

In igne probati

Bijbelse stilering in de Latijnse acta martyrum & passiones
van de late oudheid (4de-6de eeuw)

Maarten Taveirne



voor mijn ouders

Promotor Prof. dr. Danny Praet
 Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap
Copromotor Prof. dr. Kristoffel Demoen
 Vakgroep Letterkunde

Decaan Prof. dr. Marc Boone
Rector Prof. dr. Anne De Paepe



Faculteit Letteren & Wijsbegeerte

Maarten Taveirne

In igne probati

Bijbelse stilerings in de Latijnse acta martyrum & passiones van de late oudheid (4de-6de eeuw)

Proefschrift voorgelegd tot het behalen van de graad van
Doctor in de taal- en letterkunde
Latijn - Grieks

2014

Dankwoord

Een beproeving die volharding vereist, waarbij volhouden tot het einde resulteert in een overwinning en een glorificatie. De parallellen tussen het schrijven van een doctoraatsverhandeling en het *martyrium* zijn zo voor de hand liggend dat als ik de vergelijking hier niet maak, iemand anders het ongetwijfeld in mijn plaats zou doen. Bij het schrijven van deze woorden kijk ik terug op een boeiende periode van vier jaar die begon bij een kaft-tot-kaftlectuur van de Bijbel. Dankzij die lectuur en het nauwgezet bestuderen van de laatantieke verhalen over de christenvervolgingen, groeide mijn inzicht in en begrip van de christelijke traditie – en daarmee van de (West-)Europese cultuur – steeds verder. De persoonlijke verrijking is alvast enorm geweest, maar ik hoop dat mijn werk ook kan bijdragen tot het onderzoek van deze groep teksten, die al te vaak aan de wetenschappelijk aandacht ontsnappen. Graag wil ik hier van de gelegenheid gebruik maken om een aantal personen te danken die mij de voorbije jaren ondersteund en vooruitgeholpen hebben met hun advies en die mij hebben aangemoedigd om dit werk tot een goed einde te brengen.

Om te beginnen wil ik mijn promotoren prof. dr. Danny Praet en prof. dr. Kristoffel Demoen bedanken. Als bezielers van dit onderzoeksproject hebben zij het in de eerste plaats mogelijk gemaakt voor mij om me in de laatantieke *acta martyrum & passiones* te verdiepen. Zonder hen zou ik de Bijbel waarschijnlijk nooit volledig gelezen hebben. Ik bedank hen ook voor hun kritische geest en hun constructieve feedback tijdens de voorbije jaren. Zij wezen mij de weg als ik het spoor bijster was en hebben een aantal keren vermeden dat ik hier blunders zou publiceren. Ik heb van hen beiden veel geleerd – zowel over het onderwerp van het onderzoek zelf als daarbuiten.

In de tweede plaats wil ik mijn naaste collega Annelies bedanken. We zijn samen begonnen aan ons onderzoek en hebben de voorbije vier jaren in de beste verstandhouding doorgebracht. Zij is steeds een zeer gewaardeerd klankbord en gesprekspartner geweest, en ik hoop alvast voor haar hetzelfde geweest te zijn. De talrijke discussies die we gevoerd hebben, waren steeds interessant en hebben niet

zelden geleid tot nieuwe inzichten. Voor alle vragen – van fundamentele tot onbelangrijke kwesties – kon ik bij haar terecht voor advies. Daarnaast bood ze ook steeds een luisterend oor wanneer er stoom moest worden afgelaten. Tot slot is natuurlijk ook haar ‘functie’ als boekenkoerier vanuit Leuven niet te vergeten. Voor al deze zaken een welgemeende en hartelijke dank.

Vervolgens wil ik ook zeker Guy Philippart bedanken voor zijn advies en verheldering met betrekking tot de complexe situatie van het primaire tekstcorpus. Zijn bereidwilligheid om een hele middag te discussiëren over de problemen die optreden bij de datering van de verschillende *passiones* heb ik ten zeerste geapprecieerd. Daarnaast ook een woord van dank aan mijn begeleidingscommissie met prof. dr. Marc De Groote en prof. dr. Geurt Henk van Kooten voor de nuttige feedback en de interesse in mijn onderzoek. Ten slotte wil ik hier ook prof. dr. Heinz-Günther Nesselrath van de Universität Göttingen bedanken om mij als gast te ontvangen tijdens mijn studieverblijf aan het Institut für klassische Philologie.

Niet te vergeten zijn uiteraard een hele grote groep mensen op wiens voortdurende aanmoediging ik kon rekenen: mijn ouders, mijn zus en Patrick, mijn schoonouders, mijn vrienden en vooral ook de vele collega’s tijdens de voorbije jaren. Hierbij denk ik aan Aagje, beide Anneliezen, Berenice, Dimitris, Eline, Maria, Matthias, Rachele, Steff, Thierry, Tijs en Tine. De lunches, de (verjaardags)feestjes, de wederzijdse steun en vooral ook hun vriendschap zorgden voor de welkome verstrooiing tijdens het lezen en schrijven door. Ook dank aan Els van de bibliotheek voor de korte, maar ontspannende babbels en voor haar meeleven tijdens het schrijfproces. Van deze mensen wil ik apart nog Berenice bedanken voor het nalezen van dit proefschrift.

Graag richt ik nog een woord van dank aan Gitte Callaert voor het ontwerp van de kaft en de eindredactie voor het drukken, alsook aan de hele ICT-dienst van de faculteit voor het aanbieden van het geavanceerde scriptiesjabloon. Hierdoor kon ik mij maximaal richten op de inhoud zonder me zorgen te hoeven maken over de lay-out.

Tot slot wil ik heel in het bijzonder mijn vriendin Ann bedanken. Ik dank haar eveneens om deze verhandeling na te lezen, maar vooral ook voor de steun gedurende de voorbije jaren – zeker tijdens de laatste maanden, waarin mijn gedachten al te vaak bij de martelaren achterbleven. Zij was er om te luisteren naar mijn ‘gezaag’, was een klankbord voor ideeën en heeft me meermaals nuttig advies gegeven. En niet te vergeten: zij zag erop toe dat ik niet vergat om te ontspannen. Ik hoop uit de grond van mijn hart dat we samen verder een mooie toekomst tegemoet gaan.

Voorwoord

Voor het eerst worden in dit proefschrift de Latijnstalige *acta martyrum & passiones* uit de late oudheid (4^{de}-6^{de} eeuw) aan een globale analyse onderworpen.¹ De bedoeling hiervan is om inzicht te verkrijgen in de manier waarop deze narratieven de vervolgingen en terechtstellingen van de christenen onder de Romeinen literair construeren. Het uitgangspunt van dit onderzoek vormt de Bijbelse stilering. Hieronder versta ik elke vorm van intertekstuele beïnvloeding van de Bijbelse traditie² op de onderzochte *passiones* van de martelaren. Deze beweging kan enerzijds bewust gebeuren, wanneer de hagiografen episodes, personages of concrete verzen direct overnemen, er zich op inspireren, of ernaar verwijzen om (delen van) hun verhaal vorm te geven. Anderzijds kan de overname onbewust gebeuren wanneer bepaalde Bijbelse voorstellingen tot het wereldbeeld van de hagiograaf behoren en zo ongemerkt in het narratief terechtkomen. Of de stilering nu bewust of onbewust gebeurt, zij verleent het relaas een Bijbels karakter, of brengt het er op zijn minst mee in verband. De Bijbelse achtergrond maakt de gebeurtenissen in het verhaal begrijpelijk en/of legitimeert de handelingen van de personages. Daarenboven plaatsen de intertekstuele echo's de beschreven gebeurtenissen in het bredere perspectief van de heilsgeschiedenis.

Deze focus op de stilering van het narratief door de auteur heeft weliswaar een aantal beperkingen. Naast de talrijke expliciete of overduidelijke verwijzingen naar de Bijbeltekst zijn er verschillende gevallen waar het aan de lezer is om eventuele parallellen op te merken. Afgezien van de implicaties van deze vaststelling voor het toenmalige publiek van de *acta & passiones* betekent dit dat je als onderzoeker vaak moet

¹ Het onderzoek waaruit dit proefschrift voortkomt, maakt deel uit van het FWO-onderzoeksproject G062010N, *De Bijbelse stilering in de laatantieke acta martyrum & passiones*.

² In principe komen zowel de canonieke als de apocriefe traditie in aanmerking. In de praktijk zal deze laatste groep om praktische redenen grotendeels buiten beeld blijven.

proberen om de (actieve) stilering door de auteur te reconstrueren. Aangezien we in het overgrote deel van de gevallen niet weten wie de auteurs van de *passiones* waren of wat hun achtergrond was, valt het niet uit te sluiten dat we soms Bijbelse parallellen postuleren die wellicht nooit in de gedachten van de hagiografen gekomen zijn, of omgekeerd, dat we parallellen van de hand wijzen omdat we de Bijbelkennis van de auteurs niet correct kunnen reconstrueren.

De keuze voor de Bijbelse stilering als uitgangspunt van dit onderzoek is ingegeven door het werk van de Gentse hoogleraar Marc Van Uytfanghe, die zich voornamelijk op de Bijbelse stilering in de Merovingische heiligenlevens geconcentreerd heeft. De studie van de laatantieke *passiones* vult zo een leemte op in het bredere onderzoek naar de verhouding tussen de Bijbel en de christelijke hagiografie, dat tot dusver grotendeels aan deze groep teksten voorbijgegaan is.³

In dit proefschrift worden 113 *passiones* in aanmerking genomen waarvan aan te nemen valt dat ze uit de 4^{de}-6^{de} eeuw stammen. Van deze teksten heb ik zo nauwgezet mogelijk alle Bijbelse referenties opgelijst – gaande van duidelijk herkenbare tot de veeleer hypothetische overeenkomsten. Deze gegevens vormen het vertrekpunt voor mijn verdere uiteenzetting, waarin ik naga hoe en op basis van welke modellen de hagiografen het narratieve verloop van hun *passiones* hebben vormgegeven.

Zoals gezegd heeft dit onderzoek een globale analyse van de laatantieke Latijnse *acta & passiones* tot doel. Door de keuze voor een breed corpus teksten – zowel in het aantal teksten, als in de chronologische en geografische spreiding ervan – zullen de bevindingen in de eerste plaats een algemeen beeld bieden van ‘de laatantieke *passiones*’. Detailanalyses en studies van individuele teksten zijn daardoor niet mogelijk geweest. Ik besef dat ik door deze aanpak de heterogeniteit van het corpus niet afdoende in beschouwing neem en dat ik al te vaak moet voorbijgaan aan nuances in teksten of tussen verschillende teksten onderling. In de plaats daarvan probeer ik de meest opvallende tendensen in het onderzochte tekstcorpus weer te geven en schets ik waaraan de lezer zich in het algemeen kan verwachten in een *passio*. Dit betekent dat men de observaties op basis van dit grote aantal teksten nooit zonder meer mag extrapoleren naar individuele *passiones*. De bedoeling van deze brede aanpak is in de

³ Hoewel Van Uytfanghe de hier onderzochte teksten niet zelden in beschouwing neemt, heeft hij zich vooral op de Merovingische periode geconcentreerd. Concreet voor de Bijbelse stilering, zie VAN UYTFANGHE (1984), (1989), (2003) en vooral zijn boek *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne* uit 1987. Voor de vroegste christelijke hagiografie, zie SAXER (1986); VAN UYTFANGHE (1985a). Voor vergelijkbaar onderzoek in de Griekstalige traditie, zie het proefschrift van GOLDFARB (2005). Zie ook p. 57, noot 1.

eerste plaats om een groep onderbestudeerde teksten onder de aandacht te brengen en zo bij te dragen tot de verdere wetenschappelijke ontsluiting ervan. In de voorbije vier jaren hebben de *acta & passiones* nog lang niet al hun geheimen kunnen prijsgeven. Ik ben er dan ook van overtuigd dat zij voor verder onderzoek van de late oudheid en de vroege middeleeuwen (zowel literair als cultuur-historisch) nog van grote waarde kunnen zijn.

De indeling van dit proefschrift is als volgt. In een eerste hoofdstuk zet ik de ontwikkeling van het christelijke martelaarschap uiteen en de betekenis ervan voor de heiligenverering die vanaf de 4^{de} eeuw opbloeit. Ik start bij de historische ontwikkeling van het martelaarschap. Vervolgens licht ik de rol van de martelaar in de laatantieke heiligenverering toe. Grote aandacht gaat hierbij uit naar de berichten over hun vervolging, proces en terechtstelling – in het bijzonder de teksten uit de late oudheid die hier bestudeerd worden.

In een tweede hoofdstuk ga ik in op de selectie van de primaire teksten die ik onderzocht heb. Hier besteed ik ruime aandacht aan de uitdagingen die de afbakening van een betrouwbaar onderzoekscorpus compliceren, en in welke mate een antwoord op die moeilijkheden geboden kan worden.

Het derde hoofdstuk licht de analysemethode toe die ik gebruikt heb voor het opsporen en het klasseren van de Bijbelse stileringsin de *passiones*. In eerste instantie stel ik me de vraag naar de vorm en de inhoud van de Bijbel in het Latijnstalige Westen van de late oudheid. Vervolgens stel ik het classificatiesysteem voor dat Marc Van Uytfanghe in zijn boek (1987b) gebruikt heeft en dat het voorbeeld en de basis vormt voor mijn eigen onderzoek. Daarna licht ik toe hoe ik zijn indeling vertaald heb in een database om de observaties in de laatantieke *passiones* te registreren en te ordenen.

Hierna begin ik aan de eigenlijke analyse van het corpus. In het vierde hoofdstuk bespreek ik het gebruik van Bijbelse *exempla* in de *acta martyrum & passiones*. Ik behandel deze retorische figuur als eerste omdat het *exemplum* treffend aantoont hoe de *passiones* de geschiedenis conceptualiseren en zo de verhouding tussen het martyrologische narratief en de heilsgeschiedenis blootlegt. Daarbij bespreek ik het *exemplum* eerst als retorische figuur en behandel ik de raakpunten met de typologische Bijbelexegese. Vervolgens geef ik een overzicht van alle *exempla* die ik heb aangetroffen in de *passiones* en welke rol ze telkens in het narratief vervullen.

In het vijfde hoofdstuk sta ik stil bij de alomtegenwoordige tegenstelling in de *acta & passiones* tussen martelaren en heidenen – tussen redding en verdoemenis. Ik geef een overzicht van de verschillende plaatsen in het narratief waar deze dichotomie naar voor komt en op welke Bijbelse beelden zij daarvoor teruggrijpt. Zo toon ik aan dat de *acta &*

passiones te begrijpen zijn als een vorm van propaganda tegen elke vorm van niet-christelijke religiositeit.

In het zesde en laatste hoofdstuk behandel ik de specifieke Bijbelse modellen en scènes die de gebeurtenissen in de *passiones* gestalte geven. Enerzijds kijk ik naar de afbeelding van de martelaar als perfecte christen en welke Bijbelse vermaningen of oproepen diens optreden funderen. Anderzijds overloop ik de verschillende echo's die doorklinken in de beschrijving van de vervolgingen. Hierbij zal ik in het bijzonder aandacht besteden aan de literaire invloed van het lijdensverhaal als model voor het christelijke *martyrium*.

Achteraan in dit proefschrift bevindt zich tot slot een overzicht van de *passiones* in het primaire corpus. Naast de referentie van de gebruikte editie geef ik er het BHL-nummer van de tekst, de verschillende dateringshypothesen en de geografische situering van de tekst. Helemaal op het einde is nog een index ingevoegd die aangeeft welke *passio* waar geciteerd wordt in het proefschrift.

Aangezien er verschillende Bijbelcanons naast elkaar bestaan met onderling afwijkende nummeringen kan er verwarring ontstaan bij de Bijbelse referenties. In dit proefschrift zal de indeling van de Griekse Bijbeltekst (Septuagint en Nieuwe Testament) gevolgd worden.⁴ Waar ik Nederlandse vertalingen gebruik, of Bijbelse namen in het Nederlands weergeef, volg ik de Willibrordvertaling (*De Bijbel uit de grondtekst vertaald* (1995)).

⁴ Op de redenen ga ik verder (3.3.3.1, p. 76; zie ook cit, p. 84, noot 86) in.

Overzicht van de gebruikte afkortingen

ASS	<i>Acta Sanctorum</i>
BHG	<i>Bibliotheca Hagiographica Graeca</i>
BHL	<i>Bibliotheca Hagiographica Latina</i>
CCSG	<i>Corpus Christianorum Series Graeca</i>
CCSL	<i>Corpus Christianorum Series Latina</i>
CCSA	<i>Corpus Christianorum Series Apocryphorum</i>
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
GCS	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller</i>
LLT-A	<i>Library of Latin Texts – Series A</i>
LXX	<i>Septuaginta</i>
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i>
P.	<i>Passio</i>
	*P. duidt een passio aan waarvan één of meerdere dateringshypothesen buiten de chronologische vork 4 ^{de} -6 ^{de} eeuw vallen (zie p. 55).
PG	<i>Patrologia Graeca</i>
PL	<i>Patrologia Latina</i>
RépGén	GRYSON, FISCHER en FREDE . 2007. <i>Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'Antiquité et du Haut Moyen Âge.</i>
SC	<i>Sources chrétiennes</i>
TLG	<i>Thesaurus Linguae Graecae</i>
TLL	<i>Thesaurus Linguae Latinae</i>
Vet. Lat.	<i>Vetus Latina</i>
Vulg.	<i>Vulgata</i>

Gen	Genesis	Zach	Zacharias
Ex	Exodus	Mal	Malachias
Leu	Leviticus	Is	Isaias
Num	Numeri	Ier	Ieremias
Deut	Deuteronomium	Bar	Baruch
Ios	Iosue	Thr	Threni
Iud	Iudicum	Ep Ier	Epistula Ieremiae (= Bar 6)
Ruth	Ruth	Ez	Ezechiel
1Regn	Regnorum I	Sus	Susanna (= Dan 13)
2Regn	Regnorum II	Dan	Daniel
3Regn	Regnorum III	Bel-et-Dr	Bel & Draco (=Dan 14)
4Regn	Regnorum IV	Mt	Mattheus
1Par	Paraleipomenon I	Mc	Marcus
2Par	Paraleipomenon II	Lc	Lucas
2Esr	Esdrae II (Esdras-Nehemias)	Joh	Johannes
Est	Esther	Act	Acta Apostolorum
Idt	Judith	Rom	Ad Romanos
Tob	Tobit	1Cor	Ad Corinthos I
1Mac	Machabaeorum I	2Cor	Ad Corinthos II
2Mac	Machabaeorum II	Gal	Ad Galatas
3Mac	Machabaeorum III	Eph	Ad Ephesios
4Mac	Machabaeorum IV	Phil	Ad Philippenses
Ps	Psalmi	Col	Ad Colossenses
Od	Odae	1Th	Ad Thessalonicenses I
Prou	Prouerbia	2Th	Ad Thessalonicenses II
Eccl	Ecclesiastes	1Tim	Ad Timotheum I
Cant	Canticum	2Tim	Ad Timotheum II
Iob	Iob	Tit	Ad Titum
Sap	Sapientia	Phm	Ad Philemonem
Sir	Siracides	Heb	Ad Hebraeos
Ps Sal	Psalmi Salomonis	Jc	Epistula Iacobi I
Os	Osee	1Petr	Epistula Petri I
Am	Amos	2Petr	Epistula Petri II
Mich	Michaeas	1Joh	Epistula Iohannis I
Ioel	Ioel	2Joh	Epistula Iohannis II
Abd	Abdias	3Joh	Epistula Iohannis III
Ion	Ionas	Jd	Epistula Iudae
Nah	Nahum	Ap	Apocalypsis
Hab	Habacuc	4Esr	Esdrae IV
Soph	Sophonias		
Agg	Aggaeus		

Inhoudstafel

Hoofdstuk 1	Het martelaarschap als bron van heiligheid	1
1.1	Inleiding	1
1.1.1	Martelaarschap en heiligheid	1
1.1.2	Martelaarschap en hagiografie	5
1.2	Het martyrium als ideaal	6
1.2.1	Prechristelijke voorlopers	6
1.2.2	De ontwikkeling van het christelijke <i>martyrium</i>	11
1.3	De <i>acta martyrum & passiones</i>	22
1.3.1	De vroegste documenten	23
1.3.2	Laatantieke <i>acta martyrum & passiones</i> : ‘les passions épiques’	26
1.4	Het martyrium en de heiligencultus	33
1.4.1	Martelaren als heiligen	34
1.4.2	Het martyriumsnarratief in de cultus	37
1.4.3	Christelijke identiteit in het martyriumsnarratief	40
Hoofdstuk 2	De samenstelling van het corpus	45
2.1	Een ongerept corpus <i>acta & passiones</i>	48
2.1.1	Uitdagingen bij de afbakening van het primaire corpus	49
2.1.2	Zijn de laatantieke <i>acta & passiones</i> laatantiek?	51
2.2	Naar een uiteindelijke selectie	54
Hoofdstuk 3	De Bijbelse stilering van de <i>acta martyrum & passiones</i>	57
3.1	Naar een Latijnse Bijbel	58
3.1.1	De Latijnse Bijbel voor Hieronymus	59
3.1.2	Hieronymus’ Bijbelvertalingen	61
3.1.3	De Latijnse Bijbel na Hieronymus	63

3.2	Bijbelkennis in de late oudheid	65
3.3	De analysemethode	68
3.3.1	Een methodologische voorloper	69
3.3.2	De Bijbelse stileringsidentificeren.....	71
3.3.3	Valkuilen bij de identificatie van referenties	76
3.3.4	De resultaten ordenen	82
3.3.5	De mogelijkheden van de databank voor het proefschrift	88
Hoofdstuk 4	Bijbelse exempla en typologie in de <i>acta & passiones</i>	91
4.1	Typologie en exegese	93
4.1.1	Typologische structuren in de Bijbel	93
4.1.2	Typologie in de Bijbelexegese	96
4.2	Bijbelse <i>exempla</i> : typologische <i>exempla</i>	99
4.2.1	Het <i>exemplum</i> in de retorische traditie	99
4.2.2	Het <i>exemplum</i> als prescriptief model.....	104
4.2.3	<i>Exempla</i> tussen retoriek en typologische exegese	105
4.2.4	Nut van de studie van de <i>exempla</i> in de laatantieke <i>passiones</i>	108
4.3	Bijbelse <i>exempla</i> in de laatantieke <i>acta & passiones</i>	110
4.3.1	Modellen voor het <i>martyrium</i>	111
4.3.2	Thaumaturgische modellen.....	123
4.3.3	Verdere karakterisering van de personages door <i>exempla</i>	129
4.4	De Bijbelse <i>exempla</i> doorgelicht.....	136
4.4.1	<i>Exempla – passiones</i> – gewijde geschiedenis	138
4.4.2	‘Antieke’ <i>exempla</i> of ‘middeleeuwse’ <i>exempla</i> ?	141
Hoofdstuk 5	Het dichotome wereldbeeld van de <i>acta & passiones</i>	145
5.1	Tussen hemel en aarde	149
5.1.1	Eeuwigheid en vergankelijkheid.....	150
5.1.2	Licht en duisternis.....	154
5.1.3	Christenen en politiek gezag	161
5.1.4	De dichotomie literair benadrukt	164
5.2	Over leven en dood.....	166
5.2.1	“Hij bouwt op de Heer, die zal hem redden”	167
5.2.2	“Voor uw zonden met uw afgoden zult u boeten”	180
5.3	De rol van God bij de vervolgingen.....	198
5.3.1	De mens door God beschermd.....	198
5.3.2	De duivel en de vervolgingen	201

5.3.3	De vervolgingen als beproeving door God.....	207
5.4	Conclusie	210
Hoofdstuk 6	Bijbelse echo's in het martyrologische narratief	213
6.1	De martelaar als perfecte christen.....	214
6.1.1	Exclusief geloof	215
6.1.2	Naastenliefde.....	216
6.1.3	Brenger van de blijde boodschap.....	230
6.2	De vervolgingen in Bijbelse termen.....	239
6.2.1	Vervolging, arrestatie en proces.....	239
6.2.2	Het eigenlijke <i>martyrium</i>	261
6.3	Het <i>martyrium</i> als <i>imitatio Christi</i>	268
6.3.1	Arrestatie en proces	269
6.3.2	Het eigenlijke <i>martyrium</i>	274
6.3.3	Drie bijzonder geliefde motieven.....	277
6.3.4	Het lichaam van de martelaar	281
6.4	Conclusies	285
	Conclusie.....	289
	Bibliografie	295
	Index	353

Hoofdstuk 1 Het martelaarschap als bron van heiligheid

*Martyres nonne testes sunt Christi, et testimonium
perhibent veritati?*
(Augustinus, *sermo* 128,3)

1.1 Inleiding

Het voorwerp van deze studie zijn de laatantieke Latijnse *acta martyrum & passiones*. Zij berichten in verhalende vorm over de vervolgingen, veroordelingen, het lijden en de dood van christenen door de heidense Romeinse overheden, en funderen op die manier het statuut van de martelaren als christelijke heiligen. Deze *acta & passiones* zijn deel van een uitgebreide literaire erfenis die behalve de martelaren ook andere soorten heiligen behandelt in verschillende literaire vormen. In dit hoofdstuk wil ik achtereenvolgens stilstaan bij de achtergrond van het martelaarschap als voorwerp van christelijke bewondering; vervolgens de *acta & passiones* schetsen in verhouding tot de overige martyrologische tradities; en tot slot stilstaan bij de socioculturele context waarin de *acta & passiones* functioneerden.

1.1.1 Martelaarschap en heiligheid

Een centraal begrip in dit proefschrift is uiteraard het concept martelaarschap. In de *acta & passiones* betekent dit het bereidwillige aanvaarden van de dood in een vervolgingssituatie, vanuit de overtuiging dat wie toegeeft aan de eisen van de

vervolgers en een (heidens) offer brengt, zijn christelijke geloof verzaakt en zo elke hoop op verlossing verliest. De martelaren, als protagonisten van dergelijke martyrologische narratieven, zijn dus diegenen die zich zelfs ten koste van hun leven tot Christus blijven bekennen.¹ Als gevolg hiervan stellen ze niet alleen hun toekomst *post mortem* veilig, maar verwerven ze ook de eretitel ‘heilige’ en in die hoedanigheid komt hen een verering toe.

Het christelijke concept van heiligheid is het resultaat van een lange ontwikkeling die teruggevoerd kan worden tot in het Oude Testament en in de 4^{de}-5^{de} eeuw p.C.n. zijn uiteindelijke vorm zal krijgen.² In het Oude Testament heeft het adjectief ἅγιος/qdš (en afgeleiden) oorspronkelijk een sterk cultische dimensie: wat heilig genoemd wordt (bv. de tempel, offergaven, priesters, het volk Israël), is aan God gewijd of intrinsiek met God verbonden, en is daardoor afgezonderd van het profane.³ Vanaf de periode van de ballingschappen, en vooral na de vernietiging van de tempel door de Babyloniërs evolueert het begrip stilaan weg van zijn cultische focus. In plaats wordt het nu ook op de individuele mens toepasbaar, voor zover hij een onlaakbare levenswandel en een strikte opvolging van de Thora voorstaat.⁴

In het Nieuwe Testament behoudt het adjectief ἅγιος zijn cultische connotatie, zij het in een gespiritualiseerde vorm. Door het hernieuwde verbond met God vormt de gemeenschap van gedoopten het nieuwe Israël dat – zowel collectief als individueel – heilig is, want aan God gewijd. Daarbij wordt van de leden van de gemeenschap een *levend offer* gevraagd (cf. Rom 12,1; 15,16; 1Petr 2,5), dat eruit bestaat om in zuiverheid en in liefde tot elkaar te leven. Waar de heiligheid in het Oude Testament lag in de wijding

¹ Cf. de definitie van de martelaar van Jan Willem van Henten: “a person who in an extremely hostile situation prefers a violent death to compliance with a demand of the (usually pagan) authorities.” (HENTEN en AVEMARIE (2002), 3, herhaald in HENTEN (2012a), 301). Deze definitie is echter niet sluitend. Door de vaagheid van “extremely hostile situation” moet strikt genomen ook elke dienstweigeraar die gefusilleerd wordt een martelaar zijn. Bovendien ontbreekt het aspect van een ‘hoger goed’, die de martelaar tot stervensbereidheid motiveert.

Op de etymologie en semantische ontwikkeling van de term martelaar ga ik verder (1.2.2.2, ‘Μάρτυς/martyr: van getuige tot martelaar’) in.

² Zie DELEHAYE (1933), 44-5; VAN UYTFANGHE (1991), 97-104.

³ Zie DELEHAYE (1927), 24; PIETRI (1991), 17-8 en vooral de gedetailleerde analyse van het oudtestamentische heiligheidsbegrip bij DIHLE (1988), 26-31; PROCKSCH en KUHN (1933), 88-101.

Wat het Septuagintgrieks betreft, stellen PROCKSCH en KUHN (1933), 90, vast dat ἅγιος er de semantische invulling van het Hebreeuwse qdš krijgt. Voor het gebruik van ἅγιος in het buitenbijbelse Grieks, zie DIHLE (1988), 2-23; PROCKSCH en KUHN (1933), 87-8.

⁴ DELEHAYE (1927), 24-5; DIHLE (1988), 31-3; PROCKSCH en KUHN (1933), 100.

(van een offerdier) aan God (bv. Leu 27,9-10), komt die in de evangelische verkondiging voort uit de levenswandel van de christen zelf. Hoe dan ook is het essentieel om op te merken dat het begrip 'heilig' in het Nieuwe Testament betrekking heeft op *alle* leden van de gemeenschap. Hier gaat het niet om een eretitel die men uit verdienste verwerft.⁵

Later, bij de ontwikkeling van het martyrologische discours (zie lager, 1.2.2) en het gebruik van de martelarenherdenking (zie 1.4), treedt er een semantische evolutie op bij het begrip *sanctus*/ἅγιος. Het wordt wel een eretitel die binnen de christelijke gemeenschap een aparte groep geloofsbroeders aanduidt die door hun onberispelijke handelen in een bijzondere relatie tot God staan en daarom ook het respect van de overige gelovigen verdienen.⁶ Deze evolutie lijkt mede beïnvloed door de aanwezigheid in de Schrift van een aantal figuren (zoals de aartsvaders, Salomon, de profeten...) die door hun exemplarische levenswandel en hun speciale relatie tot God uitblinken tegenover de andere leden van de gemeenschap en in die hoedanigheid uitdrukkelijk als 'heilig' verschijnen. Het christendom erft deze figuren en recipieert ze als model voor de christelijke heiligen.⁷

De eerste heiligen, in de zin van een christelijke elite, waren zij die de marteldood geleden hadden.⁸ De bereidheid van de martelaren (martyres/μάρτυρες)⁹ om zich zelfs onder doodsb bedreigingen tot Christus te blijven bekennen, werd gezien als het *summum* van de christelijke geloofsbeleving. Wie op deze manier sterft, is martelaar, en dus heilig. Bovendien krijgt de christen in zijn lijden uitzicht op de heerlijkheid die hem te wachten staat aan het einde der tijden.¹⁰ Dit betekent dat wie *niet* gestorven is voor

⁵ DELEHAYE (1927), 27-9; DIHLE (1988), 37-41; LOUTH (2011), 3-5; PROCKSCH en KUHN (1933), 101-12. Het collectieve gebruik van het begrip wordt eveneens in de epigrafie en briefwisseling van de eerste generaties christenen weerspiegeld. Zie Hippolyte Delehaye (o.c. 29-45) voor voorbeelden.

⁶ DELEHAYE (1927), 58-9; LOUTH (2011), 5.

⁷ Zie PHILIPPART (2006), 16-9. Op de receptie van deze Bijbelse 'heiligen' ga ik verder in (4.3, p. 110 sqq.).

Hoewel ἅγιος in de Septuagint als epitheton voorkomt voor Aäron (Ααρων τὸν ἅγιον κυρίου, Ps 105,16) en Jacob (ἀγιάσουσιν τὸν ἅγιον Ιακωβ καὶ τὸν θεὸν τοῦ Ισραηλ φοβηθήσονται, Is 29,23), worden de exemplarische figuren uit het Oude Testament er voor zover mij bekend niet lexicaal gemarkeerd. De bewondering voor deze exemplarische figuren blijkt daarentegen duidelijk uit de oudtestamentische pseudepigraphen uit de laatste eeuwen voor onze tijdrekening (zie ALEXANDER (2001), 805-6).

⁸ DELEHAYE (1927), 47-50; DIHLE (1988), 50-1; LOUTH (2011), 4; PHILIPPART (2006), 22-4.

⁹ Zie verder (1.2.2.2, 'Μάρτυς/martyr: van getuige tot martelaar') voor de semantische ontwikkeling van μάρτυς tot zijn betekenis van 'martelaar'.

¹⁰ Zie EBEL en SCHIPPERS (1986), 808-9; KELHOFFER (2010), 37-41; MOSS (2010b), 25-6.

Christus, per definitie geen martelaar genoemd mag worden. De brief over de martelaren van Lyon en Vienne toont echter aan dat hierover discussie bestond, en stelt daarom duidelijk: zolang men de marteldood niet gestorven is, is men geen martelaar (martyr/μάρτυρ), maar ‘slechts’ bekenners (*confessor*/ὁμολογος):¹¹

Ἡδέως γὰρ παρεχώρουν τὴν τῆς μαρτυρίας προσηγορίαν τῷ Χριστῷ τῷ πιστῷ καὶ ἀληθινῷ μάρτυρι καὶ πρωτοτόκῳ τῶν νεκρῶν καὶ ἀρχηγῷ τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, καὶ ἐπεμινῆσκοντο τῶν ἐξεληλυθότων ἤδη μαρτύρων καὶ ἔλεγον· “Εκεῖνοι ἤδη μάρτυρες οὓς ἐν τῇ ὁμολογίᾳ Χριστοῦς ἠξίωσεν ἀναληφθῆναι ἐπισφραγισάμενος αὐτῶν διὰ τῆς ἐξόδου τὴν μαρτυρίαν, ἡμεῖς δὲ ὁμολογοῖ μέτριοι καὶ ταπεινοί”. (*Martyrium Lugdunensium*, 2.3)

Dit rigoureuze onderscheid kende echter ook tegenstanders. Onder meer bij Cyprianus vinden we de gedachte terug dat niet de daadwerkelijke marteldood de martelaar en dus de heilige maakt, maar de ingesteldheid van de christen:¹²

Aliud est martyrio animum deesse, aliud animo defuisse martyrium. Qualem te inuenit dominus cum uocat talem pariter et iudicat, quando ipse testetur et dicat: et scient omnes ecclesiae quia ego sum scrutator renis et cordis. Nec enim sanguinem deus nostrum sed fidem quaerit. Nam nec Abraham nec Isaac nec Iacob occisi sunt, et tamen fidei ac iustitiae meritis honorati inter patriarchas primi esse meruerunt (*De Mortalitate*, 17)

Dergelijke opvattingen zetten natuurlijk de poort open om ook andere figuren aan de martelaren *pur sang* gelijk te stellen. Op die manier konden ook asceten en bisschoppen, die niet de marteldood geleden hadden tot heilige geproclameerd worden. Vooral vanaf de vierde eeuw zette zich een voorstelling van heiligheid door waarbij het bloedige martelaarschap vervangen wordt door een equivalent, waarbij de christen (bv. in ascese) dagelijks zijn *getuigenis* aflegt.¹³ Opmerkelijk is dat het *martyrium* steeds het

¹¹ Zie BAUMEISTER (2009e), 14-5; DELEHAYE (1927), 81-90; SCORZA BARCELLONA (2001), 20-1; STRATHMANN (1942), 513. Het onderscheid is daarvoor reeds zichtbaar in de *Pastor Hermae* (midden 2^{de} eeuw; zie VERHEYDEN (2006), 397), waar hen die “gestorven zijn” (παθόντες) een hogere waardering toekomt dan hen die enkel “geleden” (θλιβέντες) hebben (Οἱ ἐστεφανωμένοι οὗτοί εἰσιν οἱ μετὰ τοῦ διαβόλου παλαίσαντες καὶ νικήσαντες αὐτόν· οὗτοί εἰσιν οἱ ὑπὲρ τοῦ νόμου παθόντες· οἱ δὲ ἕτεροι καὶ αὐτοὶ τὰς ῥάβδους χλωρὰς ἐπιδεδωκότες καὶ παραφυσάδας ἐχούσας, καρπὸν δὲ μὴ ἐχούσας, ὑπὲρ τοῦ νόμου θλιβέντες, μὴ παθόντες δὲ μὴδὲ ἀρνησάμενοι τὸν νόμον αὐτῶν. *Pastor*, 69,6-7). Zie ook BAUMEISTER (1987), 136, (2009d), 235.

¹² Verdere voorbeelden van niet-martelaren die toch de *auctoritas* van een martelaar verwerven bij DELEHAYE (1927), 109-12; KELHOFFER (2010), 361-7.

¹³ BASLEZ (2007), 223-6; BAUMEISTER (1987), 136-43; FÉVRIER (1991), 79-80; GEMEINHARDT (2009), 308-10; VAN UYTFANGHE (1998), *passim*, (2001a), 1332-3. Zie ook daar voor verdere referentie.

model blijft, zoals blijkt uit de aanwezigheid van martyrologische topoi in niet-martyrologische hagiografie.¹⁴ Dit gegeven, en de voortdurende populariteit van martelarenpassies tot ver in de middeleeuwen (vgl. verder 2.1.2, p. 51 sqq.), toont aan dat de figuur van de martelaar een belangrijk *Leitbild* bleef in de christelijke denkwereld.

1.1.2 Martelaarschap en hagiografie

De daden van de martelaar – en de andere heiligen – werden literair vastgelegd opdat de herinnering aan deze figuren niet verloren zou gaan. Vanaf de verlichting wordt het geheel hiervan met de term hagiografie benoemd: letterlijk, ‘beschrijving van heilige zaken’, en concreet, de beschrijving van de levens en de daden van heiligen.¹⁵ De manieren waarop dit gebeurt zijn haast eindeloos, wat zich vertaalt in een breed palet aan genres: naast de *acta martyrum & passiones* die in dit proefschrift centraal staan, zijn er ook *vitae*, mirakelcollecties, gedichten, lofredes, inscripties, ... En naast proza kennen we ook poëzie, en ook picturale voorstellingen kan men in beschouwing nemen. Deze veelvormigheid van het bronnenmateriaal verhindert echter een allesomvattende definitie (althans op vormelijk vlak). Daarom ook spitst de invloedrijke definitie van Hippolyte Delehaye zich vooral toe op het functionele aspect van hagiografie:

[L]e document [hagiographique] doit avoir un caractère religieux et se proposer un but d'édification. Il faudra donc réserver ce nom à tout monument écrit inspiré par le culte des saints, et destiné à le promouvoir.¹⁶

Een gekende uiting van dit idee is Sulpicius Severus' beoordeling van Martinus: *implevit tamen sine cruore martyrium* (ep. II.12).

¹⁴ Bij wijze van voorbeeld verwijs ik naar COPPIETERS *et al.* (2014) m.b.t. Hieronymus' *vitae*, of GEMEINHARDT (2012), 91-9 voor Athanasius' *Vita Antonii*. Zie verder ook FÉVRIER (1991), 79-80; GEMEINHARDT (2009), 306-10. Tot slot komt ook buiten het christendom het substitueren van het martelaarschap door alternatieve vormen voor (zie hiervoor GERLITZ *et al.* (1992), 200-1).

