

# Exzess des Lebens. Das frühchristliche Martyrium und das Ende der Nekropolitik

**Sandra Lehmann**

Die Begriffe von Heil und Unheil sind eng aufeinander bezogen. Beide gewinnen Konturen, indem sie sich von ihrem Widerpart absetzen. So lässt sich, was Heil sein könnte, kaum entwerfen, ohne zu sehen, was es nicht ist und überwunden hat: Unheil als Erfahrung von physischer und psychischer Gewalt. Selbst die ›Fülle des Lebens‹ lässt sich unter endlichen Bedingungen kaum anders vorstellen als vor dem Hintergrund eines schwelenden Leidens, und sei es unter dem einfachen Vergehen der Zeit. Dagegen ist Unheil, sobald es als solches verstanden wird, immer auch ein Index möglichen Heils. Die Manifestationen des Unheils – objektiv: Privation und Mangel, subjektiv: Schmerz – verweisen auch auf ein unversehrtes und erfülltes Leben, von dem her sie spürbar werden; minimal für die Verzweifelten, die aus dem Unheil nicht mehr herausfinden und seiner Zersetzungsarbeit ausgeliefert bleiben, deutlich für diejenigen, die aufbegehren und die Bedingungen des Unheils beseitigen wollen.

Das Martyrium ist eine extreme Weise, in die Beziehung von Heil und Unheil einzusteigen. Eklatantes Unheil, den von fremder Hand erlittenen Tod, kehrt es um und macht es zum Ausweis eines überlegenen Heils. Es lässt sich hier von einer Variante »göttlicher Gewalt« sprechen, die Walter Benjamin in seinem Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* entging – einer Gewalt, die nicht verübt, sondern erlitten wird, die damit aber, durchschlagender als jede aktive Gewalt, die »Entsetzung des Rechts samt den Gewalten, auf die es angewiesen ist [...], zuletzt also der Staatsgewalt« (Benjamin 1991 [1921]: 202) initiiert. Jedes Martyrium, d.h., um die drastische Dimension nicht zu unterschlagen, jeder unter oft qualvollen Umständen durch andere erfahrene, willentliche Tod manifestiert Heil in dem Maße, in dem dieser Tod andererseits die Ordnung des Unheils, der er geschuldet ist, fundamental bestreitet, wenn nicht delegitimiert.

Dieser Aufsatz will einige Grundmomente der Ökonomie des Martyriums herausarbeiten, wobei der Bezugspunkt aus gleich darzulegenden Gründen das frühchristliche Martyrium ist. Das Material bilden entsprechend christliche Quellen der ersten drei Jahrhunderte (v.a. die sog. ›Martyrerakten‹, lat. *acta martyrum*, und verschiedene ›Ermutigungen zum Martyrium‹, lat. *exhortationes ad martyrium*) sowie ergänzend zeitgenössische jüdische und pagane Quellen zum Selbstopfer, die allerdings nur angerissen werden können.

Die Ökonomie des frühchristlichen wie jedes Martyriums ist komplex. Neben der Instanz der Märtyrer<sup>1</sup> umfasst sie die persekutive Instanz der letalen (Herrschafts-)Gewalt sowie eine dritte, testimoniale Instanz der Öffentlichkeit – oder zumindest der nicht direkt in den Tötungsakt des Martyriums involvierten Zeugen. Um den vorgegebenen Umfang nicht zu überschreiten, wird dieser Aufsatz den Fokus primär auf die Märtyrer richten. Er wird die ideellen und performativen Bedingungen skizzieren, unter denen sie agieren. Die testimoniale Instanz wird dabei nur eine kurze Nebenrolle spielen, obwohl sie eine eigene Analyse verdiente. Die persekutive Instanz und die Dialektik, die sie an die Märtyrer bindet, werden ebenfalls nur angeschnitten. Ihre Relevanz wird sich aber nicht zuletzt daran zeigen, dass dieser Aufsatz die Frage nach dem, was die Ökonomie des Martyriums für die gegenwärtige Situation neoliberaler Gouvernementalität eröffnet, als Problem veränderter Herrschaftsmechanismen diskutieren wird.

Auf dem theoretischen Feld, das dieser Aufsatz beschreitet, kreuzen sich politische und ontologische sowie – da die Auseinandersetzung um den ›Sinn von Sein‹ wie um den des Politischen geschichtliche Form hat – ideengeschichtliche Aspekte. Die Sinnfiguren, die sich dabei ergeben, sind zu einem gewissen Teil theologischer Art. Bereits der Hinweis auf Benjamins Figur der göttlichen Gewalt, aber vor allem die christliche Thematik, legen dies nahe. Allerdings veranschlagt dieser Aufsatz theologische Figuren nicht in einem konfessionellen Sinne, sondern um sie einer politisch-ontologischen Relektüre zu unterziehen. Man mag als Vorbild an Giorgio Agambens Verfahren der Profanierung denken. Jedoch gilt es auch hier einzuschränken. Agamben versucht, bestimmte Sinnfiguren, die in der jüdisch-christlichen Tradition am Werk sind, ins Mundane einsickern und dort untergründig wirken zu lassen. Dagegen befragt dieser Aufsatz Figuren der christlichen Denk-, Sprach- und Bildwelt, um ihre bislang ungenutzten transgressiven, die mundane Ordnung überschreitenden Kräfte freizusetzen.

Man könnte vom Versuch einer Wiederholung, oder eigentlich: einer Wiederholung dessen sprechen, was die moderne Säkularisierung aus dem Fundus der religiösen Tradition nicht aufnahm und integrierte, nicht einmal in Gestalt eines messianischen Sozialismus à la Gustav Landauer oder Ernst Bloch. Tatsächlich handelt es sich dabei um jenen Teil des religiösen und nicht nur monotheistischen Weltbezugs, der der säkularen Episteme, ihrem Entmythologisierungs- und/oder Beherrschungsprogramm, am fremdesten bleibt. Um es thesenhaft zu formulieren: Religiöse Systeme lassen die Welt im Reflex einer grundlegenden Uneinholbarkeit und Inkommensurabilität erfahren, die im Seienden wirkt, es sowohl sein lässt als auch über sich (das Seiende) selbst, seine immer endliche Gestalt, hinausweist. Daher sind religiöse Sinnstrukturen, seien sie narrativer oder symbolischer, mit Abstrichen sogar normativer Art, nie buchstäblich zu nehmen. Vielmehr haben sie diaphane Qualität. Sie lassen durchscheinen, was die Bedeutungen sprengt, weil es gleichsam zu viel an Sinn in sich birgt.

