerverehrung fehlen indes. Die entscheidenden Anstöße für die Festhaltung der Thebäerlegenden gehören ins 11. Jahrhundert. Damals stand Trier in Konkurrenz mit dem Erzbistum Köln und dessen Gereonskult. Der Gereonskult bildete ein Vorbild, dem man nacheiferte und das man gewiss gerne übertroffen hätte.

Hinzu kam zweifellos auch, dass die Thebäer damals längst zu wichtigen Reichsheiligen aufgerückt waren. Klöster, wie das im frühen 7. Jahrhundert gegründete Kloster Tholey im Westen des Hunsrücks – am Orte eines einstigen römischen Kastells –, Städte, Bischöfe und Herrscher sorgten mit Angehörigen der Aristokratie für die Ausbreitung des Thebäerkultes.

8. Italien und seine Thebäer

Man kann sagen, dass diese Verehrung ein Gebiet betrifft, das von der spätrömischen Militarisierung und Christianisierung geprägt worden ist.

In Italien ging Mauritius in das dort im 5. Jahrhundert entstandene Martyrologium des Hieronymus ein. Hingegen fehlt er in der Version von Auxerre vom Ende des 6. Jahrhunderts. Auffällig im norditalienischen Raum, und vor allem im Piemont, ist das Phänomen, lokale Heilige mit der Tradition der Thebäischen Legion zu verbinden.³⁶ Die Turiner Heiligen Adventor, Octavius und Solutor, Carpophorus und seine Gefährten in Como, Antonius von Piacenza, Bessus von Ivrea und Theonestus von Vercelli sind Beispiele dafür.

Die zentralen Gestalten, welche für die Verehrung von Heiligen in einem bestimmten Raum und auf eine charakteristische Art und Weise sorgten, waren Bischöfe. In ihrem Einflussbereich sorgten sie für die Ausbreitung eines Märtyrerkultes, in welchem auch die thebäischen Soldatenheiligen bei der Förderung des Mönchtums und Kirchenbau eine Rolle spielten. In Norditalien hat Bischof Maximus von Turin – beeinflusst von Ambrosius – für die Verehrung der Heiligen Adventor, Octavius und Solutor gesorgt, doch die Verknüpfung mit den Thebäerheiligen stellt erst die von der *Passio Acaunensium* beeinflusste *Passio Adventoris, Octavii et Solutoris* in der Mitte des 6. Jahrhunderts her.³⁷

36 Dazu R. Lizzi Testa und – generell zur Ausbreitung der Thebäerverehrung – H. R. Seeliger in: Wermelinger u. a. (Hrsg.) 2005, 461–476, 211–225; Isnart 2008; Centini 2010. Vgl. auch G. Destefanis: I martiri soldati della Legione Tebea. Testimonianze del culto nella Provincia di Torino a diciassette secoli dal martirio, Susa 1990.

37 Seeliger a. a. O. 218. BHL 85. Text bei B. Mombritius: Sanctuarium seu Vitae Sanctorum, neu hrsg. v. H. Quentin, Paris 1910, I, 30f.; 618. Zur Stadt und der Archäologie: Chrzanowski 2006, 53ff. (mit weiterer Literatur), zum christlichen Turin in der Spätantike v. a. S. Roda, F. Bolgiani, G. Cantino Wataghin, in: Storia di Torino, I, Torino 1997, 231ff.

Der Höhepunkt der Zuordnung von Heiligen zu den Thebäern bildet eine Liste des 1737 verstorbenen Kanonikers Pier Giacinto Gallizia aus dem Kollegiatsstift von S. Lorenzo in Giaveno, die nach dessen Tod in der königlichen Druckerei in Turin in einem Werk über die Heiligen im Piemont und in Savoyen veröffentlicht wurde.³⁸

Wenn das Königshaus Savoyens sich den Thebäern besonders verbunden fühlte, so setzte es fort, was vor ihnen eine ganze Reihe von Herrschern betrieben hatte, insbesondere die Burgunder und die Ottonen.

9. Die Gestaltung sakraler Topographien

Die Verankerung in den städtischen Sakraltopographien hängt mit der Förderung der Thebäerverehrung durch die Mächtigen zusammen, Herrscher, Fürsten, Bischöfe, einflussreiche Familien und die von ihnen geförderten Klöster und Stifte. Allmählich begannen dies dann auch die Bürger der Städte nachzuahmen. Wenn man Orte der Verehrung für Thebäer schuf, Reliquien herbeischaffte und verehrte Gräber suchte, so war dabei gewiss viel fromme Willkür am Werke. Doch häufig spielte die Erinnerung an den Zusammenhang zwischen Thebäern, spätrömischen Gräberfeldern, spätrömischen Kastellen und der Idee des rechten Glaubens sowie des mönchischen Lebens eine Rolle.

Hier blieb eine Verbindung zwischen dem, was tatsächlich an einem Ort historisch vorhanden war und den nachträglichen Erklärungen durch die Legenden.

Bei den abgeleiteten, sekundären Sakraltopographien werden die Zusammenhänge zu den geschichtlichen Realitäten weiter gelockert. Zwei Beispiele seien erwähnt.

In Marseille stehen in der Krypta der Klosterkirche der säkularisierten Abtei Saint-Victor zwei spätrömische Sarkophage, die im Mittelalter der Verehrung von Reliquien des Mauritius und der Angehörigen der Thebäischen Legion dienten. Wenn innerhalb dieses sakralen Raumes die Erinnerung an die Thebäer veranschaulicht wird, passt dies bestens in das Ensemble einer Gesamtanlage, die vorrangig dem Marseiller Märtyrer Victor gewidmet ist, dessen früheste Legende offenbar Ende des 5. Jahrhundert in Marseille entstanden ist. Wie die Thebäer war er wegen seines Glaubens umgebracht worden, wie die Thebäer galt er als Sinnbild christlichen Dienstes, wie er im Mönchtum geleistet wurde. In Marseille hatte auf Aufforderung des bedeutenden Bischofs Proculus der Mönchsvater Cassian 416 zwei klösterliche Gemeinschaften – eine für Frauen, eine für Männer – eingerichtet. Die Gedächtnis-Topographie des Raumes gibt am Ort des Victor-Grabes und der klösterlichen Kirche solchen Verbindungen sichtbare Gestaltung.³⁹

38 Seeliger a. a. O. 219. P. G. Gallizia: *Atti de' santi, che fiorirono ne' dominij della reale Casa di Savoja* 1, Torino 1756.

39 G. Drocourt-Dubreuil: *Saint-Victor de Marseille. Art funéraire et prière des morts aux temps paléochrétiens (IV^e-V^e siècles)*, Paris 1989. 1219 wurde der später zur chapelle Saint-Mauront gewordene Raum Mauritius und seinen Gefährten geweiht: M. Fixot, J.-P. Pelletier: *Saint-Victor de Marseille. Étude*

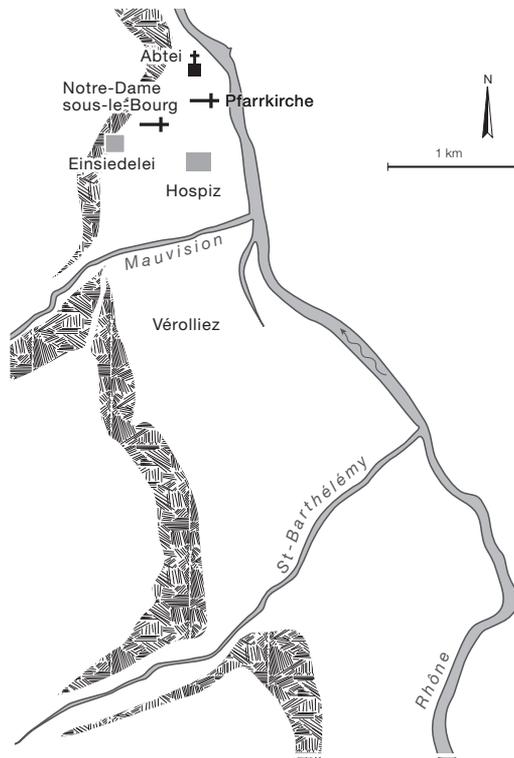


Abb. 38. Saint-Maurice und seine Sakraltopographie.

In Saint-Maurice selbst entstand rund zwei Kilometer südlich der Abtei eine Kapelle, die 1290 durch den Bischof von Vercelli eingeweiht wurde. Man stellte sich vor, hier sei die Legion hingerichtet worden. Die topographische Bezeichnung Vérolliez hängt offenbar mit dem lateinischen *in virorum fletu*, mit dem Ort der Wehklage für die getöteten Männer zusammen.⁴⁰

Die Thebäer waren natürlich bei weitem nicht die einzigen Heiligen, welche in solchen Netzwerken frommer wie gleichfalls gelehrter und halb gelehrter Assoziationen zum Zuge kamen: Von den Heiligen, deren Legenden ebenfalls Wurzeln in spätrömischer Zeit haben und die sich gleichfalls auf spätrömische Überreste beziehen, seien Af-

archéologique et monumentale, Turnhout 2009 (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 12), 34f. (Plan), 131, Anm. 2. Die Victor-Legende bei Moulinier 1995.

40 G. Descoedres, in: Wermelinger u. a. (Hrsg.) 2005, 353–358; L. Auberson, G. Descoedres, G. Keck, W. Stöckli: „La chapelle des Martyrs à Vérolliez“, in: Vallesia 52 (1997) 355–434.

ra in Augsburg⁴¹ und die stark in Vergessenheit geratene Aurelia in Strassburg erwähnt – in Kapitel VI. und VII. des vorliegenden Buches sind des weiteren unter anderem Heilige in Turin und Trento, Martin von Tours, Trophimus von Arles, Saturninus von Toulouse sowie Geneviève und Bischof Denis in Paris bereits zur Sprache gekommen.

Die Thebäer wurden zu Gestalten, an denen die Phantasien gerne anknüpften, weil man sie als Soldaten, Ritter, glaubensstarke Kämpfer der Missionierung oder Garanten eines klugen Ausgleiches zwischen staatlicher Macht und christlicher Gewaltfreiheit sah.

Sie passten als Patrone zu den Kirchen von Klöstern und Stiften, zunächst in den Städten, später auch auf dem Lande. Gefördert wurden Mauritiuspatrozinien im Gebiete des alten Burgunderreiches sowohl zur Zeit der Merowinger wie der Karolinger, der Ottonen und Salier. Es ist auffällig, dass diejenigen, welche Teile des alten Burgunderreiches beanspruchten, sich auch um die Mauritiusverehrung kümmerten. Die soldatischen Attribute Lanze, Schwert und Fahne wurden zu Reichsinsignien. Auch in späteren Jahrhunderten blieben die soldatischen Elemente wichtig, doch konnte es auch sein, dass Mauritius wenig mehr als ein passend erscheinender Patron für Beinhäuser, Spitäler und Siechenhauskapellen war. Man wusste wahrscheinlich nicht viel über ihn, aber man spürte, dass er dem Tod eine gewisse Würde, die Würde eines soldatischen Todes, verlieh.

Der Kult des Mauritius und seiner Gefährten ist wie jede Märtyrerverehrung Totenkult. Totenkult hat religiöse, gesellschaftliche und politische Funktionen: Emotionen und Erinnerung sollen bestimmten gegenwärtigen kollektiven Aufgaben und Zielen zugute kommen; für die Einzelnen aber, die mit dem Schmerz des realen Todes und des wirklichen Lebens mit seinen Trennungserfahrungen konfrontiert sind, geht es darum, Zeichen zu finden, die der Trauer einen Ort geben, an dem sie würdig gezeigt und ausgedrückt werden kann, so dass die quälenden Belastungen des Leidens in ihrer immer durchaus relativen und keineswegs allumfassenden Grösse erscheinen, damit erträglich werden, der Vergangenheit und der Vergessenheit anheim fallen und für die Einzelnen Gegenwart und Zukunft offen bleiben.

Ein passendes Beispiel bietet die Erweiterung der Krypta des Doms von Xanten, die 1966 vorgenommen wurde.

Der Xantener Dom war am Ende des Zweiten Weltkrieges durch die Bombardierungen ebenso zerstört worden wie die Stadt überhaupt. Als es um den Wiederaufbau ging, setzte sich insbesondere Walter Bader, der 1933 das für den Kirchenbau massgebliche Märtyrergrab gefunden zu haben glaubte, erfolgreich für die pietätvolle, behutsame Rekonstruktion des Domes wie der Stadt ein. Xanten erhielt so sein heutiges Stadtbild, in dem Geschichte, Kultur und modernes Leben so verbunden sind, dass der Ort als „Dom-, Römer- und Siegfriedstadt“ zugleich ein attraktives Ziel des Tourismus

41 Hl. Afra. Eine frühchristliche Märtyrerin in Geschichte, Kunst und Kult, hrsg. von M. Weitlauff und M. Thierbach, Augsburg 2004 (Jahrbuch des Vereins für Augsburgs Bistumsgeschichte 38. Ausstellungskatalog des Diözesanmuseum St. Afra).

geworden ist, der überdies durch weitere Bauten – so einen Archäologischen Park – für Freizeit- und Kulturbetrieb aufgewertet wurde: „Xanten erleben“ – lockt die Werbung.

1966 vergrößerte man die Krypta des Domes, in der sich die archäologische Zone mit dem Märtyrerggrab unter dem Hochaltar mit dem Schrein des Victor befand, nach Westen und setzte in einer neu errichteten Betonwestwand Opfer des Nationalsozialismus bei, erinnerte durch Inschriften an prominente und vorbildliche Menschen, die damals umgebracht worden waren und fügte überdies Urnen mit Aschenerde aus den Konzentrationslagern in Dachau, Bergen-Belsen und Auschwitz bei, zusammen mit einer weiteren leeren Urne, welche an nicht genannte Orte und Opfer erinnert.

Die unfassbaren Schrecken, welche Faschismus und Nationalsozialismus im letzten Jahrhundert über die Welt gebracht haben, skandalöserweise gewachsen im Herzen der europäischen Kultur, genährt durch ein zerstörerisch gewordenes Erbe westlicher Wissenschaft und Bildung, erzeugen eine beängstigende Erinnerung und eine fundamentale Infragestellung der für den Fortschritt so notwendigen optimistischen Hoffnung in Sicherheit durch Zivilisation. In solcher Hilflosigkeit sollen Menschen Räume der Meditation und des Asyls angeboten werden, in denen Schmerzen und Erinnerung an sinnlose Tötung von Menschen insofern Sinn gegeben werden, als die Opfer als Opfer einer Kette menschlichen Leidens und menschlichen Todes gezeigt werden, die durch das Leiden und Sterben Gottes selbst, in allem schmerzhaften Scheitern einen Weg in eine freie, neue Zukunft eröffnen, die – wie die christliche Lehre es schon früh formuliert hat – in der Hand Gottes liegt.⁴²

Für den 1996 selig gesprochenen Karl Leisner, der 1944 in Dachau zum Priester geweiht wurde und kurz nach seiner Befreiung lungenkrank starb, errichtete man ein separates Grabmal. 2006 wurde eine Reliquie des Bischofs Clemens August Graf von Galen, der in Xanten und Münster gegen den Nationalsozialismus gepredigt hat, überführt.⁴³

42 Vgl. dazu J.-P. Batut: *Pantocrator. „Dieu le Père tout-puissant“ dans la théologie prétrinitaire*, Paris 2009 (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 189).

43 H. P. Hilger: *Der Dom zu Xanten und seine Kunstschatze. Mit neuen Beiträgen zu Domschatz, Archiv und Bibliothek*, 3. verb. Aufl. der von U. Grote u. H. Heidbüchel überarb. u. erw. 2. Aufl. 1997, Königstein im Taunus 2007 (Die blauen Bücher), 22f.; Kath. Propsteigemeinde St. Viktor Xanten (Hrsg.), E. Maas: *St. Viktor Dom. Kurzführer*, Xanten 2005.



Abb. 39. Krypta im Xantener Dom mit der archäologischen Zone und dem Märtyrergrab unter dem Altar.



Abb. 40. Krypta im Xantener Dom: Grabmal Karl Leisners.

Kapitel X.

Märtyrerkult und die Welt von Wissenschaft und Bildung

Die Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion diente als Instrument zur Förderung der Christianisierung und zur Entwicklung kirchlicher Strukturen und klösterlicher Einrichtungen. In den Skriptorien der Klöster, zu deren Schaffung sie mit einem Beitrag geleistet hatte, wurde sie in zahlreichen Manuskripten festgehalten und weiter ausgestaltet. Homilien, poetische Paraphrasen, neue Fassungen der Legende entstanden.

Von daher ausgehend wurden Verehrung, Legende und Geschichte der Thebäer dann auch Gegenstand von Wissenschaft und profaner Kultur – ein komplexer und breiter Prozess einer Übertragung und Umformung frühchristlich-spätromischen Totenkultes, der die krisenhafte Entwicklung neuzeitlicher, moderner und postmoderner Zivilisation in erstaunlich stabiler Art und Weise kontinuierlich begleitet hat.¹

Sehr alte und prominente Handschriften mit der Legende des Martyriums der Thebäischen Legion gehören in ein Jurakloster – Saint-Claude – und ein Kloster in der Zentralschweiz – Einsiedeln. Das Jurakloster stand in Verbindung mit Lyon, wo Eucherius gewirkt hatte, und zählt zur Kernzone der Mauritiusverehrung im Burgunderreich. Einsiedeln gehört in den Bereich einer sekundären Zone des Mauritiuskultes, in welcher in Konkurrenz mit dem fränkischen Reich mächtige Adlige in Teilgebieten sich durch die Förderung einer ihnen dienlichen klösterlich-kirchlichen Infrastruktur hervortaten und dabei die Fürsprache des burgundischen Soldatenheiligen – vielleicht

1 Bibliographische Übersicht bieten: Montmélian 1888, Bd. 2, 402–407 (mit vielen Fehlern); *Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, Bd. K–Z, Bruxelles 1901, S. 841ff., s. v. Mauritius et soc., v. a. Nr. 1, *Passio auct. Eucherio ep. Lugdunensi*, 5737–5740; U. Chevalier: *Répertoire des sources historiques du Moyen Age. Bio-Bibliographie*, 2 vols, 2^e éd., Paris 1905–1907, s. v. Maurice, 3151–3153 (fehlerhaft); H. Leclercq: „Maurice d’Agaune (Saint-)“, in: *Dictionnaire d’Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 10/2 (1932) 2699–2729. Hervorragend ist: Gottlieb Emanuel von Hallers *Bibliothek der Schweizer-Geschichte und aller Theile*, so dahin Bezug haben. Systematisch-Chronologisch geordnet, Dritter Theil, Bern 1786, 511–547. Eine gute ältere Darstellung der Forschungsgeschichte bei J. Schmid: *Der hl. Mauritius und seine Genossen*, Luzern 1893 (Festschrift zur Eröffnung des neuen Kantonsschul-Gebäudes in Luzern). Zur Forschungsgeschichte in jüngerer Zeit bisher Michelet 1987 zu Pierre de Rivaz (1711–1772), J.-M. Roessli: „Le martyre de la Légion Thébaine et la controverse autour de l’historicité du XVI^e au XVIII^e siècles“, in: Wermelinger u. a. (Hrsg.) 2005, 193–210 und D. Schlumpf: „6666 Heilige auf einen Schlag. Jean Dubourdieu und der Streit um die Historizität des Martyriums der Thebäischen Legion im 18. Jahrhundert“, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 59 (2009) 214–225.

als Gegenstück zum fränkischen Martin – suchten, wobei Mauritius freilich von den Herrschern noch erfolgreicher beansprucht wurde.

In Lyon kopierte ein Schreiber um 600 im bischöflichen Skriptorium die *Passio Acaunensium martyrum* des Eucherius von Lyon zusammen mit dessen Begleitbrief an Salvius. Dieses Manuskript gelangte in die Abtei von Condat im französischen Jura, die gegen 510 die Bezeichnung Saint-Oyend beziehungsweise im 8. Jahrhundert Saint-Claude erhielt (beides Namen von Äbten) und kam nach 800 nochmals nach Lyon zurück, wo Florus gewisse Passagen korrigierte und überdies mehrere Korrekturen anbrachte. Mannon, ein Schüler des Florus, retournierte das Manuskript gegen 880/893 in das Kloster Saint-Claude, wo es zwischen 1649 und 1662 der Jesuit Pierre François Chifflet entdeckte und 1662 edierte. Nachdem das Manuskript 1799 den Brand der Bibliothek der Abtei von Saint-Claude überlebt hatte, wurde es 1804 der Nationalbibliothek in Paris übergeben.²

Sehr viel verbreiteter als der Text des Eucherius, von dem gegen 60 Handschriften überliefert sind, ist eine anonyme Passio, von der es rund 130 Fassungen gibt. Eine verhältnismässig alte, die viel Aufmerksamkeit bekommen hat, gehört dem Kloster Einsiedeln (Handschrift Nr. 256 fol. 367–380) und wird heute in das 10. Jahrhundert datiert.

Das Benediktinerkloster Einsiedeln entstand an der Stelle, wo der Reichenauer Mönch Meinrad 861 umgebracht worden war. Die Gründung erfolgte 934 durch den Strassburger Domherr Eberhard mit Hilfe des Herzogs Hermann von Schwaben und dessen Gemahlin Reginlinde, die in Verbindung mit dem verwandten sächsischen Kaiserhause die materiellen Grundlagen sicherstellten.

Einsiedeln war mit Mauritius-Reliquien ausgestattet, und Mauritius ist einer seiner Patrone. Die Urkunde Ottos I. vom 27. Oktober 947, mit welcher der König dem Kloster Immunität und Wahlrecht verlieh, nennt ihn ausdrücklich.³ Bischof Ulrich von Augsburg holte Mauritius-Reliquien aus Saint-Maurice; aus Zürich kamen Reliquien der Thebäer Felix und Regula. Obschon Mauritius neben Maria und Meinrad zurücktrat, hat Einsiedeln sich bis in jüngste Zeit um die Thebäerverehrung gekümmert.

Das Kloster Reichenau, von dem her Meinrad nach Einsiedeln gekommen war, tat sich gleichfalls in der Mauritius-Verehrung hervor, genauso wie das etwas ältere Kloster St. Gallen, das bereits um 600 von Gallus mit Mauritius-Reliquien ausgestattet worden war, nachdem er zusammen mit seinem Lehrer Kolumban Luxeuil verlassen hatte, um

2 Angaben von Louis Holtz, Vortrag Fribourg 27.2.2008. Holtz 2008; Ph. Bruggisser: „Un manuscrit fantôme de la Passion des martyrs d’Agaune d’Eucher de Lyon (A1* Krusch)“, in: *Revue d’Histoire des Textes* 3 (2008) 201–216.

3 *Monumenta Germaniae historica, Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, Bd. I, Conradi I., Heinrici I. et Ottonis I. *Diplomata* hrsg. von Th. Sickel, Berlin 1879–1980, repr. München 1980, Nr. 94, vgl. Nr. 275.

auf abenteuerlichen Missionsreisen das Christentum im Osten stärker zu verankern.⁴ Auf der Reichenau verfasste Walahfrid Strabo einen Hymnus auf die Thebäer.⁵

Von der Reichenau aus gelangte der Mauritius-Kult auch nach Niederaltaich. 741 entstand dort auf Betreiben des bayerischen Herzogs Odilo ein Kloster, von wo aus Missions- und Kolonisationsarbeit im Osten betrieben wurde, gewissermassen eine Vorwegnahme der Funktion, welche Kaiser Otto I. – beziehungsweise Bischof Ulrich von Augsburg – Mauritius in Magdeburg gab.



Abb. 41. Zwischen einem Fürsprache einlegenden, bärtigen Mauritius links und Maria rechts thront Christus. Zu seinen Füßen knien ihm huldigend Kaiser Otto der Grosse und seine Familie. Elfenbein, Castello Sforzesco Mailand.

Die Bedeutung des Mauritius für die Merowinger dürfte bereits 634 bei der Stiftung einer Kirche in Tholey (im nördlichen Saarland) zur Einrichtung eines entsprechenden Patroziniums geführt haben. Die noch heute bestehende Benediktinerabtei erhielt dann 920 Mauritiusreliquien aus Verdun und gilt als ältester Ausstrahlungsort des Mauritiuskultes auf dem Gebiete des heutigen Deutschland.

In den Martyrologien und Sammlungen von Heiligenviten ist Mauritius unterschiedlich vertreten. Er bekam seinen Platz im Martyrologium Hieronymianum, das

4 So Wetti (gest. 824) und Walahfrid Strabo (gest. 849) in ihren Viten (jeweils 1,11) des Heiligen: MGH SRM 4, 1902, p. 263, 293. Die jüngere Vita deutsch bei J. Duft: Die Lebensgeschichte der Heiligen Gallus und Otmar. Aus den lateinischen Viten übersetzt und herausgegeben von J. D., 2. Aufl., St. Gallen, Sigmaringen 1990 (Bibliotheca Sangallensis 9), 27.