¹⁵ Voorheen duidde de term hagiografie vnl. (een deel van) de Schrift aan (o.a. als vertaling voor Ketubim). Vanaf de 15de eeuw wordt de semantische koppeling met heiligen zichtbaar, al is het vooral het werk van de bollandisten dat ‘hagiografie’ zijn technische betekenis geeft, zoals we die vandaag kennen (zie PHILIPPART (1994), 3-16).

¹⁶ DELEHAYE (1955), 2. Zijn nadruk op de rol van de cultus is evenwel niet zonder problemen. Zijn definitie lijkt immers te veronderstellen dat een cultus het bestaan van hagiografische documenten chronologisch moet voorafgaan.

Een andere benadering biedt Marc Van Uytfanghe. Hij probeert deze genrerijkdom te overstijgen door op een gemeenschappelijk hagiografisch discours te wijzen dat in al deze narratieven en genres aanwezig is (zowel in de christelijke als in de algemenere context van de spirituele biografie) om ‘het heilige’ talig uit te drukken en voor te stellen.¹⁷

In dit proefschrift staan de Latijnse *acta martyrum & passiones* uit de periode van de 4^{de} tot 6^{de} eeuw centraal, die slechts een beperkte groep van de totale hagiografische productie voorstellen. Het gaat om (gewoonlijk) anonieme verhalen in proza, die de vervolging en terechtstelling van de christelijke martelaren beschrijven. In de rest van dit hoofdstuk, wil ik stilstaan bij een aantal aspecten die voor dit onderzoek belangrijk zijn. Om te beginnen wil ik het *martyrium* als hagiografisch concept afbakenen, met speciale aandacht voor de Bijbelse achtergrond ervan. Vervolgens zal ik stilstaan bij de specificiteit van de hier onderzochte *acta & passiones* en hun relatie schetsen met vroegere martyrologische berichten. Ten slotte wil ik het functioneren van deze narratieven in de socioculturele context van de late oudheid nader toelichten.

1.2 Het martyrium als ideaal

Zoals gezegd vormt het martelaarschap het centrale element in de *acta martyrum & passiones*. Het is immers omdat de protagonist zijn leven opgeeft voor het christelijke geloof, dat deze als heilige beschouwd kan worden. Dat de marteldood in de *passiones* de hoeksteen van heiligheid vormt, is het resultaat van een historische evolutie, waarvan ik de belangrijkste lijnen hier wil weergeven.

1.2.1 Prechristelijke voorlopers

Vaak is de vraag gesteld of het martyrium een specifiek christelijk concept is, dan wel een overname is van bestaande elementen door het vroege christendom. Zelfs zij die het

¹⁷ VAN UYTFANGHE (1987a), 155-8, (1999), 144-68. Zie VAN UYTFANGHE (2011) voor de oorsprong en ontwikkeling van dit hagiografische discours.

martyrium als een specifiek christelijk concept beschouwen¹⁸, moeten toegeven dat ook de antieke en joods-hellenistische traditie vergelijkbare voorbeelden overgeleverd heeft van een ideologisch gemotiveerde bereidheid tot sterven. Voor een uitvoerige uiteenzetting over deze parallelle attestaties en voorlopers zijn er voldoende overzichten voorhanden¹⁹, waardoor ik me hier tot enkele hoofdlijnen beperk.

Enerzijds zijn er opvallende overeenkomsten met de literaire tradities over de dood van filosofen en andere figuren die omwille van de ‘vrijheid’ en de ‘waarheid’ niet willen gehoorzamen aan de tirannie van de keizer en daarom bereid zijn om te sterven – met Socrates als archetypisch model.²⁰ De gelijkenissen tussen de christelijke martelaren en deze figuren is ook de apologeten niet ontgaan. Alsof ze het christelijke martelaarschap wilden assimileren aan de dood van de filosofen vergelijken ze occasioneel de bereidheid van de martelaren om te sterven met die van Socrates, zoals hier bij Justinus en Tertullianus:²¹

Καὶ οἱ μετὰ Λόγου βιώσαντες Χριστιανοὶ εἰσι, καὶ ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἑλλήσι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραάμ καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαήλ καὶ Ἡλίας καὶ ἄλλοι πολλοί (Justinus, *Apol. I* 46,3)

Ὁ πάντων δὲ αὐτῶν εὐτονώτερος πρὸς τοῦτο γενόμενος Σωκράτης τὰ αὐτὰ ἡμῖν ἐνεκλήθη· καὶ γὰρ ἔφασαν αὐτὸν καινὰ δαιμόνια εἰσφέρειν, καὶ οὐς ἡ πόλις νομίζει θεοὺς μὴ ἡγεῖσθαι αὐτόν. (*Id.*, *Apol. II* 10,5)

¹⁸ Bv. BOWERSOCK (1995), 7-13; DELEHAYE (1955), 141.

¹⁹ O.a. BASLEZ (2007), 24-8; BOYARIN (1999), vnl. hoofdstuk 4; DELEHAYE (1955), 140-201; GRIG (2004), 8-11; HENTEN (2012b), 91-5; HENTEN en AVE-MARIE (2002), hoofdstuk 1, pp. 9 sqq.; STRATHMANN (1942), 479, 89-91.

²⁰ Een algemeen overzicht van antieke parallellen voor het martelaarschap (dood van de filosofen – waaronder Socrates, Seneca en de filosofen in Diogenes Laertius’ *Vitae philosophorum* –, sterven voor het vaderland, dood als zoenoffer) bieden HENTEN (2012a), 304-9; MOSS (2014), 29-44; RONCONI (1966), 1258-63, met verdere referenties. Specifieker op de parallel tussen christelijk martelaarschap en het sterven van de filosofen, zie BAUMEISTER (2009a), 74-5, (2009b), 29-31; DELEHAYE (1966), 113-5; DÖRING (1979), 143-61; RONCONI (1966), 1263-8; STRATHMANN (1942), 483-4.

²¹ Zie BAUMEISTER (1983), 59-61, (2009a), 74-5, (2009b), 29-31; RONCONI (1966), 1263 voor de parallel met de filosofie in de apologetiek.

Vergelijk ook de parafrase van Mt 10,28 (καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι) in Justinus, *Apologia I* 2,4 (ὅτι οὐκ ἐστιν ἀποκτεῖναι μὲν δύνασθε, βλάψαι δ’ οὐ) op basis van de woorden van Socrates in Platon, *Apol.* 30c.

Denique Socrates ex ea parte damnatus est, qua propius temptauerat ueritatem, deos uestros destruendo: quamquam nondum tunc in terris nomen Christianum, tamen ueritas semper damnabatur (Tertullianus, *Ad nationes* 1,4,6)

Naast deze invloed van antieke figuren zoals Socrates lijkt de oorsprong van het christelijke martyrologische ideaal toch vooral te liggen in de moederreligie van het christendom, waarin zich vanaf de 2^{de} eeuw a.C.n. geleidelijk een discours van vervolging en heldhaftig verzet ontwikkelt.

Opmerkelijk voor het judaïsme van de hellenistische periode is een gevoel van bedreiging en verdrukking dat de toenmalige joden klaarblijkelijk ervoeren. Het lijkt erop dat de politieke subordinatie aan buitenlandse heersers in die periode resulteerde in een gepercipieerde bedreiging van de joodse identiteit. Dit leidde ertoe dat het dualisme tussen het godsvolk Israël en de *nationes* sterker dan ooit benadrukt werd. Op verschillende plaatsen in de joodse Schrift wordt de verdrukking van wie zijn geloof correct wil beleven weliswaar gethematiseerd²², toch is dit motief vooral tijdens de twee laatste eeuwen voor onze tijdrekening populair. Zowel in de deuterocanonieke Bijbelboeken en pseudepigraphen uit die periode, als in de Dode Zeerollen lezen we op verscheidene plaatsen over de weigering van bepaalde joden tot acculturatie aan de cultuur van het heidense gezag en over de repressie die hieruit voortvloeit.²³ Opvallend

²² EBEL en SCHIPPERS (1986), 806-8. Programmatische uitdrukkingen van de dichotomie tussen religieuze naleving en apostasie zijn o.a. de scène met de verering van het gouden kalf (Ex 32-34; herhaald in Deut 9) en Ps 118 (vnl. 118,134: *λύτρωσαί με ἀπὸ συκοφαντίας ἀνθρώπων καὶ φυλάξω τὰς ἐντολάς σου*). Bemerkt wel dat de bedreiging hier veeleer als intern communautair voorgesteld wordt. Van een bedreigende externe invloed is hier geen sprake.

²³ De bekendste voorbeelden zijn de veroordeling van de 'joodse martelaren' in het tweede boek Makkabeeën (2Mac 6,18-7,42; waarschijnlijk eerste helft 1^{ste} eeuw a.C.n.: zie NICKLAS (2011), 1378) en later herverteld in 4Mac (20-120 p.C.n.; zie BROWN, R. E., PERKINS en SILDARINI (1990), §67:36; KLAUCK (2011), 1453-6; RAJAK (2014), 41-4) en de verhalen over Daniel in de leeuwenkuil (Dan 6) en de drie jongelingen (Dan 3; uiteindelijke redactie wordt halfweg de 2^{de} eeuw a.C.n. gesitueerd, maar de verhalen zelf zijn mogelijks een stuk ouder, zie DAVIES, P. R. (2001), 563). Andere verwijzingen naar de al dan niet historische onderdrukking van het judaïsme vinden we o.a. in Est 3,8-9 (Septuaginttekst vermoedelijk uit de 1^{ste} eeuw a.C.n.-1^{ste} eeuw p.C.n., zie DE TROYER en WACKER (2011), 1264-5); 1Mac 1,59-61 (rond 100 a.C.n., zie RAPPAPORT (2001), 711, §B.2); Dan 11,33-5; 3Mac 2,25-6,22 (waarschijnlijk tussen midden 2^{de} eeuw en 30 a.C.n.: zie KNÖPLER (2011), 1418-9) en Ezechiël Tragicus, *Exagoge*, 4-6 (tussen midden 3^{de}-midden 1^{ste} eeuw a.C.n., zie LANFRANCHI (2006), 10).

Ook bij de Essenen keert deze sfeer van vijandigheid en vervolging terug. De thematiek is vooral zichtbaar in de strijd tussen de 'leraar der gerechtigheid' en zijn tegenstander, de 'goddeloze priester' die de eerste doodt – al gaat het hier om een intern conflict, en niet om een vervolging door een externe mogendheid. Zie bv. 1QpHab 11,5-7 over Hab 2,15 ("Interpreted, this concerns the Wicked Priest who pursued the Teacher of Righteousness to the house of exile that he might confuse him with his venomous fury.") of 4Q171 4,7-10 m.b.t.

is dat er zich in dit proces een ideaal ontwikkelt dat opvallende overeenkomsten vertoont met het latere, christelijke *martyrium*²⁴. Zoals uit enkele verhalen uit die periode (de marteldood van Eleazar (2Mac 6, 18-31) en de zeven broers met hun moeder (2Mac 7), de terechtstelling van de drie jongelingen in de brandende oven (Dan 3) en Daniel in de leeuwenkuil (Dan 6; zie noot 23)) blijkt, werd een volgehouden weigering tot idolatrie²⁵ – zelfs op gevaar van leven – als model naar voor geschoven. Vergelijkbaar met de christelijke martelaren gaat het hier om vrome figuren die ertoe gebracht worden hun strikte religieuze (i.c. exclusief monotheïstische) *πρᾶξις* op te geven en zich naar het politieke gezag te schikken. Omdat ze dit weigeren, worden ze terechtgesteld, wat tot een roemvolle dood of de bescherming door God leidt, die bevestigt dat hun houding rechtmatig was.²⁶

Een ander joods model dat de christelijke conceptie van het martelaarschap beïnvloed heeft, is de profeet, “always on the side of the Law, proclaiming God’s Law against all odds and warning the Israelite kings against compromises with heathendom”²⁷. In het Oude Testament wordt hier en daar melding gemaakt van profeten die omwille van hun vermaningen tegen de goddeloosheid van het joodse volk gedood worden.²⁸ Toch ontwikkelt de thematiek van de vervolgde profeet zich pas tegen

Ps 36,32-3 (= 4QpPs^a; “Interpreted, this concerns the Wicked [Priest] who [watched the Teacher of Righteousness] that he might put him to death [because of the ordinance] and the law which he sent to him. But God will not *aban[don him and will not let him be condemned when he is] tried.*”, vertaling VERMES (1998), 484, 8). Verdere details over de vervolgingsthematiek in de Dode Zeerollen bij CHARLESWORTH (2000), 899-900; KNIBB (1992), 168-9; NITZAN (2010), 339-44.

²⁴ BAUMEISTER (2012), 36-8; FREND (1965), 42-65; PIETRI (1991), 21; SCORZA BARCELLONA (2001), 25-6; STRATHMANN (1942), 489-91.

²⁵ Deze weigering valt als een metonymische uitdrukking voor een strikte naleving van de Thora te begrijpen. Vgl. bv. 2Mac 7,30: οὐχ ὑπακούω τοῦ προστάγματος τοῦ βασιλέως, τοῦ δὲ προστάγματος ἀκούω τοῦ νόμου τοῦ δοθέντος τοῖς πατράσιν ἡμῶν διὰ Μωυσέως.

²⁶ Occasioneel wordt het vertrouwen uitgedrukt dat op de dood de opstanding zal volgen. Bv. 2Mac 7,14 (αἵρετὸν μεταλλάσσοντας ἀπ’ ἀνθρώπων τὰς ὑπὸ τοῦ θεοῦ προσδοκᾶν ἐλπίδας πάλιν ἀναστήσεσθαι ὑπ’ αὐτοῦ σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται). Zie ook BASLEZ (2007), 157-9.

De *diesseitige* reddingen van figuren als de drie jongelingen (Dan 3) en Daniel uit de leeuwenkuil (Dan 6) lijken op het eerste zicht problematische modellen voor het *martyrium*. Verder (p. 118) zal ik betogen dat deze paradox overstegen kan worden omdat men de dood van de martelaar eveneens kan beschouwen als een redding.

²⁷ FREND (1965), 57.

²⁸ Bv. 2Par 24,21 (καὶ ἐπέθεντο αὐτῷ καὶ ἐλιθοβόλησαν αὐτὸν [τὸν Ἀζαριαν] δι’ ἐντολῆς Ἰωᾶς τοῦ βασιλέως ἐν αὐλῇ οἴκου κυρίου); 2Esr 19,26 (καὶ ἥλλαξαν καὶ ἀπέστησαν ἀπὸ σοῦ καὶ ἔρριψαν τὸν νόμον σου ὀπίσω σώματος αὐτῶν καὶ τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν, οἱ διεμαρτύραντο ἐν αὐτοῖς ἐπιστρέψαι αὐτοὺς πρὸς σέ,

de eerste eeuw p.C.n. tot een model voor de marteldood. Deze thematiek blijkt alvast in het Nieuwe Testament gekend.²⁹ Bovendien zijn er aanwijzingen dat profeten toentertijd als ‘martelaren’ vereerd werden.³⁰ Op de verdere invloed van dit motief op de vorming van het christelijke martyriumsbegrip kom ik later terug (1.2.2.2, ‘Μάρτυς/*martyr*: van getuige tot martelaar’).

De schatplicht van de christelijke martyrologie aan het judaïsme blijkt duidelijk uit de overname van deze oudtestamentische thematiek en motieven in de christelijke beschrijvingen van de vervolgingen. Enerzijds is er de algemene atmosfeer van (externe) weerstand tegen hen die de religieuze voorschriften willen volgen; anderzijds zien we de receptie van oudtestamentische modellen, zoals Daniel in de leeuwenkuil of de jongelingen in de brandende oven (Dan 3 en 6; cf. *infra*, p. 115 sqq.), om de vijandigheden tegen de christenen te beschrijven. Wat Daniel Boyarin en Marie-Françoise Baslez voorstellen, lijkt mij bijgevolg waarschijnlijk. Zij wijzen op een aanzienlijke wederzijdse beïnvloeding tussen het vroege christendom en de contemporaine traditie, met in het bijzonder de ontwikkeling van het martyrologische begrip.³¹

καὶ ἐποίησαν παροργισμοὺς μεγάλους); Jer 33:23 (καὶ ἐξηγάγosan αὐτὸν [Ουριαν] ἐκεῖθεν καὶ εἰσηγάγosan αὐτὸν πρὸς τὸν βασιλέα, καὶ ἐπάταξεν αὐτὸν ἐν μαχαίρᾳ καὶ ἔρριψεν αὐτὸν εἰς τὸ μνήμα υἱῶν λαοῦ αὐτοῦ).

²⁹ Bv. Mt 5,12: χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς: οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφῆτας τοὺς πρὸ ὑμῶν; 1Th 2,15: τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν καὶ τοὺς προφῆτας καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων καὶ θεῶ μὴ ἀρεσκόντων καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων. Vgl. ook Mt 23,30-1.34.37; Lc 6,23; 11,49; 13,34. Nadere toelichting bij KELHOFFER (2010), 246-50, 77-81, 348.

Daarnaast bevat Heb 11,36-8 een catalogoog van vervolgte profeten (... ἐλιθάσθησαν [= Zekarja], ἐπρίσθησαν [= Jesaja], ἐν φόνῳ μαχαίρης ἀπέθανον [= Ezechiël] ...; Heb 11,37). Inhoudelijk verwant zijn de *Vitae prophetarum* (1^{ste} eeuw p.C.n.; zie ALEXANDER (2001), 806, §3) en de *Ascensio Isaiae* (waarvan §§ 6-11 het zgn. *martyrium Isaiae* vormen; 1^{ste}-2^{de} eeuw p.C.n.; zie KNIGHT (2012), 68-71, voor een recent overzicht van het dateringsdebat) waarin van verschillende profeten de gewelddadige dood beschreven wordt. Verdere details over het thema van de vervolgte profeet in de eerste eeuwen na Christus, zie BASLEZ (2007), 195-7; SCHWEMER (2012), 51-4.

³⁰ BAUMEISTER (1987), 98,100-1; SCHWEMER (2012), 47-9.

³¹ BASLEZ (2007), 192-3; BOYARIN (1999), 95-115; HENTEN (1995), 304-13.

De conceptuele overnames zijn m.i. zo duidelijk dat het vreemd is dat Bowersock (1995), 6-18, zich zo sterk tegen deze opvatting verzet heeft en de ontwikkeling van het christelijke martyrologische ideaal in de tweede eeuw p.C.n. heeft willen situeren als een exponent van een groeiend verzet (niet alleen van christenen) tegen het keizerlijke gezag.

1.2.2 De ontwikkeling van het christelijke *martyrium*

De verworteling van de eerste christenen in het judaïsme maakt het begrijpelijk dat de vervolgingsthematiek al van in het begin in het christelijke discours verschijnt.³² Door de terechtstelling van ‘de Messias’ te duiden als een vervolging door joden en heidenen, kreeg de thematiek van vervolging al zeer vroeg een centrale positie in het zelfbeeld van de christenen, en kon het zich tijdens de eerste en tweede eeuw p.C.n. ontwikkelen tot de conceptie van het *martyrium*.³³

1.2.2.1 Vervolging in het Nieuwe Testament

Reeds in zijn eerste brieven verwijst Paulus naar de weerstand tegen de christelijke verkondiging, waarmee de gemeenten en hun leden haast per definitie te maken krijgen.³⁴ Opvallend daarbij is dat Paulus dergelijke gewelddadige situaties niet zelden als een vorm van mimesis (μιμητής, μιμέομαι – *imitator, imitari*)³⁵ voorstelt. Wie de blijde boodschap aanvaardt en de daaruit volgende vijandigheid weerstaat, ondergaat hetzelfde lot als Christus en zijn apostelen.³⁶ Deze μίμησις heeft bovendien ook een

³² Zie BASLEZ (2007), hoofdstuk 6, p. 169 sqq.; FRENZ (1965), 79-91; HENTEN (2012a), 316. Merkwaardig genoeg beperkt van Henten zich m.b.t. de vervolgingsthematiek in het NT enkel tot het erkennen van “thematische Überschneidungen”. Waarom hij de aanwezigheid van martyrologische passages (zoals m.i. de Stephanusepisode; Act 6,8-7,59) ontkent, is mij niet duidelijk.

³³ Cf. BASLEZ (2007), 263: “Les auteurs du Nouveau Testament ont véritablement inventé le concept de « persécution » (*diogmos*), ainsi que le néologisme « persécuteur », en restreignant le sens de ces dérivés du verbe « poursuivre », qui pouvait déjà s’appliquer en grec aux procédures judiciaires, et en leur donnant un sens dépréciatif.”

³⁴ Bv. 1Th 1,6-7 (Καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου, δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου, ὥστε γενέσθαι ὑμᾶς τύπον πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ ἐν τῇ Ἀχαΐᾳ); 2,14 (ὑμεῖς γὰρ μιμηταὶ ἐγενήθητε, ἀδελφοί, τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὅτι τὰ αὐτὰ ἐπάθετε καὶ ὑμεῖς ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν καθὼς καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων); 3,4 (προελέγομεν ὑμῖν ὅτι μέλλομεν θλίβεσθαι); 2Cor 6,4-10 (ἀλλ’ ἐν παντὶ συνιστάντες ἑαυτοὺς ὡς θεοῦ διάκονοι, ἐν ὑπομονῇ πολλῇ, ἐν θλίψεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν στενοχωρίαις...).

Zie FREDRIKSEN (2006), 601; KELHOFFER (2010), 62-3 voor verdere voorbeelden, met nadere toelichting.

³⁵ De termen μιμέομαι en (συμ)μιμητής komen in het NT enkel in de brieven voor. Zoals uit een zoekopdracht met BibleWorks blijkt, komen de meeste attestaties (5) voor in de paulinische brieven (1Cor 4,16; 11,1; Phil 3,17; 1Th 1,6; 2,14). Verder verschijnen er drie in de deuteropaulinische brieven (Eph 5,1; 2Th 3,7.9) en nog drie in Heb 6,12; 13,7 en 3Joh 1,11.

³⁶ 1Th 1,6 (Καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου, δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου). Gelijkaardig is de oproep in 1Cor 4,16 en Phil 1,29-30, waar Paulus oproept om hem (i.c. zijn bereidheid om voor Christus te lijden) na te volgen. In 1Th 1,7; 2,14 ten slotte stelt Paulus dat de

eschatologische dimensie: in het lijden krijgt de christen uitzicht op de heerlijkheid die hem of haar aan het einde der tijden te wachten staat.³⁷

Ook elders in het Nieuwe Testament keert deze hoge waardering voor het lijdzaam verdragen van (al dan niet reële) vervolgingen terug als het lot van de volgeling van Christus. In de evangeliën wordt dit gekoppeld aan de oproep om Christus te volgen (ἀκολουθέω – *sequi*). In de context van het evangelische narratief is dit letterlijk op te vatten³⁸, maar in de context van de apostolische verkondiging krijgt deze *sequela* een gespiritualiseerde betekenis. Men volgt immers niet langer de rondtrekkende leraar Jezus, maar de verrezen Messias die de mensheid de weg naar de overwinning op de dood getoond heeft.³⁹ Daarenboven verbinden de evangelisten de oproep tot navolging niet zelden met een bereidheid om te sterven⁴⁰, of toch ten minste om de vervolgingen te verdragen.⁴¹ Het toont in elk geval aan dat de toenmalige christenen vijandigheid

volhardende houding van de Thessalonicenzen op haar beurt een voorbeeld tot navolging voor andere gemeentes vormt.

Het mimesisbegrip bij Paulus is echter breder dan enkel de oproep tot volharding onder vervolging. In het algemeen gaat het om een gehoorzame navolging van het geloof en de nederigheid van Christus zoals die ook door Paulus nagevolgd worden: 1Cor 11,1; Phil 2,5-11; 3,17 (zie CONSTABLE (2006), 151-4, 69-79; COTHENET (1970), 1548-58; THYSMAN (1966), 146-8, 70-74).

³⁷ cf. Rom 5,3-5 (καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν, εἰδότες ὅτι ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμὴν, ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα. ἡ δὲ ἐλπίς οὐ καταισχύνει, ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν); 8,18 (Λογίζομαι γὰρ ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς); 2Cor 1:7 (καὶ ἡ ἐλπίς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν εἰδότες ὅτι ὡς κοινωνοὶ ἐστε τῶν παθημάτων, οὕτως καὶ τῆς παρακλήσεως). Zie ook referenties hoger, noot 10.

³⁸ Bv. in Mt 4,18-22; 8,22; 9,9; 19,21; Mc 1,16-20; 2,14; 10,21; Lc 5, 1-11.27; 9,59; 18,22; Joh 1,38-9.43.

Verdere toelichting bij COTHENET (1970), 1542-3; KITTEL (1933), 213; LUZ (1994), 679; THYSMAN (1966), 144, 79-84.

³⁹ Vgl. Joh 14,1-4: καὶ ἐὰν πορευθῶ καὶ ἐτοιμάσω τόπον ὑμῖν, πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήμψομαι ὑμᾶς πρὸς ἑμαυτόν, ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε (hier 14,3).

COTHENET (1970), 1547-8; SUSO FRANK (1994), 687; THYSMAN (1966), 146-7, 70-72.

⁴⁰ Bv. Mt 16, 24-5: εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖτω μοι. ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὕρήσει αὐτήν. (vgl. Mc 8,34-5; Lc 9,23-4 en Mt 10,38-9; Lc 14,27).

Joh 13,36-7: Λέγει αὐτῷ Σίμων Πέτρος· κύριε, ποῦ ὑπάγεις; ἀπεκρίθη [αὐτῷ] Ἰησοῦς· ὅπου ὑπάγω οὐ δύνασαι μοι νῦν ἀκολουθῆσαι, ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον. λέγει αὐτῷ ὁ Πέτρος· κύριε, διὰ τί οὐ δύναμαί σοι ἀκολουθῆσαι ἄρτι; τὴν ψυχὴν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω.

⁴¹ Mt 5, 10-12: μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. μακάριοί ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἰπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν [ψευδόμενοι] ἕνεκεν ἐμοῦ. χαίrete καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς· οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφῆτας τοὺς πρὸ ὑμῶν. (vgl. Joh 12,24-5).

Joh 15,20: ... εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν, καὶ ὑμᾶς διώξουσιν ...

ervoeren, en dat volharding en bereidheid tot lijden daarop het enige valabele antwoord waren.⁴²

In de overige boeken van het Nieuwe Testament vallen in dit opzicht vooral Handelingen en de Apocalyps op.⁴³ Het narratief van Handelingen bevat talloze passages waarin de verkondiging afgewezen wordt (vooral door de joden), of waarbij de apostelen moeten uitwijken om aan hun tegenstanders te ontkomen.⁴⁴ Niettemin wordt het leven van de verkondigers slechts in een aantal gevallen bedreigd, waarbij we enkel de dood van Stefanus en Jacobus vernemen.⁴⁵ De toon van Apocalyps is daarentegen veel grimmiger. Op verscheidene plaatsen alludeert de auteur op de dood van christenen als gevolg van hun volhardende geloof in Christus⁴⁶ en voerspelt hij zelfs (Ap 13,7-10) een wereldwijde christenvervolging. De compromisloze weigering van alles wat de zuiverheid van het individu in de weg staat en de keuze voor dood in situaties van verdrukking krijgt er grote waardering.⁴⁷

Voor een nauwgezette uiteenzetting over de vervolgingsthematiek in de evangeliën en de onderlinge accentverschillen, zie Kelhoffer (2010), 183-351. Vgl. ook Moss (2010b), 28-34.

⁴² Cf. TURBESSI (1972), 205: "La comunione di vita e di destino con Gesù comporta la partecipazione alla sua sorte, come è espresso bellamente nella risposta di Cristo ai figli di Zebedeo: « Potete voi bere alla coppa del mio calice »?" Zie ook COTHENET (1970), 1552-3; MOSS (2010b), 28 sqq.; VERHEYDEN (1992), 1151-8.

⁴³ Voor de referenties naar de deuterio- en niet-Paulinische brieven, zie KELHOFFER (2010), 66-141. De daar voorkomende thema's liggen in de lijn van de evangeliën en Paulus.

⁴⁴ Een gedetailleerd overzicht per passage biedt opnieuw KELHOFFER (2010), 286-351. Hij merkt daarbij op (*ibid.* p. 315) dat de beschrijvingen zo bedoeld zijn dat er een duidelijk terugkerend patroon zichtbaar wordt. In de apocriefe aposteltraditie wordt deze thematiek voortgezet. Details zijn te vinden bij Moss (2014), 134-8.

⁴⁵ Stephanus: Act 6,12-7,60 (zie p. 18); Jacobus: Act 12,2 (ἀνεῖλεν δὲ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν Ἰωάννου μαχαίρῃ; verdere details ontbreken, maar worden buiten de Bijbel verder uitgewerkt, zie noot 65). Driemaal wordt een complot tegen Paulus beraamd (9,23; 20,3 en 23,12) en in 5,33 worden Petrus en enkele medeapostelen bijna gestenigd.

⁴⁶ Ap 2,13 (καὶ οὐκ ἡρνήσω τὴν πίστιν μου ἐν ταῖς ἡμέραις ἐν αἷς Ἀντίπας ὁ μάρτυς μου, ὁ πιστός, ὃς ἀπεκτάνθη παρ' ὑμῖν, ὅπου ὁ Σατανᾶς κατοικεῖ); 6,9 (τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν τοῦ ἀρνίου ἣν εἶχον); 12,17 (ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς [γυναικὸς; 12,1] τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ); 17,6 (καὶ εἶδον τὴν γυναῖκα μεθύουσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ); 20,4 (τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ οἵτινες οὐ προσεκύνησαν τὸ θηρίον οὐδὲ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔλαβον τὸ χάραγμα ἐπὶ τὸ μέτωπον καὶ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν). Enkel in 2,13 vernemen we een naam (Antipas), de overige figuren blijven anoniem. ERNST en KOGLER (2008), 560.

⁴⁷ Een uitgebreide bespreking van de vervolgingsthematiek in Apocalyps bij KELHOFFER (2010), 143-77.

De thematiek van vervolging en bedreiging, waaraan de volgeling van Christus blootgesteld is, loopt als een rode draad doorheen het Nieuwe Testament. Of het nu een realiteit was of vooral een kwestie van perceptie, de christenen voelden zich voortdurend bedreigd in confrontatie met het aardse leven. Maar net daarin lag voor hen de essentie van de christelijke identiteit. Zij vertrouwden er immers op dat net door de ‘vervolgingen’ te verdragen, hun glorificatie aan het einde der tijden veiliggesteld werd.

1.2.2.2 Μάρτυς/*martyr*: van getuige tot martelaar

Ondanks de aanwezigheid van deze vervolgingsthematiek in het Nieuwe Testament lijkt het niettemin te vroeg om van een christelijk martyriumbegrip te spreken. Pas in de 2^{de}-3^{de} eeuw komt het christelijke martelaarschap tot zijn conceptuele wasdom.⁴⁸ Essentieel hiervoor is de ontwikkeling van de term μάρτυς/*martyr* tot *terminus technicus*.

De hoger (p. 1) gegeven definitie van het *martyrium* als een bereidwillig sterven voor het christelijke geloof blijkt evident wanneer men *acta martyrum & passiones* leest. Toch is de specifieke martyrologische betekenis van μάρτυς, μαρτυρεῖν, *martyr*, *martyrium* en dergelijke het resultaat van een semantische evolutie. In het Oude en Nieuwe Testament is deze specifiek martyrologische geladenheid van de genoemde termen nog niet, of hoogstens embryonaal, aanwezig.

In de Septuagint hebben de begrippen μάρτυς en afgeleiden nog de juridische betekenis van getuige(nis): een uitspraak of gebeurtenis wordt op basis van directe, persoonlijke ervaring bevestigd of ontkracht.⁴⁹ Behalve deze juridische betekenis, kent het Grieks het begrip ‘getuige(nis)’ ook in afgeleide zin, zoals STRATHMANN (1942), 480-1, observeert: “Die Wortgruppe meint nämlich jetzt [i.e. in niet strikt juridische zin] nicht mehr nur die auf unmittelbare Erfahrung gegründete Bezeugung einzelner Vorgänge oder tatsächlicher Verhältnisse oder allgemeiner Erfahrungstatsachen, sondern auch die *Bekundung von Ansichten oder von Wahrheiten*, von denen der Redende überzeugt ist. Sie bezieht sich dann also auf Inhalte, die ihrer Natur nach einer empirischen Tatsachenermittlung gar nicht unterliegen können.” Binnen het Oude Testament heeft

⁴⁸ Voor een meer gedetailleerd overzicht, zie o.a. BAUMEISTER (2009f), vnl. hoofdstukken 3, 5 en 7; GRIG (2004), 15-8; HENTEN (2012a), 317-22; MOSS (2010b), 37-44; STRATHMANN (1942), 511-3.

Boyarin (1999), 117-8, gaat ervan uit dat het discours van verworpenheid aanvankelijk gedeeld wordt door christendom en jodaisme, maar in de derde eeuw door de christenen gemonopoliseerd wordt, vermits nagenoeg alle slachtoffers van de vervolgingen onder Decius en de Grote Vervolging christenen waren.

⁴⁹ SCHWEMER (1999), 323; STRATHMANN (1942), 479-80, 84-87. Zie daar voor concrete referenties.

dit vooral op de profeet betrekking, die kond doet van de boodschap die hij van God ontvangen heeft.⁵⁰ Toch staat deze vorm van ‘getuigen’ ver af van het martelaarschap. Het thema van de profeet die omwille van zijn ‘getuigenis’ vervolgd wordt, is weliswaar van belang voor de ontwikkeling van het christelijke martyrium, toch vallen het eventuele sterven vanuit religieuze motivatie en de ‘getuigenis’ hier niet samen.⁵¹

De activiteit van de eerste christenen – zoals programmatisch voorgesteld in de pinksterepisode, Act 2 – ligt in diezelfde lijn: zij verkondigen de blijde boodschap die Jezus hen geopenbaard heeft, zijn kruisdood en zijn opstanding, waarvan ze zichzelf als de directe getuigen zien. De inhoud van die ‘getuigenis’ is echter meer dan slechts wat ze gezien en gehoord hebben: het gaat *tout court* om de ‘waarheid’ die ze verkondigen⁵². Hieruit blijkt erg duidelijk de overeenkomst tussen de volgeling van Christus en de vervolgte profeet: beide roepen hun medemensen op tot inkeer, maar worden omwille daarvan vervolgd en gedood.⁵³ Men merkt dat de betekenis van ‘getuigenis’ stilaan in een martyrologische zin evolueert: ‘getuigen’ van de opstanding van Christus, wordt haast vanzelfsprekend verbonden met de afwijzing en vervolging die hierop volgen. De voorstelling van de vervolgte christenen in Openbaring⁵⁴ en de traditie over het

⁵⁰ STRATHMANN (1942), 486-7.

Ook hier is de profeet een ‘getuige’ in de directe zin, aangezien verondersteld wordt dat hij de boodschap in een visioen op een directe manier waarneemt.

⁵¹ GERLITZ *et al.* (1992), 208; SCHWEMER (1999), 326-7; STRATHMANN (1942), 488.

„[M]it der Bezeichnung der ermordeten Propheten als »Zeugen« war die Voraussetzung für die spätere christliche Entwicklung [van het begrip μάρτυς] gegeben. Auch die Vorstellung, daß das heldenhafte Sterben der makkabäischen Märtyrer ein »Zeugnis« für ihr Volk ist, gehört in diese Vorgeschichte.” (SCHWEMER, *l.c.*, 329). Cf. *supra*, p. 9.

⁵² SCHWEMER (1999), 329-35; STRATHMANN (1942), 495-8, 502; TRITES (1977), hoofdstuk 7-8, pp. 66 sqq.

Zie bv. Lc 24,48 (ὅμοις μάρτυρες τούτων [sc. de boodschap van de opstanding als redding van de mensheid]). Voor verdere voorbeelden, zie de aangegeven referenties.

⁵³ Cf. noot 29 voor de vergelijking van de volgelingen van Christus in het NT met de vervolgte profeten.

Voorals SCHWEMER (1999), 320-8 heeft gewezen op de invloed van de profeet op het christelijke martelaarsbegrip. Toch wil ik niet zover gaan als zij en beweren dat deze figuur de *condicio sine qua non* geweest is voor de ontwikkeling van het christelijke begrip. Daarvoor zijn er – zoals hoger beschreven – voldoende andere modellen voorhanden, en wijkt de voorstelling van de vervolgte profeet te sterk af van de christelijke voorstelling (zie bv. KRAUTER (2011), 64-6).

⁵⁴ Bv. Ap 2,13 (... Ἀντιπᾶς ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου, ὃς ἀπεκτάνθη παρ’ ὑμῖν, ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ); 11,7 (Καὶ ὅταν τελέσωσιν τὴν μαρτυρίαν αὐτῶν, τὸ θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου ποιήσει μετ’ αὐτῶν πόλεμον καὶ νικήσει αὐτοὺς καὶ ἀποκτενεῖ αὐτούς); 12,11 (καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου); 17,6 (καὶ εἶδον τὴν γυναῖκα μεθύουσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ).

martelaarschap van nagenoeg alle apostelen, die vanaf de apostolische vaders zichtbaar wordt, bieden hiervan veelzeggende voorbeelden.⁵⁵

Het begrip μαρτύριον wordt voor het eerst ontegensprekelijk voor ‘martelaarschap’ gebruikt in het *Martyrium Polycarpi*.⁵⁶ De manier waarop de woorden op de stam μαρτυρ- er gebruikt worden⁵⁷, toont dat halfweg de tweede eeuw het begrip μαρτύριον in de zin van een martelaarschap, los van het idee ‘getuigenis’, (ten minste) bij de Smyrnase christenen een bekend gegeven was. Vanuit Klein-Azië zou het begrip zich vervolgens verspreid hebben en enkele decennia later duikt *martyrium* als technische term en leenwoord op in de *Acta Scilitanorum* (180 p.C.n.),⁵⁸ waar een van de christenen zijn veroordeling verwelkomt met *Hodie martyres in caelis sumus: Deo gratias* (*M. Scilitanorum*, 15).

⁵⁵ Vgl. 1Clem 5,4-7 (Πέτρον, ὃς διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ ἓνα οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπήνεγκεν πόνους καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης διὰ ζῆλον καὶ ἔριν Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ἔδειξεν ἐπτάκις δεσμὰ φορέσας, φυγαδευθεὶς, λιθασθεὶς, κῆρυξ γενόμενος ἐν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει, τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν. δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ἐπὶ τὸ τέλος τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἀνελήμφθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός).

De traditie over het martelaarschap van de apostelen zal vooral vanaf de tweede eeuw haar weg vinden in de apocriefe apostelakten, met als bekendste voorbeelden de kruisiging van Petrus (*Acta Petri*, 37-40) en Andreas (*Acta Andrae*, 54-63) en de onthoofding van Paulus (*Acta Pauli*, 14.5). Verdere referenties naar ‘martyrologische’ episodes in de nieuwtestamentische apocriefen bij BOVON, GEOLTRAIN en VOICU (1997), index, s.v. ‘Martyre’, p. 1744; EHRMAN (2003b), 91-154; ELLIOTT, J. K. (2001), 1325, §P.18-19.

Verdere referenties naar martyrologische motieven in de vroegchristelijke traditie bij BARNES (2010), 20; BAUMEISTER (2009b), 34-9; DELÉANI-NIGOUL (1985a), 254-6, 319-20; HENTEN (2012a), 321-3; SAXER (1986), 204; STRATHMANN (1942), 500, 7, 11.