---

1 Ich verwende im Plural die männliche und im Singular die weibliche Form. Eine eigene Frage wäre, ob für diejenigen, die das Martyrium durchlaufen, die geschlechtliche Zuordnung überhaupt noch Sinn macht. Denn die Körper der Märtyrer treten *in statu moriendi* in ein anderes denn mundanes Register ein. Die religiöse Bildsprache wird dem in der Regel eher gerecht als säkulare Deutungen.

In letzter Konsequenz versucht dieser Aufsatz, in diese Überschüssigkeit oder Exzessivität vorzudringen, die in der Hyperbolik des religiösen Sinns explizit wird. Er will verstehen, wie sich das Über-sich-hinaus-sein des Seienden für eine nicht-religiöse, aber auch nicht im bisherigen Sinne säkulare Praxis übernehmen ließe. Mit dem frühchristlichen Martyrium betrachtet er den Überschuss oder Exzess gewissermaßen *in actu* an einem Fall, in dem sich die Überschreitungen an der Grenze des Todes überkreuzen und der allein deswegen als paradigmatisch gelten kann – paradigmatisch für eine Lebensform, die die Dialektik von Leben und Tod, Heil und Unheil aufhebt.

## Martyrium als Lebensform

Um zum frühchristlichen Martyrium hinzuführen, ist zunächst anzugeben, was unter Martyrium allgemein zu verstehen sei. Beim Martyrium handelt es sich um ein zum Tode führendes Selbstopfer, in dem ein bestimmtes überindividuelles Anliegen über das eigene Lebensinteresse gestellt wird. Entgegen einer umgangssprachlichen Verwendung ist das Martyrium also nicht einfach durch das Erleiden von Gewalt bestimmt. Opfer krimineller Gewalt zum Beispiel sind keine Märtyrer. Vielmehr erleiden Märtyrer Gewalt, indem sie für ›etwas‹, für eine ›Sache‹ eintreten, sie gemäß der griechischen Ursprungsbedeutung von *martyrion* (Zeugnis) bezeugen. Diese Sache ist überindividuell darin, dass sie eine Ordnung der Dinge bezeichnet, die die bestehende Ordnung konterkariert – nämlich diejenige bestehende Ordnung, in der und kraft derer das Martyrium erlitten wird. Im Martyrium kulminiert so verstanden ein Konflikt darüber, wie die Welt beschaffen sein soll. Dieser normative, auf konfligierende Sollensansprüche bezogene Aspekt weist auf den genuin politischen Charakter des Martyriums.

Es lassen sich vor diesem Hintergrund verschiedene Martyrien unterscheiden: religiöse Martyrien (auch abseits der drei Monotheismen) wie säkulare (der antike *noble death*, v.a. der sog. Philosophentod, ›Märtyrer des Sozialismus‹ wie Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht in der DDR), erduldende Martyrien, die entschieden von jeder eigenen Gewaltausübung absehen, wie aggressive Martyrien, die neben dem Selbstopfer den Tod anderer in Kauf nehmen (der christliche Kreuzritter, der muslimische ›Märtyrer auf dem Schlachtfeld‹ (*shahid al-maraka*), bis hin zu terroristischen Akteuren). Eine Grenzfigur bildet der Protestsuizid, der oft als Martyrium gelesen wird, strenggenommen aber kein Martyrium ist, weil der Tod hier von eigener Hand kommt und nicht direkt von den Herrschaftsinstanzen ausgeht.

Das frühchristliche Martyrium lässt sich den erduldenen Martyrien zuordnen, die man auch ›passional‹ nennen kann. Passional ist nicht passiv. Zwar üben die erduldenen Märtyrer nicht selbst Gewalt aus. Aber sie verwandeln die *passio*, das Erleiden von Gewalt in eine Handlung eigenen Typs. Zwei Aspekte jedoch heben das frühchristliche Martyrium von anderen passionalen Formen ab. Zum einen macht das frühchristliche Martyrium aus dem Martyrium eine Form des Lebens. Zum anderen vollzieht es – jedenfalls wenn man es idealtypisch liest – die rigide Entsetzung oder Aufhebung von Souveränität.

Um beim ersten Aspekt zu beginnen: Das frühchristliche Martyrium hat zweifellos eine kulturelle Vorgeschichte, auf die einzelne christliche Autoren auch rekurrieren. Da ist einerseits der pagane *noble death*. Auf ihn verweist etwa Tertullian in seinem *Apologeticum*,

wenn er die christliche Opferbereitschaft mit derjenigen von Figuren exemplarischer antiker Sittlichkeit wie Mucius Scaevola, Empedokles oder Zeno von Elea analog setzt (Tertullian: *Apologeticum* 50: 4–9). Andererseits orientieren sich die frühen Christen am jüdischen Sterben unter Verfolgung als äußerster Form des Kiddusch HaSchem, d.h. der »Heiligung des göttlichen Namens« (nach dem 3. Buch Mose, d.i. Lev 22: 32). Bedeutsam ist hier vor allem das 2. Makkabäerbuch. Berichtet wird darin von der Folter und Hinrichtung zunächst des greisen Eleasar, dann einer Mutter und ihrer sieben Söhne, die während der Seleukidenherrschaft über Jerusalem am Judentum festhalten und sich weigern, Schweinefleisch zu essen. Vor allem Augustinus kommt in seinen Predigten mehrfach auf das Beispiel der Makkabäer zurück und sieht eine Kontinuität zwischen ihrem Sterben und demjenigen der christlichen Märtyrer, sodass sich die Makkabäer zumindest der Gesinnung nach als Märtyrer Christi erweisen (vgl. v.a. Augustinus, *Sermo* 300: *In solemnitate martyrum Machabeorum*).