5 K. Pollmann, in: Wermelinger u. a. (Hrsg.) 2005, 234–238. 243–248 (Text mit Übersetzung).

im 5. Jahrhundert in Italien entstand, fehlt hingegen in der Ende des 6. Jahrhunderts in Auxerre entstandenen Version, und findet sich im aktuellen Martyrologium Romanum, das im Wesentlichen in der Zeit des Konzils von Trient im 16. Jahrhundert seine Form erhalten hatte. Der Gedenktag ist der 22. September. Bei den liturgischen Büchern konstatiert man das Fehlen der Märtyrer von Acaunus in der ältesten römischen Sakramentarüberlieferung. Das älteste Zeugnis einer Mauritiusmesse stammt aus dem altgallischen *Missale Gothicum*.⁶

Im Auftrag seines Abtes verfasste zwischen 1074 und 1078 Sigebert von Gembloux, ein bedeutender Gelehrter und Literat, ein umfangreiches hagiographisches Epos über das Martyrium der Thebäischen Legion.⁷

Eine ausführliche Darstellung, die noch grössere Verbreitung erhielt, widmet ihm die *Legenda Aurea* des Dominikanermönches Jacobus de Voragine (um 1230–1298). In diesem beliebten und weit verbreiteten Buch wird bemerkenswerterweise zu Beginn festgehalten, dass es Eucherius gewesen sei, der die *Passio* als Erzbischof von Lyon geschrieben habe. Eine Unterscheidung der *Passio Acaunensium martyrum* und der anonymen *Passio* wird nicht gemacht, doch ist die Abhängigkeit von der anonymen Fassung und späteren Ausgestaltungen des Stoffes stärker.⁸

Auch Historiker hatten keine Vorstellung von der historischen Entstehung des Legendenstoffes, wie beispielsweise eine bekannte Stelle über Mauritius und die Thebäische Legion in der Chronik Ottos von Freising (um 1112–1158) zeigt.⁹

Es ist kaum feststellbar, welche Legendenfassung am wichtigsten gewesen ist. Persönlichkeiten wie Jacobus de Voragine, die geduldig recherchierten, phantasievoll ausschmückten, souverän gestalteten und ansprechend erzählten, haben zweifellos grossen Einfluss ausgeübt.

Aber die Altäre in den Kirchen – schon auf dem Klosterplan von St. Gallen ist ein Mauritiusaltar in der Kirche vorgesehen, ein Seitenaltar, vis-à-vis eines zentral im Hauptschiff befindlichen Kreuzesaltars und eines weiteren Altars im gegenüberliegenden Seitenschiff für Martin von Tours¹⁰ –, und liturgisches Gedenken im jahreszeitlichen zyklischen Vollzug mögen die Vorstellungen noch stärker genährt haben. Plastische und bildliche Darstellungen lassen sich den Texten nicht klar genügen zuordnen,

6 M. Klöckener, in: Wermelinger u. a. (Hrsg.) 2005, 265–310, 270–283.

7 K. Pollmann, in: Wermelinger u. a. (Hrsg.) 2005, 238–241.

8 Iacopo da Varazze: *Legenda aurea con le miniature dal Codice Ambrosiano C 240 inf., testo critico riveduto e commento a cura di G. P. Maggioni*, 2 Bde., Firenze, Milano 2007 (Edizioni nazionali dei testi mediolatini 20, series II, 9), CXXXVII, 1081–1087.

9 Otto von Freising: *Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten*, übersetzt von A. Schmidt, hrsg. von W. Lammers, 5. Aufl., Darmstadt 1990 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 16), 284 (Chron. III,43).

10 Codex Sangallensis 1092; Internet Site: St. Gall Monastery Plan 2007; W. Berschin: *Der St. Galler Klosterplan als Literaturdenkmal*, in: W. Berschin: *Mittellateinische Studien*, Heidelberg 2005, 127–156. H.-Ch. Picker: „Der St. Galler Klosterplan als Konzept eines weltoffenen Mönchtums – Ist Walahfrid Strabo der Verfasser?“ in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 119 (2008) 1–29, 9f.

doch dürften die Darstellungen in Manuskripten oder auf Kirchenfenstern – beispielsweise in Tours (13./14. Jahrhundert)¹¹ – den Vorstellungen Anregungen gegeben haben. Die Ausbreitung der Patrozinien läuft dazu parallel. Den stärksten Einfluss übte wohl der Reliquienkult aus. Die Gestaltung von Reliquiaren – in Arm-, Büsten-, Kopf- oder Kastenform – wie auch von Monstranzen und Ziborien – bot reichlich Gelegenheit, Mauritius und seine Gefährten zu veranschaulichen. Münzen und Siegel spielen bei der bisher noch immer nicht ausreichend überschaubaren Entwicklung der Ikonographie gleichfalls eine Rolle.

Die bekannteste plastische Darstellung des Mauritius ist der Steintorso eines Mauritius als Schwarzer und bewaffneter Ritter mit Schwert, Dolch und einem Kettenhemd mit einem darüber liegenden Lederpanzer im Magdeburger Dom aus der Zeit um 1240.¹² Obschon Mauritius aus Ägypten kam, hatte man ihn in den noch auf die Spätantike zurückgehenden Legenden keineswegs als Schwarzen vorgestellt. Allerdings wäre es in der Spätantike nicht ungewöhnlich gewesen, in Mauritius einen Schwarzen zu sehen. Jacobus de Voragine tat dies gleichfalls.

Manche Anstöße, Mauritius auf eine bestimmte Art und Weise darzustellen, gingen von den kostbaren in Saint-Maurice aufbewahrten Reliquiaren aus (siehe unten Abb. 46, S. 156).

Einflussreiche Kunstwerke bedurften dabei immer vermögender Stifter. In Saint-Maurice waren diese unter anderem deutsche Kaiser und Angehörige des Hauses Savoyen. Doch auch aus anderen Gebieten kamen Impulse, so in der Zeit des Böhmenkönigs und römisch-deutschen Kaisers Karls IV. (1346–1377), der – wie die Savoyer – durch den Reliquienkult der französischen Könige beeindruckt worden war. Unter bischöflicher Obhut entstand zu Beginn des 13. Jahrhunderts eine fünfteilige Reliefdarstellung eines Mauritiuszyklus an einem Portal der Kathedrale von Metz.¹³ Die ausführlichsten Zyklen der Legende in der Schweiz befinden sich in der Mauritius-Kirche in Saanen (um 1480 begonnen)¹⁴ und auf der Luzerner Kapellbrücke¹⁵ (anfangs 17. Jahrhundert), wo die Stadt den Auftrag erteilt hatte. Kunstvoller wirken die Darstellungen des Martyriums der Thebäischen Legion, welche der in Köln tätige Maler und Holzschneider

11 H. Boissonot: *Les verrières de la cathédrale de Tours. Dessins et aquarelles de Mlle de Costiglione*, Paris 1932, 30f. mit Tafel VII. Das Fenster wurde von Geoffroy Freslon, dem Bischof von Le Mans (1258–1270) gestiftet.

12 Suckale-Redlefsen 1987, v. a. 158–161; G. Suckale-Redlefsen, „Der schwarze Ritter von Magdeburg“, in: *Aufbruch in die Gotik. Der Magdeburger Dom und die späte Stauferzeit*. Landesausstellung Sachsen-Anhalt aus Anlass des 800. Domjubiläums [vom 31. August bis zum 6. Dezember 2009 im Kulturhistorischen Museum Magdeburg], Mainz 2009, Bd. 1, 192–201 (auch zu den grösseren Zusammenhängen); G. Quast: *Mauritius im Magdeburger Dom*, Magdeburg 2008 (Magdeburger Domhefte 3).

13 M.-A. Kuhn-Mutter: *La Cathédrale de Metz. Des pierres et des hommes*, Metz 1994, 108f. Als Vorbild für die Darstellungen wird die *Legenda Aurea* vermutet.

14 Gegenschatz 1989, 126ff.

15 U. Habegger, in: Wermelinger u. a. (Hrsg.) 2005, 477–481. Die Brückenbilder sind auf der Website der Stadt Luzern einsehbar.



Abb. 42. Sandsteinstatue des Mauritius aus dem Magdeburger Dom.



Abb. 43. Matthis Gothardt-Neithard, genannt Grünewald, Begegnung von Erasmus (während der diokletianischen Christenverfolgungen hingerichteter Bischof von Antiochia – mit den Gesichtszügen des Auftraggebers) und Mauritius (mit einer an den Prunkharnisch Karls V. erinnernden Rüstung), Tafel vom Mauritius-Altar des Neuen Stiftes in Halle, 1521/22. 226 x 176 cm. Alte Pinakothek München.

Anton Woensam von Worms schuf. Sie entstanden 1474/75 und waren vermutlich für die Kölner St. Gereonskirche bestimmt.¹⁶

Starke Impulse vermittelten berühmte Gemälde von Matthias Grünewald¹⁷ – gemalt für den in Halle residierenden Kardinal Albrecht von Brandenburg, der sich für die Wahl Karls V. eingesetzt hatte – und El Greco¹⁸ – im Auftrag Philipps II. von Spanien (Das Martyrium des hl. Mauritius, 1580–82, Escorial). Mauritius war auch für die Habsburgerherrscher ein passender Heiliger. Allerdings gefiel Philipp II. das Werk El Grecos nicht. Der italienische Maler Romulo Cincinnato fertigte ein klareres und einfacher zu verstehendes Gemälde an. Er erhielt eine geringere Entschädigung als El Greco und ist heute weit weniger bekannt als dieser.

In Mailand malte Bernardino Luini anfangs des 16. Jahrhunderts qualitätsvolle Mauritiusdarstellungen für die Kirche San Maurizio des Monastero Maggiore, ein Kloster, dessen Benediktinerinnen sich aus der höheren Mailänder Aristokratie rekrutierten.¹⁹

1. Das humanistische Paradigma und die ersten Texteditionen der Passio

Während der mittelalterliche Heiligenkult noch blühte, entstanden zugleich neue Interessen und Betätigungen. Man wollte bessere Texte haben, in denen die beliebten Geschichten festgehalten waren. Die ursprünglichsten Fassungen wurden gesucht, die zeitlichen Zuordnungen erforscht. Was Petrarca mit klassischen Texten betrieben hatte, hielt auch Einzug in den Umgang mit Heiligenviten.

„Zurück zu den Quellen“, lautete das Motto. Die Humanisten, welche ihm folgten, das sollte man nicht vergessen, richteten sich dabei keineswegs nur nach der Empirie. Zwar gab es ein empirisches Element, nämlich das Erforschen der Quellen, doch eine moralische, ethische und rhetorische Auswertung stand im Vordergrund.

Dennoch entwickelte sich eine qualitativ hochstehende philologische Forschung, welche die profanen Texte ebenso untersuchte wie die Bibel und die Heiligenlegenden. Spezialisten besorgten dieses Geschäft und entwickelten einen neuen Wissenschaftsbetrieb. Im Bereiche der Hagiographie errangen dabei später auf diesem Wege die Mauri-

16 Heute in der Alten Pinakothek in München.

17 Suckale-Redlefsen 1987, v. a 214f.

18 J. Álvarez Lopera: J. Álvarez Lopera (ed.): El Greco: Identity and Transformation. Crete, Italy, Spain, Mailand 1999 (Ausstellungskatalog), 380–383, sowie farbige Abb. S. 269.

19 B. Luino e la pittura del Rinascimento a Milano. Gli affreschi di San Maurizio al Monastero Maggiore, a cura di S. Bandera e M. T. Fiorio, Milano 2000, 118 und Abb. 17. – Allgemein zu den vorangegangenen Abschnitten: Herzberg 1936 (mehrere Abbildungen); H. Horstmann, in: St. Mauritz. Münster Westfalen 1970, 226–235 (Wappen); (Henggeler,) Celletti 1967 (Übersicht); Reusch 1974, 1976 (Übersicht); Köhler 1986 (obschon nicht direkt zu diesem Thema mehrere Abbildungen); Suckale-Redlefsen 1987 (siehe auch Anm. 12); Thurre 1992; Isnart 2008.



Abb. 44. El Greco, Das Martyrium des hl. Mauritius, 1580–82. 448 x 301 cm. Escorial.



Abb. 45. Bernardino Luini, Das Martyrium des hl. Mauritius, Kirche S. Maurizio des Monastero Maggiore in Mailand, Öffentliche Kirche, über dem Altar links oben.

ner und Bollandisten das grösste Ansehen. Mit ihrer Arbeit erzielten sie herausragende Wirkungen.

Die erste neuzeitliche Edition der Passio der thebäischen Märtyrer gab der italienische Humanist und Hagiograph Boninus Mombritius (1424–1482/1502) 1475 in Mailand heraus.²⁰ Der von ihm verwendete Codex (Klasse D 2) enthielt eine Fassung, die sich von derjenigen des Eucherius erheblich unterschied und das Martyrium mit dem Vorgehen Maximians gegen die Bagauden verknüpfte.

Der Kölner Karthäuser Laurentius Surius (1523–1578), ein erfahrener Herausgeber, besorgte 1574 eine Neuedition und schrieb den Text Eucherius von Lyon zu, weil der Brief des Eucherius an Salvius (von Florus von Lyon im 9. Jahrhundert freilich irrtümlich zu „Silvius“ korrigiert) die Passio begleitete.²¹

2. Historische Rekonstruktionen und konfessionelle Einflüsse

Geschichtsschreibung wurde im Zeitalter des Humanismus durch das Schaffen einer empirischen Basis auf einen neuen Boden gestellt. Die Methodik, die sich entwickelte, war darauf aus, die Angaben der Quellen unparteilich zu einem Ganzen zu kombinieren, das der Gegenwart und dem Leben dienen sollte. Diese Absicht zeigt sich auch beim Umgang mit den hagiographischen Quellen.

Die Reformation stellte den traditionellen Heiligenkult als verlogen und abergläubisch in Frage, ja ging nicht selten radikal gegen ihn vor. Die Wertschätzung heiligmässiger Lebensweise sollte dadurch nicht gefährdet werden. Sogar die Anrufung von Heiligen im Gebet wurde nicht rundweg abgelehnt, sondern hier und da empfohlen. Die Gestalt des Märtyrers behielt ihr Ansehen, wie etwa an John Foxe und seinem bekannten Werk *Acts and Monuments of the Christians Martyrs ...* (1563) deutlich wird. Als Missbrauch empfand man hingegen den Reliquienkult. Nicht selten wurde er als eigentlicher Götzendienst gebrandmarkt. Besonders heftig kritisierte ihn Calvin, der freilich zugleich seine Wertschätzung für Märtyrer kundtat.²²

Die Berichte aus der Zeit des frühen Christentums las man nämlich weiterhin mit Respekt. Ein gutes Beispiel dafür ist auch der Zürcher Professor Josias Simler (1530–76), der Sohn eines Pfarrers in Kappel war und Bullinger zum Paten hatte und dann dessen Tochter heiratete. Nach einem Studium in Basel war er bereits mit 22 Jahren als Professor der neutestamentlichen Exegese an das Zürcher Carolinum berufen worden. Simler interessierte sich sehr für Geographie und Geschichte der Heimat und ermunterte Aegidius Tschudi, Schweizer Geschichte zu schreiben. Als Tschudi dieses Unternehmen nicht vollenden konnte, setzte es Simler fort (wobei das Werk freilich

20 B. Mombritius: *Sanctuarium seu Vitae sanctorum ...* Paris 1910, repr. 1978, Bd. 2, 281–284.

21 *Martyrium fortissimorum martyrum, Mauricii et sociorum eius, ab Eucherio Lugdunensi episcopo conscriptum*, in: *De probatis sanctorum historiis, Coloniae Agrippinae 1574*, tom. V, 325–330.

22 J. Calvin: *Traité des reliques*, Genève 1543, in: *J. Calvin: Oeuvres choisies, édition présentée, établie et annotée par O. Millet*, Paris 1995, 183ff.

doch erst im 18. Jahrhundert gedruckt werden konnte). Aus dieser Arbeit ging Simlers *Descriptio Vallesiae* und *De Alpibus Commentarius* hervor.

1574 erschien die *Descriptio Vallesiae*. Die Geschichte vom Martyrium der Thebäischen Legion wird nach den Regeln der Kunst in ein historisches Ganzes eingepackt, indem Simler alle ihm zur Verfügung stehenden Quellen auswertet und ein plausibles Bild entwirft. Die historische Problematik der Heiligenlegende mit ihren verschiedenen Fassungen und ihren Widersprüchlichkeiten sieht er nicht und sucht er nicht. Der von ihm verwendete Text kommt direkt aus einer Zürcher Bibliothek und enthält ein Manuskript der Art des Mombritius und des Surius, von denen Simler aber nichts zu wissen scheint.

Für Simler ist das Martyrium ein eindrückliches und vorbildhaftes Zeugnis patriotischen Heldenmuts, von dem er sich ausdrücklich wünscht, dass es allen möglichst gut bekannt sei.

Obschon die Reliquien der Thebäerheiligen Felix und Regula im reformierten Zürich Zwinglis und Bullingers aus dem Grossmünster entfernt worden waren, behielt man doch die Erinnerung an die Stadtheiligen lebendig. So hatte Heinrich Bullinger 1553 eine allerdings nicht erhaltene *comoedia sacra* für die Heiligen verfasst. Antistes Johann Jacob Breitingen kritisierte zwar den fabulösen Bericht des Augustiner Chorbherrn Martin von Bartenstein aus dem 15. Jahrhundert, aber er kopierte ihn und setzte sich auch öffentlich mit diesem auseinander. 1628 publizierte Johann Jakob Ulrich (1569–1538), damals Verwalter des Grossmünsters, die Schrift *Von dem alten wahrhaft catholischen Glauben s. Felix unnd s. Regulae*, die auf einer zuerst lateinisch gehaltenen Rede beruhte, in welcher er nicht zuletzt auf Kritik des wortgewandten Ingolstädter Jesuiten Jakob Gretser (1562–1625) antwortete, mit dem er sich damals wegen dessen Angriffen gegen die Zürcher Bibelübersetzungen und den Zwinglianismus im Streite befand (Gretser warf den Zürchern den Abfall von der wahren Religion sowie diverse historische Irrtümer vor). Noch 1750 sollte der damals gelehrteste Kenner des Altertums in Zürich, Johann Caspar Hagenbuch (1700–1763), in einer Rede weit hergeholt und vielfach abwegige Argumente für die Geschichtlichkeit der Thebäischen Legion vorlegen, wobei es in Zürich freilich Wissenschaftler mit einem klareren Blick für die historischen Verhältnisse gab, so insbesondere Johann Jakob Breitingen (1701–1776), der die Legende als mönchische Lügenfabel blossstellte und empfahl, auf die Abbildung der Heiligen im Stadtsiegel zu verzichten, was man indes nicht einmal mehr für notwendig befand – die Heiligen gehörten nun einmal zu Zürich.²³

23 G. E. Haller: Bibliothek der Schweizer-Geschichte, III, 1786 (siehe oben Anm. 1), 543ff. J. J. Ulrich: Von dem alten wahrhaft catholischen Glauben s. Felix unnd s. Regulae: sampt andrer von der Thebaischen Legion säligen Martyrern, die mit ihrem Bluot dem Herren Jesu Christo ihrem Heyland die Heylige Zeugnuß und Ehr in den helvetischen Landen zum ersten gegeben haben / grundtlicher unnd diser Zeit notwendiger Bericht auss den glaubhafften alten Kirchen Historien kürztlich zusamm gezogen und mit christischer Bescheidenheit ans Liecht verfertiget, Zürich 1628; Jacob Gretser: Opera omnia, Bd. 13, Regensburg 1739, 234–241 (Admonitionis ad exteros defensio contra Lichurdum Tigurinum Sacramen-

Da es im Streit der Konfessionen darum ging, wer Träger der wahren Tradition sei und an das ursprüngliche Christentum anknüpfen könne, kam der Ausbildung einer Geschichtsschreibung, welche auf diese Fragen eine Antwort gab, grosse Bedeutung zu. Ein herausragendes Werk auf protestantischer Seite sind die *Magdeburger Centurien* (1559–74), wie man sie nannte, eine von Matthias Flacius (Vlacich) – genannt Illyricus – organisierte Sammlung historischen Materials zu historischen wie polemischen Zwecken. Die Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion wird in der 1560 veröffentlichten vierten Centurie auf Basis einer zur Klasse X gehörigen Version wiedergegeben.²⁴ Die Ablehnung des Reliquien- und Heiligenkults ist scharf. Darunter fällt auch der Kult des Mauritius, der in Magdeburg so prominent war.

Auf katholischer Seite reagierte man denn fortan immer wieder gegen diesen Angriff, wie überhaupt im Zuge der Gegenreformation zahlreiche Anstrengungen zur Rettung, Erneuerung und Intensivierung der Heiligenverehrung unternommen wurden.

Des Mauritius und der Thebäerheiligen nahmen sich insbesondere der Turiner Domherr Guglielmo Baldesano (ca. 1545–1611), der berühmte Jesuit Petrus Canisius (1521–1597) sowie später auch sein in Ingolstadt wirkender und aus Liège stammender Schüler Peter Stevart (1549–1624) an.²⁵ Baldesano wie Canisius stellten nicht nur die Geschichte der Thebäischen Legion dar, sondern behandelten auch die späteren Kulte. Als Baldesanos 1589 publiziertes Werk 1604 stark erweitert in zweiter Auflage neu erschien, enthielt es Ausführungen über zahlreiche weitere von ihm nun auch noch einbezogene Thebäerheilige, die Ausbreitung von deren Kult bis nach Brasilien, einen Bericht über eine Reliquientranslation 1591 von Saint-Maurice nach Turin sowie eine Geschichte des 1572 von Emanuele Filiberto, dem Herzog von Savoyen, vereinigten und erneuerten Ritterordens der Heiligen Mauritius und Lazarus.²⁶ Bei Canisius stand der Norden im Vordergrund, und hier nicht zuletzt Solothurn, wo die Verehrung von Urs und Viktor so wichtig war.²⁷ Canisius, der seinen Lebensabend in Fribourg verbrachte und dort arbeitete, pflegte die Beziehungen nach Solothurn. Die zweite Ausgabe seines Werkes 1596 machte bereits mit dem Titel *Kriegsleüt Spiegel* deutlich, dass ein wichtiges Anliegen die Darlegung von Eigenschaften haben sollte, welche ein christlicher Krieger aufweisen sollte.²⁸ Das Thema wurde wenig später auch im Bildzyklus der Luzerner Kapellbrücke dargestellt. Peter Stevart wiederum, der sich kurz vor dem

tarium [1617]); 243–260 (Admonitio ad exteros de Bibliis Tigurinis [1615]); Johann Jacob Breitingen: Oratio panegyrica qua historiam S. Felicis, Regulae & Exuperantii, Protomartyrum Turicensium, fabulam ac mere commentum monasticum esse contendit, Zentralbibliothek Zürich MS E. 29, 21–28. Vgl. auch oben in Kapitel VIII, S. 116ff.

24 Cent. IV, cap. 4. 12.

25 J.-M. Roessli und R. Lizzi Testa, in: Wermelinger u. a. (Hrsg.) 2005, 194ff., 461, 474ff.

26 G. Baldesano: La sacra historia di S. Mauritio arciduca della legione Thebea, et de' suoi valorosi campioni ..., Torino 1604; Jesuiten bringen Reliquien nach Brasilien: 355f.

27 P. Canisius: Warhafte Christliche Histori in drei Büecher abgetailet ..., Freiburg 1594, Buch III.

28 P. Canisius: Kriegsleüt Spiegel. Das ist Warhafte beschreibung eines Christlichen Kriegsmanns, Wie er in allem seinem Thün nachfolgen solle dem herrlichen Ebenbild Sanct MORITZEN ..., Freiburg 1596.

Dreissigjährigen Krieg an Herzog Maximilian I., das Haupt der – katholischen – Liga, richtete, sah in den Thebäern ein Beispiel für den richtigen Glauben. Sein Buch endete mit einer Widerlegung der „Blasphemie“ der Magdeburger Centurien gegen den Heiligen Mauritius.²⁹

Mit der Reformation beginnt ein Zeitalter, in dem Geschichte und erst recht Kirchengeschichte von unterschiedlichen Standpunkten parteilich geschrieben wurden. Damit einher ging die wissenschaftliche Arbeit. Bessere Sammlungen des geschichtlichen Materials erachtete man als grundlegend.

Unter dem Pontifikat Gregors XIII. wurden die Studien intensiv gefördert. In dieser Zeit kam auch die erste offizielle Ausgabe des *Martyrologium Romanum* 1583 heraus (für das Baronius viel gearbeitet hat). Im folgenden Jahr wurde es für die ganze Kirche als verpflichtend erklärt; die früheren Martyrologien sollten nicht mehr gelten. Auf Veranlassung seines Bologneser Förderers (auch Papst Gregor kam aus Bologna), des Bischofs Gabriele Paleotti, gab einer der bedeutendsten damaligen Gelehrten, Carolus Sigonius (1523–1584) 1582 eine kommentierte Ausgabe der Chronik des Sulpicius Severus heraus. 1556 war sie erstmals von Matthias Flacius ediert worden. Es störte Sigonius offenbar nicht, dass die Legende der Thebäischen Legion darin nicht vorkam. In seiner erst posthum in den *Opera Omnia* (t. 4, 1734) publizierten Kirchengeschichte berichtet er jedenfalls unter dem Pontifikat des Papstes Gaius ausführlich über die Thebäer und korrigiert Eucherius – beziehungsweise die von ihm benützte Legende – einzig darin, dass die Ereignisse in das Jahr 285 einzuordnen seien. Sie würden nicht in die Zeit des Papstes Marcellinus passen.³⁰ Diese Auffassung entspricht dem, was er 1577 in seiner fundamentalen Geschichte der Spätantike (*Historiarum de occidentali imperio*) schreibt.³¹ Trotz all dieser Rechtgläubigkeit gehörte es dazu, sich mit der Kritik der katholischen Zensur auseinanderzusetzen, die unter anderem an der Orthodoxie des Sulpicius Severus zweifelte.³²

Das bedeutendste Werk auf katholischer Seite sind die *Annales ecclesiastici* (1588–1607) des Caesar Baronius (1538–1607). Sie bilden ein Gegenstück zu den Magdeburger Zenturien, auch wenn sie nicht etwa als systematische Widerlegung konzipiert sind. Der Abschnitt über die Thebäische Legion erscheint unter dem Jahre 297 und benutzt Surius. Die Einordnung in das Jahr 297 ergibt sich durch die Erwähnung des Papstes Marcellinus im Text des Surius. Sie passt zu den Angaben bei Eusebius und Lactanz, dass 297 eine Christenverfolgung mit einer Säuberung der Truppen begann.³³

29 P. Stevart: D. Mauricius, Thebaeae legionis dux et signifer ... Ingolstadt 1617.

30 C. Sigonius: Opera Omnia, t. 4, pars altera, Mailand 1734, 266–268.

31 C. Sigonius: Opera Omnia, t. 1, pars altera, Mailand 1732, 19f.

32 Die Zensuren in: Bd. 6, 1737, 1139–1176; P. Prodi: „Storia sacra e controriforma. Nota sulle censure al commento di Carlo Sigonio a Sulpicio Severo“, in: Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento 3 (1977) 77–104.