⁵⁶ De exacte datum van het document is omstreden, maar algemeen gaat men er van uit dat het martyrium tussen 156 en 167 plaatsgevonden moet hebben en de brief die de gebeurtenissen beschrijft, niet lang hierna opgesteld moet zijn. Voor meer details, zie BAUMEISTER (1987), 112-3; DEHANDSCHUTTER (1979), 191-219; MARAVAL (2010), 40-1. De bekendste tegenstander van deze datering is Candida Moss (zie Moss (2010a)), die de tekst pas in de derde eeuw situeert.

⁵⁷ Van de 19 woordvormen die de TLG in het *M. Polycarpi* geeft, speelt er ogenschijnlijk enkel in 13,2 en 22,1 geen martyrologische betekenis mee. Elders is die minstens ambigu (1,1 (2x); 14,2; 17,1; 19,1 (3x) en 22,4 (2x)), terwijl 1,1 (1x); 2,1.2; 15,2; 17,3; 18,3; 21,1 en 22,2 duidelijk verwijst naar het martelaarschap waarin de geloofsbekentenis bekroond wordt met de dood (zie ook de analyse van DEHANDSCHUTTER (1991), 35-6, van deze vormen).

BARNES (2010), 12-9; BAUMEISTER (2009e), 12-3; GEMEINHARDT (2009), 291; MOSS (2014), 27-8; SAXER (1986), 204-5; SCHWEMER (1999), 322; SCORZA BARCELLONA (2001), 22-3; STRATHMANN (1942), 512. Theofried Baumeister (2009e), 13-4, ziet – in navolging van Norbert Brox (zie *l.c.* voor de referentie) – hier de invloed van Ignatius van Antiochië.

⁵⁸ BAUMEISTER (2009e), 16.

Na verloop van tijd is het semantische accent van μαρτύριον en afgeleiden met andere woorden verschoven van ‘getuigenis’ zonder meer naar de combinatie ‘getuigenis’ + ‘sterven’, met de nadruk op dat laatste.⁵⁹ Die bereidheid om voor Christus te sterven wordt zo uiteindelijk de kern van ‘s martelaars identiteit, programmatisch weergegeven in zijn onverschrokken antwoord voor het tribunaal: “χριστιανός εἰμι – christianus sum”.⁶⁰

1.2.2.3 Het martyrium als imitatio Christi

De grote bewondering die in het Nieuwe Testament uitgesproken wordt voor wie bereid is om een eventuele vervolging te doorstaan en net als Christus het kruis op te nemen, wordt ook daarbuiten voortgezet. Jezus’ kruisdood wordt het ultieme voorbeeld voor de christen, wat ertoe leidt om de marteldood als een *imitatio Christi* te duiden.

De eerste om het sterven voor Christus expliciet op die manier te interpreteren, was Ignatius van Antiochië († kort na 110)⁶¹, die in zijn brief aan de Romeinen zijn persoonlijk verlangen tot martelaarschap als volgt uitdrukt:

Οὐδέν μοι ὠφελήσει τὰ πέρατα τοῦ κόσμου οὐδὲν αἱ βασιλεῖαι τοῦ αἰῶνος τούτου. Καλόν μοι ἀποθανεῖν εἰς Ἰησοῦν Χριστόν, ἢ βασιλεύειν τῶν περάτων τῆς γῆς. Ἐκεῖνον ζητῶ, τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα· ἐκεῖνον θέλω, τὸν δι’ ἡμᾶς ἀναστάντα. Ὁ δὲ τοκετός μοι ἐπίκειται. Σύγγνωτέ μοι, ἀδελφοί· μὴ ἐμποδίσητέ μοι ζῆσαι, μὴ θελήσητέ με ἀποθανεῖν· τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι κόσμῳ μὴ χαρίσσησθε μηδὲ ὕλη ἐξαπατήσητε· ἄφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν· ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος ἔσομαι. Ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου. Εἴ τις αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ ἔχει, νοησάτω ὃ θέλω, καὶ συμπαθεῖτω μοι, εἰδὼς τὰ συνέχοντά με. (Ad Romanos 6,1-3; ik onderstreep)

Enkele decennia later⁶² keert hetzelfde idee terug in het *martyrium Polycarpi*. Om uitdrukking te geven aan de *imitatio* in het *martyrium* stelt de auteur ervan de gebeurtenissen op verschillende plaatsen voor als een reactualisatie van het

⁵⁹ Vergelijk Origenes (*Comm. in Joh.* II.34.210): Πᾶς δὲ ὁ μαρτυρῶν τῇ ἀληθείᾳ, εἴτε λόγοις εἴτε ἔργοις εἴτε ὅπως ποτὲ ταύτῃ παριστάμενος, « μάρτυς » εὐλόγως ἂν χρηματίζοι. Ἀλλ’ ἤδη κυρίως <ὡς> τὸ τῆς ἀδελφότητος ἔθος ἐκπλαγέντες διάθεσιν τῶν ἕως θανάτου ἀγωνισαμένων ὑπὲρ ἀληθείας ἢ ἀγνείας, κυρίως μόνους « μάρτυρας » ὠνόμασαν τοὺς τῇ ἐκχύσει τοῦ ἑαυτῶν αἵματος μαρτυρήσαντας « τῷ τῆς θεοσεβείας μυστηρίῳ », τοῦ σωτήρος πάντα τὸν μαρτυροῦντα τοῖς περὶ αὐτοῦ καταγγελλομένοις « μάρτυρα » ὀνομάζοντος.

⁶⁰ BOYARIN (1999), 95; BREMMER (1991), 14-8; HENTEN (2012a), 321-3.

⁶¹ KÄHLER (1960), 1288; LUZ (1994), 687; MOSS (2010b), 41-3.

⁶² Voor de datering, zie noot 56.

passieverhaal– een literaire techniek die doorheen de volledige martyrologische (en bij uitbreiding hagiografische) literatuur⁶³ vast te stellen valt. De meest expliciete uiting hiervan is de commentaar van de auteur op de arrestatie van de bisschop. Hij vertelt ons dat Polycarpus naar het stadion gebracht wordt, “ἵνα ἐκεῖνος [Πολύκαρπος] μὲν τὸν ἴδιον κλῆρον ἀπαρτίσῃ, Χριστοῦ κοινωνὸς γενόμενος, οἱ δὲ προδόντες αὐτὸν τὴν αὐτοῦ τοῦ Ιούδα ὑπόσχοιεν τιμωρίαν.”⁶⁴ Daarnaast gebeurt de stilering naar het lijdensverhaal van Christus ook subtieler. Woorden uit de passie klinken door (bv. de arrestatie van de bisschop gebeurt ὡς ἐπὶ ληστὴν τρέχοντες (§7.1; cf. Mt 26,55; Mc 14,48; Lc 22,52)); Polycarpus herhaalt woorden van Jezus (bv. Τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ γενέσθω (*ibid.*; cf. Mt 26,42; Lc 22,42; Mc 14,36; Joh 5,30)), een aantal handelingen resoneren met het passieverhaal (bv. Polycarpus wordt op een ezel gezet en naar Smyrna gevoerd (§8.1; cf. Mt 21,7; Lc 19,35; Joh 12,14), en na zijn dood wordt het lichaam met een zwaard doorboord, waaruit bloed – en volgens sommige manuscripten ook een duif – voortkomt (§16,1; cf. Joh 19,34)). Door deze citaten uit of toespelingen op het passieverhaal wordt de identificatie tussen het martelaarschap en de *imitatio Christi* meer dan enkel een vaag begrip. De voortdurende koppeling tussen de martelaar en diens model maakt de *imitatio* zeer concreet en tastbaar.

Dergelijk intertekstueel spel bij de voorstelling van het martelaarschap is geen innovatie van het *martyrium Polycarpi*, maar zien we reeds in Handelingen bij de beschrijving van het proces en de steniging van Stefanus (Act 6-7), de eerste volgeling van Christus van wie de ‘marteldood’ beschreven is. De gebeurtenissen worden uitgebreid geschilderd en vallen op door hun duidelijke stilering naar het passieverhaal,

⁶³ DELÉANI-NIGOUL (1985a), 330. De literaire koppeling tussen *passio Christi* en het *martyrium* wordt beschreven in MOSS (2010b), (2014), 62-74; PELLEGRINO (1958), 40-9 voor de preniceense *acta martyrum & passiones* en in TAVEIRNE (2014 (verwacht)) voor de postniceense *passiones*. Voor de stilering van het martelaarschap in de apocriefe apostelakten, zie ELLIOTT, J. K. (2001), 1325, §18-19. CZACHESZ (2010), 10, is daarentegen van oordeel dat de parallellen tussen al deze martyrologische narratieven en het lijdensverhaal beter verklaard kan worden vanuit een gemeenschappelijk achterliggend “martyrdom script” (*ibid.*, 16) dan vanuit een imitatieve stilering, ook al hoeven beide verklaringen m.i. elkaar niet uit te sluiten.

⁶⁴ §6.1. Verder (§17.2) duidt de auteur Polycarpus en zijn medemartelaren aan ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου.

Uitgebreide overzichten met referenties naar de passie van Christus bieden o.a. DEHANDSCHUTTER (1979), 233-58; HOLMES (2007), 408-17; MARAVAL (2010), 42-54; MOSS (2010b), 56-9, (2014), 63-4. De hier genoemde voorbeelden komen uit TAVEIRNE (2014 (verwacht)).

zowel tijdens de verhoorscènes als tijdens zijn terechtstelling.⁶⁵ Vergelijkbaar met Jezus wordt Stefanus opgepakt (6,8-12) omdat zijn retorische overwicht voor wrevel zorgt bij de joden. Hij wordt voor het Sanhedrin aangeklaagd (Act 6,12; vgl. Mc 14,53.55; Mt 26,57.59; Lc 22,66) op basis van valse getuigen (Act 6,13; vgl. Mc 14,55-9; Mt 26,59-61) met woorden waarin duidelijk de aanklacht tegen Jezus uit het Marcusevangelie resoneert.⁶⁶ En wanneer Stefanus uiteindelijk door de massa gestenigd wordt, brengt de auteur van Handelingen de echo's tot een climax door Stephanus in zijn laatste gebed de woorden van Jezus te laten herhalen: κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου ... ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ· κύριε, μὴ στήσης αὐτοῖς ταύτην τὴν ἁμαρτίαν. καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐκοιμήθη.⁶⁷

Hoewel de voorstelling van het *martyrium* als een *imitatio Christi* algemeen herkenbaar is in de *acta martyrum & passiones*, was dit literaire procédé niettemin gevaarlijk en potentieel blasfemisch. Want indien men *imitatio* doordenkt, dan kan dit impliceren dat de dood van een mens gelijkgesteld wordt met die van de Messias, of zelfs dat men de martelaar bovenmenselijke kwaliteiten kan toemeten. Er zijn duidelijke aanwijzingen dat deze kwestie inderdaad een probleem vormde voor de kerkelijke overheden.

Enerzijds stel ik een terughoudendheid vast bij de hagiografen om in het narratief al te veel verwijzingen naar de passie van Christus te verwerken opdat de identificatie niet te sterk zou worden. Ook directe parallellen met de kruisiging vallen in de Latijnse *passiones* van de late oudheid op door hun afwezigheid. De enige mij bekende passage in het onderzoekscorpus waar een christen gekruisigd wordt, is de *P. Epipodii & Alexandri*:

⁶⁵ De overeenkomsten zijn reeds veelvuldig beschreven: bv. BRAUN (2010), 141-53, 391-425; FITZMYER (1998), 354-61; 89-95; MATTHEWS (2010), 73-4; PESCH (1986), 236-8, 64-65. De argumenten van Alan Watson (1997), 84-7, tegen de aanwezigheid van een literaire stilering zijn niet overtuigend.

Deze parallellen waren reeds de kerkvaders opgevallen. Zie bv. DUPONT (2006) voor de figuur van Stephanus bij Augustinus, of LEEMANS (2010) bij Gregorius van Nyssa.

De andere figuur in Handelingen die sterft omwille van de verkondiging, Jacobus, wordt niet uigewerkt (zie noot 45). Wel is bij Eusebius (*Hist. Eccl.* 2.23.4-18) een traditie bewaard met de omstandigheden van zijn dood, waarin eveneens parallellen met de *passio Christi* herkenbaar zijn (zie CROUZEL en MÜHLENKAMP (2013), 550; MATTHEWS (2010), 81-3; PELLEGRINO (1958), 40).

⁶⁶ Act 6,14: ἀκηκόαμεν γὰρ αὐτοῦ λέγοντος ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθνη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς.

Vgl. Mc 14,58: ὅτι ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω. Vgl. ook Mt 26,61.

⁶⁷ Vgl. Lc 23,46: καὶ φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεται τὸ πνεῦμά μου. τοῦτο δὲ εἰπὼν ἐξέπνευσεν; Lc 23,34: πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἶδασιν τί ποιοῦσιν.

Tunc Iudex: "[...] Alexander fixus cruci, animam, sicut meretur, effundat." Post quam sententiam ministri saevique carnifices acceperunt beatum Alexandrum, salutarique signum, extensis in diversa brachiis ac manibus nexuerunt. (§11)

Toch gaat de hagiograaf niet verder in op de overeenkomst met het passieverhaal. Ook in de *P. Sebastiani* vinden we iets dat op een kruisiging lijkt (*ambo ligati [Marcellinus et Marcus] ad stipitem clavos in pedibus acutos acceperunt; §84*), wat versterkt wordt door het doorboren van hun zijden (*lanceis per latera verberari, ibid., cf. Joh 19,34*). Maar opnieuw lijkt de hagiograaf de parallel niet ten volle uit te willen buiten en expliciteert hij de parallel niet.⁶⁸

Anderzijds zijn er talrijke testimonia die aantonen dat de martelaren en heiligen in de late oudheid niet zelden als figuren met bovenmenselijke krachten werden beschouwd, van wie de 'gewone' gelovige wonderen verwachtte. Vanuit doctrinair oogpunt is dit uiteraard een inbreuk tegen het idee dat alles van God uitgaat, zodat de kerkoverheden aanzienlijke energie moesten investeren om de heilige als mens duidelijk van het goddelijke te onderscheiden. Wie als mens Christus navolgt, wordt daarom zelf niet goddelijk. Een opmerking in het *martyrium Polycarpi* is alvast veelzeggend: we lezen er dat de Smyrnase joden bij het stadsbestuur lobbyen om Polycarpus' lichaam niet vrij te geven, omdat – zo zeggen ze – dit ertoe kan leiden dat de christenen 'de gekruisigde' zullen veronachtzamen om in plaats van Christus hun bisschop te vereren.⁶⁹ De auteur van het *Martyrium Polycarpi* reageert verontwaardigd: alleen Christus komt verering toe; de martelaren daarentegen prijzen ze als diens volmaakte leerlingen.⁷⁰

Wanneer enkele eeuwen later de martelarencultus tot volle ontplooiing komt (zie verder, 1.4.1, p. 34 sqq.) blijkt de verwarring over de al dan niet bovenmenselijke status

⁶⁸ Vgl. verder 6.3.2.1, p. 274.

Het kruisigen van christenen is daarentegen wel aanwezig in de apocriefe aposteltraditie, zoals in het geval van Petrus en Andreas (zie CZACHESZ (2010), 12; ELLIOTT, J. K. (2001), 1325, §18; NORELLI (2007), 28-9).

Opmerkelijk is dat ook in de christelijke iconografie afbeeldingen van de gekruisigde Christus nagenoeg afwezig zijn tot in de vijfde eeuw. De oudste bekende afbeeldingen zijn de zgn. Alexamenosgraffito, schijnbaar een spotprent van de christenen uit eind tweede, begin derde eeuw, en een handvol geciseleerde edelstenen uit de derde en vierde eeuw (zie DRESKEN-WIELAND (2010), 32-7; GRIG (2013), 860-2; HARLEY (2009), 321-5).

⁶⁹ §17.2: ὥστε μὴ δοῦναι αὐτοῦ τὸ σῶμα μὴ, φησίν, ἀφέντες τὸν ἐσταυρωμένον τοῦτον ἄρξωνται σέβεσθαι.

Hier klinkt Mt 27,64 duidelijk door (μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψωσιν αὐτὸν καὶ εἴπωσιν τῷ λαῷ ἡγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν).

⁷⁰ §17.2-3: ὅτι οὔτε τὸν Χριστὸν ποτε καταλιπεῖν δυνησόμεθα, τὸν ὑπὲρ παντὸς κόσμου τῶν σωζομένων σωτηρίας παθόντα, ἁμωμον ὑπὲρ ἁμαρτωλῶν, οὔτε ἕτερόν τινα σέβεσθαι. τοῦτον μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνούμεν, τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν ἀξίως ἕνεκα εὐνοίας ἀνυπερβλήτου τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλέα καὶ διδάσκαλον.

van de heilige nog niet verminderd. Meermaals moet Augustinus het onderscheid tussen de martelaren en God, resp. Christus duidelijk stellen, en erop wijzen dat God steeds centraal moet staan in de christelijke geloofsbeleving.⁷¹

nobis martyres non sunt dii, quia unum eundemque deum et nostrum scimus et martyrum

(Augustinus, *De civitate Dei* 22,10)

Vultis securi honorare angelos sanctos et martyres sanctos? Illum colite, in quo uno se

honorari uolunt. (Id., Sermo 26 Dolbeau, 46)

De verwarring omtrent de (boven)menselijkheid van de martelaar is in elk geval begrijpelijk wanneer we hun literaire voorstelling in de hagiografie bekijken. Typisch voor de latere *passiones*, die het voorwerp van dit onderzoek vormen, zijn de talrijke wonderen die de martelaar verricht (in onderscheid met de vroege *acta & passiones*, waar wonderen zo goed als afwezig zijn; zie verder, 1.3.1)⁷², en de onbewogenheid waarmee de protagonisten zelfs de gruwelijkste folteringen verdragen. Toch mag men – althans in theorie – niet aannemen dat de martelaar een bovenmenselijke figuur is, want niet de martelaar, maar Christus, die in zijn volgeling aanwezig is, bewerkt al deze bovenmenselijke daden.⁷³ Een vroeg voorbeeld hiervan bevindt zich in de *Passio Perpetuae & Felicitatis*: «*Modo ego patior quod patior; illic autem alius erit in me qui patietur pro me, quia et ego pro illo passura sum*» (§15.6), maar dergelijke interpretaties blijven ook in

⁷¹ BAVEL (1995), 358-9; BOEFT (1989), 117-20; GEMEINHARDT (2009), 304-5; PIEPENBRINK (2005), 319-20.

Cf. VAN UYTFANGHE (2001a), 1341-2, 5-9: “Im jüdischen und christlichen Monotheismus bleibt der Heilige, trotz der Theorie von der Vergöttlichung des Menschen platonisierender Theologen wie Philon, Clemens von Alexandrien, Origenes, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa [...] und trotz bestehender Analogien, grundsätzlich ein Mensch, ἄνθρωπος θεοῦ und θεράπων κυρίου, nicht θεῖος ἀνὴρ oder θεός [...]” (*ibid.* 1341-2).

Anderzijds bleven figuren als Vigilantius en Faustus van Mileve zich verzetten tegen de heiligencultus. Zij beschouwden deze verering als een inbreuk tegen het monotheïstische beginsel. Niettemin konden deze tegenstemmen de populariteit van de heiligencultus amper bedreigen. Zie hiervoor BOEFT (1989), 117-9; GUYON (2010), 340-2; PIETRI (1991), 29-32.

⁷² Het belang van het wonder in de Late Oudheid blijkt verder o.a. uit de verspreiding van *libelli* met mirakels van heiligen, die Augustinus liet verspreiden om de devotie bij de bevolking te vergroten (zie DELEHAYE (1933), 124-9; GRIG (2004), 100-2), en het gebruik vanaf de 5^{de} eeuw om de mirakels van heiligen op te lijsten (zie VAN UYTFANGHE (1981), 217, (2007), 26-7).

⁷³ CROUZEL en MÜHLENKAMP (2013), 549-50; DELÉANI-NIGOU (1985a); MARAVAL (2010), 27; SAXER (1984), 211-3; VAN UYTFANGHE (1989), 170-7. Zie ook daar voor verdere referenties.

de latere *passiones* opduiken. Niet zelden worden dergelijke passages met de evangelische belofte in Mt 10,19-20⁷⁴ verbonden, zoals in de *P. Sebastiani*:

Tranquillinus dixit: «Non meditantur discipuli Christi quid in conspectu iudicum prosequantur. Sic enim praemonuit dicens: Quando potestatibus huius mundi vos causa mei nominis tradent, nolite cogitare quomodo aut quid loquimini, dabitur enim vobis divinitus in illa hora quid loquimini. Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Dei, qui loquitur in vobis.» (§45)

Ook al wordt de goddelijke bijstand van de martelaar niet altijd geëxpliciteerd, en is het in verschillende *acta & passiones* niet duidelijk dat de bovenmenselijke daden *niet* van de christen zelf uitgaan, het publiek van deze narratieven moet steeds voor ogen houden dat de martelaar steeds mens blijft en dus altijd van Gods ondersteuning afhankelijk is.⁷⁵ Door te sterven volgt de martelaar Christus wel degelijk na, maar van een identificatie kan nooit sprake zijn. Zelfs wanneer Christus of de Heilige Geest de christen vervult, blijft de martelaar te allen tijde mens.

1.3 De *acta martyrum & passiones*

Omwillen van de grote ideologische en psychologische waarde van het martelaarschap, hebben de christenen uit de eerste eeuwen p.C.n. de herinnering aan hun martelaren schriftelijk vastgelegd. Deze berichten, traditioneel bekend onder de verzamelnaam *acta martyrum & passiones*, verhalen de processen van de vervolgte christenen en hun daaropvolgende terechtstelling door de Romeinse overheden. Hun aantal is ontelbaar groot: ze bestaan in verschillende talen en stammen van de 2^{de} eeuw p.C.n. tot in de late middeleeuwen. In dit proefschrift staan de Latijnstalige berichten in proza centraal die (vermoedelijk) uit de periode van de vierde tot zesde eeuw stammen. Omdat de tekstselectie van het corpus erg complexe materie is, wordt die in volgend hoofdstuk

⁷⁴ ὅταν δὲ παραδῶσιν ὑμᾶς, μὴ μεριμνήσητε πῶς ἢ τί λαλήσητε· δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τί λαλήσητε· οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστέ οἱ λαλοῦντες ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν. (cf. .Mc 13,11; Lc 12,11-2).

⁷⁵ Zoals ook blijkt uit mijn interpretatie van de Bijbelse *exempla* in de gebeden van de martelaren (TAVEIRNE ((te verschijnen))).

apart behandeld. Hier beperk ik me tot de kernlijnen van de literaire ontwikkeling van deze *acta & passiones*.

1.3.1 De vroegste documenten

Door het antichristelijke geweld, en vooral de gedecreteerde vervolgingen onder Decius, Valerianus en de tetrarchen, staan de eerste vier eeuwen p.C.n. voor de christenen traditioneel bekend als de periode van de christenvervolgingen.⁷⁶ Uit deze periode van de tweede tot vierde eeuw stammen verschillende berichten over het martelaarschap van christenen onder de Romeinen – gewoonlijk *preniceense acta martyrum & passiones* genoemd.⁷⁷ Van deze teksten neemt men doorgaans aan dat ze historisch betrouwbare informatie over de vervolgingen bevatten, omdat ze in de directe context van de gebeurtenissen geschreven zijn. Deze vroege berichten zijn zowel qua vorm als inhoud voorlopers van de hier onderzochte teksten te noemen. Op inhoudelijk vlak is dit, omdat ze eveneens spreken over de vervolging, terechtstelling en het onwankelbare geloof van de christenen; op vormelijk vlak omdat de latere teksten klaarblijkelijk op de oudere gemodelleerd zijn, zoals o.a. blijkt uit de overname van de dialogen tussen vervolgers en christenen tijdens de processen.

Sinds Heribert Rosweyde en de bollandisten is er veel energie geïnvesteerd in het opsporen van de documenten met historisch betrouwbare inhoud.⁷⁸ Dit historisch-kritische selectieproces heeft geleid tot een lijst *acta martyrum & passiones* die chronologisch gezien dicht bij de eigenlijke gebeurtenissen staan, en (voor een deel) historisch betrouwbare informatie over de vervolgingen bevatten. Enerzijds zijn er een aantal teksten die Eusebius citeert; anderzijds een aantal narratieven die vermoedelijk opgesteld zijn door personen die nauw betrokken waren bij de gebeurtenissen – in een aantal gevallen misschien zelfs op basis van officiële procesverslagen.⁷⁹ Toch moet men

⁷⁶ Omdat ik in deze studie niet stilsta bij de historische accuratesse van de afgebeelde vervolgingen in de laatantieke *passiones*, ga ik voorbij aan een bespreking van de historische gebeurtenissen. Studies hierover zijn voldoende voorhanden. Het klassieke werk is FRENCH (1965), vanaf p. 104. Recentere studies zijn BARNES (2010); FREDRIKSEN (2006), 601-3; MARAVAL (1992); SALINERO (2009) en het heel uitgebreide en erudiete werk van Baslez (2007), vnl. hoofdstukken 9-12. Zie ook PRAET (2014), 39-44 en DE STE. CROIX (2006).

⁷⁷ Voor de keuze voor het concilie van Nicea als keerpunt, zie SCORZA BARCELLONA (2001), 39.

⁷⁸ De methode hiervoor wordt uiteengezet in het tweede deel van het hagiografiehandboek van Aigrain, “la critique hagiographique” (2000), 195-285, met uitgebreide bibliografie op pp. 435-7.

⁷⁹ AIGRAIN en GODDING (2000), 132-8, 207-8; BOWERSOCK (1995), 27; HENTEN (2012a), 317.

ook bij deze documenten steeds voor ogen houden dat we te maken hebben met retorische constructies die in eerste instantie bedoeld waren om het *martyrium* als bewonderenswaardig voor te stellen.⁸⁰

Over het aantal documenten dat als betrouwbaar ingeschat kan worden, is tot op vandaag discussie, al blijft de selectie in de uitgave van Herbert MUSURILLO (1972) invloedrijk.⁸¹ Op een aantal teksten na⁸² behoudt hij de selectie van KNOPF en KRÜGER (1929), wat een selectie van 29 Griekse en Latijnse documenten oplevert, die ik in onderstaand schema weergeef. Bij wijze van vergelijking geef ik ook aan welke van deze teksten als historisch betrouwbaar⁸³ beschouwd worden door Timothy BARNES (2010), hoofdstukken 2-3 (aangeduid met 'BARN'), BASTIAENSEN *et al.* (2007) (aangeduid met 'BAST') en Candida MOSS (2014), 62 (aangeduid met 'MOSS').

Eeuw:	Grieks	Latijn
2 ^{de}	<i>Passio Polycarpi</i> (BARN, BAST, MOSS) <i>Acta Carpi, Papyli & Agathonices</i> (BAST) <i>Martyrium Ptolemaei & Lucii</i> (MOSS) <i>Acta Iustini & soc.</i> (BARN, BAST, MOSS) <i>Martyrium Lugdunensium</i> (BAST, MOSS)	
3 ^{de}	<i>Martyrium Apollonii</i> <i>Martyrium Potamiaenae & Basilidis</i> <i>Passio Mariani & Iacobi</i> (BARN)	<i>Acta Scillitanorum</i> (BARN, BAST, MOSS) <i>Passio Perpetuae & Felicitatis</i> (BARN, BAST, MOSS) <i>Passio Cypriani</i> (BARN, BAST) <i>Martyrium Mariani & Iacobi</i> (BARN) <i>Passio Maximiliani</i> (BAST) <i>Passio Marcelli Tingitani</i> (BARN)

⁸⁰ DEHANDSCHUTTER (2007), 115.

⁸¹ Recenter, maar minder uitgebreid en minder gebruikt, is de uitgave met Italiaanse vertaling en commentaar van BASTIAENSEN *et al.* (eerste ed. 1987); voor vroegere edities en vertalingen, zie AIGRAIN en GODDING (2000), 417. Voor verdere referenties per tekst, zie BARNES (2010), 43-150; HARVEY (2008); MARAVAL (2010); RHEE (2005), 39-47; WLOSOK (1997b). Specifiek voor de teksten uit Noord-Afrika, zie SAXER (1994), 25-54. Zie SCORZA BARCELLONA (2001), 44-88, voor de overige vroege testimonia in het Latijn.

⁸² Volgende teksten laat hij weg: *A. Acacii*, *A. Claudii*, *Asterii & soc.*, *A. Cassiani*, *A. Maximi*, *Martyrium Marini*.

⁸³ Weliswaar mits inachtneming van de retoriek van deze teksten, alsook eventuele latere redacties.

4 ^{de}	<i>Martyrium Pionii</i> (BARN, BAST)	<i>Passio Fructuosi ep. & soc.</i> (BARN)
	<i>Martyrium Dasii</i>	<i>Passio Montani & Lucii</i> (BARN)
	<i>Martyrium Agapes, Irenes & Chiones</i> (BARN)	<i>Passio Felicis ep. Thibiacensis</i> (BARN)
	<i>Acta Eupli</i> (BARN)	<i>Passio Iulii veterani</i>
	<i>Epistula Phileae</i>	<i>Passio Irenaei ep. Sirmiensis</i>
	<i>Acta Phileae</i> (BARN, BAST)	<i>Passio Phileae</i>
	<i>Martyrium Cononis</i>	<i>Passio Crispinae</i> (BARN)
	<i>Testamentum xl martyrum Sebastiae</i> (BARN, BAST)	

De vroegste berichten verschijnen in verscheidene vormen: als brieven aan andere gemeenten, in de traditie van de nieuwtestamentische brief (bv. de berichten over het martyrium van Polycarpus of dat van de christenen in Lyon en Vienne); berichten met het uitzicht van juridische protocollen (en daarom *acta (proconsularia)* genoemd); en ten slotte de veeleer narratieve berichten, de *passiones*.⁸⁴ Verder verschijnt met de *Vita Cypriani* van Pontius (tweede helft 3^{de} eeuw) ook de beschrijving van het leven van de martelaar voor diens dood, als aanvulling op het relaas van het *martyrium*. In het geval van Pontius gaat het om een apologie en duiding bij het (omstreden) martelaarschap van de Carthaagse bisschop Cyprianus.⁸⁵

Tegenover deze vormelijke verscheidenheid staat echter een opvallende inhoudelijke eenheid: uit alle teksten spreekt een duidelijke bewondering voor de houding van de martelaren in hun verzet tegen politiek-religieus conformisme en daarmee samenhangend, het gevaar voor een eventuele ‘polytheïstische bezoedeling’. Door de martelaar op te voeren in een context van vervolgingen werd op basis van zijn exemplarische (en zelfs normatieve) habitus een christelijke identiteit afgebakend. Op die manier verwierf de toenmalige christelijke gemeenschap haar eigen ‘helden’, naar wie men kon opkijken.⁸⁶

⁸⁴ SAXER (1991), 322-4; SCORZA BARCELLONA (2001), 29-33.

Doordat de procesdebatten – zeker in de latere traditie – heel vaak geïntegreerd wordt binnen het narratief zal ik geen verder onderscheid maken tussen *acta* en *passiones*. Cf. VAN UYTFANGHE (1987a), 177: “vom Prozeßprotokoll abgesehen [sind] die eigentlichen Martyrien gleichfalls mehr eine Frage des Inhalts als gefestigter Form.”

⁸⁵ AIGRAIN en GODDING (2000), 156-7; VAN UYTFANGHE (2001a), 1171-4; WLOSOK (1997b), §472.10..

⁸⁶ HENTEN (2012a), 317-21. Voor een algemene beschouwing over de rol van literatuur bij de identiteitsvorming van een gemeenschap, zie de inleiding van MILES (1999), 1-15.

1.3.2 Laatantieke *acta martyrum* & *passiones*: ‘les passions épiques’

De meeste bewaarde martyriumsberichten stammen echter uit de periode na de vervolgingen, wat opmerkelijk is maar niet onlogisch. De ommekeer voor het christendom in de vierde eeuw, van een vervolgte kerk naar een religie die plots op keizerlijke begunstiging en financiering kon rekenen, moet enorm geweest zijn. De plotse stijging van het aanzien ging gepaard met een groeiend aantal bekeringen, wat snel tot onbehagen leidde. Want hoe kon en moest de Kerk haar zuiverheid bewaren toen ze zelf deel werd van een ‘aards’ systeem, waaraan ze zich tot kort daarvoor niet wou conformeren? Eén van de oplossingen werd klaarblijkelijk gevonden in het stimuleren van een cultus van de slachtoffers van de vervolgingen: “The cult of the martyrs brought the heroic past back into the very different present.”⁸⁷ Die nieuwe context is duidelijk merkbaar in de tekstproductie vanaf de vierde eeuw.

In tegenstelling tot de groep vroege teksten met (ten minste gedeeltelijk) authentieke informatie, treffen we in de late oudheid teksten aan waarvan het duidelijk is dat ze onmogelijk betrouwbare gegevens kunnen bevatten over de vervolgte martelaar over wie ze pretenderen te berichten. Het is genoegzaam bekend dat de laatantieke martyriumsberichten gekenmerkt worden door een gebrek aan historische accuratesse, waarbij vooral anachronismen (bv. in titulatuur, topografie en namen van personages) kenmerkend zijn.⁸⁸ Men neemt aan dat deze teksten uit tijden stammen, waarin men niet meer kon terugvallen op ooggetuigen of contemporaine bronnen en men bijgevolg de lacunes in de kennis met waarschijnlijkheden moest opvullen:

“Tout indique que les hagiographes [...] ne savaient point ou ne savaient guère ce que ces martyrs avaient été réellement, et, ne concevant point à notre manière le scrupule que se fait l'historien d'inventer quoi que ce soit sans un garant qui vaille, se mirent à la besogne en littérateurs qui s'abandonnent à leur verve, nullement en érudits qui ne se résignent point à se passer de l'appui d'un document éprouvé, ou du moins d'une tradition sérieuse.” (AIGRAIN en GODDING (2000), 142)

Op deze specifieke rol en functie van de martelaar ga ik later (1.4, p. 33 sqq.) in.

⁸⁷ MARKUS (2004), 399-403; citaat: 403.

⁸⁸ Voor verdere details, zie AIGRAIN en GODDING (2000), 142-5; DELEHAYE (1955), 18 sqq., (1966), 173 sqq. Barnes (2010), 285-328, geeft een aantal casussen waarvan de historiciteit gefalsifieerd kon worden door een anachronistische naamgeving.

Hoezeer deze procedure voor de toenmalige auteurs legitiem geweest moet zijn en de narratieven zelf ons willen overtuigen dat ze de gebeurtenissen weergeven *wie es gewesen*, vanuit modern oogpunt hebben we duidelijk te maken met literaire artefacten, die een fictioneel relaas bieden van de vervolgingen. Ik zal niet stilstaan bij de vraag hoe deze verhalen tot stand kwamen, noch welke delen al dan niet historische informatie bevatten. Mij interesseren deze teksten in de eerste plaats als literaire constructies: i.c. als verhalen die de vervolgingen en de terechtstellingen van de christenen weergeven aan de hand van een (grotendeels) vaststaande literaire stereotypering.

1.3.2.1 Christenen en heidenen: een dichotomie

In alle *acta martyrum & passiones* vormt de oppositie tussen het ‘aardse’ en het ‘hemelse’ de essentie van het discours.⁸⁹ Telkens weer moet de martelaar kiezen tussen offeren of weigeren te offeren. In dat opzicht verschillen de latere *acta & passiones* niet van de oudere.⁹⁰ Maar waar de berechting van de christen in de vroegere teksten al bij al bescheiden voorgesteld wordt, zonder uitgesproken bloederige scènes en met dialogen die op de context van het proces zelf betrekking hebben, representeren de late narratieven telkens een verbeterd strijd tussen christenen en goddelozen. Aan de ene kant staan agressieve en bloeddorstige Romeinen, die met alle mogelijke middelen (zowel dreigementen, geweld als rijke beloningen) de christen tot apostasie willen brengen, door ze te laten offeren. Daartegenover staat Christus’ bloedgetuige, die vastberaden alles doorstaat en de dood verkiest boven een heidens offer. Deze wijziging in de voorstellingswijze knoopt ogenschijnlijk aan bij de bestaande tradities over de gewelddadige dood van Bijbelse figuren (zie hoger, 1.2.1). Denken we bijvoorbeeld aan het apocriefe 4^{de} boek Makkabeeën⁹¹, dat met zijn expliciete beschrijvingen van de folteringen (6,1-30; 9,10-12,19) in niets moet onderdoen voor zelfs de meest gruwelijke scènes uit de *passiones*.

De aanwezige dichotomie wordt in de laatantieke *passiones* verder versterkt door een ambigue omkering van het gebruikte juridische discours. Het folteren dient niet om een

⁸⁹ Een uitgebreide bespreking van deze thematiek bied ik in Hoofdstuk 5, ‘Het dichotome wereldbeeld van de *acta & passiones*’.

⁹⁰ Voor de dichotomie in de vroege *acta & passiones*, zie PRAET (2003), 257-64.

⁹¹ Zie hoger, noot 23.

bekentenis van een misdrijf te verkrijgen – in dit geval, christen te zijn⁹² –, want de christen geeft dat hoe dan ook toe, maar net om de christen van deze bekentenis af te brengen. Bovendien is wat de heidenen als een inbreuk tegen de wet beschouwen, in de ogen van de christenen net wel het volgen van de wet – namelijk die van God. Wat vanuit heidens perspectief normaal lijkt, blijkt in de (christelijke) realiteit net het omgekeerde, zoals hier bij Cyprianus:

Quae haec est insatiabilis carnificinae rabies, quae inexplebilis libido saevitiae? Quin potius elege tibi alterum de duobus: christianum esse aut est crimen aut non est. Si crimen est, quid non interficis confitentem? Si crimen non est, quid persequeris innocentem? Torqueri enim debui, si negarem. (Cyprianus, *Ad Demetrianum* 13 (CPL 46))

De ambiguïteit wordt echter nog duidelijker door de paradox die de hagiografen herhaaldelijk oproepen rond de begrippen ‘dood’ en ‘leven’. Kiest de christen voor de dood, dan kiest hij eigenlijk voor het leven. Omgekeerd zou de keuze voor het leven de dood betekenen.⁹³ Bovendien betekent de keuze voor de dood ook de overwinning, wat treffend uitgedrukt kan worden door het dubbelzinnige gebruik van de werkwoorden *vivere* en *vincere*.⁹⁴

1.3.2.2 Heldendom in de laatantieke *acta & passiones*

Een ander kenmerk van de laatantieke *acta martyrum & passiones* is de vlakke karakterisering van de personages. In plaats van echte mensen zien we stereotypes: men is ofwel goed, ofwel slecht, zonder iets ertussenin.⁹⁵ De martelaar belichaamt uiteraard

⁹² Vanuit Romeins perspectief is de christelijke weigering tot deelname aan de cultus een politieke zaak, aangezien ze de *pax deorum* op de helling zet. Zie DE STE. CROIX (2006), 6-31. Een uitgebreide analyse van het juridische kader van de christenvervolgingen biedt ROBINSON (2007), 102-29.

⁹³ Cf. P. Pancratii, 3: *Diocletianus dixit: "O infantule, cur tam praeceps festinas ad mortem?" Pancratius respondit: "Non ad mortem, sed ad vitam per poenam..."*. Zie verder, 5.1.4, p. 164.