Gleichwohl ist der Unterschied zwischen einerseits dem paganen oder jüdischen und andererseits dem christlichen Selbstopfer einschneidend. In der paganen wie der jüdischen Tradition nämlich bildet das Selbstopfer eine individuelle Handlungsmöglichkeit in Zeiten akut bedrohter Integrität, sei sie persönlicher oder kollektiver Art. Das Selbstopfer vollzieht sich in einer Ausnahmesituation. Als *ultima ratio* dient es dazu, der fundamentalen Bedrohung der Würde der sich Opfernenden entgegenzutreten.

Dagegen macht das frühe Christentum das Selbstopfer zu einer grundsätzlichen und umfassenden Möglichkeit der Lebensführung, das heißt eben, zu einer Lebensform. Es ist in diesem Fall also tatsächlich so, dass »der Ausnahmезustand [...] die Regel ist« (Benjamin 1991 [1940]: 687), wie es in Benjamins *Geschichtsphilosophischen Thesen* heißt – mit der Pointe, dass die davon Betroffenen dies freiwillig wählen und damit eine eigene »Tradition der Unterdrückten« (ebd.) in Gang bringen. Christsein bedeutet demnach im Kern, das eigene Leben als tödliches Selbstopfer unter Verfolgung zu verstehen, es bedeutet, ein Leben in permanenter Leidens- und Todesbereitschaft. Wie Candida R. Moss in ihrer Studie *The Other Christs* schreibt: »Patient endurance and righteous suffering became part of a set of Christly moral virtues that early Christians were exhorted to emulate. Suffering as Christological imitation was not just a passive interpretative move; it was an active practice to which Christians were constantly encouraged« (Moss 2010: 20).

Wie das Zitat bereits kenntlich macht, wird diese Lebensform durch Nachfolge (gr. *akolouthēin*) oder auch Nachahmung (gr. *mimēsthai*) organisiert. Im Lateinischen führte man dies unter dem Begriff der *imitatio* zusammen. Die *imitatio* gilt zunächst Jesus selbst. Es lässt sich an eine Reihe von Bibelstellen denken, etwa an Jesu Rede in Markus 8: »Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach«; oder pointierter noch an die Ausführungen von Paulus im Römerbrief 6 vom Mitgekreuzigtsein und Mitauferstandensein mit Christus (Röm 6). Die *imitatio* kann sich aber auch über Jesus hinaus auf Mitglieder der frühchristlichen Kirche beziehen. Paulus zum Beispiel verweist in mehreren Briefen auf seine eigene Vorbildfunktion. Und die Märtyrerakten, die die Leidenswege diverser Märtyrer darstellen, bieten nicht zuletzt Rollenbilder für ein Leben in der Form des Martyriums – Rollenbilder, die sich wiederum am Leiden Jesu orientieren, die aber vermittels der Märtyrer, um die herum früh regionale Kulte entstehen, noch einmal konkreter werden.

## Die Aufhebung der Souveränität schlechthin

Für den zweiten Aspekt, das Verhältnis des frühchristlichen Martyriums zur Souveränität, ist noch einmal auf die allgemeine Anlage des Martyriums zurückzugehen. Jedes Martyrium steht in einem antagonistischen Verhältnis zur existierenden Souveränität. Souveränität meint in der Regel, obwohl nicht zwangsläufig, politische Souveränität als *suprema potestas*, d.h. als höchste selbstständige, nicht abgeleitete Staatsgewalt. Das Martyrium stellt diese Souveränität infrage, ja schaltet sie instantan aus. Ausschlaggebend hierfür ist die Umkodierung des Leidens und letztlich des Todes. Das Martyrium macht den Tod zum Zeugnis für die eigene Sache, die sich damit gegenüber der den Tod verhängenden Souveränität als überlegen erweist. Denn für die Souveränität ist die Todesdrohung das ultimative Machtmittel. Indem die Märtyrerin den Tod für die eigene Sache auf sich nimmt, demonstriert sie, dass die eigene Sache höheren Rang hat als die Souveränität. Damit aber verliert der Tod seine Funktion als Macht- und Herrschaftsinstrument, ebenso wie der Souverän den Zugriff auf das Leben der Märtyrerin verliert. Märtyrer sind gegenüber der bestehenden Souveränität radikal frei, denn die Todesdrohung als ultimatives Herrschaftsinstrument der Souveränität erreicht sie nicht mehr. In einer paradoxen Wendung lässt die im Martyrium vollzogene Auslöschung hervortreten, was der Auslöschung widersteht.

Diese Suspension von Souveränität vermittelt einer verwandelten Bedeutung des Todes kann im Martyrium auf zwei Weisen geschehen. Im gewöhnlichen Fall etabliert das Martyrium eine Gegensouveränität zur bestehenden Souveränität. In den Worten Sigrid Weigels:

»Die Entscheidung zum Märtyrer [stellt] den Versuch dar, unter Bedingungen der Unterwerfung oder Abhängigkeit ›souverän‹ zu agieren. In dieser Hinsicht ist der Märtyrer eine negative Gegenfigur zum Souverän. Gilt für diesen die bekannte Schmittsche Formel ›Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet‹, so antwortet der Märtyrer darauf, indem er sich zu einer Art – tödlichen – Gegensouveränität entscheidet, dem Versuch einer Souveränität – nicht über den, sondern – im Ausnahmezustand« (Weigel 2007: 14).