33 C. Baronius: Annales ecclesiastici, hrsg. v. A. Theiner, Bd. 3, Paris 1864, 330f.

Dementsprechend wird das Jahr 297 auf einem der flämischen Wandteppiche des 17. Jahrhunderts in der Mauritiuskathedrale von Vienne festgehalten.

Mauritius behielt seinen Platz auch ausserhalb der Historiographie. Er blieb ein bekannter und weit herum beliebter Heiliger. Er schmückte nicht nur die Kirchen, sondern beanspruchte ebenso seinen Platz als wichtiges Beispiel in der gelehrten politischen und rechtlichen Argumentation, wie besonders prominent bei Hugo Grotius deutlich wird. In *De jure belli ac pacis libri tres* (1625), jenem grundlegenden im Exil in Paris erschienenen Werk, das dem Autor das Ansehen eines Vaters des Völkerrechtes eintrug, wird das Beispiel der Thebäischen Legion ausführlich wiedergegeben. Grotius benutzt die klassischen antiken und biblischen Exempla, um allgemeingültige Rechtsregeln zu entwickeln. Wenn er die Frage erörtert, ob Untertanen sich mit Waffengewalt gegen eine staatliche Autorität wehren dürfen, so sind die Thebäer und insbesondere Mauritius und Exuperius mit ihren Reden ein eindrucksvolles Anschauungsmaterial für das Verhalten der frühen Christen, die kraftvoll und überzeugt den Worten Christi und der Apostel folgten und gleichwohl die Inhaber der Staatsgewalt respektierten. Grotius ist freilich der Auffassung, dass sowohl Kriegführung wie ein Vorgehen gegen Obrigkeiten ein rechtliches Fundament besitzen und von daher zulässig sein können.

Grotius schreibt die von ihm verwendete Quelle – offensichtlich folgte auch er Surius – Eucherius von Lyon zu und zitiert überdies den Text eines Martyrologiums. Bei seinen Angaben nennt er als historisches Referenzwerk Franz Guillimanns *De rebus Helvetiorum*, die erste vollständige und im Druck erschienene Schweizergeschichte bis 1315 auf wissenschaftlicher Grundlage.³⁴

Allerdings zeichnete es sich mehr und mehr ab, dass Mauritius und die Thebäer in den Kreis einer katholischen Kultur gehörten und katholische Identität bestärkten.

3. Eine neue Textedition und der Streit um die Historizität als Folge konfessioneller und aufklärerischer Kritik

Die konfessionell bedingten Differenzen zeigen sich in der Alltagskultur wie in der Wissenschaft. Weil die Thebäerheiligen aber als Zeugen urchristlichen Glaubens galten und überdies wegen ihrer Verwurzelung in der Schweiz geschätzt waren, wurden sie von den Reformierten indes noch verhältnismässig lange respektiert.

So nahm an einer Aufführung des von Gaspard Bérody verfassten Dramas *Le Mystère de Saint Maurice et de la Légion Thébéenne* 1620 im Wallis auch der reformierte bernische Statthalter teil.³⁵

34 H. Grotius: *De iure belli ac pacis libri tres*, ed. P. C. Molhuysen, Leiden 1909, lib. I, cap. IV § 7, 11–13. F. Guillimannus: *De rebus Helvetiorum*, in: *Thesaurus Historiae Helveticae*, Zürich 1735, lib. I, 15; lib. II, 8. R. Feller, E. Bonjour: *Geschichtsschreibung der Schweiz*, Bd. 1, Basel, Stuttgart 1962, 345.

35 P. Bourban: *Chronique de Gaspard Bérody. Le Mystère de Saint Maurice et de la Légion Thébéenne*, Fribourg 1894, 15. Im Anhang dieser Publikation, die ursprünglich in der *Revue de la Suisse catholique*

An Regierende und Volk aller dreizehn Orte der Eidgenossenschaft richtete sich der Schönenwerder Chorherr Johannes Barzaeus (Johann Bärtschi) mit seinen 1657 veröffentlichten lateinischen Hexametergedichten auf die Helden der Schweizerischen Eidgenossenschaft. Mauritius und die Thebäer werden in diesem Werk als Retter Solothurns vor den Österreichern gefeiert.³⁶

Die barocke Heiligenverehrung und eine der religiösen Erbauung dienende Wissenschaft kamen in der Schweiz in Heinrich Murers *Helvetia Sancta – seu paradisi Sanctorum Helvetiae florum* (1648) zusammen.³⁷ Die reformierte Kirchengeschichtsschreibung hingegen begann, über die Widersprüche der Legenden über das Leben von Heiligen zu berichten.

Immerhin blieb es 1654 in seiner *Methodus legendi historias Helvetias* für den herausragenden Gelehrten Johann Heinrich Hottinger noch immer klar, dass die Thebäer das Christentum in die Schweiz, und Felix, Regula und Exuperantius nach Zürich gebracht hatten. Die Quellen für eine Missionierung der Schweiz durch Beatus hingegen erachtete er als so unsicher, dass er dazu lieber nichts sagte.³⁸

Johann Jakob Hottinger ging es in seinen ab 1698 in Zürich erschienenen *Helvetischen Kirchengeschichten* um das Recht der Reformation, die Kritik am katholischen Abweichen von der alten Reinheit des Glaubens und die Verteidigung gegen katholische Einwände, welche sich gegen die Kirchengeschichte seines Vaters richteten und – insbesondere Johann Kaspar Lang – dabei die Reformation als falsche Neuerung darstellten. Die Existenz mancher Heiligen – wie Beatus – bezweifelte er. Bei den Thebäern zitiert er den schottischen Theologen und Historiker Gilbert Burnet (1643–1715), der dieser Legende keinen Glauben schenken wollte, weil Lactanz in seinem Werk *De moribus persecutorum* – das 1678 in Cahors wieder entdeckt worden war – mitteilt, in Gallien – im Machtbereich des Constantius – habe es keine Verfolgungen gegeben.³⁹ Wie auch der von Hottinger gleichfalls zitierte und auch darin Burnet zustimmende Friedrich Spanheim bemerkt hatte (zu ihm unten), schwiegen ebenso Eusebius und Sulpicius Severus. Doch Hottinger gab die Thebäer trotz all seiner kritischen Beobachtungen an diesen und weiteren Quellen nicht auf. In seinem Werk geht er ausführlich auf sie ein:

erschien, finden sich (S. 196ff.) der Text des 1609 zuerst lateinisch verfassten, dann 1618 in französischen Versen gedruckten Stückes sowie eine Zusammenfassung.

36 I. Barzaeus: *Heroum Helvetiorum epistolae*, Freiburg 1657, lib. 3, epist. 1, p. 152ff.

37 Das in Luzern und Wien gedruckte Werk behandelt die Thebäer ausführlich: Mauritius und seine Gefährten (21–31), Urs und Victor (32–38), Verena (39–52) sowie Felix, Regula und Exuperantius (53–58).

38 Johann Heinrich Hottinger: *Dissertationum Miscellanearum Pentas. V. Methodus legendi Historias Helveticas*, Zürich 1654, 581f.

39 J. J. Hottinger: *Helvetische Kirchen-Geschichten: Vorstellende der Helveteren Ehemaliges Heidenthum und durch die Gnad Gottes gefolgetes Christenthum: Samt Nothwendigen Anmerkungen von der Lehre, Gebräuchen und Regierung der Helvetischen Kirch und denen darinn vorgefallenen Veränderungen. Aus bewährten Gedruckten und Geschriebenen Documentis, unpartheyisch zusammen getragen; in richtiger Jahrordnung bis auf gegenwertige Zeiten ausgeführt; und in Sieben Bücher abgetheilt. 1. Teil, Zürich 1698, 100f. Die Äusserungen von Burnet gehörten in das Vorwort seiner Übersetzung von 1687.*

Sie erscheinen als Zeugen für einen ursprünglichen, noch nicht durch katholische Riten verunreinigten Glauben.

Noch nicht behandelt ist bei Hottinger ein sensationeller und bedeutender Neufund: 1662 gab der grosse Gelehrte Pierre François Chifflet (1592–1682), ein Jesuit, Schriften des Paulinus von Nola, der mit Eucherius korrespondiert hatte, heraus. In diesem Werk *Paulinus illustratus* findet sich auch einer der ältesten Texte der *Passio Acaunensium Martyrum* zusammen mit dem Begleitschreiben des Eucherius von Lyon an Salvius.⁴⁰ Chifflet machte diese Entdeckung im Jurakloster Saint-Claude. Der von ihm herausgegebene Text stimmt fast wörtlich mit dem Parisinus 9550 überein, der seinerseits noch aus dem 6. Jahrhundert stammt.

Der Benediktiner Thierry Ruinart (1657–1709), der Assistent Jean Mabillons, einer der bedeutendsten Gelehrten der Kongregation von S. Maur, übernahm die von Chifflet edierte *Passio* in die *Acta primorum martyrum sincera et selecta* (Paris 1689), eine meisterhafte, danach häufig neu aufgelegte und mehrfach übersetzte Sammlung der Quellen mit erläuternden Einleitungen. Gerade auch die Auseinandersetzung mit Henry Dodwell (1641–1711) und dessen Kritik an der übertriebenen Zahl von Märtyrern (*De paucitate Martyrum* [1684]) zwang dabei zu einer auf eine gute Verständlichkeit ausgerichteten historischen und überlieferungsgeschichtlichen Argumentation.

Wissenschaftlich weit übertroffen haben Ruinarts handliche Sammlung die Bollandisten mit ihren ab 1643 erscheinenden *Acta Sanctorum*, in denen die Heiligenviten am Gedächtnistag zusammen mit einem präzisen Kommentar abgedruckt sind. Jean Clé (1722–1800) übernahm diese Aufgabe für Mauritius und die Thebäer. Sein Beitrag erschien 1757.

Die durch Chifflet verbesserte Kenntnis der Überlieferung sowie die Kenntnis der Schrift *Über die Todesarten der Verfolger* des Lactanz, die 1679 in Paris im Druck erschien, machten eine Antwort notwendig, welche Informationen aus den unterschiedlichen Angaben der verschiedenen Passionen man nun verwenden solle.

Eine solche Antwort hat bereits der grosse Historiker Louis-Sébastien Le Nain de Tillemont (1637–1698) in den *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles* (1693–1712) gegeben: Den Text bei Surius sieht er als von Interpolationen gezeichnete Überarbeitung der von Chifflet entdeckten und von Eucherius verfassten *Passio* durch einen Mönch in der Zeit nach 650, deren Stil sehr schön sei und der er auch inhaltlich in manchem folgt.⁴¹ So legt er das Martyrium in die Zeit von 284, als Maximian gegen die Bagauden vorging und die Thebäische Legion zugeteilt erhielt, nachdem sie in Rom möglicherweise von Diokletian selbst, sicher aber von Papst Gaius empfangen worden sei.

40 Paulinus illustratus, sive Appendix ad opera et res gestas sancti Paulini Nolensis episcopi, Dijon 1662, 85–93.

41 L.-S. Le Nain de Tillemont: Mémoires pour servir l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles, Bd. 4 (1696), 2. Aufl. Paris 1701, 421f.

Clé folgt Tillemont darin, dass er die Autorschaft des Eucherius, so wie sie Chifflet vorgeschlagen hat, akzeptiert und nun diesen Text als den wichtigsten in den Mittelpunkt stellt. Von daher legt er das Martyrium in das Jahr 303. Überdies stellt er die Belege für die kultische Verehrung des Mauritius und seiner Kommilitonen zusammen und interpretiert sie als Beleg für deren Alter. Nicht zuletzt hat er eine Übersicht über die Debatten in der Forschung gegeben, die seit einigen Jahrzehnten zu einem eigentlichen Streit um die Historizität des Geschehens geworden waren.

Zunächst waren die Zweifel an der Wahrheit der Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion wohl nur im Stillen geäußert worden, doch gegen Ende des 17. Jahrhunderts drangen kritische Argumente mehr und mehr an die Öffentlichkeit. Friedrich Spanheim der Jüngere (1632–1701) kritisierte Baronius, stützte sich auf Surius und stellte fest, dass das Geschehen chronologisch nicht einzuordnen war und die übrigen Quellen aus der Zeit nichts dazu sagten.⁴²

Auch schon vom Schweigen der Kirchenschriftsteller hatte Jean Le Sueur 1674 in seiner *Histoire de L'Église et de l'Empire* in Genf geschrieben.⁴³

Zu einer bereits in eine breitere Öffentlichkeit dringenden Debatte wurde das Thema durch den Protestant Jean Dubourdiou (ca. 1643–1720?).⁴⁴ Er war in Bergerac im Südwesten Frankreichs geboren worden, besuchte die theologische Fakultät von Genf und wurde Pastor in Lausanne, St-Pargoir, Uzès und Montpellier. In Montpellier trat er durch seine Kritik an der Marienverehrung in Erscheinung. 1683 zog er nach London. Er wurde Priester der Kirche von Savoyen in England und Hauskaplan der Familie Schomberg. Er begleitete Herzog Karl von Schomberg während des Pfälzischen Erbfolgekrieges nach Italien, wo dieser auf Seiten der für Savoyen kämpfenden Verbündeten in einer Schlacht sein Leben verlor. Ausgangspunkt des Buches ist ein Kriegserlebnis. Den Franzosen gelang es trotz ihrer sonstigen militärischen Erfolge und ihrer Stärke nicht, Turin einzunehmen. Die Turiner meinten, ihre Rettung den Stadtheiligen Solutor, Adventor und Octavius verdanken zu müssen. Dubourdiou empfand das Zeremoniell als Affront. Was die Jesuiten in ihren Predigten und Schriften über die Stadtheiligen sagten, war seiner Überzeugung nach nicht nur übertrieben und falsch, sondern stellte auch den wahren Glauben an Gott schmerzlich in Frage. Die Verehrung von Reliquien und erfundenen Heiligen, die Prozessionen und die Gebräuche des Ritterordens von St. Maurice und St. Lazare, der Glaube an geschichtsfälschende Legenden sowie die Frömmigkeit von Klerus und Hof: Das alles schien ihm dringend der Aufklärung zu bedürfen.

42 F. Spanheim: *Opera omnia*, Bd. I, Leiden 1701, 770–772.

43 J. Le Sueur: *Histoire de l'Église et de l'Empire*, Bd. 2, Genf 1674, 296–298.

44 Vgl. J.-M. Roessli in: Wermelinger u. a. (Hrsg.) 2005, 201–204; V. Larminie: „Dubourdiou, Jean (c. 1643–1720?)“, in: *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford 2004 (online edition Jan. 2008); D. Schlumpf: „6666 Heilige auf einen Schlag. Jean Dubourdiou und der Streit um die Historizität des Martyriums der Thebäischen Legion im 18. Jahrhundert“, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 59 (2009) 214–225.

Zu diesem Zwecke untersuchte er in seiner 1696 auf englisch, dann 1705 in Amsterdam französisch erschienenen *Dissertation historique et critique sur le Martyre de la Legion Thébéenne* sorgfältig die Quellen und legte die Ergebnisse in 14 Thesen dar. Eucherius könne nicht der Autor der Passio sein – weder derjenigen des Surius noch der neu von Chifflet gefundenen –, und das, was in ihr zu finden sei, stehe im Widerspruch zu den Angaben der Profangeschichte, aber zum Teil auch zu dem, was theologisch zu billigen sei. Die Thebäer seien unhistorisch, die Legenden das Produkt von Autoren des 6. oder 7. Jahrhunderts.

Pierre Bayle ermutigte Dubourdieu zur Publikation. In der *Encyclopédie* konnte man lesen, dass das Martyrium nicht historisch sei, ja es sich um eine reine Fabel handle („une pure fable“). Voltaire hielt dies gleichfalls in seinem *Traité sur la tolérance* (1762–1763) fest (Kap. IX).

Die kritischen Untersuchungen Dubourdieus wurden auch von Léonard Baulacre (1670–1761), Bibliothekar der Republik Genf, in drei Artikeln im *Journal helvétique* von 1746 fortgeführt.⁴⁵ Baulacre gab Dubourdieu in vielem Recht, korrigierte diesen aber auch, so wenn er eine von Dubourdieu nicht berücksichtigte Quelle, nämlich die Predigt des Avitus, mit dem Text von Chifflet vergleicht und daraus schliesst, dass die Passio schon im 5. Jahrhundert gelesen wurde. Im weiteren führte er ähnlich wie dann auch Charles-Guillaume Loÿs de Bochat in einem wenig später erschienenen Werk zur Schweizergeschichte eine Überlegung des Baronius im *Martyrologium Romanum* zum 22. September weiter, wonach die Legende vom Martyrium des Mauritius im Wallis mit dem Martyrium des Mauritius von Apamea beeinflusst sei. Während Baronius wegen des Zeugnisses des Theodoret diese These verwirft, wird sie von Baulacre und Bochat als wahrscheinlich aufgenommen. Baulacre erwägt auch, ob die von Bischof Theodor von Octodurus gefundenen Knochen nicht von dem bei Caesar erwähnten Zug in das Wallis stammen könnten.

Edward Gibbon, der die Schweiz gut kannte, formulierte in einer Fussnote seiner berühmten *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776–88) süffisant, die Abtei Saint-Maurice, die noch immer dastehe, sei „ein reiches Denkmal der Leichtgläubigkeit des Burgunderkönigs Sigismund“, der sie 515 gegründet hatte.⁴⁶

Was Wissenschaftler behandelten, wurde bald auch in weiteren Kreisen debattiert. Als der Basler Professor Johann Jacob Spreng 1756 gegen die Ungeschichtlichkeit der Thebäermartyrien polemisierte, beklagte sich 1760 die Gesandtschaft von Solothurn an der Tagsatzung über dessen „Schmach- und Lasterbuch“, „worin nicht nur Solothurns heilige Stadt und Landespatrone, Urs und Victor, zusammt der ganzen Gesellschaft mit

45 L. Baulacre: „Du martyre de la légion thébéenne“, in: *Journal helvétique* 1746, mai: 416–441; juin: 497–527; juillet: 3–33, wieder abgedruckt in den *Oeuvres historiques et littéraires de Léonard Baulacre, ancien bibliothécaire de la République de Genève (1728–1756), recueillies et mises en ordre par E. Mallet*, t. 2, Genève, Paris 1857, 47–88. Vgl. Roessli, in: Wermelinger u. a. (Hrsg.) 2005, 205f.

46 E. Gibbon: *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. by David Womersley, vol. 1, London 1994 (ursprünglich 1776), 561f., Anm. 144.

frechen und ärgerlichen Schmähworten durchgezogen, sondern auch die katholische Religion angegriffen werde.“ Die Basler Gesandten zeigten Verständnis und versprachen für Genugtuung zu sorgen. Spreng werde in Basel als ein „unruhiger und unbändiger Kopf“ angesehen. Das Buch sei „zwar den Häuptern und dem Rathe dediziert und vom Stadtschreiber censiert worden“, dieser habe es aber „wahrscheinlich wegen seiner vielen Geschäfte nicht gründlich untersucht.“⁴⁷

Spreng fand Unterstützung bei Johann Conrad Füssli, einem bissigen und streitbaren Theologen und Historiker, der die Existenz der Thebäischen Legion rundweg ablehnte und es gleichfalls fertig brachte, dass die katholischen Stände 1771 auf einer Tagsatzung gegen ihn Klage erhoben.⁴⁸

Scharfe Antworten von Seiten der Katholiken auf die Kritik des Urhebers der Auseinandersetzungen, nämlich auf Dubourdieu, wurden in wissenschaftlichen Publikationen noch und noch gegeben, zu erinnern ist vor allem an die von Joseph De l'Isle 1737 publizierte Verteidigung. De l'Isle war Benediktinerabt der Abtei von St. Leopold zu Nancy und hatte zuvor selbst in Saint-Maurice unterrichtet.⁴⁹ In Ingolstadt gab 1760 Ignaz Dominikus C. Schmid eine ausführliche Verteidigung heraus, welche die lateinischen Arbeiten von Stevart, Baronius und Clé in einer deutschen Synthese vorlegte und zum Teil auch erweiterte und nebst Dubourdieu auch Autoren wie Johann Jakob Hottinger kritisierte.⁵⁰

De l'Isle war eine wichtige Stütze für Joseph Anton Felix Balthasar (1737–1810), der gegen Spreng gerichtet mit seiner *Schutzschrift für die Tebäische Legion* 1760 den Standpunkt Luzerns und der Katholiken darlegte, und sich in der Folge vor allem mit dem erwähnten Füssli einen auch über das Gebiet der Schweiz hinaus beachteten Streit lieferte.⁵¹

Die qualitativ hochwertigste und langfristig wirkungsreiche Verteidigung der Historizität der Thebäischen Legion wurde von Pierre-Joseph de Rivaz (1711–1772) in französischer Sprache verfasst. De Rivaz kam aus einer angesehenen und alteingeses-

47 J. J. Spreng: Abhandlungen von dem Ursprunge und Altertum der mehrern und mindern Stadt Basel, wie auch der raurachischen und baselischen Kirche, Basel 1756; Die Eidgenössischen Abschiede aus dem Zeitraume von 1744–1777, bearbeitet von D. A. Fechter, Amtliche Sammlung der älteren Eidgenössischen Abschiede, Bd. VII, Abteilung II, Basel 1867, Nr. 202, S. 224.

48 Die Kritik Füsslis bereits in der *Epitome Historiae helveticae antiquae* von 1734.

49 J. De l'Isle: Défense de la vérité de la Légion Thébéenne, autrement de S. Maurice et de ses compagnons. Pour servir de réponse à la dissertation critique du Ministre Dubourdieu; avec l'histoire détaillée de la même Légion, Nancy 1737. Vgl. Roessli, in: Wermelinger u. a. (Hrsg.) 2005, 204f.

50 I. D. C. Schmid: Thebeische Marter-Legend, oder vollständige Geschichte von dem glorwürdigen Blut-Zeugen Christi S. Mauritio, und seiner gantzen Heiligen Gesellschaft: so wie es ehevor der H. Eucherius Bischoff zu Lion, hinnach Surius, auch andere ... beschrieben / Nunmehr aber samt vielen annoch hierzu gehörigen Beyträgen ... in das Teutsche übersetzt ..., Ingolstadt 1760.

51 J. A. F. Balthasar: Schutzschrift für die Tebäische Legion, oder den Heiligen Mauritius und seine Gesellschaft, wider den Hr. Professor Sprengen, Luzern 1760. Vgl. B. Laube: Joseph Anton Balthasar 1737–1810. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Luzern, Basel, Stuttgart 1956 (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 61), 44f., 194–199.

senen Walliser Familie, übernahm früh ein öffentliches Amt, widmete sich dann aber verschiedenen Wissenschaften und trat als Erfinder in Erscheinung. Ab etwa 1740, als er Notar in Saint-Maurice war, befasste er sich auf Ermutigung des Abtes hin mit der Geschichte der Thebäischen Legion. Dabei wollte er die Geschichtlichkeit des Martyriums der Thebäer beweisen. 1747 war die erste Redaktion des Werkes gemacht. Von verschiedenen Seiten erhielt De Rivaz Unterstützung und Zuspruch. So schickte er sein Manuskript an das *Journal helvétique*, wo Baulacre 1746 seine Thesen vorgestellt hatte. Auszüge wurden im März bis Juni 1749 vorgestellt.⁵² Weil de Rivaz den Druck des Gesamtmanuskriptes nicht bezahlen konnte, scheiterte in den folgenden Jahren die eigentliche angestrebte Buchpublikation. Erst seine Söhne konnten das – nach 1747 offenbar stetig ergänzte und überarbeitete – Werk ihres Vaters 1779 in den Druck geben: Die treibende Kraft dabei war Anne-Joseph, der nach einer Ausbildung zum Anwalt Priester geworden war und eine Stellung als *Grand vicaire général honoraire de Dijon* und später als Sekretär des Erzbistums Paris inne hatte. Das Werk des Vaters erschien unter dem – weitgehend ursprünglichen – Titel *Éclaircissements sur le martyre de la Légion thébéenne et sur l'époque de la persécution des Gaules sous Dioclétien et Maximien* „avec approbation et privilège du roi“ in einem sorgfältig gedruckten eleganten Band. Die Publikation enthält sowohl den lateinischen Text der Passio des Eucherius wie auch des anonymen Autors, darüber hinaus chronologische Tabellen und einen Index. Allein schon was die Benutzbarkeit angeht, ist dieses Buch eine schöne Leistung. Darüber hinaus bietet de Rivaz eine gründliche Auseinandersetzung mit den Quellen, den Ereignissen unter Diokletian und Maximian sowie den Argumenten der Forschung. Was die Passio des Eucherius angeht, so sei sie zeitlich vor der anonymen Passio entstanden. Das Martyrium gehöre in das Jahr 302.

Das Buch von de Rivaz erzielte beachtlichen Erfolg. Seine Argumentation ging rasch in grundlegende Werke ein wie die *Gallia christiana*, wo ihr Dom Henry seine Zustimmung gab.⁵³ In Angers, das einst noch von Martin von Tours Blut der Thebäer erhalten haben soll und wo jedenfalls die in die Spätantike zurückgehende Kathedrale des Bischofs seit dem 8. Jahrhundert als *ecclesia sancti Mauritii* bezeugt ist, verfasste der Chorherr Abbé Mossion fünfzehn *Lettres sur la vérité du Martyre de Saint Maurice et de sa légion*, ein elegantes und populäres Büchlein, das gleichfalls die Thesen von De Rivaz weitergab.⁵⁴

52 *Journal helvétique* 1747, mars: 262–279 (I); avril: 385–397 (II); mai: 483–494 (III); juin: 583–594 (IV); juillet: 53–64 (V). Eine Entgegnung – wohl von Baulacre – erschien 1749, octobre: 276–288.