⁹⁴ Cf. Tertullianus, *Apologeticum* 50.2-3: *Victoria est autem, pro quo certaveris, obtinere. Ea victoria habet et gloriam placendi deo et praedam vivendi in aeternum. Sed occidimur. — Certe, cum obtinuimus. Ergo uincimus, cum occidimur, denique euadimus, cum obducimur.*

Een mooie illustratie vinden we terug in de *epistula prima* van Hieronymus, die voortdurend speelt met het martyrologische discours. In de beschrijving van een terechtstelling, merkt Hieronymus op: *non moritur, quisquis uicturus occiditur* (§1.3), waarbij *victurus* zowel ‘overwinnen’ als ‘leven’ kan betekenen (zie COPPIETERS *et al.* (2014), 392).

⁹⁵ Een gedetailleerde bespreking van deze binaire oppositie biedt ELLIOTT, A. G. (1987), 18-41. Mijn collega Annelies Bossu toont echter aan dat de zwart-witkarakterisering toch ruimte laat voor nuances (zie o.a. BOSSU,

het goede: onverschrokken doorstaat hij zelfs de meest gruwelijke folteringen en hij lijkt boven alle menselijkheid verheven. De bloedgetuige is de christelijke pendant van de onverschrokken epische held geworden – vandaar ook de naam ‘passions épiques’ voor deze narratieven met heroïsche protagonisten.⁹⁶ Deze martelaren representeren het ideaaltipe van christelijk geloof, erop vertrouwend dat God – en God alleen – zowel bescherming biedt tijdens de aardse vervolgingen, alsook instaat voor de verlossing na de dood.

De ideaaltypische karakterisering blijkt op een aantal vlakken. Een eerste is de retorische overtuigingskracht waarmee de christen spreekt. Typisch voor de laatantieke martelarennarratieven zijn de lange speeches waarmee de christenen hun standpunten uiteenzetten over de waarheid van het kerygma en de dwaling van elke niet-christelijke religiositeit. Hun succesvolle retoriek bevestigt bovendien de evangelische belofte dat de Heilige Geest de christen bijstaat in benarde situaties.⁹⁷

Een tweede aspect waaruit de bijzondere kwaliteit van de heiligen blijkt, is de aanwezigheid van talloze wonderen in de *acta & passiones*. Hun grote aantal en hun vaak fantasierijke karakter was voor de historisch georiënteerde onderzoekers een duidelijk kenmerk van het ‘verval’ van de latere teksten, in onderscheid met de ‘betrouwbare’ berichten, waarin thaumaturgie nagenoeg afwezig is.⁹⁸ De prominente rol van het

PRAET en DE TEMMERMAN (2015 (verwacht))). Niettemin zijn deze nuancerings niet voldoende om het statuut van de heilige te ondermijnen.

⁹⁶ DELEHAYE (1966), 173.

Vgl. KUHLMANN (2012), 143-52: in deze studie van Prudentius’ *Peristephanon* stelt Kuhlmann de ‘epische’ kenmerken van de martelaar voor als een retorische strategie om de houding van de protagonisten te laten aansluiten bij de aristocratische Romeinse idealen, met in het bijzonder de *virtus*.

⁹⁷ Cf. Mc 11,13 (καὶ ὅταν ἄγωσιν ὑμᾶς παραδιδόντες, μὴ προμεριμνᾶτε τί λαλήσητε, ἀλλ’ ὃ ἐὰν δοθῇ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τοῦτο λαλεῖτε· οὐ γὰρ ἐστε ὑμεῖς οἱ λαλοῦντες ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον); Lc 12,11-12 (“Ὅταν δὲ εἰσφέρωσιν ὑμᾶς ἐπὶ τὰς συναγωγὰς καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας, μὴ μεριμνήσητε πῶς ἢ τί ἀπολογήσῃσθε ἢ τί εἴπητε· τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἃ δεῖ εἰπεῖν).

Niettemin zijn er tussen verschillende personages onderling verschillen vast te stellen, zoals BOSSU, PRAET en DE TEMMERMAN (2015 (verwacht)) aangetoond hebben.

⁹⁸ Zie AIGRAIN en GODDING (2000), 147-8, met de veelzeggende titel “L’abus du merveilleux”.

De redenering hierbij is vaak dat het grotendeels ontbreken van mirakels in de preniceense *acta & passiones* een teken van hun historische betrouwbaarheid en objectiviteit is. Deze gedachtegang verliest echter zijn kracht wanneer we in aanmerking nemen dat de vroege berichten ontstaan zijn in een periode van twijfel over het mogelijke optreden van mirakels in het postapostolische tijdperk (zie PRAET (1995), 65-6; VAN UYTFANGHE (1981), 210-1). In dat opzicht is het ontbreken van thaumaturgie in de preniceense teksten eerder te verklaren vanuit de *Zeitgeist* dan op te vatten als een teken van objectiviteit.

wonder in de *passiones* vanaf de vierde eeuw toont aan dat de heilige reeds bij leven een bijzondere relatie tot God had. Het is bovendien aannemelijk dat de grote nadruk op de wonderen in de *passions épiques* in het perspectief van de heiligencultus⁹⁹ begrepen moet worden: de wonderen in het narratief funderen immers de waarschijnlijkheid dat de heilige de wensen van de bidder kan laten vervullen.

Gewoonlijk resulteren zowel het overtuigend spreken als de wonderen in een bekering van de heidenen, die tot geloof en inzicht komen.¹⁰⁰ Deze voorstelling is ook hier een retorische strategie van de hagiograaf: het succes van de missionering door de martelaar ondersteunt immers niet alleen zijn autoriteit als volmaakte christen, maar bevestigt bovendien de waarheidsclaims van het christendom als de redding voor de mensheid.¹⁰¹

Door de periode van de vervolgingen voor te stellen als een glorierijke strijd tegen het heidendom van de Romeinen, presenteren de auteurs van de *acta & passiones* op subtiële wijze de periode van de vervolgingen niet als een donkere bladzijde uit de geschiedenis van het christendom, maar juist als een overwinning. Meer zelfs: hoe hardnekkiger de christenen vervolgd worden, des te eclatanter is hun overwinning.¹⁰² VAN UYTFANGHE (2007), 19, merkt op dat de hagiografen op die manier het triomfalisme van de Kerk na de vervolgingen reeds in de bloederige eeuwen daarvoor laten voorafschaduwen:

“En fin de compte, les Passions épiques et romanesques projettent en quelque sorte sur l'époque des persécutions, voire, dans certains cas, sur celle des apôtres et leurs successeurs, le christianisme victorieux de l'après-Constantin et de l'après-Théodose. L'atmosphère est telle, en effet, que, nonobstant l'exécution finale du héros, les dieux et les empereurs païens se révèlent déjà impuissants et inférieurs, alors que dans la période traitée le paganisme était toujours la religion officielle: *Vere magnus est Deus christianorum*, s'exclame le peuple de Spolète dans la

Voor de mogelijke rol van wonderen bij de groei het christendom, zie PRAET (1992), 9-11, met een kritische evaluatie van het motief op pp. 24-7.

⁹⁹ Zie verder, 1.4.1, p. 34 sqq.

¹⁰⁰ Bv. *P. Bonosae, §6: *Ministri autem Praesidis cum vellent eam caedere obstupebant eorum brachia prae nimio dolore, & non valebant inferre aliquod malum in sanctam Virginem; Sancta autem Bonosa respondit ministris. Numquid non videtis virtutem Domini mei Iesu Christi, miserrimi? Quare non creditis in Dominum meum Jesum Christum? At illi respondentes dixerunt: Credimus in Deum, quem tu praedicas o beata virgo.*

¹⁰¹ Zie DE NIE (1996), 121.

¹⁰² Cf. Tertullianus' welbekende woorden: *Etiam plures efficimur, quotiens metimur a uobis: semen est sanguis christianorum!* (*Apologeticum* 50,13).

passion de saint Pontien, comme en écho au *Magna Diana Ephesiorum* des Orfèvres à Éphèse (Act 19:28).”

1.3.2.3 Een stereotiepe opbouw

Een laatste opvallend kenmerk van de laatantieke *acta & passiones* is hun grote graad van repetitiviteit en voorspelbaarheid.¹⁰³ Elke *passio* is opgebouwd uit een aaneenrijging van steeds weer dezelfde scènes, waarvan volgende paratactische beschrijving door DELEHAYE (1966), 221, een treffende evocatie biedt:

“Généralités sur la persécution, introduction du héros, arrestation, interrogatoire, refus de sacrifier, tortures, renvoi en prison, vision céleste, nouvel interrogatoire, nouvelles tortures, nouveau séjour en prison et ainsi de suite jusqu'à l'exécution, tel est le programme que l'hagiographe essaiera en vain de modifier en répétant certaines scènes, en introduisant quelques incidents, en répartissant diversement les interventions miraculeuses.”

Het procedé dat de hagiografen hier toepassen doet sterk denken aan de principes van modulariteit, zoals die gekend zijn in het domein van de hedendaagse architectuur en design.¹⁰⁴ Zoals men goederen kan produceren, of bouwen door verschillende bestaande modules met elkaar te combineren, zo construeert de hagiograaf zijn narratief als het ware door een beperkt aantal beschikbare *stock scenes* met elkaar te verbinden. De basis vormt een kern die bestaat uit een ondervraging (al dan niet onder foltering) en het eigenlijke martyrium. Daar omheen kristalliseren zich gewoonlijk verschillende andere scènes: gebeden, redevoeringen, mirakelscènes in onderscheiden vorm en grootte. Vaak worden scènes herhaald. Gebruikelijk is bijvoorbeeld de accumulatie van ondervragings- en folterscènes, afgewisseld met rustpauzes in de kerker, waar de martelaar gewoonlijk herstelt¹⁰⁵, zodat hij nadien opnieuw zijn volharding onder de folteringen kan bewijzen.

¹⁰³ Cf. VAN UYTFANGHE (2007), 43: “[R]ien n’est plus prédictible, plus répétitive et souvent plus monotone que l’hagiographie.”

¹⁰⁴ Cf. SALINGAROS en TEJADA (2006), 159: “A “module” could be a semi-autonomous component of design; a piece that can be repeated; or a component produced in a standard size. What is commonly understood as “modularity” in the architectural literature refers to the use of modules and modular systems in design and construction.”

¹⁰⁵ Bv. *P. Bonosae, 8: nadat Bonosa gefolterd (§7) is, wordt ze opgesloten in de kerker. *Quae cum esset reclusa apparuit ei Angelus Domini confortans eam, deditque ei panem caelestem, quae cum comedisset recreata sunt omnia viscera eius.* De volgende dag kan het folteren van vooraf aan beginnen.

Desondanks is er enige ruimte voor variatie. Het narratieve skelet blijft weliswaar gelijk – waarbij de inhoud van de *stock scenes* en de voorkomende topoi a priori vastliggen – maar de aparte scènes blijken met enige vrijheid onderling combineerbaar. De hagiografen konden zo bepaalde thematieken meer benadrukken en hun narratief individuele karaktertrekken verlenen. Zo vindt men *acta & passiones* met uitgebreide uiteenzettingen over christelijke doctrine; andere met een focus op de catechetische activiteit van de martelaar; nog andere die de folteringen schijnbaar eindeloos laten voortduren; terwijl elders bepaalde scènes nauwelijks uitgewerkt worden.¹⁰⁶ Hoe dan ook is er per definitie een scène waarin de martelaar terecht wordt en een scène met het eigenlijke *martyrium*.¹⁰⁷ In de regel zijn er eveneens folteringen en (kortere of langere) apologieën van het christelijke geloof. Daarbij komen heel vaak nog bekeringen, genezingen, gebeden, aanvallen op het heidendom, geforceerde huwelijken, &c. Door de verschillende scènes naar wens uit te breiden of in te korten kon de hagiograaf het vaststaande discours enigszins variëren, zonder de inhoudelijke kern er echter wezenlijk door te veranderen.

1.3.2.4 Motivaties achter de ontwikkeling van de *acta & passiones*

Indertijd meende Hippolyte Delehaye dat de toenemende fictionaliteit van het discours in de laatantieke *passiones* verklaard kon worden door de “pieuse curiosité” van het publiek van de heilige, dat nieuwsgierig was om een duidelijk beeld van diens leven te hebben en zo de aanzet gaf om de lacunes in de kennis over de heilige aan te vullen.¹⁰⁸ Afgaand op de grote aantallen *passions épiques* kan men ervan uitgaan dat het toenmalige publiek voor dergelijke ‘epische’ *passiones* inderdaad ontvankelijk was, maar dat hoeft niet te betekenen dat de legendarisering er (uitsluitend) kwam op vraag van het publiek. Ook de kerkoverheden hadden baat bij de ‘productie’ van dergelijke narratieven. Jean Guyon (2003), 128-151, stelt (althans voor Gallië) vast dat de populariteit van de heiligen en de heiligencultus zeker niet voortkwam uit volkse devotie, maar net het resultaat was van een geslaagde strategie van de clerus om hun gelovigen beter te bereiken.

¹⁰⁶ Zie ook LANÉRY (2010), 26-30: zij geeft een aantal voorbeelden van Italiaanse *passiones* met eigen thematische accenten.

¹⁰⁷ Toch tonen de *Acta disputationis Acacii* aan dat ook dit geen allesbepalende wet is: tot vlak voor het einde lijkt dit een *passio* als alle andere, ware het niet dat Acacius’ ondervraging door Decius uiteindelijk uitmondt in zijn vrijlating (... *Acacium vero vehementer admirans [Decius] aestimationi propriae et legi suae reddidit*, §5, rr. 135-6).

¹⁰⁸ DELEHAYE (1933), 410, (1955), 86.

Wanneer we de laatantieke *passiones* vanuit die optiek bekijken, dan dient zich een bijkomende verklaring aan voor de toenemende fictionaliteit van deze teksten.

Deze discoursen vormen naast een weergave van de vermeende gebeurtenissen vooral stichtelijke narratieven¹⁰⁹ waarvan de boodschap zo toegankelijk mogelijk gehouden werd. Voorheen is ondermeer op de invloed van de antieke fictionele traditie¹¹⁰, en op het belang van ἐνάργεια voor deze narratieven¹¹¹ gewezen om dit doel te bereiken. Daarnaast lijkt het mij evident dat ook de stereotiepe opbouw en het spectaculaire karakter van de *acta & passiones* bijdragen aan een maximale toegankelijkheid van deze teksten. De zopas beschreven dichotomie tussen de christenheid met haar heroïsche martelaarschap en de agressieve, heidense Romeinen is hier één aspect van. Daarnaast draagt ook het beperkt aantal stereotiepe scènes waaruit de *acta & passiones* opgebouwd zijn bij tot het eenvoudige begrip ervan. Die combinatie van wederkerende scènes en een vaststaande thematiek creëert een duidelijk verwachtingspatroon bij het publiek en zorgt ervoor dat het alle beschreven gebeurtenissen in eenvoudige categorieën (goed-slecht, christelijk-heidens ...) kan indelen.

1.4 Het martyrium en de heiligencultus

De grote toegankelijkheid en bijwijken ook spektakelwaarde van de laatantieke *acta martyrum & passiones* staat hoe dan ook niet op zichzelf, maar moet betrokken worden op de context waarin deze narratieven fungeerden. Het is zeker geen toeval dat de bloei

¹⁰⁹ DELEHAYE (1966), 261; MARAVAL (2010), 8; VAN UYTFANGHE (2001b), 208. Vgl. ook 0, p. 40 sqq.

Vgl. bv. Eusebius *Hist. Eccl.* V *praef.* 2 (ik onderstreep): τὸ πᾶν σύγγραμμα τῇ τῶν μαρτύρων ἡμῖν κατατέτακται συναγωγῇ, οὐχ ἱστορικὴν αὐτὸ μόνον, ἀλλὰ καὶ διδασκαλικὴν περιέχον διήγησιν.

¹¹⁰ Voor verdere informatie, zie bv. KECH (1977); VAN UYTFANGHE (1987a), 168-77; YOUNG (2004) en vooral ook het werk van mijn collega Annelies Bossu (zie bibliografie).

Voor de link tussen hagiografie en de antieke biografie vanaf de keizertijd, zie VAN UYTFANGHE (2001a), 1331-6, (2005b), 243-8.

¹¹¹ Zie bv. BAUMEISTER (2009g), 255; KECH (1977), 89-98, 117-9 en RAPP (1998), 441-8.

Wat ook blijkt uit de proloog van de *P. Vincentii Aginnensis*, die de motivatie aangeeft om de daden van Vincentius in een narratieve vorm weer te geven: *nam merita illius [Vincentii] facilius queunt virtutibus cognosci quam sermonibus explicari.*

van de ‘epische’ *passiones* samenviel met die van de heiligencultus. Een nadere blik op de bloei van die verering is mijns inziens essentieel om de *acta & passiones* te begrijpen. De cultus vormde naast een platform voor verering immers ook een geschikt forum om de gelovigen via verhalen de christelijke boodschap te onderrichten.

1.4.1 Martelaren als heiligen

De grote bloei van de martelarencultus in de vierde eeuw is zeker geen evolutie *ex nihilo*. Vanaf halfweg de tweede eeuw hebben we weet van het gebruik bij christenen om hun martelaren te herdenken. Het vermoedelijk oudste bewaarde martyriumsbericht, dat van de Smyrnase bisschop Polycarpus, is meteen de eerste attestatie van zo’n herdenking.¹¹² Daarna duikt een dergelijke herdenking ook elders op.¹¹³ In deze vroegste fase ligt de martelarenherdenking grotendeels in de lijn van de bestaande dodencultus, en heeft ze een sterk lokaal karakter.¹¹⁴

Dit verandert wanneer het christendom erkend, en daarna staatsgodsdienst wordt. Niet alleen neemt het aantal bekeringen explosief toe, ook de martelarenverering neemt een hoge vlucht¹¹⁵ – volgens Marc Van Uytfanghe (2001b), 206, geen toevallige evolutie:

[D]’une part, le (haut) clergé se fait le propagandiste du culte des martyrs, mais, d’autre part, la masse des nouveaux convertis (qui le sont parfois superficiellement) a besoin de nouveaux protecteurs qui puissent assumer certaines fonctions dévolues auparavant à des dieux, demi-dieux ou héros païens.

¹¹² Cf. *Mart. Polycarpi* 18.3 (ὡς δυνατόν ἡμῖν συναγομένοις ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ παρέξει ὁ κύριος ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον εἰς τὴν τῶν προηθηκότων μνήμην καὶ τῶν μελλόντων ἄσκησιν τε καὶ ἐτοιμασίαν). Verdere referenties, zie BAUMEISTER (1987), 113-4, (2009d), 237. Voor de datering van het document, zie hoger, noot 56.

Op de antieke en joodse voorlopers van de martelarencultus ga ik niet in. Zie hiervoor BAUMEISTER (1987), 97-104; DELEHAYE (1933), 24-35; MACMULLEN (1997), 123-46. Voor de Bijbelse en patristieke fundering van de cultus biedt VAN UYTFANGHE (1989), 194-202, een prima overzicht.

¹¹³ Noord-Afrika, einde tweede eeuw (zie BAUMEISTER (1987), 116-9, (2009d), 240-1; DELEHAYE (1933), 41-2; SAXER (1994), 28; VAN UYTFANGHE (2001b), 205-6); Rome, vanaf begin derde eeuw, maar de grote bloei pas onder Damasus (zie BARNES (2010), 21-41; BAUMEISTER (1987), 105-11; GUYON (2003), 115-21; SÁGHY (2010), 18-31; SAXER (2002), 47-57; THACKER (2011), 57); Gallië, beperkte attestaties vanaf halfweg vierde eeuw (zie BEAUJARD (2000), 23-115).

¹¹⁴ GUYON (2003), 115-21; VAN UYTFANGHE (2001b), 203; YASIN (2009), 61-9. Zie daar voor verdere details m.b.t. de lokale invulling van deze eerste vormen.

¹¹⁵ BAUMEISTER (1987), 124-5.

De groeiende populariteit van de cultus vertaalt zich ook op architecturaal vlak. Aanvankelijk was het graf van de martelaar – als centraal punt van de herdenking – nog ononderscheiden van de andere graven eromheen.¹¹⁶ Onder impuls van (keizerlijke) subsidiëring worden de martelarengraven echter toenemend gemonumentaliseerd. Door de bouw van kapellen (*memoriae, martyria*) en basilieken ontstaan er nu volledige cultussites rondom de (al dan niet vermeende) laatste rustplaatsen van de martelaren en wordt de verering zo ook duidelijk zichtbaar in het straatbeeld.¹¹⁷

Geleidelijk aan was ook de overtuiging gegroeid dat de martelaren na hun dood nog konden ingrijpen in het leven op aarde. Men was er immers van overtuigd dat de ziel van de martelaar (en bij uitbreiding elke gelukzalige) meteen na de dood in het hiernamaals met God verenigd werd en niet het einde der tijden moest afwachten – een opvatting die we in samenhang met het *martyrium* vanaf halfweg de tweede eeuw terugvinden, maar die we al terugvinden in het Nieuwe Testament.¹¹⁸

Door die bevoorrechte positie konden de martelaren vanuit het hiernamaals optreden als beschermer voor de christenen op aarde.¹¹⁹ Men ging er van uit dat, wanneer men tot een martelaar bad, die voor de biddende christen zou optreden en de bede als het ware direct aan God zou doorspelen (*intercessio*). De relieken speelden daarbij een essentiële rol, want zij vormden de plaats vanwaar men in het ondermaanse

¹¹⁶ BAUMEISTER (1987), 128; DELEHAYE (1933), 33-40.

¹¹⁷ Een rijk gedocumenteerd overzicht van de verschillende (architecturale) strategieën biedt YASIN (2009), hoofdstuk vier: 151-208.

Voor in Rome is de bouwactiviteit erg zichtbaar (zie BAUMEISTER (1987), 128-32; DELEHAYE (1933), 44-9; GUYON (2010), 332-5; SÁGHY (2011), 14-5; een overzicht van de verschillende monumenten biedt het monumentale werk van KRAUTHEIMER (1980), 24-31, 40-58, 72-6, aan te vullen met een recentere stand van zaken bij FIOCCHI NICOLAI (2001)).

¹¹⁸ DIHLE (1988), 51; FERGUSON (2013), 727; VAN UYTFANGHE (1987b), 230-7. Voor de ontwikkeling van het concept in verband met het martelaarschap, zie GEMEINHARDT (2010). Op pp. 97-8 wijst *Acta Iustini & soc.*, 5,1-3 (Ἐὰν μαστιγωθεὶς ἀποκεφαλισθῇς, πέπειςαι ὅτι μέλλεις ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανόν; [...] Τοῦτο οὖν ὑπονοεῖς, ὅτι ἀναβήσῃ; Ἰουστίνος εἶπεν· Οὐχ ὑπονοῶ, ἀλλ' ἀκριβῶς πέπεισμαι) aan als de waarschijnlijk oudste uitdrukking van deze gedachte in een martyrologische context. De visies over de directe toetreding tot het paradijs in het NT (cf. Lc 23,43: ἀμήν σοι λέγω, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ) worden behandeld door HILL (1992), 154-72. In diezelfde richting vinden we ook passages in 4Mac (zie noot 91): bv. 13,17: οὕτω γὰρ θανόντας ἡμᾶς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ὑποδέχονται καὶ πάντες οἱ πατέρες ἐπαινέσουσιν of 17,18: [ὑπομονήν] δι' ἣν καὶ τῷ θεῷ νῦν παρεστήκασιν θρόνῳ καὶ τὸν μακάριον βιοῦσιν αἰῶνα Vgl. ook *ibid.* 7,3.19; 9,8; 16,25; 17,18. Zie ook MICHEL en KLAUSER (1976), 1-22; NICOLAS (1971), 1858-61, voor verdere voorlopers van deze conceptie.

¹¹⁹ Volgens VAN UYTFANGHE (1984), 450, een van de redenen van de populariteit van de heiligencultus: “les saints étaient, pour le peuple chrétien, infiniment plus « accessibles » que le Dieu lointain de la Bible ou que le Dieu abstrait des théologiens.”

in contact kon treden met de heilige. Door nabij het graf (of het *reliquarium*) te gaan bidden, hoopte men door de voorspraak van de heilige gunsten (gewoonlijk genezingen) vanwege God te verkrijgen.¹²⁰ De bekendste en meest beeldrijke verwoording van het intercessieconcept is ongetwijfeld Peter Browns voorstelling van de heiligencultus als een spiritualisering van laatantieke sociale relaties. De heiligen treden op als de hemelse patroons van de gelovigen, vergelijkbaar met de beschermheren van de Romeinse burgers die de wensen van hun beschermelingen aan het keizerlijke hof konden bepleiten.¹²¹

Essentieel voor het concept *intercessio* is dat de heilige steeds ondergeschikt is aan God, en dat wonderen enkel kunnen geschieden door tussenkomst van God. De heilige is immers nooit een godheid, noch een θεῖος ἄνθρωπος. Hoogstens kan men zeggen dat God, Christus of de Heilige Geest de heilige vervult.¹²² Klaarblijkelijk werd dit onderscheid echter niet altijd begrepen en bestond er verwarring over de macht en de vermeende goddelijkheid van de martelaren – hoogstwaarschijnlijk ook in de hand gewerkt door de vaak ambigue representatie van de heiligen als wonderdoeners in de hagiografie – zoals blijkt uit talrijke uitspraken bij de kerkvaders:

non igitur ideo putandum est vivorum rebus quoslibet interesse posse defunctos, quoniam quibusdam sanandis uel adiuuandis martyres adsunt, sed ideo potius intellegendum est, quod per diuinam potentiam martyres uiuorum rebus intersunt, quoniam defuncti per naturam propriam uiuorum rebus interesse non possunt. (Augustinus, *De cura* 19)

¹²⁰ MICHEL en KLAUSER (1976), 22; PHILIPPART (2006), 24; VAN UYTFANGHE (1981), 216-8, (1991), 93-103. Een beknopte, maar gedetailleerde inschatting van de voorbede biedt MÜLLER, G. (1986), 249-51.

Zie bv. *P. Cornelii papae*, ed. p. 373, rr. 27-9: wanneer Cornelius de verlamde vrouw van een soldaat geneest, zegt hij: *In nomine Christi nazareni surge, et sta super pedes tuos, sed non mea auctoritate dico, sed domini mei Iesu Chrsiti.*

¹²¹ BROWN, P. (1981), 38-41, 56-67.

Deze voorstellingswijze heeft echter ook heftige kritieken teweeggebracht (bv. FONTAINE (1982); PIETRI (1984)), m.n. op Browns selectieve en veralgemenende gebruik van het bronnenmateriaal om tot een samenhangend verhaal te komen. Desondanks blijft zijn hofhoudingmetafoor door haar sterke aanschouwelijkheid uiterst attractief.

¹²² Vgl. hoger, 1.2.2.3, 'Het martyrium als imitatio Christi', p. 17 sqq. Voor het kwalitatieve onderscheid tussen de wonderen van de heiligen en die van heidense θεῖοι ἄνδρες, zie VAN UYTFANGHE (2001a), 1341-2, 8-9.

1.4.2 Het martyriumsnarratief in de cultus

Naast de aanwezigheid van relikwieën blijkt ook het voorhanden zijn van het verhaal over de martelaar of heilige een positieve invloed op de cultus gehad te hebben.¹²³ Gregorius van Tours biedt alvast een veelzeggende observatie m.b.t. de cultus van de martelaar Patroclus:

Loci enim homines parvum exhibebant martyri famulatum, pro eo quod historia passionis eius non haberetur in promptu. Mos namque erat hominum rusticorum, ut sanctos Dei, quorum agones relegunt, attentius venerentur. (In gloria martyrum, 63)

Uit verschillende bronnen weten we dat de *acta & passiones* publiekelijk voorgelezen werden in een cultische context¹²⁴, zelfs al zijn gegevens over de concrete omstandigheden hiervan schaars en ontbreekt naar mijn weten een synthese die het fragmentaire materiaal bijeenbrengt. Toch zijn een aantal algemene observaties mogelijk, die ten minste een algemeen idee kunnen bieden.

1.4.2.1 Auteurs en publiek

Om te beginnen is er de vraag wie deze narratieven schreef, en met welk oogmerk. Wat de auteurs betreft weten we zeer weinig. De *passiones* circuleerden in de regel als anonieme teksten – wat zelfs een bewuste keuze geweest lijkt te zijn.¹²⁵ Uit wat we kunnen opmaken uit de narratieven zelf, moeten de hagiografen – of tenminste zij die de *acta & passiones* op schrift stelden – goed vertrouwd geweest zijn met het genre van

¹²³ Zie hiervoor GAIFFIER (1969), 77; LANÉRY (2010); SPEYER (1971), 228; VAN UYTFANGHE (2005a), 158-62.

¹²⁴ Bv. *P. Agnetis*, §1: *Diem festum sanctissimae virginis celebremus. Hinc psalmi resonent, inde concrepent lectiones. [...] et ad aedificationem virginum, qualiter passa sit Agnes beatissima, ad memoriam revocemus.*

Zie verder, 1.4.2.2.

Over andere takken van de hagiografie wil ik me niet uitspreken, maar PHILIPPART (2014), 19, merkt op: “Au contraire des Passions, les *Vitae Patrum* ne sont pas liées à la liturgie, aux reliques, à des sanctuaires, à des manifestations miraculeuses; elles circulent comme de volumineux ensembles livresques destinés aux bibliothèques monastiques et n’ont guère d’utilité sinon entre les mains des religieux. Ce ne sont plus, comme les Passions, les instruments de base de l’apologétique chrétienne, ce sont, en principe du moins, des « miroirs du parfait religieux ».”

¹²⁵ In de zeldzame gevallen dat een ‘auteur’ zich kenbaar maakt (bv. *P. Chrysanthi & Dariae*, §28: *Varinus et Armenius fratres*), gaat het om verder onbekende figuren, die eerder bedoeld lijken om het narratief (fictieve) anciënniteit te verlenen dan om de werkelijke auteur te identificeren. Slechts van een aantal *passiones* is de auteur geïdentificeerd (bv. Eucherius van Lyon voor de *P. Acaunensium martyrum* en Arnobius de jongere voor de *P. Caeciliae* en de **P. Stephani & soc.*; zie het overzicht van het primaire corpus, p. 295 sqq.).

de *passiones*¹²⁶, goed tot zeer goed vertrouwd met de Bijbel en de exegese ervan (zoals hier uitvoerig aangetoond zal worden) en in heel wat gevallen ook ervaren in het gebruik van narratieve en retorische technieken.¹²⁷ Uit de frequente referenties naar de Bijbeltekst en het duidelijk stichtelijke karakter van de *passiones* lijkt het in elk geval evident dat de auteurs geestelijken geweest moeten zijn, ook al waren er ongetwijfeld grote verschillen tussen de verschillende hagiografen onderling, zowel op intellectueel vlak als wat hun positie binnen de kerkelijke hiërarchie betreft.

De beschrijving van de processen en de terechtstellingen van de martelaren bood de hagiografen een forum om via een narratief een christelijke identiteit te mediëren.¹²⁸ Maar voor minstens een deel van de auteurs waren de *passiones* ook bedoeld als aangename en retorisch geraffineerde literatuur. Verschillende *passiones* delen thema's en kenmerken met de antieke biografische traditie en bevatten talrijke retorische en literaire elementen (vnl. redevoeringen en theologische uiteenzettingen) en een groot aantal intertekstuele (vnl. Bijbelse) verwijzingen, die aan 'de goede verstaander' appelleren.¹²⁹

Tegelijk zijn deze martyrologische narratieven (in principe althans) tot de volledige christelijke gemeenschap gericht, want zij roepen *alle* christenen op om de martelaren tot voorbeeld te nemen. Bovendien zijn de verhalen zelf, en hun taal, erg toegankelijk en begrijpbaar. Het heeft er dus alle schijn van dat de auteurs (en hun opdrachtgevers) een zeer breed publiek – met zowel clerici, geletterden (zowel zij die enkel konden lezen als diegene met een grote culturele bagage), als ongeletterden – probeerden te bereiken.¹³⁰

¹²⁶ Uit verschillende *passiones* blijkt dat scènes of zelfs de volledige plot van andere *passiones* geïmiteerd werden (zie verder, p. 78).

¹²⁷ Zoals duidelijk blijkt uit het werk van mijn collega Annelies Bossu (BOSSU (2015 (verwacht)-a), (2015 (verwacht)-b); BOSSU en PRAET (2015 (verwacht)); BOSSU, PRAET en DE TEMMERMAN (2015 (verwacht))).

¹²⁸ VAN UYTFANGHE (1985b), 55-8, (2001a), 1344. Cf. PRINZ (1989), 293-5: "Hagiographie ist in ganz besonderem Maße kirchliche Zweckliteratur, nämlich Literatur zum Zwecke der intensiveren Verchristlichung der offenbar gar nicht so leicht zu erreichenden Laienwelt." (*ibid.* 295). Zie ook de veelzeggende mededeling in de inleiding van de **P. Cassiani Ludimagistri*. De verteller fundeert er zijn herschrijving van Prudentius' versie van de *passio*, "*Quam ideo visum est communi sermone describere : ut quae tenentur libris : recenserentur et populus : et scientiae nota doctorum : auribus quoque omnium non essent ignota fidelium.*" (ed. p. 280,9-10).

Zie verder, 1.4.3, 'Christelijke identiteit in het martyriumsnarratief'.

¹²⁹ PHILIPPART en TRIGALET (2008), 119. Zie ook voetnoten 110 en 111.

¹³⁰ Deze combinatie van maximale begrijpbaarheid en stilistische finesse heeft zijn pendant in de laatantieke en vroegmiddeleeuwse homiletiek in het Westen, zoals behandeld door BANNIARD (1992), 35-6, 52.

1.4.2.2 De verspreiding van de *acta & passiones*

Gewoonlijk wordt de functionele context van de *acta & passiones* gesitueerd in de liturgie, waarbij de *acta* of *passio* van een martelaar voorgelezen werden tijdens de jaarlijkse herdenkingsplechtigheid voor de martelaar. Eind tweede, begin derde eeuw was dit gebruik in Noord-Afrika (misschien onder Klein-Aziatische invloed) ontstaan.¹³¹ Later duikt dit gebruik ook elders op.¹³² Doordat het narratief (en de cultus in het algemeen) cultisch ingebed was, kon de kerkleiding de herinnering aan de martelaar controleren en op die manier vermijden dat onorthodoxe ideeën verspreid raakten bij monde van de martelaar.¹³³

Het geval van Rome problematiseert echter dit verklaringsmodel. De martelarencultus in Rome was enorm succesvol en de daar ontstane *acta martyrum & passiones* horen tot de rijkste van de late oudheid.¹³⁴ Toch was het voorlezen van de *passiones* in een liturgische context er tot in de achtste eeuw verboden.¹³⁵ Daarom lijkt het er sterk op dat deze verhalen ook in andere, niet-liturgische contexten functioneerden.¹³⁶ Bijgevolg vraagt Paolo Golinelli aandacht voor “canali aggiuntivi” waarlangs de ‘hagiografische boodschap’ haar weg naar het publiek vond, maar die niet

¹³¹ AIGRAIN en GODDING (2000), 126-7; BAUMEISTER (1987), 127-8; GAIFFIER (1954), 143-5; VAN UYTFANGHE (2005c), 696-701.

¹³² Verdere details en referenties voor de verschillende regio's in het Westen, bij GAIFFIER (1954), 143-59; LECLERCQ, H. (1929), 2441-5; RECCHIA (1967), 181-2; VAN UYTFANGHE (2005a), 171-4, (2005c), 697-705.

¹³³ BAUMEISTER (1987), 134-24, 27. Vgl. ook BROWN, P. (1981), 33-7, 123-4.

De aanwezigheid van brisante thema's in de laatantieke *passiones*, zoals encraticistische tendensen (zie hiervoor ELLIOTT, D. (1993), 25-73, vnl. 63-73) geeft echter aan dat die controle ofwel ontoereikend was, ofwel niet zeer strikt gebeurde.

¹³⁴ LANÉRY (2010), 22-6; VAN UYTFANGHE (2005c), 707-8.

¹³⁵ Zie het zogenaamde *Decretum Gelasianum (de libris recipiendis et non recipiendis)* uit de zesde eeuw – verkeerdelijk aan de Romeinse bisschop toegeschreven: *Gesta sanctorum martyrum secundum antiquam consuetudinem singulari tutela in sancta Romana ecclesia non leguntur*. (IV.4). Verdere details bij GAIFFIER (1954), 138-9, (1969); LECLERCQ, H. (1929), 2442-3, 5-7; VAN UYTFANGHE (2005c), 706-7.

¹³⁶ Cf. PHILIPPART (2014), 37: “À l'office il peut certes y avoir des lectures hagiographiques lors des fêtes solennisées des saints, mais elles n'y jouent *de facto* qu'un rôle subalterne par rapport aux lectures homilétiques et surtout bibliques. Dans les homéliaires anciens, qui proposent le programme complet des lectures de l'office, les récits hagiographiques sont quasi absents et les liturgistes ont observé que jusqu'en plein XII^e siècle, les récits hagiographiques avaient la portion congrue.”

altijd (eenvoudig) traceerbaar zijn – zoals iconografie, predikanten, rondtrekkende verhaalvertellers en dergelijke meer.¹³⁷

Persoonlijke devotie moet zeker meegespeeld hebben in dit proces. Zo hebben we weet van laatantieke christenen die zelf hagiografische narratieven lazen, of ze zich lieten voorlezen.¹³⁸ Maar vooral de activiteit in en rond de schrijnen moet een grote invloed gehad hebben op de verspreiding van de naam en faam van de martelaren. De bloei van de passieproductie in Rome laat zien dat ofwel minstens een deel van de cultus buiten de controle van de Romeinse bisschoppen viel, ofwel dat deze de circulatie van dergelijke verhalen tolereerden.¹³⁹

Het is hoe dan ook opvallend dat – hoe fantasierijk deze laatantieke verhalen ook zijn – wat overgeleverd is, steeds de exemplarische daden van de martelaar bevat met vaak lange uiteenzettingen over een correcte geloofsbeleving. Zou het dus mogelijk zijn dat de *acta & passiones* (deels) tot doel hadden om de blijde boodschap te verspreiden? De cultus was tenslotte ook voor niet-gedoopten toegankelijk en we weten dat (wonder)verhalen vaak ingezet werden bij de catechese.¹⁴⁰ Het lijkt bijgevolg niet uit te sluiten dat de laatantieke *acta & passiones* uit een context stammen die wel onder klerikale supervisie stond, maar die niet aan de strikte regels van de liturgie gebonden was. Dit zou kunnen verklaren waarom “jene rauschenden Heroengeschichten”¹⁴¹ toch een duidelijke didactische inhoud bevatten.

1.4.3 Christelijke identiteit in het martyriumsnarratief

Eén aspect van de literaire vormgeving van de *passiones* is de sterke intertekstuele relatie van het martyrologische narratief met de Bijbel. Doordat de *acta & passiones* op

¹³⁷ GOLINELLI (2000), 13-7.

¹³⁸ Zie o.a. BAUMEISTER (1987), 122-7; BROWN, P. (1981), 32; GRIG (2004), 87-8; GUYON (2010), 342; SAXER (2002), 51 voor verdere referenties.

¹³⁹ PHILIPPART (2007), 281; PHILIPPART en TRIGALET (2008), 124-5

De rol van de cultussites als draaischijf voor de uitwisseling en internationale verspreiding van verhalen is een bekend gegeven. Zie bv. PHILIPPART (2007), 282; PHILIPPART en TRIGALET (2008), 121-2; RAPP (1998), 1251-63, (2004), 1251-63; VAN UYTFANGHE (2001b), 209-10, (2005a), 167-8, (2005c), 691-7, 724-5. Zie BEAUJARD (2000), 93, 115, 203-4, voor de ‘import’ van Italiaanse en Romeinse heiligen in Gallië.