Der Sache, für die die Märtyrer sterben, wird dabei ein eigenes und umfassendes Vermögen zur Weltgestaltung zugemessen, an das sich ein bestimmtes Arsenal von Vorstellungen knüpft; Vorstellungen, die einer kommenden Ordnung, einem neuen Machtzusammenhang gelten. Auch das frühe Christentum unterliegt partiell der Faszination der Gegensouveränität. Dies belegt exemplarisch die Johannesoffenbarung, die eine erste Theologie des Martyriums enthält und christliches Leiden in einem endzeitlichen Entscheidungskampf situiert – mit dem Ergebnis, dass den »Seelen aller, die enthauptet worden waren, weil sie an dem Zeugnis Jesu und am Wort Gottes festgehalten hatten« (Offb 20: 4), die Herrschaft über das 1000jährige Reich zugesprochen wird, das dem abschließenden Letzten Gericht vorausgeht. Nietzsche vermutete zurecht Unstimmigkeiten hinter solchen Visionen. Anlässlich der unerbittlichen Bilder endzeitlichen Triumphes in Tertullians Schrift *De spectaculis* liegt sein Urteil aus der *Genealogie der Moral* nahe: »Diese Schwachen – irgendwann einmal nämlich wollen auch sie die Starken sein, es ist kein Zweifel, irgendwann soll auch ihr ›Reich‹ kommen« (Nietzsche 2007: 283).

Es ist gleich zu sehen, dass das frühe Christentum noch eine andere Variante bietet, mit Souveränität umzugehen. Drei Überlegungen jedoch lassen sich an Nietzsches Bemerkung anschließen. Erstens lässt sich nicht bezweifeln, dass die zuweilen delirösen Rachephantasien der Johannesoffenbarung und anderer eschatologischer Texte des Frühchristentums wenig vom Geist der Nächstenliebe atmen und eher mit den Dualismen der Gnosis verwandt sind. Andererseits, und nicht allein auf das Christentum bezogen, sondern auf das allgemeine Verhältnis von Martyrium und Gegensoveränität, stellt sich die Frage, ob die menschliche Psyche nicht so verfasst ist, dass das Erleiden des Todes für eine Sache zwangsläufig durch Bilder von der letzten Durchsetzung dieser Sache kompensiert wird. Dies allerdings schließt drittens nicht aus, dass diesem Automatismus der Psyche eine Haltung vorgeschaltet wird, die sich von ihm distanzieren. In diesem Sinne entwarf der tschechische Philosoph Jan Patočka unter dem Eindruck der Selbstverbrennung Jan Palachs im Jahr 1969 ein »Opfer für nichts, wenn darunter all das verstanden wird, was kein Seiendes ist« (Patočka 1991: 358). Das Opfer für nichts organisiert sich um keine Sache. Sein Ausgangs- wie Endpunkt ist vielmehr die Unvertretbarkeit des eigenen Todes, die gegen die Ansprüche heteronomer Herrschaft auf Leben und Tod aufbeboten wird. Im Ergebnis steht nichts – nichts als die Aneignung des eigenen Todes, indem dieser autonom gestorben wird, wenn man so will, die leere Souveränität des Vermögens des eigenen Todes.

Patočka selbst stellt die Beziehung zwischen dieser Figur und dem Christentum her (vgl. Patočka 1991: 358). Und tatsächlich hat das Opfer für nichts seine historische Möglichkeitsbedingung im frühchristlichen Martyrium, nur dass dieses, »was kein Seiendes ist«, nicht im Sinne von Heideggers ontologischer Differenz als »nichts« bestimmt (wie Patočka es tut), sondern als ein hyperbolisches, je schon über das Seiende und seine endlichen Konditionen hinausschießendes Leben.

Damit kommt die alternative Variante des Martyriums, ein Martyrium ohne Gegensoveränität, in den Blick. Mit dem paradigmatischen Martyrium Jesu eröffnet sich im Christentum – im Medium des christlichen Narrativs und christlicher Symboliken – die Möglichkeit, Souveränität schlechthin zu annullieren. Auch nicht dezidiert christlichen Praktiken des sog. »passiven«, besser wohl »passionalen« Widerstands steht diese Möglichkeit von da an offen. Mahatma Gandhis Konzept der *Satyagraha* ist hierfür ein eindrückliches Beispiel.

Der christliche, jesuanische Ansatz handelt davon, den Tod auf sich zu nehmen, um zu demonstrieren, dass das Leben je schon über den Tod hinaus ist. Das Sterben wird zum Zeugnis gegen den Tod, damit aber auch gegen Souveränität und gegen ein Leben, das unter der Maßgabe von Souveränität steht. Um dies zu erläutern, ist, in aller Kürze, eine »schwarze Machttheorie« einzuführen, die sich auf Autoren wie Hobbes (klassisch Kap. XIII des *Leviathan*), Hegel (ebenfalls klassisch die Dialektik von Herr und Knecht in der *Phänomenologie des Geistes*), Canetti (»der Augenblick des Überlebens ist der Augenblick der Macht«, Canetti 1960: 259) sowie jüngst Esposito (Esposito 2010) und vor allem Mbembe berufen kann (»Töten oder Leben-Lassen stellen die Grenzen der Souveränität dar und sind ihre grundlegenden Kennzeichen«, Mbembe 2011: 63). Es gibt eine innere Verbindung von Souveränität und Tod. Nichts macht Menschen so beherrschbar wie die Angst vor dem Tod, eine Angst, die viele und vielfach vermittelte Gestalten haben kann.

Im Kern jedoch meint sie eine latent stets gegenwärtige Situation existenzieller Nacktheit: bar jeden Rückhalts, allein und schwach einer undurchdringlichen, alles verschlingenden Finsternis ausgesetzt zu sein. Souveränität herrscht nicht zuletzt, indem sie an diese Urszene der Todesangst appelliert, sie auf die eine oder andere Weise im vom *conatus* der Selbsterhaltung getriebenen Ego wachruft. Wenn daher Jesus am Kreuz stirbt und damit nach christlichem Glauben vom Tod erlöst, etabliert er keine Gegensoveränität. Die Sache, für die er stirbt, ist nicht eine andere Ordnung der Welt. Vielmehr ist die Sache Jesu, dass der Tod keine Macht hat, und dass damit auch die Souveränität keine Macht hat. Entsprechend lässt sich die hier interessierende christliche Lebensform, die Lebensform des Martyriums, als die Form eines Lebens ohne Souveränität verstehen – zumindest, wenn man Souveränität als eine *potestas* begreift, die sich vermittels des Todes etabliert. Christliches Leben bedeutet nach dieser Lesart, über den Tod hinaus zu leben. Dies kann faktisch das Sterben unter einer Souveränität einschließen, deren konstitutiver Kern darin besteht, den Tod im Ego wachzurufen und ihn in letzter Instanz auch zu verhängen.