53 *Gallia christiana*, tom. XII, 764 (Eccles. Sedun.). Einschränkung zu Bedeutung und Wirkung äussert sich freilich A. Ducis: *Saint Maurice et la légion thébéenne*, Annecy 1882, 6.

54 Abbé Mossion: *Lettres sur la vérité du Martyre de Saint Maurice et de sa légion écrites des lieux mêmes témoins de ce martyre à un jeune Angevin*, Angers 1839. Zu Angers und Martin: L. Pietri, in: *Topographie chrétienne V*, 1987, 74; P.-A. Mariaux, in: *Le Moyen Âge* 114 (2008), 37–53.

4. Positivismus und Historismus

Die Aufklärung hat für die Entwicklung der modernen Geschichtswissenschaft entscheidende Anstösse gegeben. Doch der Optimismus, mit Hilfe der zupackenden, vor nichts zurückscheuenden Ratio das Historische verstehen zu können, führte immer wieder in neue Engpässe. Die alten Probleme wichen den ebenso quälenden Zwängen eines geschichtsfremden Positivismus. Dies zeigt sich im 19. und 20. Jahrhundert bei der doktrinären Ausgestaltung des im 18. Jahrhundert Vorbereiteten, insbesondere im autoritativen Glauben an die Erkennbarkeit eigentlich historisch nicht rekonstruierbarer Bestände.

Das Bedürfnis, den Bericht der Legende mit den Ereignissen der Geschichte fest zu verknüpfen und dies mit Hilfe der Ergebnisse der Geschichtsforschung präziser und wissenschaftlicher zu tun, als es bisher geschehen war, macht den Motor des durch Historismus und Positivismus bestimmten Publikationsbetriebes aus, aus dem eine so grosse Fülle von Arbeiten hervorgegangen ist, dass es schwierig ist, die Linien der Forschung angemessen darzustellen.⁵⁵

In der Kirchengeschichte wie in der Allgemeinen Geschichte war man der Auffassung, in der Abstützung auf das, was man „Quellen“ nannte, konsequente Fortschritte zu machen. In der Schweiz bewunderte man die deutsche Kirchengeschichte, die natürlich nicht selten – so etwa Friedrich Wilhelm Rettberg (1805–1849) – auch die Geschichte im Süden behandelte.⁵⁶ Gegenüber dem polemischen und in umständlicher Gelehrsamkeit formulierten Werk Johann Jakob Hottingers hob sich diese Form der Historiographie positiv ab. In der Schweiz zeugt die Kirchengeschichte des aus Sachsen stammenden Berner Theologieprofessors Ernst Friedrich Gelpke (1807–1871) von diesem Fortschritt: Übersichtlich und gut lesbar bietet sie die wichtigen Zeugnisse. Sie sieht in ihnen Sagen mit einem geschichtlich bedeutsamen Gehalt:

„Sagen sind nun zwar keine Geschichte; allein sie haben eine geschichtliche Bedeutung, wenn sie, bald im Buchstaben fixiert, der wuchernden Bildungskraft der Phantasie entzogen und mit ächt historischem Gehalt minder oder mehr verschlungen der Zukunft überliefert wurden; sie haben eine solche, wenn sie einen Beitrag zur Charakteristik einer bestimmten Zeit geben. In der That gibt nun unsere Legende, abgesehen von ihrem geschichtlichen Inhalte, einen höchst werthvollen Beitrag zu einem Lebensbilde des alten Helvetiens und zur Beleuchtung seiner tiefen geistigen Entwicklung, die auf ihr, wie auf einer selbstgeschaffenen Basis, bis auf die Zeit beruht, wo sich an die Freiheitsapostel und Heroen der

55 Wenigstens zitiert seien die im Folgenden nicht erwähnten Arbeiten von: M. Berg: *Der hl. Mauricius und die thebäische Legion*, Halle a. S. 1895; J. Mathieu: „*L'Epistula Eucherii et le martyre de la légion Thébéenne*“, in: *Le Muséon et la revue des religions*, t. II et XVII (1898) 313–322, 418–433 (auch mit Forschungsübersicht).

56 F. W. Rettberg: *Kirchengeschichte Deutschlands*, 2 Bde., Göttingen 1845–1848; vgl. auch J. Friedrich: *Kirchengeschichte Deutschlands*, Bamberg 1876.

Neuzeit ein neues Bewusstsein anknüpfte. Fromme Sagen waren ja die Dogmatik und Moral des Mittelalters. Es ist diess die Sage von der Thebäischen Legion ...⁵⁷

Nachdem Gelpke die verschiedenen Zeugnisse vorgelegt und die Forschungsgeschichte dargestellt hat, kommt er zum Schluss: „Das Gesamtergebnis bleibt somit diess, dass der Erzählung nicht schlechthin der Glauben aufgekündigt werden darf ...“⁵⁸ Es sei in ihr schon etwas Geschichtliches:

„Gesetzt aber auch, dass die ganze Erzählung ins Reich der Fabel verwiesen werden müsste, so läge in ihr doch eine Andeutung, dass das Christenthum schon in der Römerzeit, eben so, wie in Genf im Wallis Eingang gefunden hatte und Römische Legionssoldaten die vorzüglichsten Glaubensprediger des Evangeliums in der Schweiz waren.“⁵⁹

Noch konziser und übersichtlicher ist die 1893 erschienene Darstellung des Zürcher Theologieprofessors Emil Egli (1848–1908). Zugleich beanspruchte sie mehr Quellennähe und den Einbezug der Fortschritte moderner Wissenschaft. So fügte Egli seinem Werk ein Gutachten des Militärhistorikers Emil Rothpletz ein, in dem dieser, als wüsste man dies, die von Caesar beschriebene Schlacht bei Martigny 56 v. Chr. zum Kern des Thebäerstoffes machte: Die Erinnerung habe sich „von Geschlecht zu Geschlecht“ vererbt.

„Heidnische Opfer mögen jährlich am 22. September die Lebenskraft der Sage weiter genährt haben, bis die katholische Kirche in ihrem feinen politischen Gefühl das Gemüth des neu bekehrten Volkes fester an sich zog, indem sie ihm die alte Heldensage liess, und nur aus den im Kampf fürs Vaterland gefallenen Celten, im Handumdrehen, eine Legion christlicher Martyrer entstehen liess.“⁶⁰

Egli liess sich also offensichtlich zugleich durch moderne Geschichtsmythen verführen. Diese unterstellten die Dauerhaftigkeit von Festen im Kalender, schrieben ohne Quellenbelege und in romantisierender Überschätzung der volksnahen Oralität mündlich überlieferten Heldensagen Einfluss zu, wollten in der alten Legende die Wirkung eines keltischen Patriotismus erkennen und erhoben die Vermutung der Umformung heidnischer Bräuche durch eine raffiniert agierende Kirche zu einer Gewissheit, die nicht nachweisbar ist.

Zu Recht bezeichnete der Schweizer Altertumswissenschaftler und Byzantinist Heinrich Gelzer (1847–1906) in Jena dies als die „verkehrteste Hypothese“, ein

57 E. F. Gelpke: Kirchengeschichte der Schweiz unter der Römer, Burgunder- und Alemannenherrschaft, Bern 1856, 50; vgl. auch E. F. Gelpke: Die Christliche Sagengeschichte der Schweiz, Bern 1862, 51ff.

58 Ebd. 82.

59 Ebd. 85.

60 E. Egli: Kirchengeschichte der Schweiz bis auf Karl den Grossen, Zürich 1893, 145.

„scharfsinnig-törichtes Spinngewebe“, das nur insofern richtig sei, als die „Abschlachtung der ganzen Legion fragelos unhistorisch“ sei.⁶¹

Aber Egli war bei weitem nicht der einzige, welcher der historischen Wissenschaft mehr zutraute, als sie zu leisten imstande war. Die Idee, aus der Heiligenlegende lasse sich ein historischer Kern herausarbeiten, nahm im 19. Jahrhundert an Bedeutung zu.

Gewiss war sie auch schon früher vorhanden gewesen, zu erinnern ist vor allem an die bekannte Abhandlung von Henry Dodwell (1641–1711) *De paucitate martyrum* (1684), in welcher dieser ausführte, dass die ersten Märtyrer der Kirche in Wirklichkeit auf eine sehr kleine Zahl zu reduzieren seien und auch Zweifel an den 6600 Thebäern äusserte.⁶² So lag das Historische des Martyriums der Thebäischen Legion vielleicht, so eine der beliebten Thesen, im Auffinden von ein paar Knochen durch Theodor oder im Tod weniger Bagauden, vielleicht auch einer kleinen Schar Soldaten.

Die herausragende 1891 erschienene Quellenuntersuchung von Franz Stolle kam zum Schluss, es sei durchaus möglich, dass man um 380 vom Geschehen noch wusste, man habe aber eben die Ereignisse ausgeschmückt:

„Wir können also glauben, dass Mauricius, Exsuperius und Candidus zu Agaunum gelitten haben. So klein wie dieses Martyrium sein mag, so barg es doch den Keim in sich, aus welchem die Sage zu jener Form, wie sie in Rec. I uns entgegentritt, herauswachsen konnte. Denn die 3 Märtyrer waren Soldaten und galten als Legionsofficiere. Wo Officiere, da mussten natürlich auch gemeine Soldaten gestanden und – der Gedanke liegt zu nahe – das Los ihrer Vorgesetzten geteilt haben. Vielleicht wurde dieses Anschwellen der Zahl der Märtyrer noch besonders dadurch begünstigt, dass das „stille abgelegene Agaunum in der Römerzeit zu einem Begräbnisplatze selbst für solche benutzt wurde, die anderwärts gestorben waren.“ Ähnlich wie die Ursula-Sage durch eine reiche Ausbeute von Knochen auf einem römischen Lagerplatze recht in Umschwung geriet, mag auch die unsere durch eine solche zu ihren schönen Summen gekommen sein.“ (Gelpke I, 81) Um 450 war nun die Sage bereits ausgebildet. Eucher hat sie nicht erfunden, ihr nur die FESTE FORM gegeben. Diese Thatsache macht aber Eucher's Werk zu einem kritischen Hilfsmittel gegen die natürlich immer weiter gehende Fortbildung der Sage. Alle Erzählungen von thebaischen Märtyrern, welche mit Rec. I nicht zu vereinigen sind, sind damit als wertlose Erweiterungen der Sage erwiesen.“⁶³

61 H. Gelzer: „Ein Besuch im ältesten Gotteshause diesseits der Alpen (St. Maurice)“ (Jenaer Rosenvorlesung): H. Gelzer: *Ausgewählte Kleine Schriften*, Leipzig 1907, repr. 1979, 209–238, zit. 216. 217. Gelzer vertrat die Auffassung, das Ereignis falle in das Jahr 285, „das Jahr der Bagaudenrevolution“, und bei Eucherius sei es mit den Ereignissen der Christenverfolgung von 303 verknüpft. Ablehnende Stimmen zitiert auch Leclercq 1932, 2705. Bei vielen Autoren wurde die These hingegen ohne weiteres zitiert, so bei C. A. Bernouilli: *Die Heiligen der Merowinger*, Tübingen 1900, 180f.

62 H. Dodwell: *Dissertationes Cyprianicae*, Oxford 1682, 56–90 = 1684, 217–351. Dodwell blieb nicht nur wegen der Brillanz seiner Gelehrsamkeit, sondern auch dank der intensiven Auseinandersetzung Ruinarts in der Einleitung der *Acta martyrum* lebendig.

63 F. Stolle: *Das Martyrium der thebaischen Legion*, Breslau 1891, 82f. Vgl. die Rezension von P. Battifol, in: *Revue historique* 51 (1893) 360–364, 364: „En résumé : une basilique consacrée à la fin du IV^e siècle, des reliques très célèbres au V^e et au VI^e siècle, quelques noms (Maurice (...) ...), le souvenir énigmatique

Der historische Positivismus hatte indes gewiss nicht nur negative Seiten. Wenn der Ranke-Schüler Max Büdinger in Zürich eine ganze Schule begründete, die dessen Methoden anwandte, Emil Egli zählte auch dazu, so führte das auch zu einer sorgfältigen Lektüre der Quellen, so etwa durch Otto Hunziker, der die Textzeugnisse der letzten grossen Christenverfolgung untersuchte und zur Auffassung kam, Eucherius habe das Martyrium der Thebäer ausgehend von der Lektüre des Eusebius „frei“ komponiert, wobei der geschichtliche Kern bei der Verfolgung von Soldaten zu sehen sei.⁶⁴

In Parallele zur sich entwickelnden Geschichtswissenschaft ist die Einrichtung von arbeitsteilig organisierten Quelleneditionen zu sehen. Theodor Mommsen war einer der grossen Anreger, die *Monumenta Germaniae Historica* sind ein Produkt dieser Zeit. Bruno Krusch erklärte die *Vitae patrum Iurensium* und die *Vitae Abbatum Acaunensium* dort als Produkte des 9. Jahrhunderts. 1913 widerlegte dies Marius Besson, 1954 Jean-Marie Theurillat. Der neue Herausgeber der *Vitae patrum Iurensium*, François Martine, konnte mit recht überzeugenden Argumenten die Abfassungszeit dieses Werkes auf die Jahre 512–514 eingrenzen.

Die *Monumenta Germaniae Historica* enthalten gleichfalls die von Bruno Krusch herausgegebene *Passio Acaunensium Martyrum*. Zum ersten Male wurde eine Übersicht der verschiedenen Manuskripte gegeben. Krusch ordnete sie und bestimmte souverän ihre Abfolge. Ebenso sicher meinte er sagen zu können, was interpoliert worden war.

Der Überlieferung der Legende, wie sie mit dem Parisinus 9550 einsetzt und mit dem Namen des Eucherius verknüpft ist, gab er am meisten Raum, obschon sie in der Überlieferungsgeschichte selbst nur gegen 60 Manuskripte gegenüber ca. 130 der anonymen *Passio* umfasst. Krusch selbst kannte 16 Manuskripte des auf Eucherius zurückgeführten Textes und 28 der von ihm als *interpolata* bezeichneten anonymen *Passio*. Davon stützte er sich hauptsächlich auf den Paris. Lat. 9550 (A1), Paris. Lat. 17002 (A2), Paris. Lat. 11748 (B1), Sangallensis 563 (C) und Vindobonensis 357 (Da). Die Manuskripte der anonymen *Passio* teilte er in acht Klassen (X1–8) ein. Er kannte 26 und gab X1 und X2 eine prominente Stellung.

Auch als sich Karl Wotke entschied, für die Ausgabe der Werke des Eucherius von Lyon für das *Corpus Ecclesiasticorum Latinorum* 1884 die *Passio Agaunensium Martyrum* einzubeziehen und zur Hauptsache dem Parisinus 9550 sowie einigen Lesungen eines Codexes aus St. Gallen (563) zu folgen, blieb er weitgehend auf den Spuren von Krusch.

d'une *legio felix*, c'est là tout ce que l'on trouve de solide dans la légende d'Agaune. La tradition locale est tout entière dans ces quelques faits : le reste est conjecture pseudo-historique ou artifice oratoire. Que d'obscurités ! que de questions sans réponse ! C'est le malheur de ces petits problèmes de soulever plus de questions qu'on n'en peut résoudre, – même avec l'érudition et la bonne foi de M. Stolle."

64 O. Hunziker, in: M. Büdinger: Untersuchungen zur römischen Kaisergeschichte, Leipzig 1868, Bd. 2, 265–272.

Eine französische Übersetzung besorgte der Chorherr Eugène Gros 1884.⁶⁵

Die Methode, die wertvollsten Handschriften zu suchen und ein linienförmiges Stemma mit einem ursprünglichen Ideal zu zeichnen, feierte in der Klassischen Philologie damals Triumphe. Bereits Mauriner und Bollandisten benutzten dieses Verfahren, wenn sie jeweils die „wertvollsten“ Texte wiedergaben. Doch die hagiographische Überlieferung gleicht sehr viel stärker einem Wurzelwerk mit zahlreichen Interdependenzen und gegenseitigen interaktiven Beeinflussungen. Zeitlich spätere Handschriften sind nicht einfach Erweiterungen des Textes durch Interpolationen, und die beiden wichtigsten Stränge der Überlieferung, nämlich der dem Eucherius zugeschriebene Text, der von Krusch als der ursprünglichste angesehen wurde, und die in sehr viel grössere Zahl vorhandenen Manuskripte der sogenannten anonymen Passio, die er in die acht Klassen X1–X8 einteilte, sind wesentlich stärker ineinander verwoben, als es Krusch darstellt. Auch lassen sich Spuren früherer Zeiten und zeitliche Schichten in Texten nicht so „ans Tageslicht“ bringen, wie dies bei archäologischen Grabungen geschieht. Manchmal haben wir es mit Zeugnissen zu tun, die aus Fassungen entstanden sind, die gar nicht mehr vorhanden sind. Es fehlen materielle – zum Beispiel paläographische – Spuren, und so können anders als bei einer Ausgrabung keine Stratigraphien, Profile und Planzeichnungen erstellt werden. Was eingefügt, gelöscht oder überarbeitet ist, lässt sich vielfach nicht rekonstruieren, und die zeitliche Zuordnung von Texten und Textschichten sowie allein nur schon deren Identifizierung bleiben offen.

Von katholischer Seite wurden die als sekundär beurteilten und abgewerteten Fassungen der Legende günstiger beurteilt, aber in der Regel entschied man sich auch hier dazu – nur langsamer –, sie auszuschliessen. Denn noch immer ging es darum, mit der Geschichte den Anspruch der Kirche auf die Verkündigung von Wahrheit zu belegen.

Der französische Jurist, Archäologe und Historiker Paul Allard (1841–1916), der starke Anregungen von Giovanni Battista De Rossi – dem grossen Erforscher des christlichen Rom – empfangen hatte, wusste um die Jahre eines laizistischen Antiklerikalismus und eines starken Gegensatzes zwischen Staat und Kirche in Frankreich und Europa. Seine umfangreiche Geschichte der Christenverfolgungen gibt sich als Lehrstück: Das Christentum habe dank seiner Glaubensstärke gesiegt. Das Martyrium der Thebäischen Legion ordnet Allard einer Teilverfolgung der Christen in Rom und Gallien nach 285 zu, dem Zug Maximians 286 gegen die Bagauden. Damit gibt er den Angaben der anonymen Passio mehr Gewicht.⁶⁶

Wichtige Beiträge zur Förderung des geschichtlichen Verständnisses leisteten Édouard Aubert in seiner grundlegenden 1872 erschienenen Präsentation des Kirchen-

65 E. Gros: *Le pèlerin à St-Maurice d'Agaune en Vallais, Fribourg 1884*, 8–17, repr. *St.-Maurice 1906*, 7–16 (wieder abgedruckt in: *Association du Vieux Saint-Maurice, Bulletin No 1, Le martyre de Saint Maurice et de ses compagnons 1979, Annexe*; und in: *M. Parvex: Le martyre de saint Maurice et de ses compagnons. Considérations historiques et militaires, Sion 1980*).

66 P. Allard: *Histoire des persécutions, Paris 1908, Bd. IV.1, 13–32*.

schatzes der Abtei von Saint-Maurice⁶⁷ sowie der Jesuit André Gouilloud in seinem 1881 publizierte Buch *Saint Eucher. Lérins et l'église de Lyon au V^e siècle*.

In der Schweiz, wo sich die Spannungen zwischen Katholiken und Reformierten nach der Unfehlbarkeitserklärung Pius IX. 1870 im sogenannten Kulturkampf entluden, hatte Alois Lütolf 1871 die Biographien der wichtigsten frühen „Glaubensboten der Schweiz“ vorgestellt, darunter natürlich die Thebäer. Es war eine glänzende, konzise Zusammenfassung, welche Johann Schmid in einer ebenfalls ausgezeichneten Forschungsübersicht, die 1893 in Luzern erschienen ist, folgendermassen resümierte und beurteilte:

„Das Resultat seiner Untersuchung, die wir jetzt noch in den wesentlichen Punkten als die beste betrachten, fasst er schliesslich in folgendes zusammen: ‚Unter Maximian, und zwar mit Wahrscheinlichkeit schon im Herbst 285 (86?) hat zu Agaunum eine Schar christlicher Soldaten aus Ägypten den Todesstreich erlitten, zunächst weil sie ihre Teilnahme am Götzenopfer verweigerte, vielleicht auch, weil sie nicht an der Verfolgung von Christen sich beteiligen wollte. Es könnte jedoch die Begebenheit auch ins Jahr 296 verlegt werden, als Diokletian in Ägypten blutige Rache übte und Maximian, während Constantius in Britannien zu tun hatte, an den Rhein zog, um Wache zu halten. ...‘“⁶⁸

Im Vergleich mit dem Buche Lütolfs langfristig weniger erfolgreich sind die Werke des Franziskaners Laurenz Burgener, Verfasser einer *Helvetia Sancta* (1860), der 1880 das gehaltvolle Werk *Der heilige Mauritius. Oberster der Thebäischen Legion. Landespatron der Diözese Sitten* vorlegte.⁶⁹

Die beiden Kanoniker A. Ducis – zugleich Bibliothekar von Obersavoyen – und Joseph Bernard de Montmélian sahen das Martyrium der Thebäischen Legion vorrangig als Teil der Christenverfolgung von 302/03.⁷⁰ Bernard de Montmélian legte dabei eine umfangreiche Darstellung des Kultes des Mauritius und der Thebäischen Legion vor, ein Werk, das nach wie vor unersetzt ist. Das Buch enthält nützliche Dokumentationen, zugleich aber auch viel Polemik gegen kritische Stimmen, welche die Historizität des Martyriums in Frage stellten.

67 É. Aubert: *Trésor de l'Abbaye de Saint-Maurice d'Agaune, décrit et dessiné par É. Aubert*, Paris 1872; Gouilloud 1881.

68 J. Schmid: *Der hl. Mauritius und seine Genossen*, Luzern 1893 (Festschrift zur Eröffnung des neuen Kantonsschul-Gebäudes in Luzern), 16. Das wird etwa im Vergleich deutlich mit: Graf Th. Scherer: *Helden und Heldinnen des christlichen Glaubens und der christlichen Liebe aus dem Schweizerland. Versuch einer Schweizerischen Kirchengeschichte in Lebensbildern*, Schaffhausen 1857. Scherer bietet übrigens eine deutsche Übersetzung der *Passio Acaunensium martyrium*, seiner Meinung nach die erste. In der in Wien 1833 (Bd. IV) erschienenen deutschen Übersetzung der Sammlung Ruinarts befindet sich der Text allerdings auch schon.

69 L. Burgener: *Der Heilige Mauritius. Oberster der Thebäischen Legion. Landespatron der Diözese Sitten. Geschichtliche Erläuterungen aus den besten Quellen zu dessen Heldentode in Agaunum (St. Moriz)*, Einsiedeln 1880.

70 A. Ducis: *Saint Maurice et la légion thébéenne*, Annecy 1887; Montmélian 1888.

Die zukunftsweisenden Darstellungen der Hagiographie des grossen Bollandisten Hippolyte Delehaye (1859–1941) sind gegenüber kritischen Stimmen an der Geschichtlichkeit christlicher Zeugnisse gelassen, ja nehmen deren Kritik durchaus ernst, denn Delehaye stellt selbst dar, wie Heiligenlegenden erfunden und und ausgeschmückt wurden. Aber gerade dieses Erfinden und Erweitern ist ja Zeichen des lebendigen Glaubens. Die Entdeckung der Thebäerreliquien durch Bischof Theodor – für Delehaye gegen 390 – bezeichnet er als die bedeutendste Reliquienerhebung im Westen nach derjenigen durch Ambrosius von Mailand 386.⁷¹ Ihre Wirkung war gewaltig. Angehörige der *legio Felix Agaunensis*, wie sie Venantius Fortunatus bezeichnete, hätten die Phantasie der Hagiographen in Gallien und Norditalien lange und intensiv beschäftigt: „La liste de ces légionnaires d’occasion n’a pas été dressée. Elle serait longue.“⁷²

Eine kritische Grundhaltung zeichnet auch die kenntnisreiche Ausführung von Albert Dufourq im zweiten Band seines umfangreichen Werkes *Étude sur les Gesta Martyrum Romains* (6 vols., 1900–1908, Bd. 2 1907) aus. Kritischer Geist und Darlegung kreativer, nicht belegbarer Hypothesen sind hier auf Schritt und Tritt miteinander verbunden. Die Schwäche der Ausführungen von Emil Egli und Emil Rothpletz erkannte Dufourq sehr wohl,⁷³ dafür entwickelte er eine mit Hilfe des epigraphischen Materials ebensowenig belegbare Hypothese von ursprünglich sechs Thebäern der *legio felix*, die ihre Erfindung einer Inschrift

VI MIL (ites)

verdanken könne, wobei die Rede von der *legio felix* möglicherweise von Zeugnissen der Legio VII Gemina inspiriert sei, sich aber ebenso an die östliche Überlieferung vom heiligen Mauritius von Apamea halte.⁷⁴ Die Bedeutung Theodors von Octodurus wie auch des Eucherius von Lyon schien ihm immerhin sicher. Einleuchtend und wichtig – wenn auch zu eng gesehen – ist die Zuordnung der Legende und weiterer Überlieferungen zum Kreis des Mönchtums von Lérins.⁷⁵

5. Spezialisierung und Ausdifferenzierung der wissenschaftlichen Disziplinen und ihre Folgen

Die Spezialisierung und Ausdifferenzierung der Wissenschaft setzt im 19. Jahrhundert ein. Bei der Beschäftigung mit Mauritius ist kaum ein Bruch beim Übergang in das 20. Jahrhundert festzustellen. Dies zeigt sich beispielsweise an Henri Leclercq (1869–1945) Artikeln für den *Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie*, insbesondere dem Beitrag „Maurice D’Agaune (Saint-)“ (1932). In dieser durch Kenntnisse und Gelehrtheit beeindruckenden Synthese wird die Auffassung vertreten, alle möglichen Fragen

71 Delehaye 1933, 86.

72 Delehaye 1933, 355.

73 Dufourq 1907, 275f.

74 Dufourq 1907, 24–27.

75 Dufourq 1907, 87ff.

seien ausgeleuchtet und debattiert worden, so dass es nichts mehr Neues zu sagen gebe und die Historizität des Martyriums des Mauritius und seiner Gefährten (nach Leclerq im Jahre 286) als gesichert gelten dürfe. Gleichzeitig wird freilich deutlich, wie stark die Schaffung spezialisierter Forschungsgebiete allmählich – wenn auch viel langsamer als in anderen Bereichen der Auseinandersetzung mit Kultur und Religion – den Zwang zur Reduktion des Themas auf beschwörende Bestätigungen des historischen Kerns der Legende in ihrem ersten Ursprung auflöste. Mehr und mehr drängte sich die Untersuchung der geschichtlichen Entwicklungen des Stoffes in den Vordergrund. So wird bei Leclerq spürbar, wie schwierig, fruchtbar und notwendig zusätzliche Untersuchungen der Textüberlieferung sein könnten.