¹⁴⁰ Voor de deelnemers aan de cultus, zie PRICE (2008), 817; voor het catechetisch gebruik van verhalen, zie PIEPENBRINK (2005), 96-103. Cf. MOSS (2010b), 14-7: zij ziet de terugkerende bekerings-thematiek in deze teksten als een mogelijke aanwijzing voor het gebruik ervan in een catechetische context, of zelfs in de doopliturgie.

¹⁴¹ BERSCHIN (1986), 74.

verschillende plaatsen en op verschillende niveaus¹⁴² aan de Schrift refereren, worden zij als post-Bijbelse narratieven op hun beurt de dragers van de Bijbelse boodschap, en mediëren zo de christelijke identiteit aan de toehoorder of lezer van de *passio*. De martelaren vormen hierbij concrete en aanschouwelijke modellen die idealiter door iedereen nagevolgd moeten worden.¹⁴³

Hun exemplariteit blijkt op twee vlakken. Enerzijds handelen de personages in de lijn van Bijbelse modellen. Op die manier wordt de martelaar een tastbaar model van het ideaaltypische christelijke gedrag dat naar de redding leidt, terwijl de vervolger en ongelovige de weg naar de verdoemenis verpersoonlijken. Anderzijds zijn de martelaren ook gezagsvolle sprekers. Met een gepaste Bijbelse argumentatie lichten ze hun keuzes toe, en bieden zo een theoretisch kader voor het gepropageerde christelijke gedrag. In een aantal *passiones* krijgen de discoursen van de christenen zelfs zoveel aandacht dat het eigenlijke verhaal onderbroken wordt, of zelfs helemaal naar de achtergrond verdwijnt.¹⁴⁴ Opvallend is dat de inhoud van die redevoeringen nooit hoogdravend of abstract is, maar steeds gebaseerd is op toegankelijke beelden.¹⁴⁵ Dit alles versterkt de hypothese dat de laatantieke *passiones* een catechetisch doel hadden¹⁴⁶: de martelaren representeren op aanschouwelijke wijze de ideale christelijke levenswandel en leveren daarbij telkens de relevante Bijbelse fundering.

Die gepropageerde christelijke levenswandel omvat twee aspecten. Enerzijds is er de positieve oproep tot onvoorwaardelijk geloof en vertrouwen in God als *condicio sine qua non* voor wie zijn leven in het hiernamaals wil veiligstellen. De martelaren, die bereid zijn om te sterven omdat ze op God vertrouwen, gelden hier als voorbeeld. Dit betekent natuurlijk niet dat elke christen noodzakelijk de marteldood moet lijden, maar wel dat

¹⁴² Zie hiervoor lager, 3.3.3.2, p. 81 sqq.

¹⁴³ Zie BROWN, P. (1998), 654-5; CASTELLI (2004), 28; DEROUET (1976), vnl. 153-4; FÉVRIER (1991), 51-80; GRIG (2004), 39, 50-1; HENTEN (2002), 70-2, (2012a), 303; MILES (1999), 10-1; MOSS (2010b), 16-7.

¹⁴⁴ Vgl. SAXER (1986), 225.

¹⁴⁵ Zie bv. BOSSU, PRAET en DE TEMMERMAN (2015 (verwacht)): uit de analyse van de *P. Caeciliae* blijkt dat de bekeringsretoriek van Caecilia net succesvol is, omdat zij gebruik maakt van makkelijk toegankelijke beelden.

¹⁴⁶ Het gebruik van verhalen is bekend in de catechese. Door de aanschouwelijkheid en de verhaalvorm kregen de christenen een zintuiglijke toegang tot geloofsinhouden, terwijl een eenvoudige voorstelling van doctrinaire begrippen ervoor zorgde dat de catechumeen niet overrompeld werd met complexe theologie (zie NICHOLS (1992), 59-60; PIEPENBRINK (2005), 96-103).

hij of zij enkel en alleen in God zijn vertrouwen mag stellen¹⁴⁷, een topos uit de prologen van de *passiones*:

Discat ergo fidelis anima divinis inhaerere praeceptis. Discat huius vitae calcare aculeos: quando videt beatos martyres multa per supplicia mundum calcasse et inextimabili conditoris dulcedinis nunc luce satiari. Quae nos eorum adipisci merito, si tamen munda cum manibus ad Deum corda levamus fide credimus et exemplis astruimus. (P. Nazarii & Celsi, ed. p. 326, 27-31)

Anderzijds bevatten de *acta & passiones* negatief een sterke afwijzing van de heidense godsdienst. Hoewel het binnen het narratief evident is dat de martelaren hun weigering om te offeren toelichten, krijgen hun verdedigingsredes vaak zoveel aandacht dat ze veeleer deel lijken van een antipolytheïstisch programma.¹⁴⁸ Deze thematiek kan niet toevallig zijn als we in aanmerking nemen dat tot vele eeuwen na Theodosius de strijd tegen de oude, heidense religie nog voortduurde.¹⁴⁹ Op die manier krijgen de uiteenzettingen van de martelaar over de voordelen van een strikt monotheïstische geloofsbeleving, tegenover de nutteloosheid en de gevaren van elke vorm van heidense cultus een diepere zin. Het lijkt mij in elk geval meer dan waarschijnlijk dat de

¹⁴⁷ Er wordt vaak op gewezen dat het beeld van de heilige in de hagiografie zodanig boven het zondige leven van de de laatantieken en middeleeuwse doorsneechristen verheven was dat er van een navolging geen sprake kon zijn. De heilige was vooral een superieure figuur voor wie men vol ontzag was en op wiens *intercessio* men hoopte (zie BROWN, P. (1998), 655-66, (2000), 5-9; GEMEINHARDT (2008), 471-4; PRICE (2008), 816; SALAMITO (2010), 66-73; VAN UYTFANGHE (1989), 189-90). Deze stelling lijkt mij echter te sterk. De veelvuldige aansporingen tot navolging van de martelaar in de *acta & passiones* doen vermoeden dat er wel degelijk inspanningen verwacht werden van de gelovigen. Basisdeugden als geloof en vertrouwen in God zijn daarbij aannemelijke kandidaten, die bovendien ook vaak verschijnen in Augustinus' preken over de martelaren (zie BOEFT (1989), 119-20; FÉVRIER (1991), 52-5, voor verdere referenties).

¹⁴⁸ Behalve het afzweren van de idolatrie vernietigen de heiligen uit de laatantieken hagiografie – ook martelaren – niet zelden pagane tempels. Meer over deze topos bij o.a. HAHN, EMMEL en GOTTER (2008), 1-8; PRAET (2014), 37-9; SARADI (2008), vnl. 113-6; TESTA (2010), 79-87.

¹⁴⁹ Voor details en verdere context, zie BROWN, P. (1996), 146-54; FUNKE (1981), 775-80, 819-21; GEMEINHARDT (2008), 455; JONES, C. P. (2014), hoofdstukken 5 en 6, p. 47sq.; PIEPENBRINK (2005), 'Pagane Religion', pp. 283 sq.; REBILLARD (2012), 70-85; SALAMITO (2010), 63-8. De conflicten die optraden bij de christianisatie van prechristelijke tradities worden behandeld bij BROWN, P. (1998), 659-63; FUNKE (1981), 778-807, 19-21; MACMULLEN (1997); MARKUS (1990), 107-21.

Vgl. FREDOUILLE (1981), 869, over de blijvende aandacht in de patristiek voor het thema idolatrie: "Doch hätten sie [i.e. die Kirchenväter] kaum unermüdlich die gleichen Themen und Argumente aufgegriffen, ohne überzeugt zu sein, daß ihr Kampf gegen den Götzendienst eine Notwendigkeit war."

antiheidense invectieven bedoeld waren om de toehoorders van de *passiones* ervan af te brengen zich met dergelijke praktijken in te laten.

De talrijke verwijzingen naar de Bijbelse *hypotexte* verlenen de *acta martyrum & passiones* hoe dan ook diepgang, en zorgen ervoor dat de beschreven vervolgingen en martelaarschappen een heilshistorische dimensie krijgen. Door in de *passiones* voortdurend Bijbelse gevallen van vervolgingen (vnl. Daniël in de leeuwenkuil en de drie jongelingen)¹⁵⁰ te laten doorklinken, linken de hagiografen de beschreven gebeurtenissen aan een historisch patroon van vervolgingen, dat zich doorheen de geschiedenis steeds weer herhaalt.¹⁵¹ Ze laten zo zien dat de heilsgeschiedenis na de verlossing van de mensheid door Christus en in afwachting van de voorspelde *parousia* nog helemaal niet afgesloten is, maar dat de wereldorde, zoals die uit de Bijbel gekend is, nog steeds geldt. Op die manier vormen de martelaarschappen van de christenen een nieuwe episode in de gewijde geschiedenis.¹⁵² Ze geven uitdrukking aan haar eeuwige continuïteit en benadrukken een intrinsieke *concatenatio* tussen het Bijbelse verleden en het narratieve *hic & nunc*.¹⁵³ Zoals Marc Van Uytfanghe (1979), 76, terecht opmerkt, zijn hierbij “niet zozeer de historische contingente variabelen van belang dan wel het algemene kader, de grote ‘tijdloze’ schema’s van Gods heilbrengend optreden in de geschiedenis, die steeds weer in andere omstandigheden terugkeren.”

Door het voortdurend citeren van en alluderen op Bijbelse verzen of passages creëren de *acta & passiones* een wereld die het Bijbelse verleden actualiseert, en waarin de protagonisten handelen zoals de roemruchte figuren uit dat verleden. Op die manier

¹⁵⁰ PHILIPPART (2006), 18-9. Zie ook VAN UYTFANGHE (vnl. (1979), (1984), (1987b), (1998)); DELÉANI-NIGOUL (1985b); SAXER (1986) en TAVEIRNE ((te verschijnen)). Zie ook verder, 6.2.1, p. 239 sqq.

De identificatie met het verleden gaat zo ver dat de Bijbelse gebeurtenissen behandeld worden alsof het ging om de vervolging van christenen. De *Sitz im Leben* van de Bijbelse personages, en ook het onderscheid tussen de periode ‘voor’ en ‘na’ de incarnatie en de kruisdood wordt genegeerd.

¹⁵¹ De literaire voorstelling van gebeurtenissen als een herhaling van het verleden treffen we reeds in de Bijbel aan. TROMPF (1979), hoofdstuk 3, en vooral pp. 121-31, biedt een overzicht dat zich vnl. op Lc en Act concentreert, maar haalt ook verschillende oudtestamentische voorbeelden van dit recurrentiedenken aan. Zie verder ook DELOUIS (2002), 236; HARVEY (2008), 614; YASIN (2009), 243-50.

¹⁵² Vgl. HARNACK (1910), 109-19, die de vroegste martelarenakten interpreteerde als “das eigentliche und notwendige Supplement zum Neuen Testament” (p. 116). Hij ging er immers vanuit dat, in de ogen van de auteurs ervan, “die Zeugnisse von Wundern und Taten Gottes müssen fortgehen bis zur Gegenwart.” (p. 109-10).

¹⁵³ VAN UYTFANGHE (1985a), 572-3, (1989), 179-81. Zie ook verder, 4.4.1, p. 138.

komt in en rond de heilige het Bijbelnarratief tot leven.¹⁵⁴ Door zijn martyrium actualiseert de bloedgetuige – als navolger van Christus¹⁵⁵ – bovendien Jezus' kruisdood als centraal heilsgebeuren voor het christendom. Het herinnert de christen eraan dat het schijnbare debacle van de dood net de overwinning en het eigenlijke *lucrum* betekent.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Een mooi voorbeeld biedt Elisabeth Goldfarb (2005), 154-5, die de Bijbels gestileerde literaire voorstelling van de Pachomiaanse *patres* analyseert als een manier om in de figuur van de heremiet het Bijbelse narratief te realiseren.

¹⁵⁵ Zie 'Het martyrium als imitatio Christi', p. 17

¹⁵⁶ Vgl. BROWN, P. (1981), 81-3, (1983), 16; VAN UYTFANGHE (2001a), 1343.

Hoofdstuk 2 De samenstelling van het corpus

“Vielleicht wird einmal der Punkt erreicht, daß man einen lateinischen Text allein aufgrund seiner stilistischen Gegebenheiten so datieren und lokalisieren kann, wie dies die Kunstgeschichte an ihren Objekten leistet.” BERSCHIN (1986), 29-30

In dit hoofdstuk zal ik stilstaan bij de afbakening van het primaire onderzoekscorpus *acta martyrum & passiones* dat de basis van dit onderzoek vormt. Hierbij moet ik meteen opmerken dat het selecteren van een groep martyrologische narratieven uit de vierde tot zesde eeuw die zowel vormelijk als inhoudelijk voldoende consistent is, door een aantal obstakels bemoeilijkt wordt. De belangrijkste daarvan zijn dat de *acta & passiones* deel uitmaken van een grotere en zeer verscheiden literaire traditie; dat zij enorm talrijk overgeleverd zijn; en dat we relatief weinig weten over de verschillende individuele teksten. Daarom hebben we noodgedwongen een aantal pragmatische keuzes gemaakt die men kan bekritisieren, maar die nodig bleken om het nu al ruime corpus niet nog verder te verbreden.

De grootste uitdaging is dat er vanaf de tweede, en vooral de vierde eeuw ontelbaar veel teksten opgesteld werden die berichten over de marteldood van christenen. Slechts een fractie daarvan zijn het voorwerp van deze dissertatie: de zgn. *acta martyrum & passiones* uit de periode vierde tot zesde eeuw die in het Latijn overgeleverd zijn. Het gaat om narratieven in proza die de vervolgingen en terechtstellingen van christenen uit de postapostolische periode door de heidense (Romeinse) overheden beschrijven.¹ Dit betekent dat een aantal groepen teksten met vergelijkbare inhoud van dit onderzoek uitgesloten zijn.

¹ Vgl. hoger, 1.3, p. 22.

Om te beginnen op het vlak van personages: ik bestudeer enkel de tradities over de niet-apostolische martelaren die door de Romeinen vervolgd en terechtgesteld zijn. De tradities over de marteldood van de apostelen (zowel canoniek als apocrief) zijn bijgevolg geen onderwerp van dit onderzoek. Deze groep teksten zijn immers generisch verschillend van de hier onderzochte *passiones*², en hebben bovendien reeds uitgebreide wetenschappelijke aandacht gekregen.

Vervolgens op vormelijk vlak: de tradities over de christelijke martelaren zijn in verschillende vormen en genres bewaard (homilieën, metrische *passiones*, *martyrologia*, hymnen, inscripties, iconografische voorstellingen...), met voortdurende onderlinge beïnvloeding. Hiervan zal ik uitsluitend de verhalende berichten in proza bestuderen, die de vervolging en marteldood van de protagonisten beschrijven. Wat inhoud en vorm betreft, vormen deze een herkenbare eigen groep, die ik met de generische term *acta martyrum & passiones* aanduid.

Een verdere inperking van het onderzoekscorpus is chronologisch. Hier bestudeer ik de postnieceense traditie tot de zesde eeuw.³ Dit betekent dat de vroege berichten (cf. *supra*, 1.3.1, 'De vroegste documenten') buiten beschouwing blijven. Deze hebben voorheen immers al ruime aandacht gekregen in de *Forschung*. Als chronologisch eindpunt wordt het einde van de zesde eeuw vooropgesteld, als conventioneel eindpunt van de late oudheid en overgang naar de middeleeuwen.

De laatste factor bij de afbakening van het corpus is de taal. Hoewel er martyrologische tradities bestaan in nagenoeg elke taal die het laatantieke christendom gekend heeft (Latijn, Grieks, Koptisch, Syrisch, Armeens...), zal ik me hier op de overlevering in het Latijn concentreren. Aanvankelijk was gehoopt ook de Griekstalige traditie bij het onderzoek te betrekken, maar daarvan bleek het niet mogelijk om een betrouwbaar onderzoekscorpus samen te stellen.⁴ Bovendien bleek een analyse van een

² Ook al vertonen de apocriefe apostelakten op literair vlak overeenkomsten met de bredere hagiografische traditie. Zie bv. NORELLI (2007), vnl. 42, voor een tentatieve studie op basis van de martyrologische thematiek in de apocriefe Petrustraditie.

³ Zie verder, 2.1.2, p. 51 sqq. voor verdere reflectie over dit begin- en eindpunt.

⁴ In tegenstelling tot de Latijnse teksten, zijn de Griekse *acta & passiones* veel minder goed gedocumenteerd en ontbreken repertoria die de bestaande dateringen van de Griekse narratieven oplijsten. VAN UYTFANGHE (1992) stelt weliswaar een reeks Griekse A&P voor die hij als laatantiek beschouwt, maar gaat niet verder dan het aanduiden van de teksten met "tardive". PRAET (1997), 'Bibliografisch addendum', pp. 70-2, tracht in zijn proefschrift de selectie van Van Uytfanghe verder te verfijnen (voor de selectie zie *ibid.*, 14-21). Toch stelt ook hij vast dat "de haast onoverkomelijke dateringsproblemen" (*ibid.*, 72) het onmogelijk maken om de teksten

dergelijk groot corpus niet haalbaar. Dit betekent echter niet dat de Griekse traditie afwezig is in mijn corpus. We weten dat Griekse (hagiografische) teksten ingang vonden in het Latijnstalige Westen en er niet zelden naar het Latijn vertaald werden.⁵ Een aantal van de hier onderzochte *passiones* werden ook als dusdanig geïdentificeerd.⁶ Deze teksten zal ik op dezelfde manier analyseren als de oorspronkelijk Latijnse. Een analyse van de verhouding van deze vertalingen tot de Latijnse, resp. Griekse traditie ligt jammer genoeg buiten de mogelijkheden van deze dissertatie.⁷

Op basis van de hierboven beschreven parameters heb ik een corpus van 113 Latijnse teksten uit de periode van de vierde tot zesde eeuw samengesteld (zie verder, 2.2), waarvan de lengte varieert van een paar tot een 50-tal bladzijden. Bij die selectie is het de bedoeling geweest om een uitdagend corpus af te bakenen, dat tegelijk breed genoeg en toch voldoende specifiek is voor een analyse.

chronologisch betrouwbaar in te delen. Een heel recent, maar niettemin tentatief overzicht van de *passiones* in de Griekse traditie biedt DETORAKI (2014).

⁵ Deze vertalingen stammen uiteraard uit de periode na het verloren gaan van het Grieks als taal van de Kerk in het Westen (zie lager, 3.1.1, p. 59 sq.).

Een overzicht van de vertaalactiviteit in het Latijnstalige Westen (vnl. Italië) bieden GRIBOMONT (1984), 9-19; PHILIPPART DE FOY (2008), 24-37; SIEGMUND (1949), 195-254. Hieruit blijkt dat er – op enkele perioden na – een blijvende import bestond naar het Westen van Griekse hagiografie in Latijnse vertaling (vnl. 4^{de}-6^{de}, 7^{de} en 9^{de}-10^{de} eeuw). Het opsporen en dateren van deze vertalingen is echter uiterst moeilijk en tot dusver onvoldoende onderzocht, waarbij zelfs de identificatie van de vertalingen alleen al vaak quasi onmogelijk is (zie PHILIPPART DE FOY (2008), 47; SCORZA BARCELLONA (2001), 71-2). PHILIPPART en TRIGALET (2008), 125 geven alvast aan dat in de manuscripten van voor de 9^{de} eeuw 31 *passiones* als vertalingen uit het Grieks geïdentificeerd kunnen worden. Welke dit zijn, vermelden ze echter niet.

⁶ CPL en *RépGén* identificeren de *P. Claudii, Asterii & soc; P. Iulianae Nicomedensis; P. Iuliani & Basilissae; P. Nerei & Achillei; P. Philippi ep. Heracleensis; P. Quiriaci (Iudae); P. trium geminorum* als vertalingen uit het Grieks. Zie het overzicht van de primaire teksten (p. 295 sqq.).

⁷ Hoe dan ook impliceert het vertalen vanuit het Grieks (maar evengoed vanuit het Latijn) een selectie van het materiaal. Een mogelijk criterium zou voor de vertalers de literaire kwaliteit van een *passio* geweest kunnen zijn (zoals in het geval van de *P. Iulianae Nicomedensis*, of de *P. Quiriaci (Iudae)*), al tonen de veel minder narratieve *passiones* als die van Claudius, Philippus en de drie broers uit voorgaande voetnoot aan dat ook andere selectiecriteria (bv. een *translatio* van de relieken) meegespeeld moeten hebben.

2.1 Een ongerept corpus *acta & passiones*

Zoals hoger (1.3) reeds gezegd, wordt de overlevering van *acta martyrum & passiones* gewoonlijk ingedeeld in een preniceense en een postniceense traditie. De eerste groep bevat in meerdere of mindere mate historische informatie over de christenvervolgingen door de Romeinen, terwijl de tweede groep naar moderne normen veeleer als fictie in te schatten valt. De eerste groep is reeds uitgebreid bestudeerd en is vlot toegankelijk via moderne kritische edities.⁸ Bij de tweede groep is dit daarentegen niet het geval. Uit het werk van de Bollandisten en verder historisch onderzoek is gebleken dat het leeuwendeel van de laatantieke *acta & passiones* weinig tot meestal geen historisch betrouwbare informatie bevat over de christenvervolgingen, waarover ze weliswaar pretenderen te berichten. Hierbij komen nog de beperkte literaire pretenties van deze teksten. Weliswaar herkent men invloeden van verschillende antieke literaire genres⁹, toch leidt het hergebruik van steeds dezelfde *topoi* doorheen de *acta martyrum & passiones* tot een verstarring, waarbij elke individuele tekst steeds weer een herhaling is van bekende *topoi* en thema's.¹⁰

Ten gevolge van hun beperkte historische en literaire waarde raakte deze groep teksten door de wetenschap grotendeels vergeten en blijft ze tot op vandaag nog al te vaak onder de radar in het onderzoek van de late oudheid.¹¹ Het beeld dat men doorgaans krijgt, is dat hagiografie begint met de *acta & passiones* (Polycarpus, Perpetua & Felicitas, Cyprianus &c.), die in de daaropvolgende eeuwen volledig vervangen werden door nieuwere vormen, zoals asceten- en bisschopsvitae. De martelaren

⁸ Bv. AMELING (2002); BARNES (2010); MARAVAL (2010); SCORZA BARCELLONA (2001). Een overzicht van de thema's in de *acta martyrum & passiones*, die vaak onderzocht zijn, biedt HARVEY (2008), 604-7.

De bekendste edities zijn BASTIAENSEN *et al.* (2007); MUSURILLO (1972).

⁹ Zie hiervoor bijvoorbeeld BOSSU (2015 (verwacht)-a), (2015 (verwacht)-b); BOSSU en PRAET (2015 (verwacht)); BOSSU, PRAET en DE TEMMERMAN (2015 (verwacht)) die de literaire kruisbestuiving tussen de *acta & passiones* en de antieke fictionele traditie aantonen. Vroegere studies in die richting zijn BOULHOL (1996); DELEHAYE (1966).

¹⁰ Zie hoger 1.3.2.3, p. 31 sqq. en DELEHAYE (1933), 410, (1966), 171-3. Dat deze stelling zeker niet zonder meer voor elke tekst opgaat, blijkt uit het onderzoek van mijn collega Bossu (zie referenties hierboven, noot 9).

¹¹ Helemaal vergeten werden ze evenwel niet. Vooral DELEHAYE (1933), (1955), (1966) vormen fundamentele studies van de laatantieke *acta & passiones*. De weinige studies die deze teksten als literaire artefacten beschouwen zijn vnl. AMAT (1985); BOULHOL (1996); COOPER (1999); GRIG (2002); PRAET (1997); VAN UYTFANGHE (1991), (2001b), (2005a), (2007), 9-20. Anderzijds tonen LANÉRY (2010); PHILIPPART en TRIGALET (2008); VAN UYTFANGHE (2007), 9-20, aan dat de aandacht voor deze teksten groeit.

verdwijnen nagenoeg uit beeld en lijken niet langer te bestaan. Typerend is de bijdrage van Susan Ashbrook Harvey (2008), 604-7, in *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Ze besteedt er meer dan drie bladzijden (pp. 604-7) om enkel maar de hoofdlijnen van de preniceence *acta martyrum & passiones* te bespreken, terwijl de postniceence teksten in drie paragrafen (p. 607) oppervlakkig afgehandeld worden. Ook Leonardi (1989), die de verschillende heiligentypes in de hagiografie van de vijfde tot zevende eeuw bespreekt, gaat nagenoeg volledig voorbij aan de martelaar. Het klopt dat de *acta martyrum & passiones* in de late oudheid geen innovatief genre zijn, toch mag men de blijvende populariteit van de martelaren doorheen de late oudheid en de middeleeuwen niet uit het oog verliezen (ook voordat verschillende legendes over martelaren opgenomen werden in bv. de *Legenda Aurea* (13^{de} eeuw¹²)).

Een studie van dit veronachtzaamde tekstcorpus biedt met andere woorden een opportuniteit om een bijdrage te leveren aan het onderzoek van en onze kennis over de late oudheid en haar literaire cultuur. Het huidige onderzoek wil de laatantieke *acta & passiones* als geheel analyseren, om de literaire eigenschappen van dit genre in de late oudheid vast te leggen. Ook al bieden deze narratieven geen historisch betrouwbare kennis over de heilige zelf, hun betekenis als bronnen voor de periode, waarin ze geschreven en gebruikt werden, is niet gering.¹³ De keuze om de literaire impact van de Bijbel op deze narratieven te onderzoeken lijkt daarbij een ideale invalshoek om deze teksten te ontsluiten.

2.1.1 Uitdagingen bij de afbakening van het primaire corpus

Ondanks de grote onderzoeksmogelijkheden die deze situatie biedt, stuit men echter ook op grote onzekerheden omtrent de betrouwbaarheid van het te onderzoeken corpus, en in het bijzonder de datering ervan. Terwijl men voor de oudste *acta & passiones* aanzienlijke zekerheid heeft over de ontstaanscontext en datering, is dit in het geval van de postniceense teksten veelal niet het geval. Om een primair corpus af te bakenen met narratieven uit de 4^{de} tot 6^{de} eeuw kan men weliswaar gebruik maken van repertoria als de *Clavis patrum latinorum* (DEKKERS en GAAR (1995)) en het *Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'Antiquité et du Haut Moyen Âge* (GRYSON, FISCHER en FREDE

¹² Zie RHEIN-HAGL (2001).

¹³ Vgl. AIGRAIN en GODDING (2000), 285: “[U]n texte venu trop tard pour nous renseigner valablement sur le saint et son époque prend une valeur toute différente touchant l'époque où il fut écrit.”

(2007)), die de 'waarschijnlijke' dateringen voor o.a. *acta & passiones* oplijsten, maar hun accuratesse is vaak twijfelachtig.¹⁴ Bovendien komt men voor veel teksten niet verder dan het opstellen van een chronologische vork, die enkel de *termini ante c.q. post quem* afbakt en in veel gevallen veel breder is dan de 4^{de}-6^{de} eeuw. Om die onzekerheid te verhelpen zijn er de jongste decennia ambitieuze ondernemingen¹⁵ opgezet om deze dateringen te evalueren en indien mogelijk bij te sturen. Mogelijke methodes zijn codicologisch onderzoek, dat in de tekstoverlevering aanwijzingen voor een datering tracht te vinden; daarnaast ook linguïstische analyses om bv. latere toevoegingen te achterhalen; of archeologisch onderzoek om teksten met eventuele materiële artefacten te koppelen. Desondanks wachten nog vele tientallen, zelfs honderdtallen *acta & passiones* op een dergelijke analyse.¹⁶ Voor die laatste groep zijn we voorlopig aangewezen op bovenvermelde repertoria.

Het dateren van de *acta & passiones* blijft hoe dan ook een extreem complexe onderneming: het stereotiepe en formulaire taalgebruik, een ondoorzichtige tekstoverlevering, en het nagenoeg afwezig zijn van referenties naar de externe historische context maakt dat veel van de voorgestelde dateringen voor de *acta martyrum & passiones* (en bij uitbreiding de volledige hagiografie) nooit volledig verzekerd zullen zijn. De bijdrage van Cécile Lanéry¹⁷ in het vijfde deel van de reeks *Hagiographies* deinst er alvast niet voor terug om de vinger op de wonde te leggen. Zij spreekt een aanzienlijk aantal van de traditionele dateringen resoluut tegen en postuleert in plaats een veel latere ontstaansdatum.¹⁸

¹⁴ LANÉRY (2010), 31-3; PHILIPPART (1998), 32-3; PHILIPPART en TRIGALET (2008), 112.

¹⁵ Onder de leiding van Guy Philippart werd aan de Universiteit van Namen het project *Hagiographies* opgezet, met als één van de doelstellingen, alle 'litteraire eenheden' uit de BHL te dateren. De reeks *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, die hieruit voortgevloeid is, tracht eveneens de verschillende teksten chronologisch te plaatsen. Voor Gallië werd het project *Sources hagiographiques de la Gaule* opgezet, met als vergelijkbaar doel de hagiografische bronteksten uit Gallië chronologisch en geografisch te kaderen: zie DOLBEAU, HEINZELMANN en POULIN (1987) voor de doelstellingen van het project.

¹⁶ Tot nog toe is dit werk gedaan voor de Latijnse *acta & passiones* uit Noord-Afrika (SAXER (1994), 28-78); de vroegste Latijnse *acta & passiones* buiten Afrika (SCORZA BARCELLONA (2001), 44-88; de productie uit Italië tot en met de late oudheid (en zelfs later) (LANÉRY (2010), 35-329) en voor het laatantieke Gallië (BEAUJARD (2000), 54-259).

¹⁷ LANÉRY (2010). Zie pp. 31-4 voor de moeilijkheden bij het dateren.

¹⁸ Door een aantal *passiones* ingrijpend te herdateren lijkt ze de wetenschappelijke gemeenschap te willen provoceren. Haar kritiek op de traditionele dateringen opent in ieder geval het debat en zal hopelijk leiden tot

Dans certains répertoires, l'énumération des Passions anciennes est même commodément accompagnée d'une hypothèse de datation ["Cf. USSANI (1931); mais aujourd'hui, on se reporte plus volontiers à la *Clavis Patrum Latinorum* (CPL) de Dekkers, ou au répertoire de la *Vetus Latina*, récemment mis à jour par GRYSO, t. 1 (2007)"; noot 49]. Mais, dans la quasi-totalité des cas, ces propositions reposent sur les travaux, aujourd'hui vieillis, de Dufourcq et Lanzoni. Pour l'Italie des IV^e-VI^e siècles, ces répertoires énumèrent ainsi plus d'une soixantaine de dossiers hagiographiques (hors traductions et Passions d'apôtres); or, la moitié d'entre eux, au moins, est bien postérieure à cette date; après examen, on constate en effet qu'ils devraient plutôt être datés de l'époque lombarde, ou carolingienne, voire du Moyen Âge central ou de la Renaissance. (LANÉRY (2010), 34)

2.1.2 Zijn de laatantieke *acta & passiones* laatantiek?

De complexe datering en geografische contextualisering van de martyrologische narratieven wordt verder bemoeilijkt door onzekerheden omtrent de teksttraditie. Zelfs in die gevallen waar een tekst met enige zekerheid gedateerd kan worden, blijft reserve aangewezen. De oudste manuscripten stammen immers pas uit de zesde eeuw – het einde van de hier onderzochte periode – en zijn zeer beperkt in aantal.¹⁹ Pas vanaf het midden van de 8^{ste} eeuw worden hagiografische manuscripten enigszins talrijk.²⁰ Bij elk van de onderzochte teksten is het bijgevolg de vraag in welke mate de ons overgeleverde traditie een laatantieke *Vorlage* representeert. Alvorens de hypothetische *archetypus* schriftelijk vastgelegd werd, kon immers al een aanzienlijke evolutie van het verhaal plaatsgevonden hebben, die voor ons nagenoeg ongrijpbaar is.²¹

een evaluatie en een verbetering van de te gebruiken methodologie. Verder onderzoek is echter nodig om uit te maken of Lanéry al dan niet terecht wantrouwig is tegenover de bestaande dateringen.

¹⁹ Zo DELEHAYE (1966), 224. Hij geeft echter geen verdere details.

²⁰ DOLBEAU (2008), 26-30; PHILIPPART (2014), 36; PHILIPPART en TRIGALET (1999), 269-70. Zie daar voor details en verdere referenties.

²¹ Eén van de mogelijkheden is de invloed van een mondelinge traditie buiten de controle van een 'klerikale censuur'. Zie hiervoor BAUMEISTER (1987), 122; GOLINELLI (2000), 13-6; PHILIPPART en TRIGALET (2008), 121-2; VAN UYTFANGHE (2005a), 168, (2005c), 724-5, (2007), 19, noot 88. Zie ook RAPP (2004), 1251-68. Zij schetst hoe mondelinge verhaaltradities zich in de late oudheid vlot verspreidden tussen het Griekse oosten en Latijnse westen (en *vice versa*). Het spreekt echter voor zich dat het geschetste beeld perfect toepasbaar is voor transmissies binnen één enkel taalgebied.

De invloed van een mondelinge traditie is volgens Lucy Grig (2004), 81, onder meer merkbaar in de *Passio Agnetis*, wat ze opmaakt uit tegenstrijdigheden in de *passio* m.b.t. de doodsoorzaak van de martelares.

Onderzoek naar de tekstoverlevering in de hagiografie toont aan dat het uitzicht van deze narratieven doorheen de tijd aanzienlijk kon veranderen. De vastgestelde ingrepen variëren van het verbeteren van fouten, het wegwerken van *barbaritas* die het manuscript ingeslopen was, tot volledige herschrijvingen.²² Wat Monique Goullet (2003), 119, betreft, hoorden deze ingrepen nu eenmaal tot de kopieergewoontes in het domein van de hagiografie: “les réécritures réactualisent, remettent au goût du jour [le modèle de sainteté], la plupart du temps en opérant de discrètes retouches[.]”

Deze vaststelling levert echter problemen op voor dit onderzoek. Een aanzienlijk deel van het onderzoekscorpus is immers (nog) niet kritisch uitgegeven en moet daarom geconsulteerd worden in een vorm die op één of slechts een handvol manuscripten teruggaat.²³ Doordat de analyse in dit onderzoek vooral op woord- en zinsniveau gebeurt, is het dus waarschijnlijk dat een aantal van de observaties hier gebaseerd zullen zijn op latere aanpassingen of toevoegingen in de tekst.²⁴ Maar zelfs wanneer een tekst kritisch uitgegeven is, is het nagenoeg onmogelijk om in het *stemma* hoger op te klimmen dan de oudste bewaarde lezing. Eventuele aanpassingen ten opzichte van de laatantieke teksttoestand zullen met andere woorden amper in rekening te brengen zijn. Maar ook de vraag naar de tekstdatering wordt verder gecompliceerd: mogen we teksten zomaar als laatantiek beschouwen, indien men niet kan uitsluiten, of zelfs kan vermoeden dat ze geremanieerd zijn?

Ondanks de genoemde reserves zijn er verschillende aanwijzingen dat de situatie minder dramatisch is dan men op het eerste zicht zou denken. Niettegenstaande de voorkomende aanpassingen in de tekstoverlevering wordt hagiografie toch vooral gekenmerkt door een sterk traditionalisme. De moeilijkheden die optreden bij het identificeren en dateren van de laatantieke *acta & passiones* zijn alvast instructief voor de stabiliteit van het hagiografische discours doorheen de eeuwen.²⁵ Het lijkt zelfs

²² BERSCHIN (1986), 27; DELEHAYE (1966), 260-75; PHILIPPART (2014), 8. Vooral het recente onderzoek van Monique Goullet (bv. (2003), (2005)) naar de herschrijvingen van heiligenlegendes gedurende de 10^{de} tot 12^{de} eeuw is hier toonaangevend.

²³ De bollandisten startten met het filologisch-kritische uitgeven van hagiografie onder Charles De Smedt, met vanaf 1882 het tijdschrift *Analecta Bollandiana* en in 1887 met het eerste volume van November in de *Acta Sanctorum* (verdere details bij AIGRAIN en GODDING (2000), 346).

²⁴ De studie van patristieke teksten kent een gelijkaardig probleem. Het gebeurt immers niet zelden dat een kopiist de geciteerde Bijbeltekst aanpaste aan hem vertrouwde lezingen. Zie hiervoor FEE en MULLEN (2013²), 354-5.

²⁵ Cf. GUREVIČ (1988), 21-2: hij ziet geen wezenlijke evolutie tussen de hagiografie uit de 6^{de} en 13^{de} eeuw. Ook LANÉRY (2010), 287, geeft toe dat de jongere teksten vaak moeilijk te onderscheiden zijn van de oudere.

waarschijnlijk dat volgende vaststelling van Brigitte BEAUJARD (2000), 203, voor de productie van *passiones* in het zesde-eeuwse Gallië, veralgemeend kan worden. Zij merkt immers op dat de *passiones* uit die periode steeds gemodelleerd zijn op literaire modellen van de vierde eeuw. Dit belang van de traditie zorgt uiteraard veeleer voor het behouden van narratieve voorstellingswijzen dan tot het innoveren ervan.

Een andere factor die het conservatisme bevordert is de autoriteit die de martelaar genoot als heilige, en daarmee ook de autoriteit van diens *passio*. Ook al was het gezag van een dergelijk narratief inferieur aan dat van de Schrift zelf, de woorden en de daden van de heilige genoten toch een aanzienlijke autoriteit²⁶, wat op zijn beurt veranderingen in de verhaalstof afremde.

Ten slotte moet ook het gebruik van de *acta & passiones* binnen de liturgie gezien worden als factor die vernieuwing tegenging.²⁷ Het lijkt er dus op dat binnen de tekstoverlevering het conservatisme overheerste waardoor de distorsie van het laatantieke materiaal al bij al binnen de perken bleef. Uiteraard zou een diepgaande studie van elke afzonderlijke tekst nodig zijn om – voor zover mogelijk – zekerheid te verschaffen over het laatantieke materiaal. Het spreekt voor zich dat dit buiten de mogelijkheden van dit onderzoek ligt. Daarom zal ik me noodgedwongen beperken tot het beschikbare bronnenmateriaal en ervan uitgaan dat zij een optimale weergave bieden van het 4^{de}- tot 6^{de}-eeuws materiaal. Ondanks de genoemde onzekerheden ben ik er immers van overtuigd dat het geselecteerde bronnenmateriaal een boeiend licht kan werken op de laatantieke praktijk om de *acta martyrum & passiones* Bijbels te stileren.

²⁶ Zie DOLBEAU (2006), 427. Daarnaast (*ibid.*, 419) wijst hij nog op de aanwezigheid van gebeden van heiligen in middeleeuwse gebedsboeken (naast die van kerkvaders).

Cf. GOULLET (2003), 111: “On voit apparaître là une première dimension de l’écriture hagiographique: son caractère quasi sacré, qui se présente en tout cas par rapport au texte biblique dans la même relation que le Saint par rapport au Christ. On ne saurait changer les données de la Vie d’un Saint comme celles de la vie d’un vulgaire personnage littéraire.”

²⁷ Zie GOULLET (2005), 209. Voor de rol van de *acta & passiones* in de liturgie, zie 1.4.2, p.37.