## Christusereignis und exzessiver Sinn

Der vorangehende Abschnitt diente dazu, eine spezifische Gestalt des frühchristlichen Martyriums gegenüber anderen Martyrien herauszuarbeiten. Es ist nun weiter nach seinen Bedingungen zu fragen, d.h. danach, was vorausgesetzt sein muss, damit das frühchristliche Martyrium in der skizzierten Weise auftritt. Erneut lassen sich zwei Aspekte unterscheiden. Der erste Aspekt, der gleich anschließend interessieren wird, ist ontologischer Art. Er handelt vom Seins- und Weltverständnis, das für das frühchristliche Martyrium konstitutiv ist und die Leidens- und Todesbereitschaft der Märtyrer informiert. Dagegen hat der zweite Aspekt, dem die Folgeabschnitte gelten werden, performativen Charakter. Er hat damit zu tun, wie sich das frühchristliche Martyrium konkret realisiert. Es wird sich zeigen, dass die Performanz des Martyriums dialektisch strukturiert ist. Zwei Größen müssen zusammenkommen: einerseits die Todesbereitschaft der Märtyrer, andererseits die Tötungsbereitschaft der machthabenden Instanzen.

Im Zentrum des frühchristlichen Seinsverständnisses liegt naturgemäß das sog. Christusereignis. Das Christusereignis lässt sich als das Ereignis eines exzessiven Sinns fassen. Mit Ereignis sei hier etwas bezeichnet, das unversehens auftritt und sich nicht kausal herleiten lässt, das also irreduzibel ist. Hingegen ist als exzessiv ein Sinn zu verstehen, der sich erstens zumindest ansatzweise der sinnlichen Erfahrungswelt integrieren lässt, also nicht schlichtweg unverständlich ist, der aber zugleich, zweitens, über die sinnliche Erfahrungswelt hinausgeht, also für die Erfahrung inkommensurabel ist, und der schließlich und drittens gerade handlungsorientierend in seiner Eigenschaft ist, Verständlichkeit und Inkommensurabilität ineinander zu verschränken.

Das Sinnereignis, der exzessive Sinn des Christentums lässt sich so zusammenfassen: *Gott ist Mensch geworden, Gott ist als Mensch am Kreuz gestorben, nach drei Tagen ist dieser Gott-Mensch aus dem ›Reich des Todes‹ wieder auferstanden.*

All dies ist zumindest in Bruchstücken verständlich, insofern es Analogien zur Erfahrungswelt erlaubt, v.a. wenn man an Transformationsprozesse denkt (im Neuen Testament findet sich wiederholt das Bild des Samenkorns). Und zugleich ist es radikal

unverständlich. Die Besonderheit des exzessiven Sinns besteht denn auch darin, dass er jede Deutung in Paradoxien verstrickt, dagegen aber reale, ja die Realität verändernde Effekte erzeugt, wenn ihm gemäß und in seinem Licht gehandelt wird. Exzessiver Sinn entfaltet sich erst, wenn ihn eine Praxis aufnimmt, dann aber auf vehemente Weise.

Mit dem Tod und der Auferstehung Jesu hat das Christusereignis zwei Seiten. Es ist von entscheidender Bedeutung, diese beiden Seiten aufeinander zu beziehen. Dies sei auch bemerkt gegen eine vereinseitigende Tendenz in jüngeren, vergleichbaren Ansätzen, das Christusereignis politisch-ontologisch zu lesen. So fokussieren etwa Agamben und Žižek ausschließlich auf den Tod Gottes am Kreuz, während Badiou das Christusereignis nicht weniger verkürzend allein von der Auferstehung aus denkt. Alle drei Autoren verfehlen so den wesentlichen Punkt, den die lange Unheilsgeschichte der christlichen Kirche als allzu weltlicher Macht nahezu überdeckte: Gott, das ist die *suprema potestas*, die Souveränität schlechthin, findet ein Ende. Er findet den Tod. Aber auf den Tod des Gottes-Souveräns folgt nicht, was zunächst allein übrig scheint, die Souveränität des Todes. Die Souveränität des Todes wäre eine Souveränität, die potenziell auf alle Dinge übergegangen ist, die Souveränität einer Welt, in der Macht diffus und ubiquitär ist und alles ausnahmslos Subjekt-Objekt von Herrschaft ist – kurz, die Souveränität der Spät- und Postmoderne, von der Autoren wie Nietzsche, Bataille, Foucault oder, aktueller und unter dem treffenden Titel Nekropolitik, Mbembe handeln.

Folgt man hingegen dem christlichen exzessiven Sinn, wird mit der Auferstehung Jesu auch der Tod überwunden. Überwunden wird damit aber, worin jede Souveränität gründet, einschließlich der Souveränität Gottes. Was so buchstäblich frei wird, ist wiederum nicht das Leben des einen Gott-Menschen. Frei wird vielmehr das Leben aller. In den Worten des Römerbriefs: »durch die gerechte Tat eines einzigen [kommt es] für alle Menschen zur Gerechtigkeit, die Leben gibt« (Röm 5: 18). Denn das Leben aller erweist sich als ein Leben, das seinerseits exzessiv über den Tod hinausreicht, ein Leben, das mehr ist als es selbst, d.h. mehr als ein Leben, das der Tod im Zwang der Selbsterhaltung beherrscht und zuletzt doch vernichtet. Leben, das ist jetzt mehr als »Leben zum Tode«, Leben, das aus dem Christusereignis selbst exzessiven Sinn hat.

## Die Performanz des exzessiven Sinns: drei Skripte

Die Bedeutung des performativen Aspekts erhellt eine Beobachtung, die nicht nur auf das frühchristliche Martyrium und seinen exzessiven Sinngehalt, sondern auch auf andere Martyrien zutrifft. Um die dem Martyrium eigene Aufhebung von Souveränität zu initiieren, reicht Todesbereitschaft allein nicht aus. Vielmehr muss das Martyrium faktisch vollzogen werden. Die Märtyrer müssen sterben. Für die christliche Lebensform des Martyriums bedeutet das, dass das Martyrium zumindest einmal real stattgefunden haben muss.