Die Spezialisierung im Umgang mit Manuskripten und Handschriften zeitigte tatsächlich in der Folge immer wieder schöne Ergebnisse, so in den Studien von Jean-Marie Theurillat.⁷⁶ Einen erheblichen Fortschritt stellt die Edition der anonymen Passio 1990 durch Eric Chevalley dar. Chevalley zog weitere 33 Manuskripte hinzu und stellte ein neues Stemma auf. Er betonte die Priorität gegenüber der mit dem Namen des Eucherius verknüpften Fassung. Den Schluss mit den Wundern liess er weg, eine Entscheidung, die freilich noch einmal zu überprüfen sein wird.

Die Erforschung der Geschichte der Abtei Saint-Maurice zeitigte vielfältige neue Ergebnisse. Sie wurde unter anderem im Hinblick auf die Bistumsgeschichte, die Geschichte der Burgunder oder die Weiterentwicklung im Mittelalter behandelt. Regelmässig kommt dabei auch die Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion zur Sprache.⁷⁷

Die Untersuchung des Kultes in Studien zur Volkskunde, Frömmigkeits- und Wallfahrtsgeschichte wurde durch Ernst Stückelberg und Adalbert Josef Herzberg vorgebracht.⁷⁸ Die ethnologischen und gesellschaftlichen Zusammenhänge im südfranzösischen und piemontesischen Alpenraum erschliesst jüngst nun ein faszinierendes Buch von Cyril Isnart.⁷⁹

Bei den kunstgeschichtlichen Untersuchungen hat ein Buch von Gude Suckale-Redlfesen über die Darstellung des schwarzen Mauritius grössere Aufmerksamkeit auf

76 Theurillat 1954.

77 Helvetia Sacra, Abt. I, Bd. 5, Das Bistum Sitten / Le Diocèse de Sion. L'archidiocèse de Tarentaise, diverse Autoren, Redaktion P. Braun, B. Degler-Spengler, E. Gilomen-Schenkel, Basel 2001; F.-O. Dubuis, A. Lugon 2002. – R. Kaiser: Die Burgunder, Stuttgart 2004; Escher 2005. – Zufferey 1983 und 1988.

78 E. A. Stückelberg: Geschichte der Reliquien der Schweiz, Zürich, Basel 1902–08 (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 1.5); Herzberg 1936.

79 Isnart 2008. Siehe auch J. Straub: Die Heiligengräber der Schweiz. Ihre Gestalt und ihr Brauchtum. Ein Beitrag zur Geschichte der Schweizerischen Heiligenverehrung, Diss. Zürich 1987.

sich gezogen und Impulse vermittelt:⁸⁰ Der Kult des Mauritius wird hier zu einem Spiegel der Wahrnehmung der Schwarzen.

Die Studie von Daniel Thurre *L'atelier roman d'orfèvrerie de l'abbaye de Saint Maurice* (1992) bietet eine grundlegende Untersuchung und Präsentation bedeutender, dem Stiftungsschatz zugehöriger Werke der romanischen Goldschmiedekunst aus dem 12. Jahrhundert, insbesondere des Schreins der Sigismund-Söhne, des grossen Mauritius-Schreines und des Candidus-Hauptreliquiars. Diese Kunstwerke sind zugleich in den weiteren Zusammenhängen behandelt, und Thurre gibt auch eine wichtige Skizze der Entwicklung des Mauritius-Kultes und der Mauritius-Ikonographie.⁸¹

In ähnlicher Weise finden sich in den Untersuchungen zum grossen Reliquien-schrein aus der Kathedrale von Sion Beiträge zur Gestalt Theodors (F. Huot, J. Fohlen), der zuvor insbesondere von Léon Dupont Lachenal (1929), Lucien Lathion (1964) und François-Olivier Dubuis (1981) behandelt worden war.⁸²

Die archäologischen Forschungen setzten in Saint-Maurice 1896 mit den Untersuchungen des Chorberrn Pierre Bourban ein. Bourban leitete die Arbeiten bis 1920. Die Archäologen Nicolas Peissard und vor allem Louis Blondel setzten sie fort, in jüngerer Zeit Werner Stöckli, Hans Jörg Lehner und Alessandra Antonini.

Die Ergebnisse der Ausgrabungen zogen rasch viel Aufmerksamkeit auf sich und wurden auch sogleich zu einem wichtigen Pfeiler der Argumentation in der alten Debatte über die Historizität des Martyriums der Thebäischen Legion. Im Vergleich zu Rom, wo die christliche Archäologie schon längst selbstverständlich geworden war und ihre Triumphe feierte – man denke nur an die aufsehenerregende Katakombenforschung bereits im 16. Jahrhundert –, trat man in der Provinz freilich erst reichlich verspätet in diesen Abschnitt der Wissenschaftsgeschichte ein. Marius Besson (1876–1945), der 1920 Bischof von Lausanne und Genf beziehungsweise Lausanne, Genf und Fribourg wurde, benutzte 1913 in seinem wichtigen Buch *Monasterium*

80 Suckale-Redlefsen 1987. – Siehe weiter die Artikel in der *Bibliotheca Sanctorum* (= Henggeler / Celletti 1967) oder dem Lexikon der christlichen Ikonographie (v. a. F. Reusch, in 7, 1974, 610–613, 268f. und 8, 1976, 429–432) so wie die gleich anschliessend besprochene Literatur. Siehe auch: H. Horstmann: „Zur Ikonographie des hl. Mauritius und des St.-Mauritz-Stiftes in Münster“, in: *St. Mauritz* 1970, 226–233.

81 Thurre 1992; vgl. auch: D. Thurre: „Culte et iconographie de saint Maurice d'Againe“, in: *Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte* 49 (1992) 7–18 sowie H. R. Seeliger, in: *Wermelinger u. a.* (Hrsg.) 2005, 211–225. Siehe nun auch F. Schweizer, D. Witschard: *La chässe des enfants de Saint Sigismond. Un prestigieux reliquaire restauré*, Paris, Sion 2007. Vgl. auch bereits die grundlegende Publikation von É. Aubert: *Trésor de l'Abbaye de Saint-Maurice d'Againe*, Paris 1872 sowie Ch. Jörg: *Die Inschriften des Kantons Wallis bis 1300*, Freiburg 1977 (*Corpus inscriptionum medii aevi Helvetiae* I), passim; P. Bouffard: *Saint-Maurice d'Againe. Trésor de l'abbaye*, introduction de J.-M. Theurillat, Genève 1974. Die Kritik von J. Huber am Buch von Thurre ist m. E. übertrieben: *Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte* 50 (1993) 314–317. Hervorzuheben ist u. a. die qualitätsvolle Studie von R. Schnyder: „Das Kopfreliquiar des heiligen Candidus“, in: *Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte* 24 (1965–1966) 65–112.

82 Dupont-Lachenal 1929, 57–80; F. Huot und J. Fohlen in: *Anheuser, Werner* (Hrsg.) 2005, 17–69.



Abb. 46. Mauritius als Ritter zu Pferd auf der Schmalseite des Schreins der Söhne des hl. Sigismund (gegen 1160).

Acaunense die archäologische Evidenz als Argument für die Geschichtlichkeit des Martyriums von Mauritius und seinen Gefährten.⁸³

Doch die Probleme mit der im 20. Jahrhundert zu einer Leitwissenschaft aufsteigenden Disziplin zeigten sich auch in Saint-Maurice. An den rekonstruierten Plänen, die Louis Blondel vorlegte, waren nach den zuletzt von Alessandra Antonini geleiteten und publizierten Ausgrabungen grundlegende Änderungen anzubringen.

Zahlreiche neue Einsichten bezüglich der Archäologie ermöglicht der Vergleich mit den Ausgrabungen in den Rheinlanden, in der Schweiz (Augst/Kaiseraugst, Chur, Genf, Martigny, Sitten [Sous-le-Scex], Zurzach) sowie in Norditalien (z. B. Milano) und Frankreich (z. B. Grenoble, Lyon) – doch liegen entsprechende Synthesen erst ansatzweise vor.⁸⁴

Grosse Fortschritte hat nicht zuletzt die Erforschung zahlreicher patristischer Autoren der Spätantike wie überhaupt der Epoche gemacht. Eine hervorragende Darstellung des Klosters Lérins verdanken wir Salvatore Pricoco (1978).⁸⁵ Der Mediävist Friedrich Prinz machte auf den gesellschaftlich-historischen Hintergrund und den Ein-

83 Besson 1913, 21f.

84 Bei solchen Vergleichen helfen u. a. die Synthesen von Glaser 1997, Eismann 2004 oder Ristow 2007.

85 Siehe auch M. Labrousse, E. Magnani, Y. Codou, J.-M. Le Gall, R. Bertrand et le R.P. D. V. Gaudrat: *Histoire de l'abbaye de Lérins, Abbaye de Bellefontaine* 2005; *Lérins* 2009; vgl. auch Brunet 1994 und Grote 2001.

fluss des „Flüchtlingsklosters‘ der nordgallischen Aristokratie“ eindringlich aufmerksam.⁸⁶

In der Alten Geschichte entwickelte sich im 20. Jahrhundert ein breites Interesse für die Spätantike. Mehrere renommierte Historiker – so Camille Jullian oder Emilio Gabba – haben sich von daher, aber auch aus weiteren Gründen – so wegen dem Interesse an der Geschichte der römischen Armee – mit der Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion befasst, zumeist kritisch. Besonders hervorzuheben ist der Genfer Historiker Denis van Berchem. Er widmete 1956 der Thematik eine weit herum wahrgenommene und zumeist positiv aufgenommene Studie, in der er die Entstehung der Legende mit der Legende des Mauritius von Apamea in Verbindung bringen wollte und die Inkompatibilitäten mit dem aufzeigte, was van Berchem unter anderem aus der *Notitia Dignitatum* rekonstruieren zu können meinte.⁸⁷

Entschiedenem Widerspruch löste das Buch des Genfers im katholischen Fribourg aus, wo Louis Dupraz (1896–1982), ursprünglich Jurist und Politiker, eine ausführliche Untersuchung vorlegte, welche die Historizität des Martyriums der Thebäischen Legion belegen sollte.⁸⁸ In diesem Buch erhielt eine Fassung der anonymen Passio, nämlich die Version X2 eine fundamentale Bedeutung, weil sie Dupraz besser mit den historischen Vorgängen vereinbar schien. Das Martyrium der Thebäischen Legion gehöre in die Zeit des Vorgehens Maximians gegen die Bagauden 285/86.

6. Möglichkeiten unserer Zeit: multi- und transdisziplinäre Forschung – Kultur- und Wissenschaftsgeschichte

Kann man sich von positivistischen Deutungen aus dem Geiste des Historismus und ihren historiographischen Einengungen befreien? Auswege bieten multi- und transdisziplinär angelegte Forschungen, die hinderliche Kompartimentierungen und Beschränkungen durchbrechen, es aber auch aushalten, dass zu manchen Dingen nichts zu sagen ist. Wenn man versucht, das Ganze in den Blick zu nehmen, so gibt es Teile und Bereiche, in denen eine geschichtliche Rekonstruktion nicht sinnvoll ist: Wir wissen nicht, was 303 beziehungsweise 285/86 passiert ist, wir können manche Stellen in den Quellen oder manche archäologische Funde historisch nicht erschliessen und interpretieren.

86 Prinz 1988.

87 C. Jullian: „Questions hagiographiques: La légion thébaine“, in: *Revue des études anciennes* 22 (1920) 41–47; E. Gabba: „I cristiani nell’esercito del quarto secolo dopo Cristo“, in: *Transformations et conflits au IV^e siècle ap. J.-C.* Colloque organisé par la Fédération Internationale des Études Classiques, Bordeaux 7 au 12 sept. 1970, Bonn 1978 (*Antiquitas*, Reihe 1, *Abhandlungen zur Alten Geschichte* 29), 33–52, 42 (Auseinandersetzung mit van Berchem und Dupraz). Van Berchem 1956. Vgl. B. de Gaiffier, in: *Analecta Bollandiana* 74 (1956) 260–263.

88 Dupraz 1961. Vgl. B. de Gaiffier, in: *Analecta Bollandiana* 80 (1962) 205–207.

Wohl aber kann man mehr darüber sagen, welche Funktion und Bedeutung die über die Zeiten hinweg als merk-würdig beurteilte Überlieferung der Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion im Laufe der Geschichte bis in die Gegenwart hinein ausübt. Auffallend ist die Diskrepanz zwischen dem Anspruch der Legende auf Wiedergabe eines historischen Ereignisses, der Unmöglichkeit dieses im Nachhinein zu rekonstruieren und der dauerhaften Beschäftigung mit der Legende und ihren Folgen. Die Legende hat ihre Bedeutung und ihren Wert nicht in dem, was positivistische Historiker an Gehalt in ihr suchen.

Von diesem Wert hat bemerkenswerterweise auch eine positivistische Betrachtungsweise profitiert. Weil die Legende Gegenstand von Kultur und Wissenschaft geworden ist, weil die Beschäftigung mit ihr Teil einer sich perpetuierenden Beschäftigung geworden ist, könnte man sich sogar dann mit ihr auseinandersetzen, wenn man der Meinung wäre, solche Unternehmungen würden allein oder doch vorwiegend negative, dekonstruierende Ergebnisse produzieren; Ergebnisse, die immerhin darüber hinaus eine gesellschaftliche Bedeutung haben könnten, weil sie vielleicht eine Kritik christlicher Kultur und die Schaffung zeitgemässer kultureller Verhaltensweisen zu fördern vermöchten.

Religion, seit Jahrhunderten das Objekt kritischer Dekonstruktion, ist auf eine eigenartige Weise mit ihren Gegnern verknüpft. Beide haben sich oft bekämpft, pflegen grundlegend unterschiedliche Vorstellungen und kümmern sich doch um die gemeinsame kulturelle Hinterlassenschaft. Progressive hoffen auf Veränderung und Verbesserung, Traditionalisten auf die Kraft der Überlieferung. Wissenschaftlichen Untersuchungen stellt sich eigentlich niemand mehr in den Weg; Zensur und Inquisition sind verschwunden; und auch wer das Überlieferte bewahren will, setzt darauf, dass sogar Gegner von Kirche und Religion, indem sie sich mit Zeugnissen christlicher Kultur befassen, dem Christentum oder gar einer spezifischen christlichen Gemeinschaft und ihrer Integrationskraft wie der Katholischen Kirche nahe kommen.

So gesehen haben wir es beim Thema dieses Buches – unabhängig von konfessionellen und religiösen Standpunkten – mit einem Gegenstand der Kultur- und Wissenschaftsgeschichte zu tun, und in diesem Sinne ist denn im vorliegenden Buch auch versucht worden, ihn zu behandeln, zunächst die Kultur-, dann im letzten Kapitel die Wissenschaftsgeschichte, die mit den ersten Kapiteln jedoch auch insofern verknüpft ist, als wir es dabei mit einer Übertragung des Totenkultes in weiter überformte Topographien vor uns haben, in Bibliotheken und Studierstuben und heute Internet und Computer.

7. Überlegungen zur gesellschaftlichen Funktion der Beschäftigung mit Zeugnissen des Märtyrerkults – ein Ausblick

Doch wie lassen sich die integrativen Kräfte beschreiben, welche dazu führen, dass Menschen sich über Jahrhunderte hinweg mit einer Legende und einem Kult für Märtyrer befassen? Verändern sie sich in der modernen Welt?

Gewiss sind dies schwierige und breite Fragen. Doch stellen sie sich, wenn man sich überlegt, was wir heute tun und was geschieht, wenn wir uns dazu entscheiden, uns mit solchen Themen zu befassen oder sie zu vernachlässigen.

Sehr allgemein gesehen entstanden durch den Prozess der Christianisierung und die Techniken der Märtyrerverehrung und des Totenkultes kulturelle Bereiche, an denen verhältnismässig leicht zu partizipieren war. Zugleich ist diese Partizipation immer wieder als lohnend eingeschätzt worden.

Die Ansprüche und Versprechungen der christlichen Religion sowie gleichfalls die durch sie geweckten Hoffnungen gehen freilich über das hinaus, was in der Wirklichkeit der Welt Vorteile verschaffen möchte: die christliche Religion verweist auf Gott und die Wiederkunft Christi am Ende aller Zeiten. In diesem anspruchsvollsten Verzicht auf – als unzureichend erkannte Erklärung – wird zugleich alles erklärt.

Die Spannung zwischen dem umfassenden Erklärungsanspruch von Religion und dessem gleichzeitigen Entziehen ist im Glauben aufgehoben. Durch den Glauben wird es möglich, die Imponderabilien und Kontingenzen des Faktischen gelassen als erklärt hinzunehmen. Dieses bleibt in seiner ganzen Fülle und Präsenz, und doch ist es, als hätte man sich ruhig von ihm getrennt, es überstiegen und habe Anteil an der Transzendenz.

Die wegen dieser fundamentalen Spannungen prekäre Autorität der an und für sich so attraktiven Glaubensgemeinschaft bedarf der Bestärkung durch die Zeugen der Richtigkeit des Glaubens, den Kult und die soziale Gemeinschaft.

Es gäbe keine soziale Integration ohne religiöse Kultur, ohne kulturelle Zeugnisse, den Umgang mit ihnen und deren gesellschaftliche Dimensionen. Das Christentum pflegt und fördert die Beschäftigung mit diesen kulturellen Sachverhalten seit jeher.

Die Beschäftigung mit kulturellen Sachverhalten führt zu zahlreichen Wirkungen. Im Hinblick auf das Allgemeine gesagt, formt sie Menschen und Gesellschaften, indem sie die Individuen durch eine gemeinsame Ordnung, die von diesen als etwas Eigenes wahrgenommen wird, verbindet.

Das Spektrum ist breit. In traditionellen Kreisen kann eine solche Formung darin bestehen, dass noch immer dem Vorbild der Märtyrer in dem Sinne nachgelebt wird, dass die Bereitschaft für den christlichen Glauben und seine Verbreitung zu sterben als etwas Erstrebenswertes angesehen wird. 1931 wurde der junge Walliser Maurice Tornay als Novize des Ordens der Augustiner-Chorherren vom Grossen St. Bernhard

aufgenommen. Später wirkte er als Priester und Missionar für den Orden im Tibet. Am 11. August 1949 wurde er dort bei der Ausübung seiner Tätigkeit erschossen. Am 11. Juni 1992 verlieh ihm Papst Johannes Paul II. den Titel „Märtyrer des Glaubens“, am 16. Mai 1993 wurde er in Rom selig gesprochen.⁸⁹

Für den nach Mauritius benannten Maurice Tornay aus einer kinderreichen Bauernfamilie eines Bergdorfes, der in der Abtei Saint-Maurice und im Hospiz des Grossen St. Bernhard studierte, sollen die Heiligen Franz von Sales und Theresia von Lisieux wichtige Vorbilder gewesen sein.

Die Formung und das Leben von Maurice Tornay sind ungewöhnlich. Ungleich häufiger zu beobachten sind distanzierte und kritische Auseinandersetzungen mit der Überlieferung und Geschichte des Christentums. Auch sie kommen indes nicht ohne Leistungen persönlicher und sozialer Bestärkung aus. So bedürfen sie der Aufmerksamkeit, der Auseinandersetzung und des Lernens, der Nachfrage und der Vergewisserung.

Je nach Ansprüchen sind im Falle der Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion lateinische Texte zu lesen, und es braucht eine Fülle weiterer Kenntnisse aus zahlreichen Wissenschaftsbereichen. Diese Arbeit ist von Techniken und zumindest relativer Disziplinierung bestimmt: Suchen, Sammeln, Sitzen, Sprechen, in Ruhe und Zurückgezogenheit nachdenken, geregeltes Besuchen von Orten, Aufsuchen von bestimmten bedeutenden Stellen in Texten, Lesen, Wahrnehmen, Verinnerlichen, Meditieren, Schreiben.

Das Ergebnis solcher Tätigkeit hinterlässt bei den Einzelnen Eindrücke und Prägungen. Kumuliert als Ergebnis der Arbeit von vielen schafft sie den kulturellen Wert der Legende, ihrer Kultorte wie auch der Beschäftigung mit ihnen. Zu etwas Kostbarem wird, womit viele sich immer wieder beschäftigen, worüber sie intensiv kommunizieren, wodurch sie geformt und gebildet werden.

Der durch die kulturelle Arbeit geschaffene Wert kommt breiten Kreisen zugute. So sind Feste, Bräuche, Kunst und Kirchenbauten oder die immer wieder erzählten Geschichten Teil populärer Kultur.

Wer sich ihrer Attribute bedient, profitiert von ihrem Ansehen, ihrem Wert und ihrer Kraft, Bedeutung und Sinn zu erzeugen. Damit lässt sich denn auch wiederum verdienen und weiter Wert schaffen. Virtuosen des Wissens und des Erklärens werden für ihre Askese und Disziplin belohnt, erhalten Lohn, vielleicht im Dienste der Kirche und weiterer gesellschaftlicher Organisationen, in der Tourismusbranche, im Kultur- und Wissenschaftsbetrieb.

Die so geschaffenen kulturellen Bestände sind in der modernen urbanisierten Welt vielfach und vielfältig präsent: Als Orte und Räume, die aufgesucht werden, als Bilder,

89 Zitiert sei hier allein die handliche Darstellung von C. Marquis-Oggier, J. Darbellay: Maurice Tornay. Ein Schweizer Märtyrer im Tibet. Vorwort von Kardinal Henry Schwery, ins Deutsche übertragen von P. Eugen Meier CSSR, Martigny, Stein am Rhein 1993.

Geschichten, Texte, Erklärungen, Zeitmarken im Kalender, Erinnerungen. All dies vermittelt eine geistige Atmosphäre, eine Ordnung des Wiedererkennens, eine spirituelle Struktur.

Auch die Ökonomie der Emotionen wird dabei konditioniert. Die Beschäftigung mit Mauritius und der Legende der Thebäischen Legion hat Menschen in ihren Studierzimmern, Mönche im Kloster, Besucher von Museen, Ausgrabungen und Kirchen, Teilnehmer von Prozessionen und Wallfahrten in jeweils spezifischer Weise berührt und bewegt. Es handelt sich um kulturell standardisierte Emotionen, die sich leicht wiederholen lassen und die man durch Formen der Teilnahme am Kult symbolisch wie real erkauft.

Die Sozialisierung in diese kulturell konditionierte Ökonomie der Emotionen wird in der Gesellschaft keineswegs einhellig begrüßt. Wir leben in einer Zeit, in der Bildung Kompetenzen aller Art vermitteln will, aber sich nicht versteht als Vorbereitung der Beschäftigung mit Geisteswissenschaft oder Einübung religiös-konfessioneller Lebensweise. Christliche Erziehung oder ein Gymnasium mit Latein haben an Bedeutung verloren. Die Begegnung mit Kreuzen in Schulzimmern möchten manche verbieten.

So beschreiten wir je länger je mehr neue Wege. Wir vertrauen der Wirtschaft und den Medien, insbesondere mehr und mehr dem Zugriff auf das Internet. Wir müssen die alte Überlieferung nicht mehr so lesen, wie man das getan hat, wir lesen sie im Hinblick auf unsere Zeit, in der wir in Städten leben und Austausch mit Menschen aus aller Welt haben. An die Stelle der traditionellen Überlieferung treten überdies neue kulturelle Bestände.

Die moderne Welt der Städte kommt offensichtlich ohne sie nicht aus. Denn allein schon die Gegenwart der Städte wahrzunehmen, wäre sonst zu schwierig. Städte wachsen wild, sie kämpfen mit infrastrukturellen und sozialen Problemen, ihrer Kakophonie, Entwicklungen steigender Entropie. Das urbane Leben belastet. So versucht jede Stadt Strukturen der kulturellen Ordnung zu stärken. Eine der Strategien bei der Verfolgung dieses Zieles besteht darin, sich als etwas zu zeigen, das die Stadt war. Frühere Zustände, mit denen Menschen bereits vertraut sind, werden konserviert und präsentiert. Als Sehenswürdigkeiten will sie jede Stadt zeigen. An ihnen lassen sich kulturell standardisierte Ersterfahrungen machen, die für den Umgang mit der komplexen Gegenwart vorbereiten.

Sehenswürdigkeiten sollen Ausgangspunkte vor einem Horizont der Hoffnung, des Schönen und Positiven sein. Sie können helfen, Menschen günstig zu beeinflussen und sie vor Emotionen zu schützen, welche störend, ja zerstörerisch wirken, wenn sie überstark werden: Gier, Langeweile, Niedergeschlagenheit, Angst, Trauer und Aggression. Das Leben Einzelner wie auch der Gesellschaft kann dadurch erschüttert werden, so dass es scheint, als würde das Fundament wegbrechen, als gebe es keine Mitte und keinen Zusammenhalt mehr.