2.2 Naar een uiteindelijke selectie

Het mag duidelijk zijn dat de afbakening van een representatief corpus niet eenvoudig is. Gezamenlijk hebben mijn collega, Annelies Bossu²⁸, en ik een lijst samengesteld van – aanvankelijk zowel Griekse als Latijnse – *acta martyrum & passiones* en zijn daarbij nagegaan welke dateringen er per tekst beschikbaar waren. Een welkom vertrekpunt vormde het overzicht van *acta & passiones* uit het proefschrift van onze promotor, Danny Praet.²⁹ Alle gegeven teksten werden opgelijst in een Microsoft Access database, en aangevuld met verdere teksten, die tot dusver niet opgelijst waren, maar eveneens met de chronologische criteria (4^{de}-6^{de} eeuw) overeenstemden. Van al deze teksten werden in de databank de beschikbare dateringshypothesen³⁰ samengebracht. Toen bleek echter dat over de Griekse *acta & passiones* veel minder voorafgaand onderzoek gebeurd is in vergelijking met de Latijnse narratieven, en dat in veel gevallen de Griekse teksten eenvoudigweg ongedateerd zijn.³¹ Het werd duidelijk dat het onmogelijk was om hierbinnen een representatief onderzoekscorpus af te bakenen. Toen daarenboven bleek dat een analyse van een tweetalig corpus te ambitieus zou worden, werd in overleg beslist om op het Latijnstalige corpus te concentreren. Behalve het materiaal dat via vertalingen uit het Grieks in de Latijnse traditie terecht kwam (zie hoger, p. 47), zal de Griekstalige traditie hier dus onbehandeld moeten blijven.

Vanuit de hoger (2.1.1) beschreven complexiteit van de datering is het begrijpelijk dat er vaak tegenspraak is tussen de verschillende gepostuleerde dateringen, en dat definitieve zekerheid slechts zelden vastgesteld kan worden. Omdat het niet mijn bedoeling is om zelf teksten te dateren, wil ik geen oordeel uitspreken over de geboden hypothesen. Daarom zal ik elke Latijnse *passio* in aanmerking nemen, waarvan een datering tussen de 4^{de} en 6^{de} eeuw voorhanden is. Dit betekent concreet dat ik uitga van de ‘gangbare dateringen’ zoals die in CPL en *RépGén* opgelijst zijn, en die aanvul met recentere hypothesen³², die nog niet opgenomen – en dus geaccepteerd – zijn in de repertoria.

²⁸ Zie p. 33, noot 110.

²⁹ PRAET (1997), bibliografisch addendum pp. 6-21.

³⁰ Op basis van CPL, *RépGén* (zie hoger, p. 49), de reeks *Hagiographies* en eventuele andere bronnen (meestal inleidingen bij de bestaande tekstuittgaven). Op deze databank ga ik in volgend hoofdstuk (3.3.4, p. 82) in.

³¹ De moeilijkheden die hieruit voortvloeien behandel ik hoger, in noot 4.

³² Vnl. LANÉRY (2010) en recente edities. De exacte referenties worden telkens aangegeven in de bibliografie.

Wanneer de bestaande dateringen allemaal uitgaan van een datering tussen 4^{de} tot 6^{de} eeuw, is er vanzelfsprekend geen probleem. Anders is het natuurlijk wanneer er tegenspraak is en een gepostuleerde datering buiten het genoemde tijdsvenster valt. In dat geval wil ik de lezer attent maken op een conflict bij de datering, door de titel van de *passio* te laten voorafgaan door een asterisk (*P.). Omgekeerd betekent het ontbreken van een asterisk echter niet dat de datering zeker is. Het geeft enkel aan dat er mij geen problematische herdatering bekend is.

Op die manier heb ik een corpus afgebakend van 113 *acta martyrum & passiones*, waarvan ik aanneem dat ze uit de periode 4^{de} tot 6^{de} eeuw stammen. De lijst hiervan is achteraan (p. 295 sqq.) bijgevoegd. Ze bevat de verschillende corpusteksten in alfabetische volgorde (gerangschikt volgens de naam van de martelaren, in de volgorde die de BHL geeft), met daarbij het BHL-nummer, een geografische situering (indien mogelijk) en de bibliografische verwijzing naar de gebruikte tekstuitgave.

Hoofdstuk 3 De Bijbelse stilering van de *acta martyrum & passiones*

“Les rapports entre Bible et hagiographie pourraient faire l'objet d'une vaste enquête. Déjà le relevé systématique des citations de la Bible dans les Vies de saints publiées est une entreprise de longue haleine. A plus forte raison en serait-il ainsi de celles qui n'y figurent que comme des allusions voilées, des réminiscences furtives ou, au contraire, de celles qui confluent et se fondent nombreuses en un seul lieu.”
(SAXER (1986), 11)

Ondanks de onzekerheden over de ontstaanscontext van individuele *acta martyrum & passiones*, valt de correlatie tussen de productie van deze narratieven en de bloei van de heiligencultus vanaf de 4^{de} eeuw niet te betwisten. Dit onderzoek wil de *acta & passiones* uit de vierde tot zesde eeuw vanuit literair oogpunt bestuderen: als teksten waarvan het narratieve verloop op een bepaalde manier vormgegeven is door een auteur of redacteur. Een essentieel aspect hiervan is de vormgeving op basis van Bijbelse citaten, verwijzingen en allusies, of kort gezegd: een Bijbelse stilering – een kenmerk dat behalve in de *acta & passiones* ook in andere hagiografische genres en christelijke literatuur uit die periode terugkeert. Het onderwerp heeft bijgevolg reeds de aandacht van vele onderzoekers getrokken.¹ Zoals Monique Goullet immers – weliswaar te

¹ De belangrijkste voor het huidige onderzoek is zonder twijfel emeritus hoogleraar van de Universiteit Gent, Marc Van Uytvanghe, die met zijn proefschrift over Merovingische hagiografie (1979) en verschillende latere publicaties (bv. VAN UYTFANGHE (1985a), (1987b), (1989), (2003), (2011)) het gebruik van Bijbelse stilering binnen de hagiografie uitvoerig heeft behandeld. Tevens stond hij mee aan de wieg van dit onderzoeksproject.

ongenuanceerd – opmerkt, zou hagiografie zonder deze Bijbelse intertekstualiteit betekenisloos worden.² De intertekstualiteit zorgt ervoor dat de Bijbelse geschiedenis geassocieerd wordt met de post-Bijbelse gebeurtenissen uit de hagiografie en verleent zo een heilshistorische dimensie aan het verhaal.³ De Bijbelse stilering van de *acta martyrum & passiones* zet daarmee het procedé voort dat ook in de evangeliën gebruikt wordt om *auctoritas* te verlenen aan het narratief.⁴

Een analyse van de Bijbelse stilering binnen de laatantieke *acta martyrum & passiones* kan met andere woorden inzicht bieden in de betekenis van het martyrologische discours voor het christendom na de christenvervolgingen. Omdat alle aandacht decennia-, zelfs eeuwenlang, naar de zogenaamde authentieke bronteksten gegaan is, zijn de latere *passions épiques* tot op vandaag nog haast onontgonnen terrein met waardevolle informatie over het laatantieke christendom.

In wat volgt wil ik de werkwijze uiteenzetten waarop ik de Bijbelse stilering heb trachten op te sporen. Omdat gekozen werd voor een volledig Latijnstalig corpus wil ik eerst de toestand van de Latijnse Bijbel tijdens de late oudheid behandelen. Daarna wil ik ingaan op de vertrouwde met de Bijbel in de laatantieke maatschappij, waarbij ik me vooral de vraag stel tot op welke hoogte het publiek van de *passiones* in staat was om de Bijbelse verwijzingen in die verhalen te begrijpen. Tot slot zal ik de methodes beschrijven om Bijbelse citaten en allusies op te sporen, te identificeren en te ordenen in een databank, met aandacht voor de moeilijkheden die zich daarbij voordoen.

3.1 Naar een Latijnse Bijbel

Het is genoegzaam bekend dat het christendom zijn wortels heeft in een joods-hellenistische cultuurcontext en dat Paulus, de evangelisten en apostolische vaders in

Daarnaast zijn nog talloze andere publicaties voorhanden die in verschillende domeinen en over verschillende periodes de literaire vormgeving naar de Bijbel behandelen, zoals bv. BARTOLI LANGELI (2005), 676-8; BAUMEISTER (2009c); BERSCHIN (1986), 33-111; DELÉANI-NIGOUL (1985a); FONTAINE (1963); GOLDFARB (2005); RECCHIA (1967); SINISCALCO (1985); VOS, N. M. (2006).

² GOULLET (2005), 210-1: “... le récit est vide et le héros ridicule.”

³ VAN UYTFANGHE (1984), *passim*, (2001a), 1343.

⁴ Zie ALLISON, D. C. J. (2013), 493-6.

het Grieks schreven. Het is evenzeer bekend dat de gezaghebbende Latijnse Bijbelvertaling sinds Karel de Grote de Vulgaat is, die op Hieronymus' vertaalwerk teruggaat.⁵ Tussen de eerste Griekse Bijbelteksten en Hieronymus zitten echter een aantal eeuwen, en de Kerk in het Latijnstalige Westen heeft zolang niet gewacht om de Bijbeltekst ook toegankelijk te maken voor wie het Grieks niet machtig was. Dit zijn de zgn. Oudlatijnse vertalingen, gewoonlijk *Vetus Latina* genoemd: “les versions latines non hiéronymiennes lorsqu'elles remontent à l'époque patristique”.⁶ De geschiedenis van deze eerste vertalingen is uiterst complex, niet in het minst omdat het aantal tekstvarianten en contaminaties in de manuscripten onnoemelijk groot⁷ is, en de herkomst ervan vaak onmogelijk vast te leggen valt. Omdat de aanwezigheid van deze vertalingen consequenties heeft voor het hier gevoerde onderzoek wil ik eerst in grote lijnen de geschiedenis van deze vroege Bijbelvertalingen schetsen.

3.1.1 De Latijnse Bijbel voor Hieronymus

Terwijl het christendom aanvankelijk ook in het Westen Griekstalig was, dook naar het einde van de tweede eeuw het probleem op dat niet iedereen het Grieks nog voldoende machtig was. Daarom begon men de Griekse tekst te vertalen: aanvankelijk waarschijnlijk mondeling en *ad hoc*; later werden de vertalingen ook schriftelijk vastgelegd. Vermoedelijk ontstond dit gebruik in Noord-Afrika. De eerste attestaties stammen alvast van daar en de latinisering zet er zich ook veel sneller door dan elders.⁸

De eerste schriftelijke neerslag van die vertalingen vinden we begin derde eeuw bij Tertullianus, al valt het niet uit te maken of hij een bestaande vertaling gebruikte, uit het hoofd citeerde, of de citaten zelf vertaalde.⁹ Pakweg een generatie later is het

⁵ Hoewel men over het algemeen en gemakshalve Vulgaat met de vertaling van Hieronymus gelijkstelt, dient men beide van elkaar te onderscheiden. Ten eerste omdat de term Vulgaat pas vanaf de 16^{de} eeuw met het concilie van Trente in voege kwam om de Vulgaatversie van de Bijbel aan te duiden. Ten tweede omdat de Vulgaat ook Latijnse vertalingen bevat die noch van Hieronymus stammen, noch door hem gereviseerd zijn (BOGAERT (1988a), 140, (1988b), 288-9, (2012), 69; zie ook verder: 3.1.3, ‘De Latijnse Bijbel na Hieronymus’).

⁶ BOGAERT (1988a), *ibid.*

⁷ Zie bv. FISCHER (1987), 53.

⁸ BOGAERT (1988a), 143; BURTON (2013²), 179; CIMOSA en BUZZETI (2008), 13-5; GRIBOMONT (1985), 46-7; METZGER en FISCHER (1977), 286-9; WLOSOK (1997a), 343-4. Zie ook daar voor verdere referenties.

⁹ BURTON (2013²), 177-8; PETZER (1995), 120-1; ZELZER (1997), 353-254. Het materiaal uit deze groep (met *siglum X*) stelt alleszins geen zelfstandig teksttype voor, maar verzamelt vertalingen die nergens elders toegewezen kunnen worden.

bestaan van een Latijnse Bijbelvertaling wel zeker en kan op basis van de talrijke Bijbelcitaten bij Cyprianus gereconstrueerd worden. In diezelfde periode lijkt de vertaling ook in Rome in omloop.¹⁰

Literair gezien leunden deze eerste vertalingen heel nauw aan bij hun Griekse model, wat resulteerde in een Latijn dat door zijn vele graecismen en stroefheid ver afstond van de klassieke stijlidealen.¹¹ Daarnaast was er ook het probleem dat het Latijn het Griekse origineel niet steeds adequaat weergaf, of dat verschillende vertalingen elkaar onderling tegenspraken. Daarom begon men de bestaande vertalingen op basis van de Griekse brontekst te reviseren, om zo tot een betrouwbare Latijnse Bijbeltekst te komen. Hoewel de vertaalde Bijbel langzaam ingeburgerd raakte in het Westen, bleef de Griekse tekst er niettemin de norm waaraan de Latijnse vertaling steeds secundair is.¹²

Vanaf de vierde eeuw neemt het aantal Oudlatijnse testimonia significant toe. Ze zijn grofweg in twee groepen in te delen. Enerzijds is er de zgn. Afrikaanse traditie ('Afra'), die een vroegere tekstfase zou voorstellen, anderzijds situeert men de zgn. Europese traditie ('Itala'), die een modernere tekstvorm biedt en na verloop van tijd toonaangevend wordt. Niettegenstaande bleven de verschillende versies elkaar onderling voortdurend beïnvloeden, zodat 'Europese' elementen in 'Afrikaanse' versies terecht kwamen en *vice versa*.¹³

Opvallend genoeg komt hetzelfde fenomeen ook in de Griekse patristiek van die periode voor. Pas vanaf het einde van de tweede eeuw (i.c. bij Irenaeus) kunnen de Bijbelcitaten bij de christelijke auteurs verbonden worden met de overgeleverde manuscripttradities (HILL (2012), 262-76). Dit hoeft niet te betekenen dat – zoals voorheen vaak aangenomen werd – de Bijbeltekst toentertijd nog niet vastlag, maar zou kunnen wijzen op een minder strikte manier van citeren of op het gebruik van *florilegia* en persoonlijke notities (*ibid.*, 265-7).

¹⁰ BOGAERT (1988a), 145; GRIBOMONT (1985), 48; PETZER (1995), 121; ZELZER (1997), 354. Meestal gaat men ervan uit dat de oudste vertalingen teruggaan op een (zelfde) Griekse recensie met eerder volks karakter die op Syrische vertalingen invloed gehad heeft en affiniteiten vertoont met Antiocheense teksttraditie (verbonden met Lucianus van Antiochië). Zie GRIBOMONT (1985), 44-5, 52; ZELZER (1997), 354-5 voor verdere referenties. Kritieken tegen deze monogenetische opvatting van de Latijnse vertalingen biedt BURTON (2013²), 183, 90-91.

¹¹ CIMOSA en BUZZETI (2008), 25-36; HERNÁNDEZ (1990), 93; METZGER en FISCHER (1977), 323-4; WLOSOK (1997a), 345; ZELZER (1997), 364-6.

¹² BOGAERT (1988a), 146-8; GRIBOMONT (1985), 56-7; SCHULZ-FLÜGEL (1996), 647-50.

¹³ BOGAERT (1988a), 148, (2013), 509-10; BURTON (2013²), 179-81; CIMOSA en BUZZETI (2008), 20-1; GRIBOMONT (1985), 48-51; PETZER (1995), 121-3; ZELZER (1997), 355. Zie ook daar voor details en verdere referenties.

De complexiteit van de overlevering is dermate groot dat Philippe Burton (2013²), 183-5, betwijfelt dat bepaalde lezingen überhaupt toe te wijzen zijn aan een bepaalde tak binnen de traditie, en vraagt zich af (*ibid.* 186-90) of er niet nagedacht moet worden over andere (betrouwbaardere) methoden om afwijkende lezingen te categoriseren.

3.1.2 Hieronymus' Bijbelvertalingen

Het hoeft niet te verbazen dat het voortdurende reviseren van de bestaande vertalingen leidde tot een hopeloos complexe situatie, waarbij men het figuurlijke bos niet meer door de bomen zag.¹⁴ Damasus' opdracht aan Hieronymus, om een betrouwbare tekst van de evangeliën uit te geven, die de wildgroei aan vertalingen en revisies kon indammen, is dan ook begrijpelijk.¹⁵ Voortbouwend op de gangbare methodes reviseerde hij tussen 382-385 de vier evangeliën op basis van Griekse manuscripten, en voor een eerste keer het psalterium (die spoorloos verloren is gegaan).¹⁶ De rest van het Nieuwe Testament zou pas later gereviseerd worden, vermoedelijk door Hieronymus' leerling, Rufinus de Syriër.¹⁷

Wanneer Hieronymus zich na de dood van Damasus in Bethleem vestigt, krijgt hij toegang tot een kopie van Origenes' Hexapla, die het tekstuele model wordt voor zijn revisies van het Latijnse Oude Testament. Tussen 386 en 389 produceert hij op basis van de Septuagint – maar wel met respect voor de bestaande Latijnse vertalingen – een nieuwe Latijnse tekst van Psalmen (het zgn. *psalterium Gallicanum*), Job, Spreuken, Hooglied, Prediker en Kronieken.¹⁸ Tot dan toe blijft Hieronymus dus trouw aan het principe dat de Latijnse Bijbeltekst secundair is aan het gezaghebbende Griekse model.¹⁹

Na verloop van tijd stelt Hieronymus echter vast dat verschillende vertaalproblemen en afwijkingen tussen het Grieks en het Latijn zich ook voordoen tussen de Septuagint en de Hebreeuwse tekst. Hij komt ertoe dat als hij een betrouwbare Latijnse Bijbeltekst wil uitgeven, hij eerst moet nagaan of zijn Griekse brontekst wel een betrouwbare lezing

¹⁴ Cf. Hieronymus, *Praef. in evangelio*, r. 12-16: “*Si enim latinis exemplaribus fides est adhibenda, respondeant quibus; tot sunt paene quot codices. Sin autem ueritas est quaerenda de pluribus, cur non ad graecam originem reuertentes ea quae uel a uitiosis interpretibus male edita uel a praesumptoribus inperitis emendata peruersius uel a librariis dormitantibus aut addita sunt aut mutata corrigimus?*”

¹⁵ “*Nouum opus facere me cogis ex ueteri, ut post exemplaria scripturarum toto orbe dispersa quasi quidam arbiter sedeam et, quia inter se uariant, quae sint illa quae cum graeca consentiant ueritate decernam.*” (Hieronymus, *Praef. in evangelio*, r. 2-4).

¹⁶ BOGAERT (1988a), 157, (2013), 514-7; BROWN, R. E., JOHNSON en O'CONNELL (1990), 141; BROWN TKACZ (1996), 48; CIMOSA en BUZZETI (2008), 43-6, 142; GRIBOMONT (1985), 59; METZGER en FISCHER (1977), 31-3; PETZER (1995), 123. Zie ook daar voor details en verdere referenties.

¹⁷ BOGAERT (2013), 517-8; BROWN, R. E., JOHNSON en O'CONNELL (1990), §§142-3; BROWN TKACZ (1996), 52-3; GRIBOMONT (1985), 61; PETZER (1995), 123-5; ZELZER (1997), 361-3.

¹⁸ BOGAERT (1988a), 157-8, (2013), 515; GRIBOMONT (1985), 60; KIEFFER (1996), 668.

¹⁹ Een gedetailleerdere schets van de Septuagint als vertaalnorm biedt SCHULZ-FLÜGEL (1996), 650-2.

geeft. Een terugkeer *ad fontes* – Hieronymus' roemruchte *Hebraica veritas* – dringt zich op. Tussen 389 en circa 405 maakt hij zo een Latijnse vertaling van de Joodse canon (waaronder voor een derde keer een psalmvertaling (*iuxta Hebraeos*)) en een aantal deuterocanonieke boeken, die hij met behulp van de Aquila- en Symmachusvertaling en met joods advies rechtstreeks op de Hebreeuwse tekst baseert – weliswaar met blijvende aandacht voor de gepaste stijl en de bestaande Griekse en Latijnse tradities.²⁰

Hieronymus' keuze voor de Hebreeuwse tekst als vertaalmodel zet echter kwaad bloed bij verschillende van zijn tijdgenoten – met Augustinus ongetwijfeld als bekendste voorbeeld. In hun ogen betekende de terugkeer naar de *Hebraica veritas* zoveel als het ontkennen van de autoriteit van de Septuagint als Bijbeltekst, waarmee Hieronymus de apostolische traditie en zelfs de eenheid van de Kerk in gevaar bracht. Voor de tegenstanders van de nieuwe vertaling bleef de Griekse tekst de norm, want ook die was volgens hen onder goddelijke inspiratie ontstaan.²¹

Bovendien hadden vele Oudlatijnse vertalingen doorheen de jaren ook zelf autoriteit verworven in de christelijke gemeentes en was hun bewoording niet zelden vertrouwd geraakt door het gebruik ervan in gezangen en gebeden.²² Het is bijgevolg begrijpelijk dat het aanpassen of verbeteren van de bestaande Bijbelteksten niet zonder meer door iedereen aanvaard werd.²³ Vooral bij de nieuwe vertalingen van Hieronymus bestond de vrees dat ze de gemeentes in verwarring en beroering zouden brengen.²⁴

²⁰ Hij start vermoedelijk met het psalterium, de vier boeken Koningen en de profeten (inclusief de deuterocanonieke stukken van Daniel o.b.v. de Theodotionrecensie); daarna Ezra-Nehemia. Voor een tweede maal vertaalt hij Job, Kronieken, Spreuken, Hooglied en Prediker. Dan volgen nog de Pentateuch, Jozua, Rechters, Ruth, Judit (o.b.v. een Aramese recensie), Esther (met de Griekse toevoegingen) en Tobit (o.b.v. een Aramese recensie).

Verdere details en referenties, zie: BOGAERT (1988a), (2013), 515-7; BROWN, R. E., JOHNSON en O'CONNELL (1990), §§137, 9; BROWN TKACZ (1996), 50-1; GRIBOMONT (1985), 60-1.

Voor Hieronymus' vertaalmethodes, zie: KIEFFER (1996), 668; SCHULZ-FLÜGEL (1996), 661-2.

²¹ Zie SCHULZ-FLÜGEL (1996), 657-62, voor een gedetailleerde beschrijving van het conflict.

²² Cf. FISCHER (1975), 21; GRIBOMONT (1985), 56.

²³ Cf. Hieronymus, *Praef. in evangelio*, rr. 6-10: *Quis enim doctus pariter uel indoctus, cum in manus uolumen adsumpserit et a salua quam semel inibit uiderit discrepare quod lectitat, non statim erumpat in uocem, me falsarium me clamans esse sacrilegum, qui audeam aliquid in ueteribus libris addere, mutare, corrigere?*

²⁴ Augustinus' toelichting bij zijn verzet tegen de nieuwe vertalingen in *ep. 82* aan Hieronymus is veelzeggend. Hij hekelt er de nieuwe vertaling *hedera* (voor *κολοκύνθη*; Ion 4,6.7.9.10) en vraagt zich af welke meerwaarde deze biedt: *et hi, qui me inuidere putant utilibus laboribus tuis, tandem aliquando, si fieri potest, intellegant propterea me nolle tuam ex Hebraeo interpretationem in ecclesiis legi, ne contra septuaginta auctoritatem tamquam nouum aliquid proferentes magno scandalo perturbemus plebes Christi, quarum aures et corda illam interpretationem audire consuerunt,*

Anderzijds mogen we niet vergeten dat de polemieken rond Hieronymus' vertaling niet van toepassing was op zijn vertalingen vanuit het Grieks (i.e. de evangelies en zijn Septuagintvertalingen). Deze verwierven geleidelijk aan autoriteit en vonden hun ingang in de Latijnse Bijbeltraditie.²⁵ Toch betekende Hieronymus' vertaalwerk niet het einde van de *Vetus Latina*, die – zeker bij bepaalde boeken – hardnekkig in de manuscripttraditie vertegenwoordigd blijft.

3.1.3 De Latijnse Bijbel na Hieronymus

Het gezag van de *Vetus Latina* blijft tot diep in de middeleeuwen zichtbaar en betekent een rem op de implementatie van innoverende lezingen. Hoewel er slechts een beperkt aantal volledig Oudlatijnse manuscripten bewaard is (naast een aantal palimpsesten met *Vetus Latina*)²⁶ zijn Vulgaathandschriften met Oudlatijnse contaminaties heel gewoon.²⁷ De grootste overlevingskansen hadden de deuterocanonieke Bijbelboeken die Hieronymus nooit vertaald of gereviseerd had (1-2Mac, Sap, Sir, Bar). Doordat er ook geen 'concurrent' was voor deze boeken, werden zij in een Oudlatijnse versie opgenomen in de Vulgaatcanon – zowaar op naam van Hieronymus!²⁸ Het overleven van andere *Vetus Latina*lezingen hing dan weer voor een groot stuk af van de traditie en autoriteit die deze genoten.

quae etiam ab apostolis adprobata est. unde illud apud Ionam uirgultum si in Hebraeo nec hedera est nec cucurbita sed nescio quid aliud, quod trunco suo nixum nullis sustentandum adminiculis erigatur, mallem iam in omnibus latinis cucurbitam legi; non enim frustra hoc puto septuaginta posuisse, nisi quia et huic simile sciebant. (Ep. 82,35)

²⁵ Vooral de evangelierevisies kenden een vlugge verspreiding (Zuid-Italië en over de Alpen in Gallië en Engeland). De meeste evangeliemanuscripten uit de periode 500-600 bevatten zelfs de *recensio* van Hieronymus. Ook zijn Hexapla-revisie van het Oude Testament vond geleidelijk zijn weg in de manuscripttraditie. Zie BOGAERT (2013), 518-20; CIMOSA en BUZZETI (2008), 47-8.

²⁶ Te vermelden zijn o.m. de *Codex Bobiensis* (siglum *k*; Turijn, Bibl. Naz. G. VII. 15; 4^{de}-5^{de} eeuw; evangelies); *Codex Palatinus* (siglum *e*; Trente, Muz. Naz. s.n.; 5^{de} eeuw; evangelies); Bibl. Nat. Lat. 6400G, foll. 113-30 (Parijs; 5^{de} eeuw; Act + Ap). Verdere referenties, zie GAMBER en BAROFFIO (1968-1988), Pars I, pp. 29-39 en Supplement, pp. 3-4; GRIBOMONT (1985), 49; LOWE (1934-1971), 'Supplement', pp. viii-ix, 74.

²⁷ Een uitgebreid overzicht van de evolutie en van de gemengde traditie is te vinden bij BOGAERT (1988b), 289-95, (2012), 72-4, (2013), 508; ZELZER (1997).

De reden voor deze blijvende invloed van de oudere vertalingen zijn grotendeels toe te schrijven aan de *auctoritas* die bepaalde lezingen (vooral door hun gebruik in de liturgie) hadden verworven. Zie FISCHER (1975), 20-2.

²⁸ BOGAERT (2012), 77, (2013), 520-2; BROWN, R. E., JOHNSON en O'CONNELL (1990), §132; FISCHER (1975), 29-30; GRIBOMONT (1985), 61.

Die impact is het duidelijkst bij het psalterium, dat tenslotte het populairste Bijbelboek is.²⁹ Tot Alcuinus' keuze voor Hieronymus' Hexapla-revisie (het zgn. *psalterium gallicanum*), maar zelfs daarna nog, blijven de verschillende riten in het Westen sterk steunen op de oudere psalmvertalingen. Verder bleef de *Vetus Latina* sterk doorleven in de liturgie, waar veel gebeden, gezangen en andere teksten op vaak erg oude Bijbelvertalingen gebaseerd waren. Deze citaten vormen een traditie die grotendeels autonoom van de Bijbeltekst circuleerde.³⁰ Ten slotte duiken nog tot de 7^{de}-8^{ste} eeuw Oudlatijnse citaten op in exegetische traktaten en andere patristieke werken. Ook zij tonen aan dat oude vertalingen nog in omloop waren of toch in die vorm uit vroegere kerkvaders geciteerd konden worden.³¹

Hoewel Hieronymus' vertaalwerk opgezet was om de wildgroei aan de Latijnse vertalingen tegen te gaan met een betrouwbare tekst, zou het tot Karel de Grote – en i.c. de keuze van Alcuinus voor de Hieronymusvertaling – duren alvorens dit volledig bewaarheid werd. Vanaf dan begint de *Vetus Latina* in de manuscripten duidelijk aan belang te verliezen, zij het opnieuw zonder volledig te verdwijnen.³²

Het ononderbroken spanningsveld tussen innovatie en conservatisme; tussen enerzijds de zoektocht naar een betrouwbare Latijnse Bijbelvertaling en anderzijds het respect voor de traditie en de vertrouwdheid met de tekst heeft tot een enorme complexiteit geleid. Een literaire studie van de Bijbelse stileren in de *acta & passiones* van de late oudheid kan en mag zich bijgevolg niet tot de Vulgaattekst beperken, maar moet ook – en zelfs in de eerste plaats – de Oudlatijnse versies in beschouwing nemen.

²⁹ Zie hiervoor BOYNTON en REILLY (2011), 13-4; ESTIN (1985), 67-8; FISCHER (1975), 21-2; GROSS-DIAZ (2012), 436-9. Bonifatius Fischer (o.c., 29) wijst erop dat het aantal citaten uit de Psalmen in de patristiek (samen met die uit verdere liturgische *cantica*) groter is dan alle citaten uit andere oudtestamentische boeken samen.

³⁰ Voor de betekenis van de liturgie bij het voortleven van de *Vetus Latina*, zie ROUWHORST (2013); SAXER (1985), 170-5.

³¹ Voor deze en andere bewaarplaatsen van Oudlatijnse lezingen, zie BOGAERT (2013), 508 (hernomen van *id.* (1988a), 150). De specifieke rol van de kerkvaders als bron voor de *Vetus Latina* wordt uitgebreid besproken door HOUGHTON (2012), 375-85, 92-96.

³² BOGAERT (1988b), 291-5; ZELZER (1997), 367.

3.2 Bijbelkennis in de late oudheid

Behalve de vraag hoe de Latijnse Bijbel er in de 4^{de}-6^{de} eeuw uitzag, is het voor het onderzoek hier niet onbelangrijk om de vraag te stellen naar de Bijbelkennis in de late oudheid. Wat de auteurs van de *passiones* betreft, tonen de talloze Bijbelse referenties aan dat de hagiografen in het algemeen goed vertrouwd waren met de Schrift, en in veel gevallen er zelfs van ‘doordrongen’ waren.³³ Daartegenover staat het publiek van de *passio* en de vraag in welke mate het de Bijbelse stilerings van dit soort verhalen kon aanvoelen en doorgronden. Vanzelfsprekend hangt deze kwestie samen met de vraag welk deel van de laatantieke toehoorders of lezers vertrouwd was met de Schrift en tot op welk niveau.

Dat de Bijbeltekst het ultieme referentiepunt voor een deugdzaam christelijk leven vormt³⁴, kunnen we als een evidentie beschouwen, zoals ook uit volgend citaat van Caesarius van Arles (ca. 470-542) blijkt. Hij stelt voorop dat *iedereen* verondersteld wordt het Schriftwoord tot zich te nemen, hetzij door zelf de Bijbel te lezen hetzij door het te laten voorlezen:

Quando aliquid de utilitate animae proferimus, fratres carissimi, nemo se excusare conetur, ut dicat: non mihi vacat legere, et ideo non possum dei praecepta vel agnoscere vel implere. Nec dicat aliquis vestrum: Non novi litteras, ideo mihi non imputabitur quidquid minus de dei praeceptis implevero. Inanis est et inutilis excusatio ista, fratres carissimi. Primum est, quod lectionem divinam etiamsi aliquis nesciens litteras non potest legere, potest tamen legentem libenter audire. Qui vero litteras novit, numquid potest fieri quod non inveniat libros, in quibus possit scripturam divinam relegere? Tollamus a nobis fabulas vanas, mordaces iocos; sermones otiosos ac luxuriosos quantum possumus respuamus: et videamus si nobis non remanet tempus in quo lectioni divinae vacare possimus. (Sermo 6,1)

Hoewel het onmogelijk is de concrete situatie van deze preek zowel chronologisch als geografisch te veralgemenen, vallen toch een aantal zaken op. Klaarblijkelijk wordt de

³³ VAN UYTFANGHE (1984), 477-8. Voor HOUGHTON (2012), 396, zijn vervormingen in citaten daarbij veelzeggend, omdat ze erop kunnen wijzen dat de auteur uit het geheugen citeert.

Anderzijds valt niet uit te sluiten dat Bijbelse elementen in een *passio* terechtkwamen door de overname van (delen van) andere teksten, zonder dat de auteur er zich noodzakelijk van bewust was (zie verder, 3.3.3.3).

³⁴ Vgl. STROUMSA en SCHEID (2005), 63-101, voor de centrale rol van heilige boeken in het christendom en andere boekgodsdiensten. Ondanks de nuttige observaties die hij maakt, gaat hij jammer genoeg volledig voorbij aan het belang van een orale overlevering.

volledige christelijke gemeenschap verondersteld om de Bijbelboodschap tot zich te nemen. Daarnaast impliceert Caesarius' vermaning dat in het toenmalige Arles Bijbelkopieën nog vlot toegankelijk waren om te lezen.³⁵ Anderzijds toont het citaat ook aan dat de christelijke bevolking – tenminste in de ogen van Caesarius – tot dan toe niet (voldoende) op de hoogte was van de inhoud van de Bijbel. Dat deze oproep daar veel verandering in bracht, lijkt echter weinig waarschijnlijk.

Een ander kanaal om met het Schriftwoord in contact te komen, met grotere impact, is de liturgie. Doorheen de eeuwen, zowel in het Griekse Oosten als het Latijnse Westen, was het de praktijk om voor te lezen uit de Bijbel. Daarnaast werden ook gebeden, hymnen en andere gezangen gecomponeerd op basis van psalm- of andere verzen. Verder speelde de Bijbeltekst ook een centrale rol bij het opstellen van homilieën en sermoenen.³⁶ Dit betekent dat wie regelmatig en met aandacht deelnam aan de liturgie, na verloop van tijd goed vertrouwd moet geweest zijn met de inhoud van de Bijbel – en dankzij de preken, met de exegese ervan. Daarnaast kan men ook een gelijkaardige invloed veronderstellen van de christelijke catechese.³⁷

Een laatste kanaal waarnaar vaak verwezen wordt, zijn visuele voorstellingen van Bijbelse scènes. Een veelgebruikte bron hierover is de brief van Gregorius de Grote aan Serenus van Marseille, waarin hij het gebruik van afbeeldingen aanbeveelt, omdat deze ook de analfabeet toelaten om de verhalen uit de Bijbel te 'lezen':

Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa etiam ignorantes vident quod sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt; unde et praecipue gentibus pro lectione pictura est. (Epistulae 11,10, r. 23-6)

Voorzichtigheid is hier echter geboden. Eigen ervaring leert me dat het gewoonlijk niet mogelijk is om het Bijbelverhaal te reconstrueren vanuit een afbeelding alleen, maar dat het afgebeelde verhaal op voorhand gekend moet zijn. Niet zelden zijn ook de *tituli* die bij de personages geschilderd zijn, noodzakelijk. Bijgevolg is het waarschijnlijk

³⁵ BANNIARD (1992), 121; VAN UYTFANGHE (1994), 67-9.

³⁶ Verdere details over de rol van de Bijbel binnen de liturgie en referenties, zie BOYNTON en REILLY (2011), 13-4, 22-7; GROSS-DIAZ (2012), 436-43; KRUEGER (2010), vnl. 69; SAXER (1985), 170-5, (1986), 170; WENZEL (2012), 680-2.

³⁷ Ook omgekeerd moeten interpretaties die via de homiletiek en de liturgie verspreid werden ook de productie van de *passiones* beïnvloed hebben (zie verder 3.3.3.3, p. 81 sq.).

dat iconografische voorstellingen als bron van Bijbelkennis niet op zichzelf stonden, maar begeleid werden door een mondelinge toelichting bij het tafereel.³⁸

Algemeen beschouwd mogen we er wel van uitgaan dat het (leken)publiek van de *acta martyrum & passiones* ook de verhalen en onderwijzingen uit de Bijbel hoorde, of ten minste kon horen. Dat die vertrouwdheid met de Bijbeltekst in de meeste gevallen eerder oppervlakkig was, lijkt echter waarschijnlijk. Toch wijst het voortdurende intertekstuele spel met de Schrift in de *passiones* op een zekere – of ten minste veronderstelde – vertrouwdheid met de Bijbelse *hypotexte* bij (een deel van) het publiek. Vooral die plaatsen zijn veelzeggend, waar enkel een Bijbelse persoon of gebeurtenis zonder verdere verduidelijking genoemd wordt, of waar de hagiograaf op Bijbelse materie alludeert. Een dergelijke praktijk kan pas functioneren, wanneer de schrijver ervan kan uitgaan dat zijn publiek in staat is om deze verwijzingen te begrijpen.³⁹ Bovendien merkt Dale Allison op dat expliciete beschrijvingen vaak zelfs niet aangewezen zijn, wanneer een allusie volstaat.

Their [= allusions] regular effect is rather to move hearers to become more active. In any context the explicit soon becomes tedious, and allusions are, among other things, a way of fighting tedium. Meaning is often enfolded not to obscure but to improve communication. Allusions give the imagination more to do – it has to fill in the blanks – and so to heighten attention.” (ALLISON, D. C. J. (2013), 486-7)

Anderzijds gaat de betekenis van de *passiones* niet per se aan de lezer of toehoorder voorbij, wanneer deze de Bijbelse referenties niet begrijpt. Tenslotte brengt het hagiografische narratief een boodschap over die ook op zichzelf begrepen kan worden.⁴⁰

Daarenboven kunnen de Bijbels gestileerde narratieven ook zelf de drager van de Bijbelse boodschap worden.⁴¹ Zelfs wanneer men een bepaalde referentie niet (volledig) kan thuiswijzen, dan is de Bijbelse toon alleen vaak voldoende om het discours een sacraal karakter te verlenen. Dit betekent dat wie de *acta & passiones* hoorde of las evenzeer in contact kwam met de inhoud van de Schrift. Maar zou dit ook kunnen

³⁸ GRIG (2004), 117-8, (2013), 856-8. Zie ook de opmerking van Michel Banniard op de bijdrage van Attilio Bartoli Langeli (2005), 684: “Les images complètent et relaient la lecture à haute voix de la bible, elle ne remplacent pas à cette époque [sic].”

³⁹ ALLISON, D. C. J. (2013), 479-80, 96-98; VON MOOS (1988), §121.

In de praktijk lijken deze referenties toch eerder beperkt tot een aantal exemplarische verhalen uit de heilsgeschiedenis (zie verder, 4.4, p. 136).

⁴⁰ VAN UYTFANGHE (2003), 356.

⁴¹ Vgl. hoger, 1.4.3, p. 40.

betekenen dat hagiografische narratieven zelf als een vehikel voor kennis van de Bijbel gezien kunnen worden? De rol van de liturgie als toegangspoort tot het Schriftwoord is algemeen aanvaard, maar het lijkt me zeker niet onaannemelijk dat ook de *acta martyrum & passiones* die taak konden vervullen.⁴² Door hun eenvoudige taalgebruik lijken deze narratieven immers voor een breed publiek toegankelijk. Wie deze narratieven dus hoorde, werd blootgesteld aan de talrijke geciteerde of geparafraseerde Bijbelverzen- en passages. De toepassing en inbedding in concrete scènes zorgde er bovendien voor dat ze meteen op een correcte manier geïnterpreteerd werden. Zelfs indien slechts weinigen de Bijbel beter hebben leren kennen via de hagiografie, kwamen ze niettemin in contact met haar boodschap.