Das Frühchristentum reflektiert die Performanz des Martyriums in einer umfangreichen Literatur. Anzuführen sind hier zunächst die *acta martyrum*, d.i. die Märtyrerakten oder auch Märtyrerberichte, also jenes Corpus von Texten der ersten drei Jahrhunderte, die unter dem Eindruck der kontinuierlich aufflammenden Christenverfolgungen entstanden und in stilisierter Form von ihnen berichten. Hinzu kommen die *exhortationes ad martyrium*, d.i. die Ermahnungen zum Martyrium, die von mehreren prominenten

Autoren überliefert sind, darunter Origenes, Augustinus, Tertullian und Cyprian von Karthago. Beide Gattungen charakterisiert, dass sie zwischen geistlicher Erbauung und politischer Propaganda oszillieren, die Märtyrerakten eher literarisch schlicht, die Exhortationen mit einigem rhetorischen Aufwand. Ebenso gilt für beide Gattungen, dass sie für den Gebrauch bestimmt waren. Ihre Funktion erfüllten sie in der öffentlichen Lesung in der Gemeinde, wo sie den Zuhörernden Trost und Zuversicht spendeten und ihre Leidensbereitschaft stärkten.

Die Performanz des Martyriums schlägt sich in der frühchristlichen Literatur in drei Skripten nieder, die sich überschneiden können.

Ein erstes Skript orientiert sich an der *Imitatio Christi*. Jede Märtyrerin wird entsprechend ausgewiesen als ein anderer Christus (lat. *alter Christus*). Die Märtyrerakten stellen diese Einheit mit Christus auf verschiedene Weisen dar. So folgt eines der prominentesten Martyrien, das *Martyrium des heiligen Polycarp*, der vorgeblich noch Schüler des Apostels Johannes, jedenfalls aber um das Jahr 150 Bischof von Smyrna war, im Aufbau der Passionsgeschichte Jesu. Die Passion Jesu geht gleichsam auf Polykarp über. Im gleichen Sinne formuliert Felizitas, die Protagonistin eines anderen bekannten Martyriums, der *Akten der heiligen Perpetua und Felizitas*, explizit die Verschmelzung mit Jesus: »Jetzt [im Gefängnis, wo sie ein Kind zur Welt bringt, S.L.] leide ich selbst, was ich leide; dort [in der Arena, S.L.] aber wird ein anderer in mir sein, der für mich leidet, weil auch ich für ihn leiden werde« (o.A. in Greschat/Tilly 2006: 157).

Ein zweites Skript, man könnte es das »judikale Skript« nennen, legt den Schwerpunkt auf den Prozess, den die *suprema potestas*, das imperiale Rom, gegen die Märtyrer anstrengt. Tatsächlich hat man noch im 16. Jahrhundert geglaubt, bei den Märtyrerakten handele es sich um originale Prozessakten oder aber von christlichen Beobachtern angefertigte Prozessprotokolle. Was diese Einschätzung, bei fehlender historisch-kritischer Methode der Textanalyse, nahelegen kann, ist, dass viele Märtyrerakten relativ stereotyp dem Prozessaufbau folgen: Die Gläubigen werden gefangen gesetzt und einer römischen Rechtsinstanz vorgeführt. Sie werden aufgefordert, der römischen *suprema potestas* zu huldigen, indem sie entweder den römischen Staatsgöttern oder dem divinisierten Kaiser opfern. Sie verweigern das Opfer und sprechen die Bekenntnisformel: »Ich bin Christin« bzw. »ich bin Christ.« Es können sich apologetische Unterredungen mit den Vertretern der Staatsmacht anschließen. Zuletzt folgt die Hinrichtung, die gemessen an der späteren, etwa barocken Ikonographie oft auffallend nüchtern beschrieben wird. Jedoch stattdessen auch die *acta* die Martyrien symbolisch aus, sodass diese auf die christliche Heilsordnung verweisen. Zum Beispiel, und am vielleicht markantesten, kann sich die Physis der Märtyrer verändern. Der auf dem Scheiterhaufen verbrannte Leib des Polykarp strömt »einen Wohlgeruch wie von duftendem Weihrauch oder von einem anderen kostbaren Rauchwerk« (ebd.: 56) aus, wird also sakral aufgeladen, oder der Märtyrer Pionius, der ebenfalls verbrannt wird, erscheint im Licht der Flammen, »als habe er neue Glieder bekommen, [...] so wohlgestaltet, dass man ihn für einen Jüngling hielt« (ebd.: 225).

Ein drittes Skript findet sich vor allem in den Exhortationen, man könnte es als »agonistisches Skript« bezeichnen. Die Märtyrer werden als Teilnehmer eines Wettstreits zwischen der paganen Ordnung und der christlichen Heilsordnung adressiert. Das Rollenbild ist das des Kämpfers oder Athleten, der den Sieg erringt, indem er das eigene

Leben hingibt.<sup>2</sup> Bereits Paulus stellt im 1. Korintherbrief den Bezug zum Läufer oder Faustkämpfer her (1 Kor 9: 24–27). Tertullians Brief *An die Märtyrer* erhebt den Gladiator zur Vergleichsfigur, was der öffentlichen Hinrichtung der Märtyrer in der Arena *de facto* am nächsten kommt. Die christliche Ikonographie übernimmt das agonistische Skript, indem sie die Märtyrer mit Märtyrerkrone oder Märtyrerpalme darstellt, die wiederum die Siegessymbole säkularer Wettkämpfe zitieren. Bei der Märtyrerkrone kommt hinzu, dass sie symbolpolitisch mit der säkularen Herrscherkrone konkurriert.