So werden in jeder Stadt Orte und ganze Topographien eingerichtet, die Gleichgewicht schaffen, die Räume wahrnehmbaren Wohles bieten und in der unübersichtlichen Unsicherheit als Ankerpunkte und Schutz versprechende Kraftzentren wirken. Als eigentliche Nabel des sozialen und individuellen Lebens gibt es in jeder Stadt Parks, Plätze und weitere architektonisch herausragend geformte Ensembles. Ausgezeichnete und allgemein zugängliche Orte und Gebäulichkeiten versprechen Hilfe und Orientierung. Dazu zählen historische Bauten, Museen, Erinnerungsstätten und nach wie vor auch Kirchen.

Die alten Legenden, welche mit den überlieferten Sakraltopographien verknüpft sind, helfen mit, der Stadt den Charakter einer auf die Erhaltung eines guten Lebens zentrierten Stadt zu geben, ihr eine Seele zu schaffen, ihr ein humanes Gesicht zu geben. Kulturelle, wissenschaftliche oder religiöse Kommemoration halten sie am Leben. Die dafür vorhandenen Übungen sind einfach: Man besucht die Orte, betrachtet Bilder, erzählt Geschichten, erklärt und lässt Erklärungen wirken.

Die modernen Erklärungen sind gelehrt, informiert, reich, und trotzdem wirken sie strukturell ähnlich wie die alten Heiligenlegenden. Sie öffnen eine Erfahrung zu etwas nicht Greifbarem und lösen dadurch eine innere Bewegung aus.

Heiligenlegenden sollten vermitteln und im Glauben an Gott bestärken. Heute ermöglicht ihre Kenntnis die Anwendung einer uralten Kulturtechnik emotionaler Erfahrung und die Erschließung eines historisch-kulturellen Netzwerkes von Orten, die durch eine lange Tradition des Erzählens verknüpft sind, eines Netzwerkes, zu dem die Grabeskirche in Jerusalem, die in Rom seit Konstantin gebauten Märtyrerkirchen sowie die von Klöstern, Bischöfen und Mächtigen gepflegten privilegierten Stätten in weiten Teilen Europas umfasst, so in Saint-Maurice, Genf, Solothurn, Zuzach, Zürich, Bonn, Köln, Xanten, Trier oder Vienne, Turin, Mailand und Trento.

Man muss dieses Netzwerk keineswegs als Netzwerk verstehen, das um seiner selbst willen da ist beziehungsweise weiterhin da sein muss: Es lohnt sich vielmehr, seine Funktion darin zu sehen, Bezüge und Vergleiche bereitzustellen. Es ist gut, sich von ihm befremden zu lassen, und dadurch den Blick für das zu bekommen, was heute anders ist und anders wird: Was sind Besonderheiten der Gegenwart? Dabei wird dann insbesondere auch deutlich, dass das Heutige nicht einfach naturgemäss entstanden ist, sondern seine Geschichte besitzt. Es hängt ab von Menschen, ihrem Handeln, Denken und ihren Lebensweisen.

Die alten Heiligengeschichten sollten einen Beitrag zur Formung von Moral und Glauben leisten. Sie enthielten berührende Grunderlebnisse, spielten mit den Emotionen und bereiteten auf die Bewährung in bestimmten Lebenssituationen vor. Nicht zuletzt wird den Rezipienten ein stabiler Rahmen vermittelt, der die kommunikative Integration in die Gesellschaft wie auch die soziale Koordination von moralischen Perspektiven erleichtert.

In der heutigen Zeit sind andere Medien und zahlreiche neue Geschichten an die Stelle der alten Heiligenlegenden getreten. Noch immer aber werden die traditionellen

Techniken eingesetzt: Man erzählt standardisierte Geschichten, arbeitet mit den Assoziationen, Anspielungen und Übertragungen, wie sie sich durch deren Verknüpfung mit Erinnerungs-Netzwerken, mit Topoi und Orten – realen und imaginären – ergeben, gestaltet und erweitert diesen kulturellen Raum und erzielt durch dieses Vorgehen Wirkungen. Die Bezugspunkte, Einsatzformen und erst recht die vermittelten Gehalte sind vielfach neu. Der Thesaurus der heute erzählten Geschichten ist unermesslich viel grösser geworden, lässt sich kaum erfassen und höchstens mit Hilfe abstrahierender Generalisierungen darstellen. Das Wachstum der Menschheit und die höhere Intensität des Austausches haben die Anzahl der zirkulierenden Geschichten und Bilder vervielfacht. Obschon dies erhebliche Schwierigkeiten bereitet und gewissermassen zu viele Möglichkeiten eröffnet, ist es notwendig, die Gegenwart zu beobachten und Antworten auf die Frage nach dem Verhalten in der heutigen Welt zu geben. Der Blick auf die Geschichte und die dort auffindbaren Beispiele, wo aus dem Rückblick auf abgeschlossene Entwicklungen heraus eine gewisse Übersicht möglich ist, kann dabei insofern helfen, als er die Abhängigkeit der Verhältnisse von geschichtlichen Einflüssen und Akteuren verdeutlicht.

Abbildungsnachweise

Nebst den in den Abbildungslegenden angegebenen Angaben:

Alle vereinfachte Karten und Graphiken: Multimedia & E-Learning-Services der Universität Zürich, Reinhold Briegel und Sarah Steinbacher. – Abb. 1–3: Autor. Abb. 4: S. Mani, Zürich. – Abb. 6: F. Bisconti: „Il gesto dell’orante tra atteggiamento e personificazione“, in: *Aurea Roma* 2000, 368–372, 368. Abb. 12: V. Fiocchi Nicolai, F. Bisconti, D. Mazzoleni: *Roms christliche Katakomben. Geschichte – Bilderwelt – Inschriften*, 2. Aufl., Darmstadt 2000, 106. – Abb. 15: G. Di Giacomo, fotografie di R. Lucignani: *Le case Romane sotto la basilica dei SS. Giovanni e Paolo al Celio*, Roma 2007 (Supplemento al n. 9/2007 di *Forma Urbis. Collana archeologica*), 23f. – Abb. 19: A. di Tanna, in: *Aurea Roma* 2000, 601 (catalogo 299). – Abb. 24: Postkarte 25 bis. der Edition Blanc, Vienne: übernimmt einen wiederholt abgedruckten Stich, ursprünglich Frontispiz im *Breviarium sanctae Viennensis ecclesiae. Illustrissimi et reverendissimi in Christo patris et domni domini Henrici de Villars Viennensis archiepiscopi ...*, Paris 1678. – Abb. 27: G. Faccani, Zürich. – Abb. 28: Autor unter Verwendung einer Aufnahme aus: *Die Basilika der Abtei Saint-Maurice*, Lindenberg 1998, 39. – Abb. 39–40: E. Maas, Stiftsmuseum Xanten (von: Katholische Propsteigemeinde St. Viktor, M. Saint-Mont).

Bibliographie

Quellen (Auswahl) und Abkürzungen

Detailliertere Angaben zu einzelnen Quellen und den verfügbaren Ausgaben enthält: S. Döpp, W. Geerlings (Hrsg.): Lexikon der antiken christlichen Literatur, 3. vollständig neu bearbeitete Auflage, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien 2002. Abkürzungen antiker Autoren orientieren sich am Neuen Pauly (Bd. 3, 1997), dem Thesaurus linguae Latinae sowie G. W. H. Lampe: A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961 (dort auch weitere Angaben zu den Ausgaben; vgl. auch L. Berkowitz, K. A. Squitier: Thesaurus Linguae Graecae. Canon of Greek Authors and Works, third edition, New York, Oxford 1990). Bei den abgekürzten Quellenangaben in den Fussnoten wird das erste Wort eines Werktitels bzw. der Abkürzung eines Werktitels gross geschrieben und durch Komma vom Namen des zitierten Autors getrennt.

Grundlegend sind die Angaben der BHL = Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis, 2 vols., Bruxelles 1898–1901, S. 841–844, s. v. Mauritius et soc. Agaunenses seu Thebei, sub Diocletiano. – Sept. 22, Nr. 5737–5764; siehe auch Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. Novum supplementum, ed. H. Fros, Bruxelles 1986 (Subsidia Hagiographica 70), S. 630f. Nur in einigen wenigen Fällen (wo das Auffinden der Texte schwierig sein kann) sind die deutschen Übersetzungen der Bibliothek der Kirchenväter zitiert. Diese Übersetzungen sowie diejenigen der Ante-Nicene Fathers oder der Nicene and Post-Nicene Fathers sind fast immer auch leicht im Internet erhältlich.

Ambrosius von Mailand (Ambr.):

Die Werke des Ambrosius finden sich in der lateinisch-italienischen Reihe Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis opera.

De fide (Fid.):

Ambrosius von Mailand: De Fide [Ad Gratianum]. Über den Glauben [An Gratian], übersetzt und eingeleitet von Ch. Marksches, 3 Teilbde., Turnhout 2005 (Fontes Christiani 47/1–3)

Epistulae 72 (*Maur.* 17), 73 (*Maur.* 18) und *Extra coll.* 10 (*Maur.* 57):

Der Streit um den Victoriaaltar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius, Einführung, Text, Übersetzung und Erläuterungen von R. Klein, Darmstadt 1972 (Texte zur Forschung)

Hymni (Hymn.):

Ambroise de Milan: Hymnes. Texte établi, traduit et annoté sous la direction de J. Fontaine par J.-L. Charlet, S. Déléani, Y.-M. Duval, J. Fontaine, A. Goulon, M.-H. Jullien, J. de Montgolfier, G. Nauroy, M. Perrin, H. Savon, Paris 1992, repr. 2008

Augustinus (Aug.):

Die Werke des Augustinus sind zu einem grossen Teil gut erschlossen in der Bibliothèque Augustinienne erhältlich.

Deutsche Übersetzungen zentraler Texte:

Confessiones (Conf.):

Aurelius Augustinus. *Confessiones*. Bekenntnisse, Lateinisch-deutsch, übersetzt von W. Thimme, mit einer Einführung von N. Fischer, Düsseldorf, Zürich 2004 (Tusculum)

De civitate Dei (Civ.):

Der Gottesstaat, in deutscher Sprache von C. J. Perl, 2 Bde., Paderborn u. a. 1979 (Aurelius Augustinus' Werke)

De cura pro mortuis gerenda (Cur. mort.):

Die Sorge für die Toten, übertragen von G. Schlachter, eingeleitet und erläutert von R. Arbesmann, 2. Aufl., Würzburg 1994 (Sankt Augustinus – Der Seelsorger. Deutsche Gesamtausgabe seiner moraltheologischen Schriften)

Avitus von Vienne (Avit.):

Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis episcopi Opera quae supersunt, hrsg. v. R. Peiper, Berlin 1883, repr. München 1985 (Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi 6,2)

Avitus of Vienne. Letters and Selected Prose, translated with an introduction and notes by D. Shanzer and I. Wood, Liverpool 2002 (Translated Texts for Historians 38)

Basileios (Basil.):

Die verschiedenen Predigten auf Märtyrer finden sich in der *Patrologia Graeca*, Bd. 31.

Basilio di Cesarea: I martiri. Panegirici per Giulitta, Gordio, 40 soldati di Sebaste, Mamante, Introduzione, traduzione e note a cura di M. Girardi, Roma 1999 (Collana di testi patristici 147)

Die Predigten auf Gordius (PG 31, 489–508) sowie auf die vierzig Märtyrer von Sebaste (PG 31, 508–526) liegen auch in deutscher und englischer Übersetzung vor:

Des hl. Kirchenlehrers Basilius des Großen ... ausgewählte Homilien und Predigten, aus dem griechischen Urtext übersetzt und mit Anmerkungen versehen von A. Stegmann, München 1925 (Bibliothek der Kirchenväter, Basilius des Grossen Ausgewählte Schriften II), 419–444

J. Leemans u. a. (Hrsg.): „Let Us Die That We May Live“. Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350 – c. 450 AD), London, New York 2003, 55–77 (P. Allen)

Constantius von Lyon, Vita Germani (Vita Germ.):

Constance de Lyon: Vie de Saint Germain d'Auxerre, par R. Borius, Paris 1965 (Sources Chrétiennes 112)

Frühes Mönchtum im Abendland, Bd. 2, Lebensgeschichten, eingeleitet, übersetzt und erklärt von K. S. Frank, Zürich, München 1975, 53ff.

Damasus, Epigrammata (Damas., Epigr.):

A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Vatikan 1942 (Sussidi allo studio dell'antichità cristiane 2), 79–215; Reutter 2009 (mit deutscher Übersetzung)

Depositio martyrum (Feriale Ecclesiae Romanae; Teil des Chronographus anni CCCLIII):

Ed. Th. Mommsen, *Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi* 9, 1892, Neudruck München 1981, 71f.

Eucherius von Lyon (Eucher.):

Sancti Eucherii Lugdunensis formulae spiritalis intellegentiae, instructionum libri duo, passio Agaunensium martyrum, epistula de laude heremi, ed. C. Wotke, Wien 1894 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 31)

Eucherii Lugdunensis opera, Pars I. Formulae spiritalis intellegentiae. Instructionum libri duo, edizione critica, cura et studio C. Mandolfo, Turnhout 2004 (*Corpus Christianorum, Series Latina* 66)

Siehe weiter bei *Passio Acaunensium martyrum!*

De contemptu mundi (Epist. ad Val.):

Eucherio di Lione: *Il rifiuto del mondo. De contemptu mundi*, a cura di S. Pricoco, Firenze 1990 (*Biblioteca Patristica*)

De laude eremi (bzw. heremi) (Laud. her.):

S. Pricoco: *Eucherii de laude eremi*, Catania 1965 (*Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica* 15)

Eucherio di Lione: *Elogio della solitudine. Rinuncia al mondo. Introduzione, traduzione e note a cura di M. Spinelli*, Roma 1997 (*Collana di Testi Patristici*, 139)

Eusebius von Caesarea (Eus.):

De martyribus Palaestinae:

Über die Märtyrer in Palästina, hrsg. von T. Mommsen, Leipzig 1908 (*Griechische Christliche Schriftsteller* 9/2, *Werke* 2/2), 907–950

Eusèbe de Césarée: *Histoire ecclésiastique et les Martyrs de Palestine*, éd. et trad. G. Bardy, Paris 1955, 1984 revu (*Sources Chrétiennes* 55), 121–174

Eine deutsche Übersetzung bietet: A. Bigelmair, in: *Des Eusebius Pamphili Bischofs von Cäsarea. Ausgewählte Schriften*, Bd. 1, Kempten, München 1913 (*Bibliothek der Kirchenväter*), Ende

De vita Constantini (Vita Const.):

Eusebius von Caesarea: *De Vita Constantini. Über das Leben Konstantins*, eingeleitet von B. Bleckmann, übersetzt und kommentiert von H. Schneider, Turnhout 2007 (*Fontes Christiani* 83)

Historia ecclesiastica (Hist. eccl.):

Die Kirchengeschichte 1–3, hrsg. von E. Schwartz, T. Mommsen, 2. Aufl. von F. Winkelmann, Berlin 1999 (*Griechische Christliche Schriftsteller, Neue Folge* 6/1–3, *Eusebius Werke* 2/1–3)

Deutsche Übersetzung: Eusebius von Caesarea: *Kirchengeschichte*, hrsg. von H. Kraft mit der von H. A. Gärtner durchgesehenen Übersetzung von Ph. Haeuser (Kempten 1932), 3. unv. Aufl., Darmstadt 1989 (1. Aufl. München 1981)

Gregor von Nyssa (Greg. Nyss.):

Vita Macrinae (Vit. Macr.):

Grégoire de Nyse: Vie de Sainte Macrine, introduction, texte critique, traduction, notes et index par P. Maraval, Paris 1971 (Sources Chrétiennes 178)

Gregor von Tours (Greg. Tur.)

Die Werke sind in den Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 1 (ed. B. Krusch, W. Levinson) und 2 (ed. B. Krusch) ediert. Eine neue französische Übersetzung bieten die Oeuvres complètes (Sources de l'Histoire de France).

Historia Francorum (Franc.):

Zehn Bücher Geschichte, auf Grund der Übersetzung W. Giesebrechts neubearbeitet von R. Buchner, 2 Bde., Berlin 1955–1956

Liber in gloria martyrum (Glor. mart.):

Gregory of Tours: Glory of the Martyrs, translated with an introduction by R. Van Dam, Liverpool 1988 (Translated Texts for Historians, Latin Series 3)

Hieronymus (Hier.):

Epistulae (Epist.):

Ed. I. Hilberg, Wien 1912–1919 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 54–56)

Johannes Chrysostomos

Die Predigten auf die verschiedenen Märtyrer finden sich in Bd. 50 der Patrologia Graeca.

Neue Ausgaben:

Homilie auf Babylos: A. Schatkin, C. Blanc, B. Grillet, J.-N. Guinot Paris 1990 (Sources Chrétiennes 362), für die Homilien auf die Makkabäer siehe (Analyse, französische Übersetzung): Ziadé 2007.

Englische Übersetzungen bieten:

J. Leemans u. a. (Hrsg.): „Let Us Die That We May Live“. Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350 – c. 450 AD), London, New York 2003, 111–161 (W. Mayer) (Hom. 115. 126. 140. 148)

John Chrysostom: The Cult of the Saints. Select Homilies and Letters, introduced, translated, and annotated by W. Mayer with B. Neil, Crestwood, NY 2006 (St. Vladimir's Seminary Press „popular patristic“ series).

Inscriptiones Latinae Christianae Veteres (ILCV):

E. Diehl: Inscriptiones Latinae Christianae Veteres, 4 Bde., Berlin, dann Dublin, Zürich 1925–1967

Lactanz:

Lactanz: De mortibus persecutorum. Die Todesarten der Verfolger, übersetzt und eingeleitet von A. Städele, Turnhout 2003 (Fontes Christiani 43)

Märtyrerakten (Sammlungen):

Acta martyrum, P. Theodorici Ruinart, Regensburg 1859 (zuerst 1689; eine deutsche Übersetzung erschien in Wien 1833)

Actas latinas de mártires africanos. Introducción, traducción y notas de J. Leal, Madrid 2009 (Fuentes patristicas 22)

Atti e passioni dei martiri. Introduzione di A. A. R. Bastiaensen. Testo critico e commento a cura di A. A. R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G. A. A. Kortekaas, A. P. Orbán, M. M. van Assendelft. Traduzioni di G. Chiarini, G. A. A. Kortekaas, G. Lanata, S. Ronchey, 3. Aufl., Verona 1995 (Vgl. auch H. Musurillo: *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972)

Martyrium Polycarpi:

A. Lindemann, H. Paulsen: *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe*, Tübingen 1992, 258–285

Maximus von Turin (Max. Taur.):

Maximus Episcopus Taurinensis collectionem sermonum antiquam nonnullis sermonibus extravagantibus adiectis, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1962 (*Corpus Christianorum, Series Latina* 23)

Notitia Dignitatum:

O. Seeck: *Notitia dignitatum. Accedunt notitia urbis Constantinopolitanae et laterculi provinciarum*. Berlin 1876 (unveränderter Nachdruck Frankfurt am Main 1962)

Concepción Neira Faleira: *La Notitia dignitatum. Nueva edición crítica y comentario histórico*, Madrid 2005 (*Nueva Roma* 25)

Passio Acaunensium martyrum (Pass. Acaun.) und anonyme Passio:

Passio Acaunensium martyrum auctore Eucherio episcopo Lugdunensi, in: B. Krusch (ed.): *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum Merovingicarum* 3, Hannover 1896, repr. 1977, 20–41 (sowie die Ergänzung in Bd. 7, 1896, 799f.).

Eine deutsche Übersetzung mit Einleitung und Erläuterungen bietet:

E. Gegenschatz: „Der Bericht des Eucherius über das Martyrium des hl. Mauritius und der Thebäischen Legion“, in: *Dialog Schule – Wissenschaft*, München 1989 (*Klassische Sprachen und Literaturen*, Bd. 23, *Neue Perspektiven*), 96–140

Die anonyme Passio Sanctorum qui passi sunt in Acauno X kl. Octobris wurde ediert und übersetzt von:

E. Chevalley: „La Passion anonyme de saint Maurice d’Agaune. Édition critique“, in: *Vallesia* 45 (1990) 37–120.

Eine deutsche Übersetzung einer wichtigen Fassung bietet:

P. Müller: „Mauritius. Zeuge seines Glaubens. Die Einsiedelner Version X 2 der Passion des Heiligen Mauritius“, in: *Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Magdeburg*, hrsg. von F. Schraeder, Leipzig 1968 (*Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte* 11), 179–191 (wieder abgedruckt in Köhler 1986, 7–13)

Paulinus von Mailand, Vita Ambrosii (Paul. Med., Vita Ambr.):

Paulini Vita Ambrosii. Testo critico a cura di A. A. R. Bastiaensen. Traduzione di Canali, Luca, in: Ch. Mohrmann (Hrsg.): Vite dei Santi, vol. III, Vita di Cipriano. Vita di Ambrogio. Vita di Agostino, Milano 1975 (Scrittori Greci e Latini), 50–125

Paulinus von Nola (Paul. Nol.):

Carmina (Carm.):

Paolino di Nola. I carmi, introduzione, traduzione, note e indici a cura di A. Ruggiero, Roma 1990 (Collana di Testi Patristici 85)

Epistulae (Epist.):

Übersetzt und eingeleitet von M. Skeb, 3 Bde., Freiburg 1998 (Fontes Christiani 25/1–3)

Prudentius (Prud.):

Aurelii Prudentii Clementis Carmina, cura et studio M. P. Cunningham, Turnhout 1966 (Corpus Christianorum, Series Latina 126)

P.-Y. Fux: Les sept passions de Prudence (Peristephanon 2.5.9.11–14). Introduction générale et commentaire, Fribourg 2003 (Paradosis 46)

Rufinus von Aquileia (Rufin.):

Historia ecclesiastica (Hist. eccl.):

Rufino di Concordia: Scritti vari, a cura di M. Simonetti, Aquileia 2000 (Corpus scriptorum ecclesiae Aquileiensis. Scrittori della Chiesa di Aquileia V/2)

Historia monachorum (Hist. mon.):

Tyrannius Rufinus: Historia monachorum sive de vita patrum, hrsg. von E. Schulz-Flügel, Berlin, New York 1990 (Patristische Texte und Studien 34)

Rufino di Concordia: Storia di monaci, traduzione, introduzione e note a cura di G. Trettel, Roma 1991 (Collana di Testi Patristici 91)

Sidonius Apollinaris (Sidon.):

Sidoine Apollinaire: t. I, Poèmes, t. II–III, lettres, texte établi et traduit par A. Loyer, Paris 1960–1970 (Collection des Universités de France)

Sulpicius Severus (Sulpic. Sev.):

Vita Martini (Mart.):

Hervorgehoben sei die ausführlich kommentierte, herausragende Ausgabe der Martinsvita von J. Fontaine 1967 in der Reihe Sources Chrétiennes 133–135

Sulpicius Severus: Leben des Heiligen Martin (Vita Sancti Martini), lateinisch und deutsch, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von K. Smolak, Eisenstadt 1997

Dialogi (Dial.):

Sulpice Sévère: Gallus. Dialogues sur les „vertus“ des Saint Martin, introduction, texte critique, traduction et notes J. Fontaine avec la collaboration de N. Dupré, Paris 2006 (Sources Chrétiennes 510)

Textsammlungen (siehe auch unter: Märtyrerakten):

Th. Baumeister: *Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums*, Bern u. a. 1991 (Traditio christiana 8)

Theodoret, Graecarum affectionum curatio (Theod., Graec. affect. cur.):

Théodoret de Cyr: *Thérapeutique des maladies helléniques*, édition et traduction par P. Canivet, Paris 2001 (Sources Chrétiennes 57)

Venantius Fortunatus (Ven. Fort.):

Carmina (Carm.):

Venance Fortunat: *Poèmes*, t. I–III, texte établi et traduit par M. Reydellet, Paris 1994–2004 (Collection des Universités de France)

Venantius Fortunatus: *Gelegentlich Gedichte. Das lyrische Werk. Die Vita des hl. Martin*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von W. Fels, Stuttgart 2006 (Bibliothek der Mittellateinischen Literatur 2)

Victricius von Rouen, De laude sanctorum (Victr.):

I. Mulders, R. Demeulenaere, in: R. Demeulenaere (ed.): *Foebadius, Victricius ...*, Turnhout 1985 (Corpus Christianorum, Series Latina 64), 67–93

G. Clark: „Victricius of Rouen: Praising the Saints“, in: *Journal of Early Christian Studies* 7 (1999) 365–399

Vitae patrum Iurensium (Leben der Juraväter) (Vitae patr. Iurens.):

Vies des pères du Jura. Introduction, texte critique, lexique, traduction et notes par F. Martine, réimpression de la première édition revue et augmentée, Paris 2004 (Sources Chrétiennes 142)

Frühes Mönchtum im Abendland, Bd. 2, *Lebensgeschichten*, eingeleitet, übersetzt und erklärt von K. S. Frank, Zürich, München 1975, 97ff.