3.3 De analysemethode

De doelstelling om de laatantieke *acta martyrum & passiones* op hun Bijbelse stilering te onderzoeken is ambitieus, maar hoopt zo bij te kunnen dragen tot de ontsluiting van dit grotendeels onderbelichte tekstcorpus. Daarom is bewust gekozen voor een brede focus: nl. om zoveel mogelijk Bijbelse citaten en echo's op te sporen in een omvangrijk corpus, en op die manier een uitgebreide analyse te bieden van het martyrologische discours in de laatantieke *acta martyrum & passiones*. In de rest van dit hoofdstuk wil ik de hier gebruikte methodologie uiteenzetten. Daarbij vertrek ik vanuit het analyseschema van Marc Van Uytfanghe, dat de basis vormt voor dit onderzoek. Vervolgens licht ik toe hoe ik de Bijbelse referenties in het primaire tekstcorpus opgespoord en geïdentificeerd heb. Tot slot ga ik nader in op de classificatie van de vondsten, opdat die als vertrekpunt zouden dienen voor de verdere analyses.

⁴² Zie VAN UYTFANGHE (1994), 104-6, die het idee oppert, maar meteen toevoegt dat de impact van deze communicatiebeweging niet overschat mag worden. Hij ziet de hagiografie als een te indirecte manier, waarbij de Bijbelinhouden te gefilterd zijn, om van een echt contact met de Bijbeltekst te spreken. Mijn ervaring met de Bijbelse stilering in de laatantieke *acta martyrum & passiones* doet me vermoeden dat deze terughoudendheid te sterk is, o.a. omdat veel Bijbelcitaten net expliciet aangekondigd worden.

3.3.1 Een methodologische voorloper

Dit proefschrift is methodologisch schatplichtig aan het werk van Marc Van Uytfange, die in zijn proefschrift (1979) en de latere boekpublicatie ervan (1987b) de Bijbelse stiling in de merovingische heiligenlevens geanalyseerd heeft. Hij maakt daarbij een onderscheid tussen een stiling die expliciet is (waar de link met de Bijbelse hypotexte herkenbaar is, gaande van letterlijke citaten tot vage allusies) en een stiling die impliciet is (waar er veeleer sprake is van een Bijbelse toon of atmosfeer, zonder een concreet aanwijsbare referentie).⁴³ Het onderscheid tussen passages waarin de hagiograaf duidelijk of vermoedelijk verwijst naar een Bijbelse *hypotexte* en passages waarin de thematiek wel Bijbels is, maar zonder directe tekstuele link, werd behouden – ook al zijn de grenzen tussen beide groepen vaak vaag. Wel opteer ik ervoor om de begrippen ‘expliciet’ en ‘impliciet’ niet te gebruiken, omwille van mogelijke verwarringen.⁴⁴ In de plaats daarvan verkies de alternatieve termen ‘woordelijke’ en ‘niet-woordelijke’ (of ‘thematische stiling’) die minder ambigu zijn.

Een interessant aspect van Van Uytfanghes analyseschema is het onderscheid dat hij maakt tussen verschillende “catégories fonctionnelles” waarin hij, de verschillende Bijbelse referenties indeelt.⁴⁵ Hij stelt immers vast dat de verwijzingen naar de Schrift meer zijn dan enkel de overname van woorden of frasen uit een andere tekst, maar binnenin de *hypertexte* “une réelle fonction au niveau du contenu” (*l.c.*, 17) vervullen en daarmee bijdragen tot de interpretatie van het narratief. In het totaal stelt hij zo zes categorieën voor, weliswaar met de toegeving dat overlappingen tussen verschillende categorieën onvermijdelijk zijn:

- 1) *Les typologies nominatives* (pp. 17-21): hier drukt de stiling een typologische relatie tussen het Bijbelse verleden en het narratieve heden uit. Meestal gaat het om de heiligen zelf (hoewel ook andere personages of gebeurtenissen een typologische relatie kunnen uitdrukken) die vergeleken of geïdentificeerd worden met Bijbelse figuren. De hagiografische personages kunnen zo gezien

⁴³ VAN UYTFANGHE (1987b), 12

⁴⁴ Het onderscheid ‘expliciet’ – ‘impliciet’ lijkt betrekking te hebben op het al dan niet aankondigen van Bijbelse citaten in de tekst, maar blijkt te gaan om de kwestie of er een woordelijke overeenkomst is met de Bijbeltekst of niet. Op die manier gelden zelfs de meest subtiele Bijbelse echo’s als ‘expliciete stiling’.

⁴⁵ *Id.* (1987b), 17-43.

worden als de ἀντίτυποι van de Bijbelse figuren die de voorafbeeldende τύποι zijn.⁴⁶

- 2) *L'Écriture garante de sa propre (ré)actualisation* (pp. 21-25): deze vorm van stileren ligt in de lijn van de Bijbelse typologieën, alleen wordt de overeenkomst met het verleden gesuggereerd, maar niet geëxpliciteerd. De Bijbelse referentie stelt hier een bepaalde handeling of gebeurtenis voor als een herhaling van een vergelijkbare gebeurtenis of handeling uit het verleden
- 3) *L'« accomplissement » des paroles scripturaires* (pp. 25-8): opnieuw een categorie met een typologische dimensie. Hier stelt de stileren een gegeven uit de hagiografie voor als een vervulling van een Bijbelse profetie of een Schriftwoord, zoals ook in het Nieuwe Testament het Oude vaak vervuld wordt (zoals bv. Ps 21,19 (διεμέρισαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον) 'vervuld' wordt in Mt 27,35).
- 4) *L'Écriture en tant que référence normative et exemplaire* (pp. 28-36): in dit geval wordt de Bijbel opgeroepen als *norma vivendi* van de personages. De heiligen worden voorgesteld alsof ze de Bijbelse voorschriften *actief* gehoor geven, al stelt Van Uytfanghe vast dat het narratief niet altijd duidelijk maakt of het personage het Schriftwoord 'actief' navolgt, dan wel 'passief' (in dat geval is de stileren van de tweede of derde categorie). Voorts merkt hij op dat deze vorm van stileren ook een didactische dimensie heeft: "le saint suit et enseigne à la fois la norme scripturaire".
- 5) *L'emploi justificatif de l'Écriture* (pp. 36-40): hier functioneert de Bijbelse stileren vooral om bepaalde gebeurtenissen of handelingen te legitimeren. In bepaalde gevallen doet deze vorm van stileren dienst als 'apologie' voor eerder problematische gegevens in het leven en handelen van de personages.
- 6) *L'énonciation d'idées, de concepts ou de sentiments au moyen de citations scripturaires* (pp. 40-1): hier worden Bijbelse woorden of verzen gebruikt om bepaalde ideeën, gevoelens of realiteiten uit te drukken. Deze vorm van stileren verleent zo een Bijbelse toon of karakter aan o.m. de gevoelens of de ideeën die de personages in de hagiografie uitdrukken.

Zoals Van Uytfanghe zelf aangeeft, is in de praktijk het onderscheid tussen de verschillende categorieën vaak moeilijk te maken. Dit is onder meer het geval bij de eerste drie categorieën. In elk van de categorieën wordt het Bijbelse verleden op het narratieve *hic & nunc*, en meerbepaald op de situatie van de protagonist, betrokken:

⁴⁶ Op Bijbelse typologieën ga ik uitgebreid in in Hoofdstuk 4, p. 91 sqq.

ofwel door een Bijbels model op te roepen dat de heilige a.h.w. voorafschaduwte, ofwel door een gebeurtenis in het narratief voor te stellen als een herhaling van een situatie uit het Bijbels verleden, of door een narratieve situatie als een vervulling van een Bijbelse belofte af te beelden. Voor Van Uytfanghe (*l.c.* 21) hangt het onderscheid tussen de eerste en tweede categorie af van hoe sterk de relatie tussen ‘heden’ en verleden geëxpliciteerd wordt, wat betekent dat de interpretatie afhangt van de lezer. Maar ook bij de derde categorie treden in de praktijk vaak overlappingsen met de eerste twee op. De laatantieke *acta martyrum & passiones* stellen de hele geschiedenis immers voor als een voortdurende herhaling van (typologische) modellen uit het Bijbelse verleden.⁴⁷ Bijbelse stileringen die zo’n typologische verwantschap met een Bijbels model evoceren, of de (re)actualisatie van een persoon of gebeurtenis uit het verleden uitdrukken, kunnen in veel gevallen daarom ook als de vervulling van een Bijbelse belofte gezien worden. De gebeurtenissen uit het verleden houden immers de belofte in dat onder vergelijkbare omstandigheden een situatie zich op een later ogenblik zal herhalen.

Daarnaast vertonen ook de vierde en vijfde categorie een overlapping. In beide gevallen vormt de Bijbel de norm en toetssteen voor een bepaalde manier van handelen.⁴⁸ Ze zijn bijgevolg uiterst geschikt voor de karakterisering van de protagonist als exemplarische figuur, want ze bewijzen dat het Schriftwoord centraal staat in zijn leven.⁴⁹

3.3.2 De Bijbelse stilering identificeren

Alvorens ik het hierboven gegeven theoretische kader kon toepassen op de laatantieke *acta & passiones*, moest ik uiteraard eerst de Bijbelse intertekstualiteit in de bronteksten detecteren en identificeren. Hiervoor werd een geconcentreerde persoonlijke lectuur gecombineerd met de mogelijkheden van gespecialiseerde software, die samen toelaten om het grootste deel van de referenties op te sporen. Hoe dan ook zou het onmogelijk zijn om ‘alle’ vormen van stilering te detecteren. Niet alleen zullen er altijd Bijbelse bewoordingen of gestileerde zinsdelen aan de aandacht ontsnappen, bij verschillende

⁴⁷ Vgl. 4.4.1, p. 138.

⁴⁸ VAN UYTFANGHE (1987b), 28-40, en specifiek behandeld op pp. 71-101. Cf. Vos, N. M. (2006), 467: “The Holy Book comprises the witness that is needed to come to a proper understanding of God and his creation, and it teaches humans the proper ways in which to act.”

⁴⁹ Het is niet onwaarschijnlijk dat bepaalde exemplarische verzen vanuit didactisch oogpunt ook aan het publiek van de *passiones* appelleerden (vgl. 1.4.3, p. 40 en 4.2.3.2, p. 106).

passages is het eenvoudigweg onmogelijk om een concreet onderliggend Bijbelvers aan te duiden, zelfs wanneer de toon en atmosfeer ervan duidelijk Bijbels zijn.⁵⁰ Vandaar zal de aandacht in volgende delen (3.3.2.1 en 3.3.2.2) gericht zijn op de groep waarin een woordelijke overeenkomst met de Bijbeltekst aantoonbaar is. Op de passages waar er geen duidelijke overnames vast te stellen zijn, ga ik daarna verder in.

3.3.2.1 De detectie van Bijbelse echo's

Voor de identificatie van de Bijbelcitaten in de *acta & passiones* was aanvankelijk gedacht aan het gebruik van de antiplagiaatsoftware *Ephorus*, die de Universiteit Gent gebruikt bij de controle van scripties. Die zou immers zonder veel moeite de primaire bronteksten op overeenkomsten met de Bijbeltekst kunnen scannen. Een test van de mogelijkheden van de software bracht echter verschillende elementen naar voor die twijfel deden rijzen over de rentabiliteit van een dergelijke aanpak. De software is weliswaar in staat om verschillende verwijzingen in de tekst op te sporen, maar daar staat een aanzienlijke hoeveelheid *false positives* tegenover, die door een intensieve persoonlijke controle uitgefilterd moeten worden.

Daarnaast zoekt de software letterlijke overeenkomsten tussen twee teksten. Dit betekent dat enkel passages gedetecteerd worden die overeenkomen met de Vulgaattekst. Oudlatijnse Bijbelteksten zijn nagenoeg niet gedigitaliseerd en bijgevolg niet doorzoekbaar.⁵¹ Bovendien spoort de software in de eerste plaats (langere) citaten op. Die vallen echter vaak ook vanzelf op, en worden niet zelden ook expliciet aangekondigd in de tekst. Bij kortere en subtielere citaten, het gebruik van synoniemen, maar vooral parafrasen van Bijbelverzen is die kans veel kleiner, aangezien de overeenkomsten met de referentietekst veel beperkter zijn. Ten slotte staat ook een afwijkende spelling tussen bron- en Bijbeltekst een accuraat resultaat in de weg.

Daarom werd geopteerd voor een niet-geautomatiseerde analyse, vanuit de overtuiging dat deze aanpak mij als lezer attentiever zou maken voor het detecteren van de minder evidente Bijbelse echo's en me beter vertrouwd zou maken met de eigenheid van het martyrologische discours. Hoe groter de vertrouwdheid ermee, des te makkelijker wordt het opsporen van de stilering. Veelvuldig terugkerende *catch words*,

⁵⁰ Cf. de tweedeling bij VAN UYTFANGHE (1987b), 12.

⁵¹ Er zijn enkele uitzonderingen. Via de LLT-A (zie verder) is het Oudlatijnse *Psalterium romanum* doorzoekbaar. Daarnaast is sinds november 2013 de Codex Bezae (met Mt, Mc, Lc, Joh en Act) te downloaden voor *BibleWorks* (op bibleworks.oldinthenew.org; op *BibleWorks* ga ik zo dadelijk in). Zie ook lager, 3.3.3.1, 'Bijbelstilering opsporen met de Vulgaat'.

of frases die inhoudelijk niet volledig passen in de context wijzen immers vaak op de aanwezigheid van een Bijbelse echo. Naarmate mijn ervaring met het narratief van de *acta & passiones* groeide, werd het ook steeds eenvoudiger om de Bijbelse stileren aan te voelen, waarbij de observaties in de ene tekst toelieten om gelijkaardige echo's in een andere op te sporen.

3.3.2.2 De precieze referentie vaststellen

Om de vastgestelde echo's verder te identificeren werd gebruik gemaakt van elektronisch doorzoekbare databanken. De twee softwarepakketten die bij dit onderzoek het meest gebruikt zijn, zijn de online tekstdatabase *Library of Latin Texts, Series A*, en het softwarepakket *BibleWorks*. Beide hebben specifieke kwaliteiten.

De *Library of Latin Texts, Series A* (LLT-A) is een tekstdatabase die werd ontwikkeld door het Centre “*Traditio Litterarum Occidentium*” (CTLO), onder leiding van Paul Tombeur (Université catholique de Louvain-la-Neuve), en is online toegankelijk via het platform brepolis.net. De databank omvat een breed corpus Latijnse literatuur, van Livius Andronicus tot en met Vaticanum II, maar jammer genoeg geen *passiones* uit het voorliggende primaire corpus. Voor dit onderzoek zijn vooral de aanzienlijke hoeveelheid patristieke teksten en de Vulgaat bruikbaar.⁵² Een gebruiksvriendelijke interface laat toe om woordvormen of *phrases* te zoeken, hetzij doorheen het volledige corpus, hetzij bij een enkele auteur of in een (aantal) gekozen werk(en). In mijn geval betekende dit meestal de Vulgaat en/of de patristieke auteurs. Daarnaast biedt de software de mogelijkheid om zoektermen te combineren met behulp van booleaanse operatoren (AND, OR, NOT), en om jokertekens (*, ?) te gebruiken. De voordelen zijn dat je als gebruiker complexe zoekopdrachten kan ingeven en het resultaat overzichtelijk weergegeven wordt, gegroepeerd volgens Vulgaat, patristieke, antieke, middeleeuwse en moderne auteurs. Op die manier krijg je meteen ook een idee in welke mate een zoekopdracht ook elders resultaat oplevert. Soms is het voorgevallen dat een gezochte frase geen resultaat opleverde bij de Vulgaat, maar wel in het patristieke corpus. In dat

⁵² Zie de webpagina van het CTLO (<http://www.corpuschristianorum.org/centres/turnhout.html>) en de *Library of Latin Texts – Series A: User's Guide Library of Latin Texts – Series A (Database for the Western Latin Tradition): User's Guide* (2013), 5-9.

De gedigitaliseerde Vulgaatversie is de editie van Bonifatius Fischer en Robert Weber (*Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*) uit 1975 (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt). De patristieke teksten volgen de edities uit het Corpus Christianorum, CSEL, SC of PL naargelang de beschikbaarheid van de uitgave (zie hiervoor de hierboven geciteerde *User's Guide*, pp. 40 sqq. voor de individuele referenties).

geval kan je als onderzoeker vermoeden dat je inderdaad een intertekstuele verwijzing op het spoor bent en kan je verder op zoek gaan naar de eventuele Bijbelse basis ervan.

Dit laatste brengt me echter meteen bij het grootste nadeel van de LLT-A: als Bijbelversie is enkel de Vulgaat doorzoekbaar, bovendien enkel in de vorm die door de uitgevers geselecteerd is (zie noot 52). Manuscriptvarianten zijn jammer genoeg niet opgenomen. Doordat zoekopdrachten op basis van woordvormen gebeuren, kunnen en moeten relevante resultaten weggevalen zijn door de keuze van de uitgevers voor een andere lezing. Een ander nadeel aan de LLT-A is het ontbreken van de mogelijkheid om op lemma te zoeken. Jokertekens kunnen dit probleem gedeeltelijk verhelpen, maar hebben het nadeel dat ze ook niet-relevante resultaten opleveren die een vlotte verwerking van de resultaten afremmen.

De functionaliteiten van de LLT-A werden aangevuld met die van het softwarepakket *BibleWorks* (v. 9.0).⁵³ De hier gebruikte negende versie laat toe om verschillende Bijbelversies (in de belangrijkste moderne talen, Grieks, Latijn en Hebreeuws)⁵⁴ te doorzoeken, te lezen en met elkaar te vergelijken. Daarenboven omvat de software ook een reeks teksten die losstaan van de Bijbelcanon, maar wel van belang geweest zijn voor de ontwikkeling van het vroege christendom en het judaïsme.⁵⁵ Ten slotte geeft de software ook toegang tot een reeks gedigitaliseerde, maar jammer genoeg weinig recente referentiewerken (lexica, grammatica's, lijsten met *loci similes*, commentaren &c.). Een zoekfunctie laat toe om één of meerdere woordvormen of 'phrases' op te zoeken, zij het met minder gebruiksgemak dan bij de LLT-A. Het voordeel van *BibleWorks*

⁵³ Sinds 1992 wordt het programma ontwikkeld door BibleWorks, LLC met als doel de Schrift optimaal toegankelijk te maken zowel voor pastorale als wetenschappelijke doeleinden. Uitgebreide informatie is te vinden op hun webpagina (<http://www.bibleworks.com>).

⁵⁴ De Latijnse Bijbeltekst volgt de Vulgaateditie van Roger Gryson uit 1994 (*Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, 4^{de} ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft). Wat het Grieks betreft zijn er meerdere teksten beschikbaar. De Septuaginttekst is overgenomen uit de editie van Alfred Rahlfs uit 1935 (*Septuaginta: Id est Vetus Testamentum iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft); het Nieuwe Testament uit de 27^{ste} editie van Kurt en Barbara Aland e.a. uit 2001 (*Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft), hoewel sinds kort ook de 28^{ste} editie beschikbaar is in *BibleWorks*. Daarnaast bieden de ontwikkelaars van BibleWorks, LLC ook zelf een tekst van de Septuagint en Nieuwe Testament aan (*Greek New Testament and LXX Database*. Norfolk: BibleWorks, LLC., 1999), evenwel zonder verdere specificaties van de uitgever of de totstandkoming van de editie.

⁵⁵ Deze teksten omvatten standaard o.a. de Oud- en Nieuwtestamentische apocriefen en intertestamentaire geschriften, Flavius Josephus en Philo, de apostolische vaders, en de targoems. Via de website bibleworks.oldinthenew.org kunnen daarnaast ook verdere tekstcorpora gedownload worden, zoals de (Griekse en Latijnse) kerkvaders.

is dat het zoeken niet via internet verloopt en bijgevolg ook offline mogelijk is. Het meest waardevol is echter de mogelijkheid de gevonden Bijbelverzen in verschillende versies tegelijk weer te geven⁵⁶, wat toelaat verschillende versies meteen met elkaar te vergelijken (zeker wanneer Vulgaat en Griekse tekst afwijken). Bovendien kunnen parallelplaatsen of opmerkingen over het geselecteerde vers, die in de beschikbare referentiewerken voorkomen, meteen naast de resultaten weergegeven worden.

Ondanks de grote mogelijkheden die de software biedt, zijn er ook een aantal beperkingen en ongemakken. Als grootste nadeel ervaar ik het niet kunnen zoeken in meerdere versies tegelijk, bv. Bijbeltekst + apocriefen + kerkvaders. Om dit te doen moet men telkens de zoekinstellingen omschakelen en de zoekopdracht herhalen. Vervolgens is – met uitzondering van de boeken uit de codex Bezae (zie noot 51) – opnieuw enkel de Vulgaat doorzoekbaar. Verder gebruikt de software niet altijd de meest recente tekstedities. Een laatste ongemak is een veel minder vlotte invoer van zoekopdrachten, vooral bij het combineren van zoektermen.

Desondanks vormen de LLT-A en *BibleWorks* – vooral in combinatie met elkaar – twee krachtige hulpmiddelen om de Bijbelse intertekstualiteit in de *acta martyrum & passiones* na te gaan. De passages met een duidelijke of vermoedelijke Bijbelse echo heb ik stuk voor stuk ingegeven in de LLT-A en/of *BibleWorks* om de eventuele verwijzing te identificeren. Vooral waar de overeenkomsten minder uitgesproken zijn, betekende dit vaak een moeilijke onderneming. Daarenboven moest dikwijls afgewogen worden of er überhaupt een referentie te postuleren valt, respectievelijk welke van de potentiële referenties het meest waarschijnlijk is. Vanuit de keuze voor een zo breed mogelijke focus heb ik hoe dan ook getracht om zoveel mogelijk (plausibele) echo's te identificeren.

Een vergelijking met de gegevens uit de online databank *Bibindex*⁵⁷, waarin ook drie *acta & passiones* van het hier gebruikte corpus geïndexeerd zijn, toont alvast dat de

⁵⁶ In het huidige geval gewoonlijk de Latijnse en Griekse tekst, met een Nederlandse of Engelse vertaling.

⁵⁷ Het project *Bibindex* (onderdeel van het Institut des Sources Chrétiennes) ontwikkelt sinds 2006 een databank, met als doel alle Bijbelse citaten en allusies in de joods-christelijke literatuur uit de oudheid en middeleeuwen opzoekbaar te maken. De online toepassing laat toe, hetzij één of meerdere Bijbelverzen bij één of meerdere auteurs op te zoeken, hetzij de Bijbelreferenties op te roepen bij een bepaalde auteur of in een bepaalde tekst. Doordat de toepassing functioneert als een index is het jammer genoeg niet mogelijk om op tekst te zoeken, noch om de teksten zelf te zien.

Tot dusver werden de gegevens beschikbaar gemaakt van de reeks *Biblia Patristica, Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique* (Strasbourg: CNRS), van 1975 t.e.m. 2000, alsook de gegevens die tot dan (nog) niet gepubliceerd konden worden. In de toekomst wil het project het corpus sterk uitbreiden, en een

gekozen werkwijze vruchtbaar is. Voor de **P. Saturnini, Dativi & soc.* zijn er 12 referenties opgenomen in Biblindex. Drie daarvan had ik weliswaar niet opgemerkt, maar daartegenover heb ik acht andere referenties blootgelegd die niet in de index voorkomen. Hetzelfde geldt voor de **P. Quirini ep.*: de index geeft zeven referenties, waarvan ik er één niet opgemerkt had, maar daarnaast wel twee andere. In de **P. Sereni* ten slotte geeft de index twee Bijbelparallellen. Eén daarvan vind ik niet overtuigend, terwijl ik zelf twee andere referenties vastgesteld heb.

Tot slot wijs ik erop dat uit praktische overwegingen de *acta martyrum & passiones* enkel gemeten zijn aan de (katholieke) Bijbelcanon. De invloed van de verschillende apocriefe evangeliën, handelingen en andere boeken op de ontwikkeling van de christelijke literatuur in het algemeen, en de martyrologische in het bijzonder, wil ik hiermee niet ontkennen. Alleen is de vertrouwde met, en vooral ook de toegankelijkheid van het (Latijnse) apocriefe corpus te beperkt om de analyse nog werkbaar te houden.

3.3.3 Valkuilen bij de identificatie van referenties

Bij het identificeren van een (concrete) Bijbelse *hypotexte* in de *acta & passiones*, doken in de praktijk verschillende hindernissen op. Deze kunnen geclusterd worden in drie categorieën. Een eerste hangt samen met de beschikbaarheid van doorzoekbare Bijbelteksten. Een tweede betreft de praktijk om op Bijbelverzen te alluderen, eerder dan ze te citeren. En ten slotte is er de moeilijkheid bij citaten die (al dan niet schijnbaar) niet op een concreet Bijbelvers terug te voeren zijn.

3.3.3.1 Bijbelstilerings opsporen met de Vulgaat

Door de blijvende invloed van de *Vetus Latina* op de christelijke literaire productie, tot zelfs in de negende eeuw (zie hoger, 3.1.3) is de Vulgaat eigenlijk geen ideale referentie voor het opsporen van Bijbelse intertekstualiteit in de laatantieke *acta & passiones*. Vooral in die boeken die Hieronymus erg vrij vertaald heeft (vgl. Judit en Tobit) is dit een problematisch gegeven, maar ook elders is het vaak haast onmogelijk om pre-Hieronimiaanse citaten of allusies met een overeenkomstig Bijbelvers te verbinden.⁵⁸

meer gebruiksvriendelijke zoekinterface aanbieden. (MELLERIN (2013), 11-4; voor de laatste stand van zaken, zie hun webpagina: <http://www.biblindex.mom.fr/> en hun blog: <http://biblindex.hypotheses.org/>).

⁵⁸ Zie BOGAERT (1988a), 152-6 voor een uitgebreide bespreking van de optredende problemen.

Gelukkig zijn er een aantal methodes die – althans ten dele – hieraan tegemoet kunnen komen. In het beste geval wijkt de Oudlatijnse tekst niet al te sterk af van de uiteindelijke Vulgaatversie. Zoals hoger immers gezegd (3.1.2, ‘Hieronymus’ Bijbelvertalingen’) bleef Hieronymus zelfs bij zijn nieuwe vertalingen rekening houden met de bestaande gezaghebbende Latijnse tradities. Soms kan het daarom volstaan om via andere zoektermen de referentie in kwestie op het spoor te komen. Een andere methode vormt de omweg via het patristieke tekstcorpus of via de Griekse Bijbeltekst. Overeenkomsten daar kunnen immers wijzen op de aanwezigheid van een Oudlatijnse bewoording en in het beste geval tot de identificatie van de referentie leiden. Het spreekt echter voor zich dat deze tussenweg een stuk arbeidsintensiever is. Vervolgens kunnen ook kruisreferenties in *BibleWorks* naar een correcte referentie leiden, hoewel de ervaring leert dat het resultaat hiervan eerder beperkt is.

Verder is er de *Vetus Latina database*, toegankelijk via het online platform Brepolis.⁵⁹ De databank omvat een gedigitaliseerde versie van de cartotheek van het Vetus Latina Instituut in Beuron en vormt een essentieel hulpmiddel bij de uitgave van de *Vetus Latina*. Aan de hand van fiches trachten de medewerkers van het instituut per Bijbelvers alle mogelijke tekstuele *testimonia* van de Oudlatijnse Bijbelvertalingen te verzamelen. Dankzij die databank kan de onderzoeker van elk Bijbelvers de gekende attestaties en hun locatie opsporen. In mijn geval is deze databank nuttig om te verifiëren of een bepaalde gevonden lezing overeenkomt met één of meerdere geattesteerde Oudlatijnse *loci*. Vaak kon ik op die manier inderdaad overeenkomsten terugvinden. Op andere plaatsen was dat niet het geval en kom ik niet verder dan het vermoeden dat een tekstvorm uit de Oudlatijnse traditie stamt. Hoe dan ook is het jammer dat de *Vetus Latina database* tot dusver niet op tekst doorzoekbaar is – hoewel deze functionaliteit in ontwikkeling zou zijn.⁶⁰ Dit betekent dat men nu eerst een ‘kandidaat’-Bijbelvers moet kennen, alvorens de overeenkomst geverifieerd kan worden.

Het is geenszins mijn bedoeling om een bijdrage te leveren aan de reconstructie van de Oudlatijnse Bijbelvertalingen. Wel heb ik getracht om bij elke vorm die van de Vulgaatlezing afwijkt na te gaan of ze in de overlevering van de *Vetus Latina* geattesteerd is en op die manier vast te stellen of de hagiograaf een bestaande (Bijbelse of

⁵⁹ De databank is toegankelijk via <http://apps.brepolis.net/vld/>. Voor verdere informatie over de databank, zie BOGAERT (1988a), 151; HOUGHTON (2012), 401.

⁶⁰ HOUGHTON (2012), 387, 98-99.

patristische) *Vorlage* citeert, parafraseert of erop alludeert⁶¹ – wat ons meteen bij het volgende probleem brengt.

3.3.3.2 Van citaat naar allusie

De Bijbeltekst is op verschillende manieren aanwezig in de *acta martyrum & passiones*. Die aanwezigheid varieert van het woordelijk citeren van meerdere verzen tot een nauwelijks opvallende Bijbelse *couleur*. In het eerste geval is de taak van de onderzoeker *in se* eenvoudig: het overeenkomstige Bijbelvers vinden. In het laatste geval is de zoektocht veel moeilijker, en is de vraag zelfs vaak of er überhaupt een Bijbelse referentie in het spel is.⁶² Daarnaast kan zelfs de volledige plot aan de Bijbel ontnomen worden, zoals in het geval van de **P. Sereni*, die het verloop van het deuterocanonieke Bijbelboek Susanna volgt, of de *P. Felicitatis cum vii filiis* en de *P. Symphorosae et septem filiorum suorum*, die beiden het oudtestamentische proces van de zeven broers en hun moeder (2 Mac 6,18-7,42 en 4 Mac) actualiseren.⁶³ Dit soort stileren overstijgt uiteraard het woordniveau en is ook van een heel andere aard dan het citeren van, of alluderen op Bijbelverzen. Daarenboven is de invulling van de stileren niet in elke *passio* dezelfde. Zo toont de casus van Serenus aan dat de herschrijving van een Bijbelse plot niet hoeft te betekenen dat ook de rest van het narratief met Bijbelse frasen doorspekt is.⁶⁴

De manier waarop naar de Bijbel gerefereerd wordt, vertoont een aanzienlijke verscheidenheid, die consequenties heeft voor de opspoorbaarheid ervan. De verschillende graden van overeenkomst zijn reeds behandeld door Marc Van Uytfanghe (1987b), 17, (2003), 343-53, voor de hagiografie, maar kunnen aangevuld worden met

⁶¹ Omdat de beschrijving van de Bijbelreferenties vaak al complex is, zal ik in het proefschrift niet aangeven in welke mate het citaat overeenstemt met de Vulgaatlezing.

⁶² Maar zoals LECLERCQ, J. (1963), 110-1, opmerkt, moet men steeds behoedzaam zijn: “[D]ans les pages en apparence les moins significatives, bien des éléments trahissent une étonnante familiarité avec l'écriture Sainte[.]”

⁶³ Voor de **P. Sereni*, zie PRAET (2010), 573-80, die tot zijn verbazing vaststelt dat de overeenkomsten nooit eerder opgemerkt zijn. De Bijbelse parallel van beide andere *passiones* is aangetoond op het einde van de 19^{de} eeuw, toen hun authenticiteit in twijfel werd gesteld (zie AUBÉ (1875), 475; LIGHTFOOT (1889), 502-4).

⁶⁴ In de *passio* zelf heb ik slechts vier woordelijke overeenkomsten met de Bijbeltekst aangetroffen, die allemaal beperkt zijn tot Serenus' antwoord voor het tribunaal, §3 (*At ille respondit: Quomodo placuit Deo ut huc usque me reservaret in corpore, Eram autem sicut lapis proiectus ab aedificatione; nunc autem requirit me Dominus in aedificium suum* (cf. Ps 117,22; vgl. Act 4,11; 1Petr 2,7 + 1Cor 3,9). *Modo autem quia palam me voluit esse, paratus sum pro nomine eius pati* (Act 5,41; 9,15) *ut cum ceteris sanctis eius partem habeam in regno ipsius* (cf. Mt 5,9)).

gelijkaardige studies van de patristieke literatuur (zie bv. OSBURN (2005)) waarvoor vergelijkbare observaties te maken zijn.

De eenvoudigste categorie vormen de **citaten**.⁶⁵ Hier gaat het om het woordelijk citeren van de Bijbeltekst, al dan niet op basis van een geschreven exemplaar. Vaak worden citaten (lexicaal) aangekondigd, andere keren zijn ze ongemarkeerd ingebed in het narratief. Vaak wijken ze af van de tekstvorm die we kennen uit de moderne Bijbeluitgaves, hetzij omdat de auteur de Bijbeltekst in een andere bewoording kende, hetzij omdat de tekst uit het (feilbare) geheugen geciteerd werd, of omdat de auteur de tekst aanpaste aan de nieuwe context⁶⁶.

Omdat het niet mijn bedoeling is de exacte Bijbeltekst van de auteurs vast te stellen, reken ik onder de categorie 'citaten' eveneens de 'adaptaties' van de Bijbeltekst die de bewoording aanpassen aan de syntactische structuur of context van de doeltekst (*flattening* of *adaptation*). Meestal gaat het om het weglaten of vervangen van bepaalde woorden, maar ook (gedeeltelijke) parafrases zijn mogelijk.⁶⁷

Ten slotte worden verschillende aparte citaten niet zelden met elkaar verweven tot een geheel (*conflation*).⁶⁸ Hier tracht ik de samenstelling te ontleden en na te gaan welke verzen of versdelen op welke manier gecombineerd zijn.

Omdat in al deze gevallen de achterliggende Bijbeltekst uitgesproken aanwezig is, groepeer ik deze allemaal onder de categorie 'citaat'. De gevallen die zichtbaar afgeleid zijn van een Bijbelvers, maar geen woordelijk citaat vormen, zijn in een aparte categorie 'citaat – parafrase' ingedeeld.

De volgende groep bevat die Bijbelreferenties waarvan de bewoording een stuk verder⁶⁹ van de Bijbeltekst afstaat. Opnieuw zijn hier een aantal onderscheiden te maken, hoewel de situatie hier veel minder rechtlijnig is. Hier volg ik de onderverdeling van Marc Van Uytfanghe (2003), 344-52, die de referenties volgens hun overeenkomst met de Bijbeltekst onderscheidt. Op die manier komt hij tot drie groepen. De eerste groep zijn de **reminiscenties**: Bijbelse ontleningen die geen citaten vormen of woordelijk

⁶⁵ Zie OSBURN (2005), 318-34; VAN UYTFANGHE (2003), 343 voor een gedetailleerde beschrijving.

⁶⁶ De 'nonchalance' bij het citeren komt ook in de niet-christelijke literatuur van de oudheid voor (voor details en voorbeelden, zie HILL (2012), 264-76).

⁶⁷ HOUGHTON (2010), 271-6, (2012), 396; OSBURN (2005), 330-1. Houghton spreekt over *flattening*, Osburn over *adaptation*.

⁶⁸ HOUGHTON (2012), 396; OSBURN (2005), 334.

⁶⁹ De scheiding tussen de verschillende categorieën is in de praktijk begrijpelijkerwijze vaak erg dun en zelfs (gedeeltelijk) subjectief (cf. GRYSON, FISCHER en FREDE (2007), 18).

aan de Schrift ontnomen zijn, maar die toch meer zijn dan woorden of constructies met een Bijbelse toon. Ze vormen een tussengroep tussen ‘citaten’ en ‘Bijbels gekleurde uitdrukkingen’, waarvan de link met de Bijbeltekst minder uitgesproken, maar wel nog zichtbaar is.⁷⁰ Een tweede groep vormen de **vage reminiscenties**. “Il s’agit de syntagmes ou de juxtapositions non syntagmatiques de mots (*iucturae* [sic]), qui figurent aussi dans la Bible latine.” De bewoording is *vermoedelijk* bewust aan de Bijbel ontnomen, al kan het evenzeer gaan om (eventueel Bijbels gestileerde) uitdrukkingen die tot het gangbare hagiografische discours behoorden.⁷¹ In een derde groep is de overeenkomst met de Bijbeltekst beperkt tot een **enkel woord**. Hier is de overname vanuit een bepaald Bijbelvers vanzelfsprekend het minst zeker.⁷²

Naast deze vormen van stileren, waarbij een bepaalde passage in de Bijbel, de bewoording van een andere tekst vormgegeven heeft, bestaat er ook een andere vluchtigere vorm van stileren. Hierbij gaat het niet meteen om lexicale overeenkomsten, maar om het gebruik van een zekere Bijbelse ‘stijl’ en manier van verwoorden (*locution*).⁷³ Omdat die veel moeilijker aan te tonen valt, zal ik deze categorie niet behandelen.

Hoe vager de overeenkomsten met de Bijbeltekst zijn, des te moeilijker het natuurlijk wordt om aan te tonen dat we inderdaad te maken hebben met Bijbelse stileren. Zelfs al kunnen vergelijkbare plaatsen in andere *passiones* – waar de Bijbelse stileren wel duidelijk is – helpen om de waarschijnlijkheid van een gepostuleerde overname te onderbouwen, de factor subjectiviteit zal nooit uit te sluiten zijn in dit beoordelingsproces.⁷⁴ In geval van twijfel over de waarschijnlijkheid van een gepostuleerde echo zal ik de referentie markeren met een vraagteken.

⁷⁰ l.c. 344-7; citaat, 344-5. Cf. OSBURN (2005), 335: zij spreekt over *allusion*: “Allusion involves reference to the content of a certain biblical passage in which some verbal or motif correspondence is present, but exhibiting clear intent to give only the gist of the text rather than to cite.”

⁷¹ l.c. 347-52; citaat, 347.

⁷² l.c. 352.

⁷³ OSBURN (2005), 340-1; VAN UYTFANGHE (2003), 353.

⁷⁴ Cf. ALLISON, D. C. J. (2013), 489-96. Hij stelt een aantal regels voor (pp. 490-3) die de onderzoeker moeten behoeden voor het postuleren van onwaarschijnlijke intertekstuele overnames (i.c. uit het Oude in het Nieuwe Testament).

3.3.3.3 Niet-Bijbels materiaal als bron van Bijbelse stiling

Een laatste factor die het vaststellen van de Bijbelse stiling bemoeilijkt, is dat de relatie tussen Bijbel en hagiografie complexer is dan men op het eerste zicht zou vermoeden. De prominente positie van de Schrift voor de christenen betekent immers dat haar tekst ook op andere literaire genres invloed uitoefende, die op hun beurt de *acta & passiones* konden beïnvloeden. De Bijbelse stiling van de hagiografie zal met andere woorden in veel gevallen niet rechtstreeks aan de Bijbel ontnomen zijn, maar via andere kanalen in de verhalen terechtgekomen zijn.