Unter den drei Skripten des frühchristlichen Martyriums ruft das agonistische Skript in der Forschungsliteratur den stärksten Widerwillen hervor: man hat eine Tendenz zur Selbstverherrlichung konstatiert (Baumeister 1995: 325), und tatsächlich ist nicht zu übersehen, dass die Exhortationen dazu tendieren, eine endzeitliche christliche Gegen-souveränität aufzubauen. Allerdings erfährt das agonistische Skript eine Spiritualisierung, nachdem die christliche Kirche Reichskirche geworden ist und die Christenverfolgungen aufhören. Das Paradigma christlichen Lebens ist nun nicht mehr die konkrete ›Bluttaufe‹ des Martyriums, sondern die Askese als geistliches oder ›weißes Martyrium‹, das jedoch nach den Kriterien der römisch-katholischen Kirche als ›uneigentliches Martyrium‹ gilt. Die Asketen, deren Lebensform paradigmatisch in der Wüstenväter-Literatur (etwa bei Cassian) entwickelt ist, kämpfen um die Mortifikation eines in die Irre gehenden Begehrens. Entsprechend werden auch sie als Athleten oder Kämpfer adressiert.<sup>3</sup>

## Nekropolitik und das Ereignis eines anderen Lebens

Eine Eigenart des Martyriums besteht darin, dass seine performative Ökonomie nicht nur die Todesbereitschaft der Märtyrer voraussetzt, sondern auch die Tötungsbereitschaft der souveränen Instanz. Noch im späteren römisch-katholischen Kirchenrecht erscheint dies wieder, indem dort festgehalten wird, als Märtyrerin oder Märtyrer könne nur gelten, wer aufgrund des »Hasses des Glaubens beim Tyrannen« (Lechner 1862: 21) umkomme. Um beim frühchristlichen Martyrium zu bleiben: Es ist ein entscheidender Faktor, dass die imperialen römischen Gerichte den Tod, ja das Todesspektakel, die öffentliche Hinrichtung verhängten. Wären die christlichen Gläubigen zum Beispiel nur zu Ordnungsstrafen verurteilt worden, hätte sich ihr Glaubenszeugnis nicht mit derselben Wucht entfalten können, und die christlichen Gemeinden wären vielleicht nur kleine sektenhafte Ansammlungen geblieben. Indem der imperiale Souverän aber die Vernichtung der christlichen Staatsfeinde offen zelebrierte, demonstrierte er nicht nur die eigene Macht über Leben

---

2 Der genderpolitische Aspekt des frühchristlichen Martyriums muss hier leider in die Fußnoten rücken. Angemerkt sei, dass die Rollenzuschreibung des Athleten oder Kämpfers auch für Märtyrerinnen gilt. Wie in der christlichen Literatur nicht selten, wo Gott und Mensch in Beziehung treten (man denke an die Mystik), sind die Zuschreibungen (und Geschlechtszuschreibungen) fließend. So kann die Märtyrerin Blandina in der *Kirchengeschichte* des Eusebius sowohl als »tüchtiger Kämpfer« (Eusebius, HE, V: 1,19) »wahrer Athlet« (Eusebius, HE, V: 1,19) und »edle Mutter« (Eusebius, HE, V: 1,55) ausgewiesen werden.

3 Man mag sich hier an die Analysen Foucaults in seinen späten Vorlesungen am Collège de France sowie in *Sexualität und Wahrheit 4* erinnern, die eigens zu diskutieren wären.

und Tod, sondern machte sich auch angreifbar. Er forderte eine Handlung heraus, die seinen unbedingten Machtanspruch ebenso unbedingt bestritt.

Unterschiedliche politische *player* haben, auch in ganz anderen Kontexten, Konsequenzen aus dieser Logik des Martyriums gezogen. So betreiben lateinamerikanische Militärdiktaturen seit den 1960er Jahren eine Politik der *desaparición forzada*, d.i. des gewaltsamen Verschwindenlassens (vermeintlicher) Regimegegner und -gegnerinnen in den Folterkammern der Macht – ohne Zeugen, ohne Deklaration der persekutiven Instanz.

Auf der anderen Seite des Spektrums besteht eine strategische Stärke liberaler Gemeinwesen darin, dass sie die eigene Verfügungsgewalt nicht mehr einfach ausstellen. Die souveräne Macht zieht sich damit in die Verfahren zurück, ohne eigentliche Angriffsflächen zu bieten. Das führt etwa dazu, dass der zeitgenössische Terrorismus verschiedener Schattierungen zwar, gemäß der Logik des Martyriums, den gewaltsamen Gegenschlag der Staatsmacht herausfordert, sich aber für die testimoniale Mehrheit bereits dadurch delegitimiert, dass er selbst Gewalt anwendet. Seine Ausstrahlung bleibt damit begrenzt, er selbst Sache einer militanten Minderheit. Eine wirkungsvollere Strategie gegen den liberalen Staat ist daher die Provokation, die staatliche Gewalt herausfordert und im Falle der Eskalation gut sichtbare Opfer produziert.

Dies wirft die Frage auf, wie sich das frühchristliche Martyrium – diese entsetzende Erscheinung an der »Grenze der Souveränität« (Mbembe), die die Bedeutung von Tod und Leben neu zur Verhandlung stellt – auf die Gegenwart beziehen ließe. Festzuhalten ist zunächst, dass auch aktuell offen oppressive Machtsysteme existieren, in denen das passionale Martyrium eine politische Handlungsmöglichkeit ist. Zudem kehren auch liberale Staaten oft genug die eigene Gewalt über Leben und Tod hervor. Der Umgang mit Geflüchteten sowie Migrantinnen und Migranten, also Verfahren wie Abschiebung oder Zwangskonzentrierung, ist gegenwärtig das prägnanteste Beispiel. Entsprechend finden sich hier auch Widerstandsformen, in denen das eigene nackte Leben gegen die souveräne Macht aufgeboten wird, vom Hungerstreik bis hin zum eingangs erwähnten Protestsuizid.