Literatur

Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21–28 septembre 1986), 3 vols., Rom, Città del Vaticano 1989 (Studi di Antichità Cristiana 41; Collection de l'École française de Rome 123)

Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie, Bonn 22.–28. September 1991, 2 Teile, Münster, Città del Vaticano 1995 (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 20,1 und 2; Studi di Antichità Cristiana 52)

B. Aland: „Märtyrer als christliche Identifikationsfiguren. Stilisierung, Funktion, Wirkung“, in: B. Aland, J. Hahn, Chr. Ronning: *Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike*, Tübingen 2003 (Studien und Texte zu Antike und Christentum), 51–70

- V. Alborino: Das Silberkästchen von San Nazaro in Mailand, Bonn 1981 (Habelts Dissertationsdrucke, Reihe klassische Archäologie 13)
- H. Angenendt: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994
- K. Anheuser, Ch. Werner (Hrsg.): La Grande Châsse de Sion. Chef-d'oeuvre d'orfèvrerie du XI^e siècle, Paris, Sitten 2005
- Ph. Ariès: Geschichte des Todes, München, Wien 1980 (franz. 1977)
- Ph. Ariès: Bilder zur Geschichte des Todes, München, Wien 1984 (franz. 1983)
- Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana, a cura di S. Ensoli, E. La Rocca, Roma 2000
- M.-F. Baslez: Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs, Paris 2007
- Th. Bauer: Thebäer, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 11 (1996) 784–791
- Th. Baumeister: Die Anfänge der Theologie des Martyriums, Münster 1980 (Münsterische Beiträge zur Theologie 45)
- Ch. Baur: Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit, 2 Bde., München 1929–1930
- B. Beaujard: Le culte des saints en Gaule. Les premiers temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du VI^e siècle. Préface par A. Vauchez, Paris 2000 (Histoire religieuse de la France 15)
- W. Berschin: Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, I, Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen, Stuttgart 1986 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8)
- W. Berschin: Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, II, Merowingische Biographie. Italien, Spanien und die Inseln im frühen Mittelalter, Stuttgart 1988 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 9)
- J.-M. Besse: Les moines de l'ancienne France. Période gallo-romaine et mérovingienne, Paris 1906 (Archive de la France monastique II)
- M. Besson: Monasterium Acaunense. Études critiques sur les origines de St-Maurice en Valais, Fribourg 1913
- T. Binder: Semen est sanguis Christianorum. Literarische Inszenierungen von Macht und Herrschaft in frühchristlicher Passionsliteratur, Berlin 2005
- F. Bisconti, D. Mazzoleni: Alle origini del culto dei martiri. Testimonianze nell'archeologia cristiana, Roma 2005 (Aio 112)
- B. Bitton-Ashkelony: Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity, Berkeley, Los Angeles, London 2005 (The Transformation of the Classical Heritage 38)
- G. W. Bowersock: Martyrdom and Rome, Cambridge 1995
- K. Bowes: Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity, Cambridge 2008
- D. Boyarin: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism, Stanford, California 1999
- A. Brackmann: „Die politische Bedeutung der Mauritius-Verehrung im frühen Mittelalter“, in: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 30 (1937) 279–305 (= Ges. Aufsätze 1941, 211–241)

- H. Brandenburg: Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Der Beginn der abendländischen Kirchenbaukunst, Milano, Regensburg 2004
- B. Brenk: Die Christianisierung der spätrömischen Welt. Stadt, Land, Haus, Kirche und Kloster in frühchristlicher Zeit, Wiesbaden 2003 (Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend, Reihe B, Studien und Perspektiven 10)
- H. Ch. Brennecke: Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche, Tübingen 1988 (Beiträge zur historischen Theologie 73)
- D. Brodka: Die Romideologie in der römischen Literatur der Spätantike, Frankfurt am Main u. a. 1998 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 15, Klassische Sprachen und Literaturen 76)
- P. Brown: The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity, Chicago 1981
- C. Brühl: Palatium und Civitas. Studien zur Profanographie spätantiker Civitates vom 3. bis zum 13. Jahrhundert, 2 Bde., Köln, Wien 1975–1990
- M.-E. Brunert: Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jahrhunderts, Münster 1994 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 42)
- V. Burrus: Saving Shame. Martyrs, Saints, and Other Abject Subjects, Philadelphia 2008
- H. Buschhausen: Die spätrömischen Metallscriinia und frühchristlichen Reliquiare, 1. Teil: Katalog, Wien 1971 (Wiener Byzantinistische Studien 9)
- Ch. Butterweck: ‚Martyriumssehnsucht‘ in der Alten Kirche? Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien, Tübingen 1995 (Beiträge zur Historischen Theologie 87)
- H. Freiherr von Campenhausen: Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, Göttingen 1936
- E. A. Castelli: Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making, New York 2004 (Gender, Theory, and Religion)
- M. Centini: Martiri Tebei. Storia e antropologia di un mito alpino, Scarmagno 2010 (Quaderni di cultura alpina 93)
- N. Christie: From Constantine to Charlemagne. An Archaeology of Italy, AD 300–800, Aldershot, Burlington 2006
- L. Chrzanowski: L’urbanisme des villes romaines de Transpadane (Lombardie, Piémont, Vallée d’Aoste), Montagnac 2006 (Archéologie et Histoire Romaine 16)
- La città e la sua memoria. Milano e la tradizione di Sant’Ambrogio, Milano 1997 (Ausstellungskatalog)
- Ioannes Cleus (Clé): De SS. Mauritio primicerio [...], in: Acta Sanctorum, Antverpiae 1757, Septembris tom. VI, 308–403 (mit Edition)
- R. Colardelle: La ville et la mort. Saint-Laurent de Grenoble, 2000 ans de tradition funéraire, Turnhout 2008 (Bibliothèque de l’Antiquité Tardive 11)
- J. Crook: The Architectural Setting of the Cult of Saints in the Early Christian West c. 300–1200, Oxford 2000
- Le culte des saints sur territoire helvétique: Dossier hagiographique et iconographique. Communications faites au 16^e colloque de l’Association Suisse des Historiens d’Art, Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte 49 (1992)
- J. R. Curran: Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century, Oxford 2000

- G. Dagron: Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451, Paris 1974 (Bibliothèque byzantine. Études 7)
- E. Dassmann: Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst, Münster 1973
- E. Dassmann: „Ambrosius und die Märtyrer“, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 18 (1975) 49–68
- E. Dassmann: Ambrosius von Mailand. Leben und Werk, Stuttgart 2004
- B. Dehandschutter: Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays, ed. by J. Leemans, Leuven 2007 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 205)
- F. W. Deichmann: „Märtyrerbasilika, Martyrion, Memoria und Altgrab“, in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Röm. Abt., 77 (1970) 144–169
- F. W. Deichmann: Einführung in die christliche Archäologie, Darmstadt 1983 (Die Kunstwissenschaft)
- H. Delehaye: Les légendes hagiographiques, 3^e éd., Bruxelles 1927
- H. Delehaye: Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité, Bruxelles 1927 (Subsidia Hagiographica 17)
- H. Delehaye: Les origines du culte des martyrs, deuxième édition revue, Bruxelles 1933 (Subsidia hagiographica 20)
- H. Delehaye: Les Passions des martyrs et les genres littéraires, deuxième édition revue et corrigée, Bruxelles 1966 (Subsidia hagiographica 13B)
- A. Demandt: Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565, vollständig bearbeitete und erweiterte Neuauflage, München 2007 (Handbuch der Altertumswissenschaft, Abt. 3, Teil 6)
- St. Dieffenbach: Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr., Berlin, New York 2007 (Millennium-Studien 11)
- R. Di Natale: Das Kephalphoren-Wunder in churrätischen Viten. Placidus von Disentis – Gaudentius von Casaccia – Victor von Tomils – Eusebius vom Viktorsberg, Chur 2005 (Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte 14)
- A. J. Droge, J. D. Tabor: A Noble Death. Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity, San Francisco, New York 1992
- F.-O. Dubuis: „Saint Théodule, patron du diocèse de Sion et fondateur du premier sanctuaire d'Agaune“, in: Annales valaisannes 56 (1981) 123–159
- F.-O. Dubuis, A. Lugon: De la mission au réseau paroissal. Le diocèse de Sion jusqu'au XIII^e siècle, Sion 2002 (Cahiers de Vallesia, 7)
- A. Dufourq: Étude sur les Gesta Martyrum Romains, tome deuxième, Le mouvement légendaire lérinien, Paris 1907 (= 1988, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 83)
- L. Dupont-Lachenal: Les abbés de Saint-Maurice d'Agaune. Les origines de l'église d'Agaune, St-Maurice 1929
- L. Dupraz: Les passions de S. Maurice d'Agaune. Essai sur l'historicité de la tradition et contribution à l'étude de l'armée pré-Dioclétienne (260–286) et des canonisations tardives de la fin du IV^e siècle, Fribourg 1961 (Studia Friburgensia, nouvelle série, 27)

- N. Duval u. a. (éd.s.): *Les premiers monuments chrétiens de la France*, 3 vols., Paris 1995–1998 (Atlas archéologiques de la France)
- Y. Duval: *Loca Sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, 2 Bde., Rome 1982 (Collection de l'École française de Rome 58)
- Y. Duval: *Auprès des saints corps et âme. L'inhumation „ad sanctos“ dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VII^e siècle*, Paris 1988
- St. Eismann: *Frühe Kirchen über römischen Grundmauern. Untersuchungen zu ihren Erscheinungsformen in Südwestdeutschland, Südbayern und der Schweiz, Rahden/Westf.* 2004 (Freiburger Beiträge zur Archäologie und Geschichte des ersten Jahrtausends 8)
- K. Escher: *Genèse et évolution du deuxième royaume burgonde (443–534). Les témoins archéologiques*, 2 Bde., Oxford 2005 (BAR International Series 1402 [I und II])
- E. Ewig: *Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften (1952–1973)*, hrsg. v. H. Atsma, 2 Bde., München 1979 (Beihefte der Francia 3/1 und 2)
- G. Faccani: *L'église paroissiale Notre-Dame de Martigny. Synthèse de l'évolution architecturale, de l'édifice romain à la cathédrale paléochrétienne et du sanctuaire du Moyen-Âge à l'église baroque*, Lausanne 2004 (Cahiers d'Archéologie romande, 97. Archaeologica Vallesiana, 2)
- G. Faccani: „Die spätantike Bischofskirche der Walliser Diözese. Notre-Dame von Martigny (VS) und ihre römischen und mittelalterlichen Vorgängerbauten“, in: *Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte* 64 (2007) H. 3, 113–142 mit Anhang
- Felix temporis reparatio. Atti del Convegno Archeologico Internazionale Milano capitale dell'impero romano*, a cura di G. Sena Chiesa e E. A. Arslan. Milano 1992
- J. Fernández Ubiña: *Cristianos y militares. La iglesia antigua ante el ejército y la guerra*, Granada 2000 (Eirene 13)
- Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e–XIII^e siècle). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'université de Rome „La Sapienza“*, Rome, 26–29 octobre 1988, Rome 1991 (Collection de l'École française de Rome 149)
- J. Fontaine: „Le culte des martyrs militaires et son expression poétique au IV^e siècle: L'idéal évangélique de la non-violence dans le christianisme théodosien“, in: *Augustinianum* 20 (1980) 141–171 (= *Études sur la poésie latine tardive*, Paris 1981, 351–361)
- E. K. Fowden: *The Barbarian Plain. Saint Sergius Between Rome and Iran*, Berkeley, Los Angeles, London 1999 (The Transformation of the Classical Heritage 28)
- W. H. C. Frend: *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965
- S. F. Girgis: *The Theban Legion in Switzerland*, Zurich, Vienna 1985 (St. Pachom's Publications 5)
- S. F. Girgis: *The Coptic Origin of the Theban Legion*, Zurich, Vienna 1990 (St. Pachom's Publications 9)
- S. F. Girgis: *Saint Maurice the Commander of the Theban Legion*, Zurich, Vienna 1993 (St. Pachom's Publications 13)
- R. J. Goodrich: *Contextualizing Cassian. Aristocrats, Asceticism, and Reformation in Fifth-Century Gaul*, Oxford 2007 (The Oxford Early Christian Studies)

- A. Gouilloud: *Saint Eucher. Lérins et l'église de Lyon au V^e siècle*, Lyon 1881
- A. Grabar: *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 2 vols., Paris 1946 (Collège de France. Fondation Schlumberger pour les études byzantines), repr. London 1972
- É. Griffe: *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, 2. Aufl., 3 Bde., Paris 1964–1966
- L. Grig: *Making Martyrs in Late Antiquity*, London 2004
- A. E. J. Grote: *Anachorese und Zönbium. Der Rekurs des frühen westlichen Mönchtums auf monastische Konzepte des Ostens*, Stuttgart 2001 (Historische Forschungen 23)
- L.-M. Günther, M. Oberweis (Hrsg.): *Inszenierungen des Todes*, Bochum 2006 (Sources of Europe 4)
- A. von Harnack: *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905, repr. Darmstadt 1963
- R. Harrison: *Die Herrschaft des Todes*, aus dem Englischen von M. Pfeiffer, München 2006
- St. Heid: „The Romanness of Roman Christianity“, in: J. Rüpke (ed.): *A Companion to Roman Religion*, Oxford 2007, 406–426
- J. Helgeland: „Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine“, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 23.1, Berlin, New York 1979, 724–834
- R. Henggeler, M. Ch. Celletti (Iconografia): „Maurizio e compagni“, in: *Bibliotheca Sanctorum* 9 (1967) 193–205
- A. J. Herzberg: *Der heilige Mauritius. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mauritiusverehrung*, Düsseldorf 1936 (Forschungen zur Volkskunde, Heft 25/26), repr. mit Wort zur Neuauflage und Literaturhinweisen von F.-J. Heyen, 1981
- G. Heyman: *The Power of Sacrifice: Roman and Christian Discourses in Conflict*, Washington 2007
- D. Hofmann: *Suizid in der Spätantike. Seine Bewertung in der lateinischen Literatur*, Stuttgart 2007
- L. Holtz: „La tradition lyonnaise d'Eucher de Lyon et le manuscrit Paris, BnF, lat. 9550“, in: *Revue d'Histoire des Textes* 3 (2008) 135–200
- C. Hovey: *To Share in the Body. A Theology of Martyrdom for Today's Church*, Grand Rapids 2008
- M. Humphries: *Communities of the Blessed. Social Environment and Religious Change in Northern Italy, AD 200–400*, Oxford 1999 (Oxford Early Christian Studies)
- C. Isnart: *Saints légionnaires des Alpes du Sud. Ethnologie d'une sainteté locale*, Paris 2008
- B. Ita: *Antiker Bau und frühmittelalterliche Kirche. Historisch-kritischer Katalog schweizerischer Kirchen mit antiken Fundamenten*, Zürich 1961 (Geist und Werk der Zeiten 6)
- R. Janin: *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin, première partie, Le siège de Constantinople et les monastères*, Paris 1953 (Publications de l'Institut Français d'Études Byzantines)
- G. Jenal: *Italia Ascetica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250–604)*, 2 Bde., Stuttgart 2005 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 39, I und II)

- M. J. Johnson: *The Roman Imperial Mausoleum in Late Antiquity*, Cambridge, New York 2009
- O. Kampert: *Das Sterben der Heiligen. Sterberichte unblutiger Märtyrer in der lateinischen Hagiographie des Vierten bis Sechsten Jahrhunderts*, Münster 1998 (Münsteraner Theologische Abhandlungen 53)
- C. M. Kasper: *Theologie und Askese. Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert*, Münster 1991 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und Benediktiner-tums, Bd. 40)
- G. Kentenich: „Der Kult der Thebäer am Niederrhein. Ein Beitrag zur Heiligengeographie“, in: *Rheinische Vierteljahrsblätter* 1 (1931) 339–350
- W. Kirsch: *Laudes Sanctorum. Geschichte der hagiographischen Versepiek vom IV. bis X. Jahr-hundert, I, Ansätze (IV.–VIII. Jahrhundert)*, 1. Teilband, Stuttgart 2004 (Quellen und Un-ter-suchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 14, 1. Halbband)
- Ch. Köhler: *Mauritiuskirchen in deutschen Landen*, Hildesheim 1986
- B. Kötting: *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Münster 1950 (Forschungen zur Volkskunde 33–35)
- A. Kraß, Th. Frank (Hrsg.): *Tinte und Blut: Politik, Erotik und Poetik des Martyriums*, Frankfurt a. Main 2008
- J.-U. Krause, Ch. Witschel (Hrsg.): *Die Stadt in der Spätantike – Niedergang oder Wandel? Ak-ten des internationalen Kolloquiums in München am 30. und 31. Mai 2003*, Stuttgart 2006 (Historia-Einzelschriften 190)
- R. Krautheimer: *Three Christian Capitals. Topography and Politics*, Berkeley, Los Angeles, Lon-don 1982
- R. Krautheimer: *Rom. Schicksal einer Stadt 312–1308*, München 1987
- A. Krüger: *Südfranzösische Lokalheilige zwischen Kirche, Dynastie und Stadt vom 5. bis zum 16. Jahrhundert*, Stuttgart 2002 (Beiträge zur Hagiographie 2)
- M. Kulikowski: *Late Roman Spain and its Cities*, Baltimore, London 2004
- M. Lamberigts, P. Van Deun (eds.): *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, Leuven 1995
- C. Lanéry: *Ambroise de Milan hagiographe*, Paris 2008 (Collection des Études Augustiniennes 183)
- L. Lathion: *Au temps de saint Ambroise. Théodore d’Octodure et les Origines chrétiennes du Valais*, Lausanne 1961
- H. Leclerq: „Actes des Martyrs“, „Martyrs“, „Maurice d’Agaune (Saint-)“, in: *Dictionnaire d’Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 1/1 (1907) 373–446, 10/2 (1932) 2359–2512, 2699–2729
- M. Lenkaitytė: „Biblical Saints, Eastern Monks and Personal Teachers as Shaping Elements of the Monk’s Model in Early Monastic Literature“, in: *Archivum Bobiense* 29 (2007) 69–119 und 30 (2008) 67–174
- C. Lepelley: *Les cités de l’Afrique Romaine au Bas-Empire*, 2 vols., Paris 1979–1981 (Études Au-gustiniennes)
- Lérins, *une île sainte de l’Antiquité au Moyen âge*, édité par Y. Codou, M. Lauwers, Turnhout 2009 (Collection d’études médiévales de Nice 9) (zitiert: Lérins 2009)

- R. Lizzi: *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (L'Italia Annonaria nel IV-V secolo d.C. Como 1989 (Biblioteca di Athenaeum 9)*
- E. Lucius (hrsg. von G. Anrich): *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, Tübingen 1904
- G. Mackie: *Early Christian Chapels in the West. Decoration, Function, and Patronage*, Toronto, Buffalo, London 2003
- D. Manz, W. Urban: *Auf den Spuren des heiligen Mauritius. Aus Anlass des Jubiläumsjahres „800 Jahre St.-Moriz-Kirche“ in Rottenburg-Ehingen 1209–2009*, Rottenburg-Ehingen 2009
- P. Maraval: *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985
- Martirio di pace. Memoria e storia del martirio nel XVII centenario di Vitale e Agricola*, ed. G. Malaguti, Bologna 2004 (Istituto per le scienze religiose, Bologna, Testi e ricerche di scienze religiose, nuova serie 33)
- Martyrer Kult im Mittelalter*, *Kunst + Architektur in der Schweiz* 54 (2003), Heft 3
- Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, ed. by M. Lamberigts, P. Van Deun, Leuven 1995 (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 117)
- Les Martyrs de Lyon (177)*. *Actes du Colloque international organisé dans le cadre des colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique à Lyon du 20 au 23 septembre 1977*, par M. J. Rougé, M. R. Turcan, Paris 1978
- O. F. A. Meinardus: „An Examination of the Traditions of the Theban Legion“, in: *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 23 (1976/1977) 5–32
- A. Merkt: *Maximus I. von Turin. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext*, Leiden, New York, Köln 1997 (*Supplements to Vigiliae Christianae* 40)
- H. Michelet: „Pierre de Rivaz, inventeur et historien. 1711–1772. Sa vie et ses occupations professionnelles. Ses recherches techniques. Ses travaux historiques“, in: *Vallesia* 52 (1987) 197–339
- Milano Capitale dell'Impero Romano 286–402 d. C.*, Milano 1990 (Mostra)
- J. Bernard de Montmélan: *Saint Maurice et la légion thébéenne*, Paris 1888
- J.-C. Moulinier: *Saint Victor de Marseille. Les récits de sa passion*, Città del Vaticano 1995 (*Studi di antichità cristiana* 49bis)
- G. M. Müller (Hrsg.): *Das ehemalige Kollegiatstift St. Moritz in Augsburg. Geschichte, Kultur, Kunst*, Lindenberg 2006
- W. Müller-Wiener: *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Byzantion – Konstantinoplis – Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, unter Mitarbeit von R. u. W. Schiele mit einem Beitrag von N. Firatli, Tübingen 1977
- B. Näf: *Senatorisches Standesbewusstsein in spätrömischer Zeit*, Freiburg 1995 (*Paradosis* 40)
- B. Näf: *Traum und Traumdeutung im Altertum*, Darmstadt 2004
- Naissance des arts chrétiens. Atlas des monuments paléochrétiens de la France*, Paris 1991 (*Atlas archéologiques de la France*)
- G. Noga-Banai: *The Trophies of the Martyrs. An Art Historical Study of Early Christian Silver Reliquaries*, Oxford 2008

- R. Nouailhat: Saints et patrons. Les premiers moines de Lérins, Paris 1988 (Centre de Recherche d'Histoire Ancienne 84)
- A. Papaconstantinou: Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes, Paris 2001 (Le monde byzantin)
- J. Perkins: *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, London 1995
- F. Pfister: *Der Reliquienkult im Altertum*, Giessen 1909 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten V,1)
- J.-Ch. Picard: Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au Xe siècle, Rome 1988 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 268)
- J.-Ch. Picard: Évêques, saints et cités en Italie et en Gaule. Études d'archéologie et d'histoire, Rome 1988 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 268)
- L. Pietri: La ville de Tours du IV^e au VI^e siècle. Naissance d'une cité chrétienne, Rome 1983 (Collection de l'École française de Rome 69)
- Ch. Pietri: *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440)*, 2. Bde., Rome 1976 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 224)
- L. F. Pizzolato: *Studi su Vigilio di Trento*, Milano 2002 (Studia Patristica Mediolanensia 23)
- L. F. Pizzolato, Ch. Somenzi: *I sette fratelli Maccabei nella Chiesa antica d'Occidente*, Milano 2005 (Studia Patristica Mediolanensia 25)
- S. Pricoco: *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978
- F. Prinz: *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)*, 2. durchgesehene und um einen Nachtrag ergänzte Auflage, Darmstadt 1988
- É. Rebillard: *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'antiquité tardive*, Paris 2003
- D. O. Reilly: „The Theban Legion of St. Maurice“, in: *Vigiliae Christianae* 32 (1978) 195–207
- F. Reusch: „Mauritius von Agaunum“, „Thebäische Legion“, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie* 7 (1974) 610–613 und 8 (1976) 429–432
- U. Reutter: *Damasus, Bischof von Rom (366–384). Leben und Werk*, Tübingen 2009 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 55)
- J.-F. Reynaud: *Lugdunum christianum. Lyon du IV^e au VIII^e s.: topographie, nécropoles et édifices religieux*, Paris 1998 (Document d'archéologie française, 69)
- J. Rich (ed.): *The City in Late Antiquity*, London, New York 1992
- H. P. Richter: *Jagd auf Gereon. Geschichte und Wanderung einer Legende*, Graz, Wien, Köln 1967
- S. Ristow: *Frühes Christentum im Rheinland. Die Zeugnisse der archäologischen und historischen Quellen an Rhein, Maas und Mosel*, Münster 2007
- W. Rordorf: „Martyre“, in: *Dictionnaire de Spiritualité* 10 (1978) 718–732
- A. Rousselle: *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris 1990

- I. Runde: Xanten im frühen und hohen Mittelalter. Sagentradition – Stiftsgeschichte – Stadtwerdung, Köln, Weimar, Wien 2003
- I. Runde: „Thebäische Legion“, in: Reallexikon der germanischen Altertumskunde 30 (2005) 400–405
- F. Rütten: Die Victorverehrung im christlichen Altertum. Eine kultgeschichtliche und hagiographische Studie, Paderborn 1936 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums)
- V. Saxer: „Parler des martyrs une Bible à la main. L’usage de la Bible dans les Passions des martyrs d’Agaune“, in: Les Echos de Saint Maurice 87 (1991) 80–115
- V. Saxer: Morts, martyrs, reliques. En Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l’archéologie africaine, Paris 1980 (Théologie historique 55)
- P.-W. Scheele: Zum Zeugnis berufen. Theologie des Martyriums, Würzburg 2008
- C. Scherließ: Literatur und conversio. Literarische Formen im monastischen Umkreis des Klosters von Lérins, Frankfurt a. M. u. a. 2000 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XV, 82)
- H. Schultze, A. Kurschat unter Mitarbeit von C. Bendick (Hrsg.): „Ihr Ende schaut an ...“. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts, 2. erw. u. verb. Aufl., Leipzig 2006
- H. R. Seeliger: „Thebaische Legion“, in: Lexikon für Theologie und Kirche 9 (2000) 1386f.
- S. Shepkaru: Jewish Martyrs in the Pagan and Christian Worlds, Cambridge, New York 2006
- J. C. Skedros: Saint Demetrios of Thessaloniki. Civic Patron and Divine Protector (4th–7th Centuries CE), Harrisburg PA 1999 (Harvard Theological Studies 47)
- L. B. Smith: Fools, Martyrs, Traitors. The Story of Martyrdom in the Western World, New York 1997
- E. Soler: Le sacré et le salut à Antioche au IV^e siècle apr. J.-C. Pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité, Beyrouth 2006 (Institut Français du Proche-Orient, Bibliothèque archéologique et historique 176)
- C. Sotinel: Identité civique et christianisme. Aquilée du III^e au VI^e siècle, Rome 2005 (Bibliothèque des Écoles françaises d’Athènes et de Rome 324)
- SPM VI: Die Schweiz vom Paläolithikum bis zum frühen Mittelalter, SPM VI, Frühmittelalter, Basel 2005
- T. Stickler: Aëtius. Gestaltungsspielräume eines Heermeisters im ausgehenden Weströmischen Reich, München 2002 (Vestigia, 54)
- St. Mauritz. Münster Westfalen. Neun Jahrhunderte 1970, Münster 1970
- F. Stolle: Das Martyrium der thebaischen Legion, Breslau 1891
- G. Suckale-Redlefsen: Mauritius: Der heilige Mohr. The Black Saint Maurice. Unter Mitarbeit von R. Suckale. Vorwort von L. Bugner, Houston, München, Zürich 1987
- J.-M. Theurillat: „L’abbaye de Saint-Maurice d’Agaune. Des origines à la réforme canoniale. 515–830 environ“, in: Vallesia 9 (1954) 1–128 (auch als Separatdruck in Buchform erhältlich)
- D. Thurre: L’atelier romain d’orfèvrerie de l’abbaye de Saint-Maurice, Sierre 1992
- Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle, éd. par N. Gauthier et J.-C. Picard, puis N. Gauthier, B. Beaujard, Fr. Prévot, Paris 1986ff.

- A. Vauchez (Hrsg.): *I santuari cristiani d'Italia: bilancio e proposte interpretative*, Rom 2007 (Collection de l'École française de Rome 387)
- D. Van Berchem: *Le martyre de la Légion Thébaine. Essai sur la formation d'une légende*, Basel 1956 (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 8)
- M. Vieillard-Troikouff: *Les monuments religieux de la Gaule d'après les oeuvres de Grégoire de Tours*, Paris 1976
- A. de Vogüé: *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, 12 Bde., Paris 1991–2008
- A. de Vogüé: *Regard sur le monachisme des premiers siècles*, Rome 2000 (Studia Anselmiana 130)
- U. Volp: *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike*, Leiden, Boston 2002 (Supplements to *Vigiliae Christianae* 65)
- VRKB I: *Zentralinstitut für Kunstgeschichte (Hrsg.): Vorromanische Kirchenbauten. Katalog der Denkmäler bis zum Ausgang der Ottonen*, bearbeitet von F. Oswald, L. Schaefer, H. R. Sennhauser, München 1966–1971, Nachdruck 1990
- VRKB II: *Zentralinstitut für Kunstgeschichte (Hrsg.): Vorromanische Kirchenbauten. Katalog der Denkmäler bis zum Ausgang der Ottonen, Nachtragsband*, bearbeitet von W. Jakobsen, L. Schaefer, H. R. Sennhauser, München 1991
- Ch. Walther: *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Aldershot, Burlington 2003
- B. Ward-Perkins: *From Classical Antiquity to the Middle Ages. Urban Public Building in Northern and Central Italy AD 300–850*, Oxford 1984
- S. Weigel (Hrsg.): *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzügen und heiligen Kriegerern*, München 2007
- O. Wermelinger, Ph. Bruggisser, B. Näf und J.-M. Roessli (Hrsg.): *Mauritius und die Thebäische Legion. Saint Maurice et la Légion Thébaine. Actes du colloque, 17–20 sept. 2003* Freiburg, St-Maurice, Martigny, Fribourg 2005 (Paradosis, 49)
- B. Widmer: „Sankt Mauritius und seine Verehrer in der großen Welt und in der Schweiz“, in: *Der Geschichtsfreund* 148 (1995) 5–66
- A. Wlosok: „Märtyrerakten und Passionen“, in: *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*, hrsg. von R. Herzog und P. L. Schmidt, Bd. 4, hrsg. von K. Sallmann, München 1997, 419–421
- E. Wipszycka: *Moines et communautés monastiques en Égypte (IV^e–VIII^e siècles)*, Warschau 2009 (Journal of Juristic Papyrology supplement 11)
- A. M. Yasin: *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean. Architecture, Cult, and Community*, Cambridge 2009 (Greek Culture in the Roman World)
- R. Ziadé: *Les martyrs Maccabées: de l'histoire juive au culte chrétien. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome*, Leiden, Boston 2007 (Supplements to *Vigiliae Christianae* 80)
- M. Zufferey: „Le dossier hagiographique de Saint Maurice“, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 77 (1983) 3–46
- M. Zufferey: *Die Abtei Saint-Maurice d'Agaune im Hochmittelalter (830–1258)*, Göttingen 1988 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 88)

- M. Zufferey: „Der Mauritiuskult im Früh- und Hochmittelalter“, in: Historisches Jahrbuch 106 (1986) 23–58

Index (Auswahl)

- Achilleus, Märtyrer, 47f.
Adventor, Märtyrer, 76, 122, 143
Ägypten, 37f., 44, 50, 92, 94, 97, 98, 99f.
Ägyptische Märtyrer, 38, 39
Afra, Märtyrerin, 125
Agnes, Märtyrerin, 53, 69, 71
Agricola, Märtyrer, 70
Akakios, Militärheiliger, 40f.
Alexander von Lyon, Märtyrer, 106
Alexander, Märtyrer, 76, 77
Alexandria, 30 Anm. 3, 38
Allard, Paul, 151
Altar, 60, 64, 72, 131
Amadeus VIII. von Savoyen, 113
Ambrosius von Mailand, 6f., 15f., 22, 58–79, 81, 93
Angers, 146
Anhomöer, 39
Antiochia, 34, 38–40
Antonini, Alessandra, 155f.
Antonius, Mönch, 42, 69
Apollonius, Mönch, 97
Apostel, 25, 46f., 62, 66, 68, 76, 78, 106, 108
Aquileia, 42, 51, 79
siehe auch Konzil von Aquileia
Arbogast, Heerführer, 50, 51
Arcadius, Kaiser, 51
Aremorica, 91
Arianer, Arianismus, 39, 42, 58, 59, 62, 65, 72, 100
Arles, 82, 97
Askese, 68f.
Athanasius von Alexandrien, 42, 58, 69
Aubert, Édouard, 151
Augustin, 12, 27, 30, 32, 33, 60, 61
Aurelia, Märtyrerin, 125
Aurelius Victor, Historiker, 90, 93
Ausonius, Dichter, 58f.
Auxentius von Durostorum, 62
Auxentius von Mailand, arian. Bischof, 42, 58, 61, 73
Avitus von Vienne, 82, 104, 144
Babylas, Märtyrer, 38, 39, 40
Bagauden, 52, 90–92, 93, 136, 142, 143, 149, 151, 157
Baldesano, Guglielmo, 138
Balthasar, Joseph Anton Felix, 145
Baronius, Caesar, 37, 139, 145
Barzaeus, Johannes (Bärtschi, Johann), 141
Basileios von Caesarea, 35–37, 42
Baulacre, Léonard, 37, 144
Bayle, Pierre, 144
Berchem, Denis van, 37, 157
Bérody, Gaspard, 140
Besson, Marius, 150, 155f.
Bestattung, 31f.
Bibel, Bibelzitate, 13, 16, 22, 26, 27, 28, 29, 33, 36, 40, 49, 50, 60, 66, 69, 72, 73, 74, 95, 97, 101 Anm. 52, 115
Bischof, Bischöfe 6ff., 13, 18, 23, 38f., 43f., 47, 58ff., 75ff., 83, 84, 88ff., 104, 106ff., 122
Blondel, Louis, 155
Bochat, Charles-Guillaume Loÿs de, 144
Bollandisten, 142, 151, 153
Bologna, 70
Bonn, 119f.
Bonosus, Militärheiliger, 35
Boso, König von Niederburgund, 82
Bourban, Pierre, 155
Breitinger, Johann Jakob, 137
Büdinge, Max, 150
Bullinger, Heinrich, 136, 137
Burgener, Laurenz, 152

- Burgunder, 82, 104f., 113, 125, 128, 154
 Anm. 77
 Burnet, Gilbert, 141
- Calvin, 136
 Campenhausen, Hans Freiherr von, 28
 Canisius, Petrus, 138
 Carausius, Usurpator, 119
 Cassian, 98f., 123
 Cassius, Märtyrer, 119f.
 Celsus, Märtyrer, 67
 Chelidonius, Märtyrer, 79
 Chevalley, Eric, 100, 154
 Chifflet, Pierre François, 129, 142
 Chlodwig, 86, 111
 Christenverfolgungen, 17, 33, 36, 53, 70, 79,
 82, 90, 133
 Cicero, 22, 30
 Cincinnato, Romulo, 134
 Circumcellionen, 33
 Clé, Jean, 142, 145
 Clemensbrief, 16, 46
 Codex Theodosianus, 81
 Condat (Condadisco, Saint-Claude), Klos-
 ter, 105, 128, 129, 142
 Constantina, Tochter Konstantins, 53
 Constantius II., Kaiser, 58
 Constantius von Lyon, 90, 92, 107
 Crescentius, Märtyrer, 82
 Cyprian von Karthago, 16, 27, 32, 42, 76, 79
 Cyprianus, Märtyrer, 55f.
 Cyrill von Jerusalem, 34
- Damasus von Rom, 47f., 55, 58 71
 Daniel in der Löwengrube, Bibel, 27, 70, 74
 Dassmann, Ernst, 61
 De l'Isle, Joseph, 145
 De Rossi, Giovanni Battista, 151
 Delehay, Hippolyte, 153
 Demetrios, Militärheiliger, 17
 Denis: *siehe* Dionysius von Paris
 Dezimation, 56f.
 Diokletian, Kaiser, 1, 16, 17, 33, 36, 37, 53,
 70, 79, 82, 93, 133
 Dionysius von Paris, Märtyrer, 86f., 125
- Dodwell, Henry, 142, 149
 Domitian von Genf, Bischof, 106
 Domitillakatakomben, 47f.
 Donatisten, 33, 53
 Drei Jünglinge im Feuerofen, Bibel, 16, 27,
 28, 36, 66, 70, 74
 Dreissig Märtyrer, 55
 Dubourdieu, Jean, 143
 Dubuis, François-Olivier, 155
 Ducis, A., 152
 Dufourq, Albert, 153
 Dupraz, Louis, 157
- Egli, Emil, 148f., 153
 Einsiedeln, Kloster, 128, 129
 El Greco, 134f.
 Eleasar, Bibel, 60, 64
 Emanuele Filiberto, Herzog von Savoyen,
 138
 Emeterius, Märtyrer, 79
 Enthauptung, Enthauptete, 5, 33, 40, 46,
 47f., 55f., 63, 67, 81, 86, 91, 99
 Epodius von Lyon, Märtyrer, 106
 Eucherius von Lyon, 7, 11, 22, 45, 52, 56,
 73f., 89ff., 92, 97, 142
 Eugenius, Usurpator, 45, 51, 70
 Eusebius von Caesarea, 16, 23ff., 46, 53, 139
 Eusebius von Vercelli, 42, 100
 Eutropius, 90
- Fabius, Militärheiliger, 17
 Felix V., Papst, 113
 Felix, Märtyrer (Mailand), 62, 63
 Felix, Märtyrer, 116, 129, 137, 141
 Fermus, Märtyrer, 79
 Ferreolus von Vienne, Märtyrer, 82, 106
 Florentius, Märtyrer, 119f.
 Florenz, 70
 Florus von Lyon, Diakon, 129
 Foxe, John, 136
 François von Metz, 113
 Fredegar, Historiker, 111ff.
 Fribourg, 138, 157
 Frontin, Autor, 56
 Füssli, Johann Conrad, 145

- Gabba, Emilio, 157
 Gallische Chronik von 452, 92
 Gallizia, Pier Giacinto, 123
 Gallus, Caesar, 34
 Gelasios von Caesarea, 34
 Gelpke, Ernst Friedrich, 147f.
 Gelzer, Heinrich, 148f.
 Genesis von Arles, Märtyrer, 106
 Geneviève von Paris, Heilige, 86, 125
 Genf, 96, 104ff., 110, 111, 113–115
 Georg, Militärheiliger, 17
 Gereon, Märtyrer, 111, 119
 Gervasius, Märtyrer, 62ff., 82
 Gesang von Hymnen, Psalmen, 36, 61f.,
 105, 110
 Gibbon, Edward, 144
 Godegisel, burgund. König 105
 Godomar, burgund. König 104
 Gordius, Militärheiliger, 36
 Gorgonius, Märtyrer, 55
 Gouilloud, André, 152
 Gratian, Kaiser, 49, 50f.
 Gratus von Aosta, 106
 Gregor der Wundertäter, 35
 Gregor von Nazianz, 27, 35
 Gregor von Nyssa, 26, 35ff., 68
 Gregor von Tours, 86, 108ff., 111, 119
 Gregor XIII., Papst, 139
 Gretser, Jakob, 137
 Grigny, Kloster, 105
 Gros, Eugène, 151
 Grosser St. Bernhard, 56, 95, 159f.
 Grotius, Hugo, 140
 Grünewald, Matthias, 134f.
 Guillimann, Franz, 140
 Gundobad, burgund. König, 105
 Gunthram, burgund. König, 110, 119

 Hagenbuch, Johann Caspar, 137
 Heinrich I., Kaiser, 18
 Heinrich II., Kaiser, 18
 Helena, Mutter Konstantins, 34, 52, 53
 Heroen, 29ff.
 Herzberg, Adalbert Josef, 154

 Hieronymus, 25f., 80f., 93
 Hilarius von Arles, 97f.
 Hilarius von Poitiers, 42, 58, 80
 Hilarius von Toulouse, Bischof, 84
 Homöer, 39, 59, 62, 65, 72
 Honoratus von Arles, 97
 Honorius, Kaiser, 51, 57
 Hottinger, Johann Heinrich, 141
 Hottinger, Johann Jakob, 141, 145, 147
 Humanismus, 134ff.
 Hunziker, Otto, 150
 Hymnemosus, Abt, 105
 Hymnen, 46, 61, 62

 Île Barbe (Lyon), Kloster, 105
 Innocentius, Märtyrer, 106, 110
 Irenäus von Lyon, 11, 27, 43
 Isnart, Cyril, 154
 Iuliana, Witwe, 70

 Jacobus de Voragine, 131
 Jerusalem, 22–27, 29, 34, 37, 68, 81, 85, 87
 Johannes Chrysostomos, 38–41, 77
 Johannes von Lykopolis, Mönch, 100
 Julian, Kaiser, 17, 34, 40, 50, 73, 91
 Julian, Märtyrer, 82
 Julitta, Märtyrerin, 36
 Jullian, Camille, 157
 Jungfräulichkeit, 69f.
 Juraväter, 95f., 105
 Justina, Kaiserin, 62
 Justina, Märtyrerin, 55f.
 Justinus Martyr, 11
 Justus von Lyon, Bischof, 44
 Justus, Märtyrer, 79
 Juventinus, Militärheiliger, 35, 38, 40

 Kappadokien, 26, 35f., 58, 77
 Karl IV., Kaiser, 18, 132
 Karthago, 32, 33, 79
 Kenotaph, 17
 Kephalophorenmotiv, 40
 Köln, 111, 132ff.
 Konstantin der Grosse, 33, 35, 40, 41, 45,
 52, 53, 58, 68, 86, 93

- Konstantinopel, 40f., 42f., 68
 Konzil von Aquileia, 6, 44, 89
 Kreuz, Kreuzform, 66ff.
 Kriegerdenkmäler, moderne, 18, 19
 Krusch, Bruno, 150
- Lachenal, Léon Dupont, 155
 Lactanz, 93, 139, 141, 142
 Langobarden, 88, 95
 Lanze, Heilige (Mauritiuslanze), Reichsin-
 signie, 18
 Lathion, Lucien, 155
 Le Sueur, Jean, 143
 Leclerq, Henri, 153
 Legenda Aurea, 131, 132 Anm. 13
 Legio VII Gemina, 79., 153
 Legio XII F, 37, 92
legiones palatinae, 93
 Legionsfahnen 35
 Lehner, Hans Jörg, 155
 Leibgarde, 55
 siehe auch Palastgarden
- Le Nain de Tillemont, Louis-Sébastien, 142
 Leo der Grosse, Papst, 78, 97
 Lérins, Kloster, 7, 87, 97f., 100, 105, 153,
 156
 Liberius von Rom, Papst, 69
 Licinius, Kaiser, 58
 Lütolf, Alois, 152
 Luini, Bernardino, 134f.
 Luzern, 20, 132, 138
 Lyon, 11, 43f., 105, 109, 128, 129
- Mabillon, Jean, 142
 Märtyrer aus dem Val di Non, 76f.
 Märtyrer von Lyon, 11, 32, 43, 109
 Magdeburg, 18, 130, 132f.
 Magnus Maximus, Usurpator, 50f.
 Mailand, 50, 58–79, 93, 134, 135
 Makkabäer, Bibel, 27, 36, 38, 39, 44, 60, 70,
 83
 Makrina, Heilige, 35
 Mamertus, Bischof, 82, 83
 Marcellina, Jungfrau, 63, 69, 72
 Marcellinus, Märtyrer, 53, 54
- Marcellinus, Papst, 139
 Marcellus, Märtyrer, 17
 Marcellus, Militärheiliger, 79f.
 Marius von Avenches, Bischof, Chronist,
 88, 104
 Marmoutier, Kloster, 87, 98
 Marseille, 82, 94, 106, 123
 Martigny: *siehe* Octodurus
 Martin von Bartenstein, 137
 Martin von Tours, 17, 73, 79, 80, 82, 98, 106,
 109, 125, 128, 131, 146
 Martirius, Märtyrer, 76, 77
 Martyrion, Martyrium, 25, 39, 68
 Martyrologium Hieronymianum, 108, 122,
 130f.
 Martyrologium Romanum, 4, 131, 139, 144
 Marx, Karl, 4
 Maternus von Mailand, Bischof, 62
 Mauricius (Flavius Mauricius), dux, 93
 Mauriner, 151
 Mauritius, 1, 4, 5, 18ff., 37, 55, 74, 75, 82,
 128, 129–135, 138, 140f., 153f.,
 155
 Mauritius von Apamea, Märtyrer, 37, 144,
 153, 157
 Mauritius: Kunstgeschichte, 132ff., 154
 Mauritiuskirchen, Mauritiuspatrozinien, 8,
 18, 82ff., 108, 113, 125, 146
 Maximian, Kaiser, 1, 45, 63, 74, 90, 91, 93,
 94, 119
 Maximilian, Militärheiliger, 35
 Maximinus Daia, Kaiser, 35
 Maximinus, Militärheiliger, 35, 38, 40
 Maximus von Genf, Bischof, 104
 Maximus von Turin, Bischof, 75f., 122
 Meletios von Antiochia, Bischof, 38, 39
 Menas, Militärheiliger, 37f.
 Metz, 132
 Mombritius, Boninus, 136
 Mommsen, Theodor, 150
 Montmélian, Joseph Bernard de, 152
 Mossion, Abbé, 146
 Murer, Heinrich, 141
- Nabor, Märtyrer, 62, 63

- Nationalsozialismus, 126
 Nazarius, Märtyrer, 66, 67
 Nereus, Märtyrer, 47f.
 Nicetius von Trier, Bischof, 121f.
 Niederaltaich, Kloster, 130
 Nietzsche, Friedrich, 2f.
 Notitia Dignitatum, 92f., 157
- Octavius, Märtyrer, 76, 122, 143
 Octodurus (Martigny), 74, 87–90, 96, 102
 Optatus von Mileve, 33
 Origenes, 27
 Orosius, Historiker, 15 Anm. 16, 90
 Otto I., Kaiser, 18, 129, 130
 Otto von Freising, 131
- Pachomius, Mönch, 69
 Palastgarten, 93
 siehe auch Leibgarde
 Palmatus, Märtyrer, 121
 Paris, 86
 Patrozinien: *siehe* Mauritiuskirchen, Mauritiuspatrozinien
 Paulinus von Mailand, Diakon, 67, 70, 73
 Paulinus von Nola, 32, 78, 79, 81, 90, 93, 98
 Paulinus von Trier, 42, 121
 Paulus, Apostel, 46, 47, 76, 78
 Peissard, Nicolas, 156
 Petrus, Apostel, 46, 47, 48 Anm. 7, 53, 74, 76, 78, 95, 108f.
 Petrus, Märtyrer, 53, 54
 Philipp II., König von Spanien, 134
 Phokas, Märtyrer, 41
 Phrygien, 37, 42, 99, 121
 Pius IX., Papst, 152
 Polybios, Historiker, 56
 Polykarp von Smyrna, Märtyrer, 11, 43
 Potheinos, Märtyrer, 43
 Pricoco, Salvatore, 156
 Prinz, Friedrich, 156
 Protasius von Martigny, Bischof, 106
 Protasius, Märtyrer, 62ff., 82
 Prudentius, Dichter, 48 Anm. 7, 55, 79
- Quattuor Coronati, Märtyrer, 55
- Ravenna, 70, 79
 Regula, Märtyrerin, 116, 129, 137, 141
 Reichenau, Kloster, 129
 Reliquiar, 132
 Reliquien, Reliquienkult, Reliquienbehälter, 17, 31, 32, 52, 64, 66, 70, 72, 77, 78, 81, 82, 108, 109, 132, 136, 138, 155
 Rettberg, Friedrich Wilhelm, 37, 147
 Ripaille, 113
 Ritterorden, 18, 113, 138, 143
 Rivaz, Pierre-Joseph de, 128 Anm. 1, 145f.
 Rom, 45–57, 59, 85
 Romidee, 48
 Rothpletz, Emil, 148, 153
 Rouen, 81
 Rudolf von Burgund, 18
 Rufin von Aquileia, 34, 42, 97, 99
 Ruinart, Thierry, 37, 142
 Rusticus, Märtyrer, 79
- Saanen, 132
 Saedeleuba, burgund. Prinzessin, 111
 Saint-Claude: *siehe* Condat (Condadisco, Saint-Claude)
 Saint-Maurice, 1, 5f., 19, 74, 87, 103, 104, 124, 146, 154, 155f.
 Salonus, Bischof, 7, 92
 Salvian von Marseille, 52, 90, 92
 Salvius, Bischof, 90, 129, 136, 142
 Saturninus von Toulouse, Märtyrer, 84, 106
 Savoyen, 18, 123, 132
 Schapp, Wilhelm, 5
 Schmid, Ignaz Dominikus C., 145
 Schmid, Johann, 152
 Sieg, Sieghaftigkeit, 48ff., 66, 67, 94
 Sigebert von Gembloux, 131
 Sigismund, burgund. König, 95, 104f., 110, 144, 155
 Sigonius, Carolus, 139
 Silvanus, Usurpator, 42
 Simler, Josias, 136f.
 Simplicianus von Mailand, Bischof, 68, 77
 Siricius, Papst, 89, 91

- Sisinnius, Märtyrer, 76, 77
 Sitten (Sion), 88, 102, 155
 Solothurn, 20, 113, 115f., 138
 Solutor, Märtyrer, 76, 122, 143
 Soteris, Märtyrerin, 70
 Spanheim, Friedrich, der Jüngere, 141, 143
 Spreng, Johann Jacob, 144
 Stephanus, Märtyrer, 26f., 106
 Stevart, Peter, 138
 St. Gallen, Kloster, 113, 129f.
 Stilicho, 57
 Stöckli, Werner, 155
 Stolle, Franz, 149
 Stückelberg, Ernst, 154
 Suckale-Redlefsen, Gude, 154
 Sulpicius Severus, 73, 80, 98, 100, 139
 Surlus, Laurentius, 136
 Symmachus, Stadtpräfekt von Rom, 46
 Symphorian von Autun, Märtyrer, 106
- Taufe, 16, 50, 61, 76, 86, 87
 Tertullian, 11, 27, 46, 93
 Thebais: *siehe* Ägypten
 Theoctistus, Märtyrer, 55f.
 Theodor von Octodurus, Bischof, 6f., 74, 87, 88f., 94f., 102, 104, 155f.
 Theodoret, 37
 Theodosius, Kaiser, 50, 51, 67
 Theodul, *siehe* Theodor von Octodurus
 Theuderich, burgund. König, 113
 Theurillat, Jean-Marie, 150, 154
 Tholey, Kloster, 122, 130
 Thurre, Daniel, 155
 Thyrsus, Märtyrer, 121
 Tillemont: *siehe* Le Nain de Tillemont, Louis-Sébastien,
 Tipasius, Militärheiliger, 17
 Tornay, Maurice, 159f.
 Toulouse, 84
 Tours, 80, 109f., 132
 Trento, 75–77
 Trier, 42f., 50, 120–122
 Triest, 79
 Trophimus, Märtyrer, 82
- Tschudi, Aegidius, 136
 Turin, 75–77, 122, 138, 143
- Ulfilas, Bischof, 62
 Ulrich von Augsburg, Bischof, 129
 Uranius Satyrus, 63
 Ursus, Märtyrer, 20, 113, 115
- Val di Non, 76, 77
 Valens, Kaiser, 49
 Valentinian I., Kaiser, 50, 51, 58
 Valentinian II., Kaiser, 50, 62
 Vegetius, Militärschriftsteller, 56, 93
 Venantius Fortunatus, Dichter, 108, 110, 153
- Verona, 79
 Victor, ehemaliger Soldat, Gefährte des Sulpicius Severus, 98
 Victor (Thebäer), Märtyrer, 94, 111, 113, 115
 Victor von Mailand (bzw. Lodi), Märtyrer, 62, 63, 94
 Victor von Marseille, Märtyrer, 106, 123
 Victor (Viktor) von Solothurn (Thebäer), Märtyrer, 20, 113, 115
 Victor von Xanten, Märtyrer, 118f.
 Victoria-Altar, 49
 Victricius von Rouen, 42, 81, 82, 90
 Vienne, 50, 82–84, 140
 Vierzig Märtyrer von Sebaste, 17, 35, 36, 37, 55, 79
 Vigilantius, 80f.
 Vita abbatum Acaunensium 104f., 150
 Vitalis, Märtyrer, 70
- Walahfrid Strabo, 130
 Wallfahrt, Wallfahrtsort 8, 25, 38, 87, 90, 101, 104
 Witz, Konrad, 113–115
 Woensam, Anton (von Worms), 134
 Wotke, Karl, 150
 Wüste, 97, 98
 Wunder, 32, 64, 76, 94, 100f., 110
- Xanten, 118, 125–127

Zeno von Verona, 79
Zollstation, 95
Zürich, 116–118, 129, 137, 150
Zurzach (Bad Zurzach), 116, 117
Zweiter Timotheosbrief, Bibel, 16