Dagegen scheinen die sanften Steuerungsmechanismen der im Innern befriedeten biopolitischen Systeme das Martyrium obsolet gemacht zu haben. Herrschaft vollzieht sich hier in der schleichenden Erschöpfung der Lebenskräfte, die durch anonyme Mechanismen zu Produktionsfaktoren werden. Wäre Herman Melvilles Schreiber Bartleby, dessen »I prefer not to« die geschäftigen Handlungsabläufe unterbricht, als »neuer Christus« (Deleuze 1994: 60), wie Deleuze schreibt, auch ein neuer Märtyrer, vielleicht ein Märtyrer für nichts im Sinne Patočkas? Man mag dies so sehen. Jedoch scheint es auch so, dass die subtile Form des Selbstopfers im Stile Bartlebys ebenso wie überhaupt die Logik der Verweigerung, des geschickten Verschiebens und Verzögerns, inzwischen nicht mehr ausreicht, zu monolithisch steht das biopolitische System da, und zu verheerend sind seine Folgen, sowohl bevölkerungspolitisch als auch ökologisch. Umso dringlicher wird es, über den zivilen Ungehorsam hinaus alternative Formen des Lebens zu finden.

Es ist nicht die Performanz des frühchristlichen Martyriums, die hier relevant ist. Entscheidend ist vielmehr der exzessive Sinn des Lebens, der sich in dieser Performanz freisetzt. Die Performanz des Martyriums gibt dem exzessiven Sinn zwar eine spezifische historische Gestalt. Aber eben, weil der Sinn exzessiv ist, ist diese Gestalt nur eine Gestalt unter anderen möglichen Gestalten. Jede Gestalt, darunter die Performanz des Martyriums,

hat nicht mehr und nicht weniger als durchscheinenden oder diaphanen Charakter (um an die Einleitung zu erinnern). Der exzessive Sinn dagegen bleibt uneinholbar. Er ermöglicht die Gestalten und wird in ihnen wirklich und wirklichkeitsverändernd, nicht jedoch definitiv festgelegt.

Weil der Sinn des exzessiven Lebens irreduzibel ist, kann er neue Formen hervorbringen. Das Entstehen neuer Lebensformen lässt sich nicht planen. Vielmehr bedürfte es eines Ereignisses gleich dem Christusereignis, in dem Sinn und Praxis in einem da sind. Und dennoch besteht die Option, das Ereignis vorzubereiten. Das Ereignis ist nicht die reine Kontingenz, der reine Schnitt, das »ontologisch Grundlose«, die »transzendente Diskontinuität« (Badiou 2009: 414), wie Badiou nahelegt. Das Ereignis hat seine Bedingungen, und selbst, wenn sich die Bedingungen erst nachträglich als solche ausweisen lassen, bleibt es möglich, versuchsweise an ihnen zu arbeiten. Der exzessive Sinn des Lebens selbst fordert dies, er sucht das Ereignis eines anderen Lebens, das wirklich dem entspricht, mehr zu sein als Leben zum Tod.

Ein solches Leben wäre vor allem ein Leben ohne Angst (»Fürchtet euch nicht« ist vielleicht das Schlüsselwort der Evangelien). Die Gesellschaften der Nekropolitik sind im Kern Gesellschaften der Todesangst. In ihnen hat der Tod, »nach dem nichts kommt«, wie man sagt, die Lebenden bereits in sich aufgenommen. Gerade, indem sie sich vom Tod absetzen und das Leben ganz und gar ausschöpfen wollen, hat er sie in der Hand. Daher lassen sie sich so umfassend beherrschen. Ein anderes Leben müsste damit beginnen, ein anderes Verhältnis zum Tod zu gewinnen, Tod und endliches Leben komplementär zu begreifen, sich ergänzend zu einer Figur, die wie alles Existierende vom Exzess des Seins durchzogen und über sich hinausgeführt wird.

## Literatur

- BADIOU, Alain (2009): *Logiken der Welten. Das Sein und das Ereignis 2*, Berlin/Zürich: Diaphanes.
- BAUMEISTER, Theofried (1995): »Das Martyrium als Thema frühchristlicher apologetischer Literatur«. In: *Martyrium in Multidisziplinärer Perspektive*, hg. v. Mathijs Lamberigts u. Peter van Deun, Leuven: Peeters, 351–361.
- BENJAMIN, Walter (1991 [1921]): »Zur Kritik der Gewalt«. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Bd. II.1, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 179–203.
- BENJAMIN, Walter (1991 [1940]): »Über den Begriff der Geschichte«. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Bd. I, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 691–704.
- CANETTI, Elias (1960): *Masse und Macht*, Hamburg: Classen Verlag.
- DELEUZE, Gilles (1994): *Bartleby oder die Formel*, Berlin: Merve.
- ESPOSITO, Roberto (2010): *Communitas. The Origin and Destiny of Community*, Stanford: Stanford University Press.
- EUSEBIUS VON CAESAREA (1967): *Kirchengeschichte*, hg. u. eingel. v. Heinrich Kraft, übers. v. Philipp Haeuser, München: Kösel.

- GRESCHAT, Katharina/TILLY, Michael (Hg.) (2006): *Frühchristliche Märtyrerakten*, Wiesbaden: Matrix Verlag (nach der Ausgabe Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 14, Kempten und München 1913).
- LECHNER, Peter (1862): *Beatification und Canonisation der Diener Gottes. Nach dem größeren Werke des Papstes Benedict XIV bearbeitet*, Regensburg: Verlag Georg Joseph Manz.
- MBEMBE, Achille (2011): »Nekropolitik«. In: *Biopolitik – in der Debatte*, hg. v. Marianne Pieper et al., Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 63–96.
- MOSS, Candida R. (2010): *The Other Christs. Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, Oxford: Oxford University Press.
- NIETZSCHE, Friedrich (2007): (Zur Genealogie der Moral.) In: Ders.: *Kritische Studienausgabe 5*, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München: dtv, 245–412.
- PATOČKA, Jan (1991): »Die Gefahren der Technisierung in der Wissenschaft bei Edmund Husserl und das Wesen der Technik als Gefahr bei Martin Heidegger«. In: Ders.: *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, hg. v. Klaus Nellen, Jiří Němec u. Ilja Srubar, Stuttgart: Klett-Cotta.
- TERTULLIAN (1952): *Apologeticum. Verteidigung des Christentums*, lateinisch und deutsch, hg., übers. u. erl. v. Carl Becker, München: Kösel-Verlag.