Om te beginnen zijn er de collecties *testimonia* en *florilegia* waarin relevante citaten en fragmenten rond bepaalde onderwerpen bijeengebracht werden. Er wordt zelfs van uitgegaan dat dit materiaal een van de belangrijkste bronnen vormde voor de beschrijving van het wedervaren van de vervolgde christenen.⁷⁵ De invloed van de patristiek moet vergelijkbaar geweest zijn. Niet zelden is de invloed van hun exegese merkbaar in het geciteerde Bijbelmateriaal in de *acta & passiones*. Terwijl bepaalde verzen in de context van de Bijbel geen martyrologische of cultische ondertoon hebben, verschijnen ze in de hagiografie niet zelden *wel* met zo'n betekenis. In dat geval is het aannemelijk dat de hagiograaf het vers (net als de interpretatie ervan) niet rechtstreeks aan de Bijbel ontnomen heeft.⁷⁶ Nog een andere niet-Bijbelse invloed moet de liturgie geweest zijn. In de *acta & passiones* komen verschillende vormen van gebed voor die grotendeels opgebouwd zijn uit verschillende psalmverzen. Dat deze gebeden in het narratief aan de liturgie ontnomen werden of erop geïnspireerd waren, lijkt waarschijnlijk.⁷⁷ Vergelijkbaar zijn verschillende passages die vermoedelijk ontleend zijn aan laatantieke credo's.⁷⁸ Ten slotte moet ook met de onderlinge beïnvloeding van de verschillende *acta & passiones* rekening gehouden worden. Zelfs als er geen redenen zijn om aan te nemen dat een *passio* een rechtstreekse herschrijving van (delen van) een andere is⁷⁹, blijft de grote conformiteit tussen verschillende martyriumsberichten

⁷⁵ ALLISON, D. C. J. (2013), 485-6; LECLERCQ, J. (1963), 104-5. Zie ook DELÉANI-NIGOUL (1985b), 246; SAXER (1986), 171-3 voor de invloed van dergelijke lijsten op de ontwikkeling van het martyrologische discours.

⁷⁶ Zie DELOUIS (2002), 244-5; HILL (2012), 29; VAN UYTFANGHE (1989), 165-8; VOS, N. M. (2006), 471, voor verdere details en voorbeelden.

⁷⁷ Maar omgekeerd blijken ook bepaalde gebeden van de heiligen vanuit de hagiografie in middeleeuwse gebedsboeken opgenomen te zijn (DOLBEAU (2006), 419-20).

⁷⁸ Cf. VOS, N. M. (2006), 471. Een aantal voorbeelden hiervan haal ik aan in 6.1.3.1, p. 232 sqq.

⁷⁹ Zie bv. de duidelijke resonanties tussen de *A. vitae & passionis Felicis presb., Fortunati & Achillei* en de *P. Ferreoli & Ferrucii* (zie STRAETEN (1961), 135-42); of tussen de *P. Chrysanthi & Dariae* en de **P. Columbae* (BEAUJARD (2000), 226).

opvallend. Het is bijgevolg waarschijnlijk dat de hagiografen hun narratief dikwijls modelleerden op de *passiones* die hun bekend waren⁸⁰ of minstens de topoi uit de bestaande martyrologische traditie herhaalden. Dit impliceert dat de Bijbelse echo's in een bepaalde *passio* evengoed aan een ander narratief ontnomen kunnen zijn als aan de Bijbel zelf.

Men kan dus aannemen dat in veel gevallen de Bijbelse stilerings niet op een persoonlijke lectuur van de Bijbel terug te voeren valt. Op het ogenblik dat de laatantieke *acta & passiones* neergeschreven werden, beschikten hun auteurs reeds over een grote hoeveelheid materiaal, waarin de relevante en bruikbare Bijbelpassages voor de compositie van het narratief al geselecteerd waren.⁸¹ Soms wordt er een dubbele beweging tussen Bijbel en hagiografie voorgesteld: de Bijbel levert de hagiografie relevante modellen aan (ook uit de apocriefe traditie) die het narratief betekenis verlenen, terwijl deze modellen in het hagiografische narratief op hun beurt de Bijbeltekst verklaren.⁸² Mij lijkt het dat we in deze binaire voorstelling ook de para-Bijbelse traditie (*testimonia*, patristiek, liturgie ...) moeten betrekken. Deze laatste groep heeft immers als het ware het bruikbare 'martyrologische' materiaal geselecteerd alvorens het in het hagiografische narratief gebruikt werd. Omdat de impact van deze 'filter' op de Bijbeltekst de opzet van deze studie extra zou compliceren, zal hij buiten beschouwing gelaten worden. Of de vastgestelde Bijbelreferenties nu ontnomen zijn aan de Bijbel zelf of aan andere auteurs, de Bijbelse stilerings blijft dezelfde, en haar betekenis voor het narratief is nagenoeg altijd duidelijk. Vandaar zal ik in de eerste plaats kijken naar de betekenis die uit het narratief zelf naar voren komt.

3.3.4 De resultaten ordenen

De volgende stap na het opsporen en identificeren van de Bijbelreferentie was het klasseren van de gegevens, opdat deze makkelijk consulteerbaar zouden zijn voor de latere verwerking en analyse. Daartoe heb ik met behulp van Microsoft Access een database gebouwd als persoonlijk werkinstrument waarin ik alle vaststellingen kan

Voorts kan ook gewezen worden op de proloog van de *P. Anastasiae*, de **P. Cantii, Cantiani & Cantianillae* en de **P. Secundi*, die in alle drie de teksten dezelfde is (zie GAIFFIER (1964), 341-3; LANÉRY (2010), 53, i.c. noot 79).

⁸⁰ GOULLET (2005), vnl. 14.

⁸¹ Vgl. VAN UYTFANGHE (1987b), 42-58, voor de optredende betekenisveranderingen tussen de Bijbel en het hagiografische narratief.

⁸² Zie GOULLET (2005), 210; MOSS (2012), 13; VEYRARD-COSME (1993), 182-3.

invoeren. Haar structuur is tweeledig⁸³, en vertaalt zich in twee referentielijsten. Een eerste lijst bevat alle passages waarin een link met een concrete Bijbeltekst duidelijk herkenbaar is. In een tweede lijst zijn de passages opgenomen die de uitdrukking zijn van bepaalde terugkerende thema's en motieven (cf. *infra*) binnen de *acta & passiones*. Die thema's en motieven hebben meestal eveneens een Bijbelse achtergrond, al is die niet altijd zichtbaar, laat staan uitgedrukt in de *passio*. Samen met een derde lijst, met daarin de gegevens van de bronteksten van het corpus, vormen zij een essentieel instrument voor dit onderzoek. De gegevens die erin opgenomen zijn, vormen immers het fundament voor alle analyses van de *acta & passiones* in dit proefschrift.

3.3.4.1 Primaire teksten

De basis vormt een overzichtslijst van alle primaire teksten.⁸⁴ Elke *passio* van het primaire corpus is in deze lijst een aparte eenheid met een unieke code (zo is bv. de *P. Anastasiae* nummer 37) die toelaat om in de databank onderlinge verwijzingen naar verschillende teksten te maken. In deze lijst primaire teksten is de essentiële informatie over elke tekst opgenomen:

- 1) De naam van de *passio*, met de namen van de hoofdpersonages en het BHL-nummer van de tekst in kwestie.
- 2) De referentie(s) naar de beschikbare tekstuitgave(n).
- 3) Eventuele informatie over, of verwijzingen naar de geografische oorsprong van de tekst.
- 4) De beschikbare dateringshypotheses, zoals toegelicht in het tweede hoofdstuk (p. 45 sqq.).
- 5) Eventuele opmerkingen.

3.3.4.2 Concordantielijst

De concordantielijst vervolgens bevat alle passages uit het primaire tekstcorpus, waarvan een verwijzing naar een Bijbels vers of passage duidelijk of aannemelijk is. Elke geregistreerde passage bevat volgende gegevens:

⁸³ Deze tweedeling komt grotendeels overeen met de onderverdeling die VAN UYTFANGHE (1987b), 12, voorstelt (zie hoger, 3.3.1).

⁸⁴ Cf. *infra* (p. 295 sqq.).

- 1) De *passio* waarin de referentie voorkomt. De gegevens hiervan worden automatisch ontnomen aan de lijst met primaire teksten. Bij het ingeven moet men enkel de gewenste tekst selecteren.
- 2) De plaats waar de referentie in de tekst voorkomt (gewoonlijk het paragraafnummer) met het citaat van de passage in kwestie.
- 3) De rol die de Bijbels gestileerde passage binnenin het narratief vervult op communicatief vlak. Hier kiest men uit volgende mogelijkheden: als aforisme – als argument in een discussie – als deel van een beschrijving – deel van een gebed – in een didactische (parenetische) context – of in een gesprek (andere dan degene die reeds genoemd zijn).⁸⁵
- 4) De referentie naar de Bijbel (boek + vers). Waar er meerdere overeenkomsten zijn, werd ofwel een nieuwe *entry* aangemaakt (indien de verschillende referenties op zichzelf voldoende gewicht hebben), of werd de extra informatie bij de andere gegevens toegevoegd (indien de interfererende referentie geen uitgesproken autonoom karakter heeft).
Aangezien we uitgaan van de primauteit van de *Vetus Latina* tijdens de late oudheid volg ik hier de indeling en versnummering van de Septuagint en het Griekse Nieuwe Testament.⁸⁶
- 5) De graad van overeenkomst met Bijbeltekst, zoals hoger in ‘3.3.3.2’ beschreven. Hier zijn de mogelijkheden: citaat (Vulgaat) – citaat ((mogelijk) *Vetus Latina*) – citaat (parafrase) – reminiscentie – vage reminiscentie (losse woorden) – losstaande woorden en termen. Ten slotte kan ook aangeduid worden dat een referentie twijfelachtig is, of vermoedelijk op een andere (extra-Bijbelse) bron terug te voeren valt.
- 6) De functie die de Bijbelreferentie op inhoudelijk vlak vervult. Dit zijn de zes functionele categorieën die Marc Van Uytvanghe voorgesteld heeft (*typologies – (ré)actualisation de la Bible – l’« accomplissement » des paroles scripturaires – Écriture comme référence normative et exemplaire – emploi justificatif – l’énonciation d’idées, de concepts et de sentiments*; zie hoger, 3.3.1), en die kunnen helpen bij de

⁸⁵ Deze keuzemogelijkheden zijn in een vroege fase van het onderzoek opgesteld, maar bleken bij de analyse van de *acta & passiones* zelf onvoldoende gedifferentieerd. Daarom is hun waarde voor dit onderzoek jammer genoeg beperkt en zal deze classificatie bijgevolg niet in aanmerking genomen worden.

⁸⁶ Cf. BOGAERT (1988b), 154: “Ce qui est sûr, c’est que la *vetus latina* de l’Ancien Testament devrait être citée selon la (ou une) numérotation des Septante.”

Vgl. MELLERIN (2013), 15-8, voor hetzelfde probleem voor de methodologie van het project *BiblindeX*.

interpretatie van de Bijbelse stilerings in de laatantieke *acta* & *passiones*. Bij elk van de vastgestelde Bijbelse referenties in de *acta* & *passiones* ben ik nagegaan welke rol ze in het narratief vervullen – ondanks de eventuele moeilijkheden om een passages met één specifieke categorie te verbinden.

Na verloop van tijd stelde ik echter vast dat er zich binnen de zesde groep (*l'énonciation d'idées, de concepts ou de sentiments*) een aparte groep aftekenende: die waarmee de martelaar God en/of Christus beschrijft. Deze groep heb ik apart afgebakend onder de categorie *doxologie*.

Tot slot merkte ik dat Bijbelse referenties in de *passiones* vaak gebruikt worden als autoriteitsargumenten die een waarheidsclaim gezag moeten verlenen. Ook deze groep heb ik afgezonderd in een aparte categorie: *auctoritas*. Men kan opwerpen dat deze groep niet veel afwijkt van de legitimerende en/of normatieve functie van de stilerings. Toch zie ik volgend verschil tussen beide. Waar de stilerings die Van Uytfanghe als normatief of legitimerend zich steeds concentreert op de duiding van een handeling of gebeurtenis⁸⁷, is de categorie *auctoritas* voorbehouden voor die plaatsen waar het Schriftwoord in de eerste plaats een zekerheid weergeeft, waaraan niet te twijfelen valt. De focus van deze stilerings ligt in de eerste plaats op de waarheidsclaim, terwijl de eventuele legitimatie van secundaire aard is. Vaak gaat het om Bijbelpassages die de mens 'zekerheid' verschaffen over dingen die buiten het menselijke beoordelingsvermogen liggen (vnl. over het hiernamaals).⁸⁸

Deze verschillende categorieën zijn een waardevol hulpmiddel om de Bijbelse stilerings in de *passiones* te interpreteren, en hadden kunnen dienen als uitgangspunt voor de verdere analyse van het tekstcorpus. Doordat ik er echter voor gekozen heb om de bespreking rond een aantal thematische bereiken te structureren (cf. *infra*, p. 88), zal ik niet consequent de functie van elke referentie aangeven, maar dit enkel doen waar dit relevant is.

- 7) Omdat het niet mogelijk is een strikte scheiding te maken tussen thema's die zonder concrete Bijbelse verwijzing in de tekst aanwezig zijn (zie hieronder,

⁸⁷ VAN UYTFANGHE (1987b), 36.

⁸⁸ Om slechts één voorbeeld te geven: in de **P. Euticii* (§§4-6) doet de protagonist een uiteenzetting over de gevolgen van een idolate verering tegenover de beloningen voor de christenen. Daarbij citeert hij Jc 1,12 om aan te geven dat hem, als christen, het eeuwige leven wacht: *Est vita alia, quae numquam finem habet, quam et promisit Dominus diligentibus se* (§6). Hoewel deze referentie deel is van Euticius' argumentatie waarom hij weigert te offeren, wordt het Bijbelcitaat m.i. hier gebruikt als autoriteitsargument. Aangezien het uit de Bijbel komt, mag niet getwijfeld worden aan de geldigheid ervan.

‘3.3.4.3’) en passages waarvan de Bijbelse echo wel duidelijk is, is er tot slot de mogelijkheid om elke passage te linken aan één of meer van die thema’s. Op die manier kunnen bij de verdere analyse de thematieken in de *acta & passiones* zowel benaderd worden vanuit hun woordelijke als niet-woordelijke stiling.

3.3.4.3 Recurrente thema’s

Bij het lezen van de *acta martyrum & passiones* wordt snel duidelijk dat bepaalde passages met een duidelijke Bijbelse toon toch niet steeds met een concrete Bijbelpassage of -vers verbonden kunnen worden, of dat er zoveel overeenkomsten met de Bijbeltekst op te sommen zijn dat er onmogelijk van een een-op-eenrelatie sprake kan zijn. Veel van die gevallen zijn inhoudelijk niettemin gelijkaardig en vormen samen als het ware ‘hagiografische topoi’. In veel gevallen gaat het klaarblijkelijk om een onbewuste stiling die voortvloeit uit het wereldbeeld van de hagiograaf dat fundamenteel Bijbels van aard was, alsook uit diens doordrongen-zijn van het Bijbelse discours.⁸⁹ Ook deze passages heb ik opgelijst, vergelijkbaar met de concordanties. Opnieuw wordt de *passio* in kwestie geselecteerd uit een lijst, gevolgd door de tekstreferentie en een citaat. Vervolgens wordt aan de passage de passende topos (of meerdere) toegewezen.

Zoals gezegd kunnen deze thema’s ook aan passages met een duidelijke Bijbelse stiling toegewezen worden. Op die manier hoeft de woordelijke niet van de niet-woordelijke stiling losgekoppeld te worden als ze beide dezelfde topoi uitdrukken. Bovendien kunnen de woordelijke Bijbelreferenties het begrip van de niet-woordelijke versterken. De som van de eerstgenoemde vormt immers de onuitgesproken achtergrond van de tweede groep.

De lijst met topoi uit de *acta & passiones* is voor een groot stuk organisch gegroeid, en in de loop van de tijd gedifferentieerd om de verschillende vondsten zinvol in te delen. Om het geheel overzichtelijk te houden, vat ik de 128 thema’s en topoi die in de databank opgenomen zijn hier in een aantal clusters samen. Nadien ga ik nader in op de manier waarop ik de verschillende gegevens gebruikt heb bij de analyse van de Bijbelse stiling in de *passiones*.

- 1) De meest uitgesproken groep topoi bevat de uitdrukkingen van een fundamentele **dichotomie tussen het christelijke en het niet-christelijke**. Deze thematiek neemt verschillende vormen aan: christenen worden aan heidenen geopponeerd,

⁸⁹ Zie GOULLET (2005), 206; VAN UYTFANGHE (1984), 477-9.

Men moet wel voor ogen houden dat het Bijbelse wereldbeeld van de hagiograaf bepaald wordt door het contemporaine begrip en interpretatie van de Schrift (zie ook hoger, p. 82).

martelaren aan hun vervolgers; het aardse aan het eeuwige, duisternis aan licht &c. Het accentueren van de onoverbrugbaarheid van beide polen vormt hiervan een variant. Dit komt onder meer tot uiting in het benadrukken van de standvastigheid van de martelaar (of van diens koppigheid, zoals de Romeinse vervolgers het gewoonlijk noemen) en wordt versterkt in verschillende scènes waarin de christenen tot apostasie verleid worden. Nog een andere strategie is het gebruik van dramatische ironie en omkeringen, gewoonlijk van de aard ‘kiezen voor het leven betekent de dood’ en omgekeerd. Hiermee wordt de verblinding benadrukt die aan een ‘aards’ leven verbonden is, en geopponeerd aan het christelijke leven ‘in het licht’. Tot slot kan ook de afbeelding van het *jenseitige* in deze categorie ondergebracht worden. Enerzijds is er de ‘hemel’, die voorbestemd is voor de martelaren⁹⁰ en die een aangename plaats is, anderzijds is er de onderwereld die voorbehouden is voor de ongelovigen en afvalligen en die net een plaats van verschrikking vormt. Voor de voorstelling ervan worden verschillende Bijbelse beelden en voorstellingen met elkaar versmolten, zonder dat ze – voor zover ze aan de canonieke Bijbel ontnomen zijn – steeds duidelijk te identificeren zijn.

- 2) Sterk met de eerste groep verwant, maar voldoende uitgesproken om apart te behandelen is de thematiek van het **polytheïsme**. Als de exponent *par excellence* van het niet-christelijke bevat deze groep vooral uitingen over de onmacht van alle niet-christelijke vormen van religie. Heel vaak worden daarbij de vernietiging van de idolen en de verwachte bestraffing van hun vereerders gethematiseerd.
- 3) Een derde grote groep omvat de beschrijvingen van de rol van de verschillende actanten in de kosmos: de rol van **God**, die van **engelen**; de invloed van de **duivel** en die van de **demonen**. De rol van God wordt bij uitstek uitgedrukt door te verwijzen naar zijn voortdurende ingrijpen in het aardse leven doorheen de heilsgeschiedenis. Een duidelijke exponent hiervan zijn de verschillende mirakels in de *acta & passiones*. Door hun onderlinge inwisselbaarheid lijken de wonderen immers vaak niet meer dan de zoveelste variatie op een bekend thema. In deze groep kan men ook de evocatie van Bijbelse *exempla* plaatsen, zij het dat deze net heel expliciet naar de Bijbelse *hypotexte* verwijzen. Ook zij geven uitdrukking aan

⁹⁰ Zoals hoger (p. 35) aangegeven was men ervan overtuigd dat de martelaren na hun dood onmiddellijk het rijk der hemelen betraden. Wat het lot *post mortem* van de ‘modale christen’ was, wordt echter niet vermeld in de *acta & passiones* – tenzij voor wie zich door idolatrie bezoedeld was: die zou kennelijk gestraft worden (zie 5.2.2.5, p. 191 sqq).

de steeds geldende structuren in de kosmos en het herhaaldelijke ingrijpen van de verschillende machten doorheen de geschiedenis

- 4) Nog een andere groep thematiseert het **leven in en voor Christus** zoals dat uit de *passiones* naar voor komt. Belangrijke aspecten hiervan zijn het onwankelbare geloof van de martelaar, zijn nederigheid en zijn *caritas*. Daarnaast wordt in een aantal teksten ook de kuisheid of – weliswaar zelden – de ascese van een martelaar benadrukt. Hoewel de relevante Bijbelverzen niet zelden geciteerd worden, verraadt de voorstelling van het ideale christelijke gedrag ook duidelijke post-Bijbelse invloeden, die niet (altijd) probleemloos op een duidelijke Bijbelse *hypotexte* teruggevoerd kunnen worden.
- 5) Een laatste groep vormen de **metaforen**. Hoewel men hier moeilijk van een thema of topos kan spreken, is beeldspraak een veelvoorkomend gegeven in de *acta & passiones*. Opnieuw liggen hier vaak verschillende Bijbelse modellen aan de grondslag van de gebruikte metaforen, al is het niet steeds duidelijk of de hagiograaf die modellen ook effectief in gedachten had.

Veel van de topoi verschijnen reeds als dusdanig in het Oude en/of Nieuwe Testament, terwijl bij andere de invloed van buiten-Bijbelse evoluties merkbaar is, of ten minste te vermoeden valt. Daarnaast kan men zich afvragen of de hagiografen zich steeds bewust waren van de Bijbelse achtergrond van bepaalde thema's die ze gebruikten en of ze bij het schrijven of redigeren altijd de Bijbelse modellen voor ogen hadden. Vooral waar woordelijke Bijbelreferenties ontbreken kan men daarover twifelen. Anderzijds merkt men dat verschillende thema's zowel met als zonder nadrukkelijke Bijbelse echo uitgedrukt worden en dat 'woordelijke en 'niet-woordelijke' stileringsgewoonten hand in hand gaan. Zelfs al was de hagiograaf zich misschien niet steeds (even) *bewust* van de Bijbelse achtergrond van een bepaalde thematiek of bewoording, dan betekent dit nog niet dat een Bijbelse echo daarom minder aanwezig is.

3.3.5 De mogelijkheden van de databank voor het proefschrift

Voor dit onderzoek is de hierboven beschreven gegevensbank een onmisbaar instrument. Ze centraliseert alle mogelijk bruikbare informatie, zowel over de primaire teksten zelf, als over de gedane observaties in die teksten.⁹¹ De bedoeling ervan is in de eerste plaats het materiaal snel en eenvoudig doorzoekbaar te maken. Dit betekent

⁹¹ In de concordantielijst zijn 1490 referenties opgenomen; de lijst met thema's bevat 1727 *entries*.

onder meer dat per tekst nagegaan kan worden welke thema's en Bijbelse verwijzingen ik opgelijst heb, welke topoi of Bijbelboeken in welke tekst gebruikt worden, in welke teksten bijvoorbeeld psalmverzen gebruikt worden in gebeden enzovoort... Deze gegevensbank is het ideale hulpmiddel om in enkele muisklikken het werk van maandenlange arbeid volgens de gewenste parameters op te roepen. Zonder haar ware het waarschijnlijk nooit mogelijk geweest om in dit proefschrift zoveel *acta & passiones* te behandelen.

Zoals Victor Saxer (1986), 11, echter opmerkt, volstaan lijsten met Bijbelse referenties niet om de “richesse scripturaire” van de hagiografie te bevatten. Daarom is het oplijsten van deze gegevens slechts het startpunt voor de verdere analyses. Pas door alle verwijzingen – gaande van de duidelijk herkenbare citaten tot de meest subtiele allusies – samen te beschouwen, kan duidelijk worden hoe de hagiografie functioneert als de erfgenaam van het Bijbelse narratief. De gegevens in de databank zijn hiervoor een prima beginpunt, ook al is het in het bestek van dit proefschrift onmogelijk om ze allemaal te behandelen.⁹² In de komende hoofdstukken wil ik niettemin de meest prominente vormen van Bijbelse stiling in de laatantieke Latijnse *acta martyrum & passiones* bespreken en op die manier inzicht bieden in de ‘typische’ inhoud van deze narratieven.

In het volgende hoofdstuk, waar ik de Bijbelse *exempla* behandel, baseer ik me op de gegevens in de databank die ik als ‘*exemplum*’ en ‘*antonomasie*’ gemarkeerd heb. Door de expliciete heilshistorische dimensie van de *exempla* is hun functie vanzelfsprekend nagenoeg altijd typologisch.

In het daaropvolgende vijfde hoofdstuk bespreek ik de alomtegenwoordige tegenstelling in de *passiones* tussen het christendom en het polytheïsme, alsook op de verhouding tussen God en de duivel als de twee tegengestelde krachten binnenin de schepping. Hier baseer ik me op de gegevens in de databank die het polytheïsme thematiseren, tegenstellingen uitdrukken, en een voorstelling geven van het *jenseitige* leven. De functie van de Bijbelse stiling is in deze gevallen voornamelijk normatief, als autoriteitsargument of als Bijbelse expressievorm. Niet zelden is de teneur didactisch.

In het laatste hoofdstuk behandel ik de Bijbelse echo's die gestalte geven aan de verschillende typische scènes van de *passiones* en de handelingen of gebeurtenissen die erin plaatsvinden. Enerzijds sta ik stil bij de representatie van de martelaar als ideale christen. De gegevens hiervoor vormen opnieuw een aparte categorie in de databank.

⁹² Hierbij denk ik vooral aan de aanwezigheid van ascetische thematieken in de *passiones*, en het gebruik van metaforen die merkbaar gebaseerd zijn op Bijbelse modellen.

Hun functie is in de regel normatief of legitimerend, maar heeft ook een typologische dimensie – zij het minder uitgesproken. Anderzijds ga ik na welke Bijbelse modellen de grondslag vormen voor de verschillende typische scènes in de *passiones*. Een belangrijk deel van de gegevens hier is in de database gemarkeerd als '*imitatio Christi*', omwille van de echo's van het lijdensverhaal. Opnieuw heeft de stilering hier voornamelijk een historisch-typologische dimensie.

Hoofdstuk 4 Bijbelse exempla en typologie in de *acta & passiones*

*Quod non fictis fabulis, ut philosophi disputant, sed
uerissimis iustorum uirorum exemplis docere possumus.*
(Ambrosius, *De officiis* 3,5,29)

De overeenkomsten tussen de *acta & passiones* en de Bijbel gaan verder dan enkel de overname van Bijbelse citaten en allusies in de hagiografie. Het principe om een tekst vorm te geven op basis van een *hypotexte* vinden we ook in de Bijbel terug. Het is duidelijk dat de auteurs van het Nieuwe Testament heel vaak op passages uit de joodse Schrift steunden om hun eigen discours diepgang en betekenis te verlenen. Dit betekent dat wie die linken wist bloot te leggen, dichterbij de boodschap van de nieuwtestamentische verkondiging kon komen. Dit leidde in het vroege christendom geleidelijk tot de ontwikkeling van een exegetisch systeem dat de vaak enigmatische en (op het eerste zicht) inconsistente Bijbeltekst wilde verklaren – o.m. op basis van passages elders in de Schrift. De christenen bouwden hierbij voor een groot deel voort op de allegorese van de ‘heidense’ filosofen en retoren, die ze (gewoonlijk) gebruikten om Homeros te interpreteren, en op vergelijkbare methodes van joods-hellenistische intellectuelen (vooral Philon) om de filosofische waarde van de Thora aan te tonen.¹ Het spreekt voor zich dat die interpretaties van de Schrift op hun beurt ook de literaire productie van de christenen zouden beïnvloeden.

¹ Voor de antieke exegese, zie FREYTAG (1992), 332-8; JOOSEN en WASZINK (1950), 283-6; PROCOPÉ (1996), 462-76; SCHRECKENBERG (1966); voor de joodse variant, zie JOOSEN en WASZINK (1950), 287; MAYER (1966), 1203-9; SIEGERT (1996), 144-87.

Mij interesseert hier vooral die vorm van exegese die verbanden en analogieën ‘blootlegt’ tussen verschillende gebeurtenissen in de geschiedenis van de Bijbel: de typologie.² Deze concentreert zich meestal op de relatie tussen nieuw- en oudtestamentische gebeurtenissen, waarbij een gebeurtenis uit het Nieuwe Testament een vervulling of een herhaling op een hoger niveau voorstelt van een voorval of profetie uit het oudtestamentische verleden. Het verleden wordt hierbij voorgesteld als een ‘model’ (τύπος; als het ware een gietvorm of stempel, maar treffender weer te geven met het Duitse *das Prägende*) dat latere gebeurtenissen in de geschiedenis ‘vormgeeft’ (i.e. de ἀντίτυπος of *das Geprägte*).³ Dergelijke typologische relaties laten toe om verschillende Bijbelse gebeurtenissen onderling aan elkaar te koppelen, en maken duidelijk dat God doorheen de geschiedenis ononderbroken voor de mensheid optreedt.⁴ De typologische relaties zijn daarom hét fundamentele structuurelement van de (heils)geschiedenis, want alles gebeurt steeds volgens patronen die a priori vastliggen. Op die manier laat de Bijbel zich lezen als een zich voortdurend herhalend schema van geloofsafval en re-integratie.⁵

Ook voor de *acta martyrum & passiones* blijkt dit denkschema geldig. Daar vinden we eveneens de patronen terug die uit de gewijde geschiedenis gekend zijn. Ze geven aan dat in de post-Bijbelse periode de gebeurtenissen nog steeds volgens dezelfde schema’s verlopen. In dit hoofdstuk zal ik stilstaan bij de meest expliciete uitdrukking van deze historische conceptie: het gebruik van Bijbelse *exempla* in de *acta martyrum & passiones*, door middel waarvan de situatie van de martelaar in het narratief bij momenten expliciet vergeleken wordt met een episode uit het Bijbelse verleden. Als duidelijke

² De term typologie zelf stamt uit de 18^{de} eeuw, waar Bernard Sebastiaan Cremer het in 1727 als boektitel (*Typologia, sive doctrina de vera typos exponendi methodo*) gebruikt (SUNTRUP (2009), 843).

³ De termen τύπος en ἀντίτυπος komen aanvankelijk, in het klassiek Grieks, uit de ambachtelijke sfeer (smeed-, reliëf- en plastische kunst), waar de verbinding met τύπτω duidelijk is. Het gaat er om objecten die vorm krijgen door te slaan of te drukken, en in die hoedanigheid op hun beurt zelf ook model (bv. gietvorm, stempel) kunnen worden. Later treedt een semantische verbreding op, waardoor τύπος ook ‘vorm’, ‘model’, ‘type’ in een abstracte zin kan betekenen (BLUMENTHAL (1938), 393-408; GOPPELT (1969), 246-8; YOUNG (1994), 38). Het Bijbels Grieks neemt de termen in de verschillende betekenissen over. Zo is in Am 5,25; Joh 20,25 en Act 7,43 het achterliggende τύπτω duidelijk herkenbaar, terwijl elders andere betekenissen bedoeld zijn (cf. *infra*). Naast τύπος vinden we in het NT bv. ook σκιά, ὑπόδειγμα, εἰκὼν en παραβολή met een vergelijkbare betekenis (vgl. GUINOT (1989), 5-6).

⁴ BAKER (1976), 242-3; 66-67; DANIÉLOU (1963), 141; SUNTRUP (2009), 842.

⁵ VEYRARD-COSME (1993), 158: “Dieu, maître de l'Histoire, inscrit dans la trame même du temps humain des signes porteurs d'espérance en ce qu'ils manifestent le salut à venir.”

Zie ook YOUNG (1994), 42-3. Zij ziet de typologische geschiedenisconceptie als een mogelijks Semitische erfenis.

referenties naar de Bijbeltekst, die evenwel geen citaten zijn, kunnen de Bijbelse *exempla* in het systeem van Van Uytfanghe gecategoriseerd worden als reminiscenties.⁶

Ik kan alvast opmerken dat de frequentie van de *exempla* in de *passiones* al bij al beperkt is, en het typologische wereldbeeld dus niet steeds geëxpliciteerd wordt. De typologische dimensie in de *acta & passiones* is weliswaar meestal herkenbaar, toch is het heel vaak aan de lezer zelf om ze – op basis van andere vormen van Bijbelse stilerings – op te merken. De *exempla* in de *passiones* wil ik in dit hoofdstuk alvast apart behandelen, precies omwille van hun zeer nadrukkelijke vergelijking met het Bijbelse verleden. De bevindingen die hier gemaakt worden, zullen ook elders van pas komen om het belang van de Bijbelse stilerings te interpreteren en hun typologische karakter te begrijpen.

Om te beginnen zal ik de typologie als exegetisch begrip toelichten. Vervolgens zal ik stilstaan bij het *exemplum* als retorische figuur, met bijzondere aandacht voor de raakpunten tussen het *exemplum* en het typologiebegrip. Daarna volgt een overzicht van de verschillende Bijbelse *exempla* die voorkomen in het onderzochte corpus *acta & passiones*. Een samenvattende beschouwing vormt het einde van dit hoofdstuk. Omdat de aantallen het toelaten, zijn de *exempla* die in dit hoofdstuk besproken worden exhaustief voor het primaire tekstcorpus.

4.1 Typologie en exegese

4.1.1 Typologische structuren in de Bijbel

De eerste christenen waren ervan overtuigd dat Jezus de Messias was die het volk Israël voorspeld was en dat zijn verkondiging de ‘correcte’ interpretatie van de Wet vormde. De verschillende intertekstuele referenties naar het Oude Testament in het Nieuwe laten er geen twijfel over bestaan dat de Hebreeuwse Schrift in de ogen van de christenen christologisch te lezen valt. Doordat de evangelies verschillende gebeurtenissen beschrijven aan de hand van oudtestamentische beloftes en profetieën

⁶ VAN UYTFANGHE (2003), 344-7. Vgl. hoger, p. 79.

wordt aangetoond dat Jezus inderdaad de verlosser moet zijn die in het verleden meermaals aangekondigd was.⁷

Verschillende plaatsen in het Nieuwe Testament accentueren het onderscheid tussen de periode voor en na de incarnatie. Het uitgebreide lemma τύπος van Leonhard Goppelt in het *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (1969) kan hier als leidraad dienen. Hij stelt vast dat de term τύπος in het Nieuwe Testament – naast de eerder letterlijke betekenissen afgeleid van τύπτω (zie daar pp. 249-51) – de correlatie met het Oude Testament uitdrukt, met enerzijds een horizontale en anderzijds een verticale dimensie. In het eerste geval gaat het om oudtestamentische gebeurtenissen die nieuwtestamentische voorafschaduwen of voorspellen. Het bekendste voorbeeld hiervan is Adam, die in Rom 5,14 τύπος τοῦ μέλλοντος genoemd wordt. Ook in 1Cor 10,1-11 fungeert het verleden als voorafbeelding voor latere gebeurtenissen: Paulus waarschuwt de christelijke gemeente om zich niet zoals hun afvallige voorvaderen uit het Oude Testament te gedragen, omdat hun dan een gelijkaardige vergelding te beurt zou vallen⁸:

ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν. (1Cor 10,11)

Tegenover die horizontale relatie schetst Goppelt (o.c. 257-60) ook een typologie met verticale dimensie. Hier gaat het om een hemelse τύπος, die het model vormt voor een materiële realiteit, zoals bij de referenties naar Ex 25,40 in Act 7,44 en Heb 8,5.⁹

οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων, καθὼς κεχρημάτισται Μωϋσῆς μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν· ὅρα γὰρ φησιν, ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει (Heb 8,5)

⁷ Zie DEMOEN (1996), 240-1; GERBER (1966), 1211-4; HÜBNER (1996), 340-71, voor verdere referenties, waarbij vooral Hans Hübner een uitgebreide bespreking biedt.

⁸ GOPPELT (1969), 251-3.

⁹ Act 7,44: Ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου [...] κατὰ τὸν τύπον ὃν ἐώρακει [Μωϋσῆς]; Heb 8,5: τὴν σκηνήν [...] κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα [...] ἐν τῷ ὄρει. Hier wordt verwezen naar Ex 25 die de constructie van het heiligdom voor God beschrijft (καὶ ποιήσεις μοι κατὰ πάντα ὅσα ἐγὼ σοι δεικνύω ἐν τῷ ὄρει τὸ παράδειγμα τῆς σκηνῆς καὶ τὸ παράδειγμα πάντων τῶν σκευῶν αὐτῆς οὕτω ποιήσεις, 25,9; ὅρα ποιήσεις κατὰ τὸν τύπον τὸν δεδειγμένον σοι ἐν τῷ ὄρει, 25,40).

De metafoor van een hemels model met een daarvan afgeleide aardse afbeelding lijkt een evidente beïnvloeding door het platonisme (cf. GOPPELT (1969), 259).

Voor al deze passage uit Hebreëën is interessant, omdat ze een volgend aspect van de Bijbelse typologie laat zien: τύπος is er deel van een groter interpretatiekader, waar de aardse tempel en tempeldienst aan de hemelse geopponeerd worden. Tot aan de komst van de Messias was er de Mozaïsche Wet en de daarmee verbonden leefregels. Vanaf de incarnatie werden deze echter met een volmaaktere realiteit geconfronteerd. Ook al draagt de vroegere traditie eveneens een hemels model in zich, tegenover het Nieuwe Testament is ze duidelijk inferieur en slechts van voorlopige waarde – een motief dat ook elders terugkeert:

Σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων (Heb 10,1)¹⁰

GOPPELT (1969), 259-60, merkt op dat in zulke gevallen de voorafbeelding, behalve een horizontale, ook een verticale dimensie krijgt: de oudtestamentische τύπος wordt overtroffen door de superioriteit van de nieuwe openbaring. Wat in het Oude Testament voorspeld was, wordt pas door de komst van Christus ten volle duidelijk en gaat ultiem in vervulling binnen de Kerk.

Ook bij de apostolische vaders vinden we typologische interpretaties van het Bijbelse verleden. De Barnabasbrief is hiervan het duidelijkste voorbeeld, waar τύπος een uitgesproken christologische lading heeft.¹¹ Niettemin stelt Goppelt (1969), 257, vast dat het belang van typologie bij de apostolische vaders enerzijds afneemt, maar dat

¹⁰ Cf. 1Petr 2,9 (ὁμοῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, [...] ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς), of Gal 4,22-7, waar Abrahams kinderen bij enerzijds Hagar en anderzijds Sara (Gen 16; 18) geïnterpreteerd worden als voorafschaduwingen van de twee verbonden: het ene dat van de slavernij, het andere dat van de vrijheid (γέγραπται γὰρ ὅτι Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἓνα ἐκ τῆς παιδίσκης καὶ ἓνα ἐκ τῆς ἐλευθέρης. ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρης δι' ἐπαγγελίας. ἃτινὰ ἐστὶν ἀλληγορούμενα αὐταὶ γὰρ εἰσὶν δύο διαθήκαι, μία μὲν ἀπὸ ὅρων Σινᾶ εἰς δουλείαν γεννώσα, ἥτις ἐστὶν Ἀγάρ. τὸ δὲ Ἀγάρ Σινᾶ ὅρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ· συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἱερουσαλὴμ, δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς. ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἐλευθέρη ἐστίν, ἥτις ἐστὶν μῆτηρ ἡμῶν).

Het beeld uit Heb 10,1 wordt verder uitgewerkt in de patristiek om het typologische procedé aanschouwelijk voor te stellen: de oudtestamentische τύποι zijn als de schetsen van een schilderij. Het uiteindelijke beeld is weliswaar al zichtbaar, maar pas wanneer de schilder alles inkleurt, bereikt de afbeelding haar perfectie, te vergelijken met de ἀντίτυπος in de Bijbel (zie FRYE (1982), 80-3; GUINOT (1989), 23-32; YOUNG (1994), 35-8).

¹¹ Barn 7,3-8,1 werkt de typologische relatie tussen Isaac en Christus uit, terwijl Barn 12 Mozes als τύπος voorstelt. Elders betekent τύπος veeleer een didactisch model (Barn 6,11; Ignatius, *Ad Magn.* 6,2; Hermas, *Pastor*, gelijkenis 51 (2.2); *Didache* 4,11), het hemelse model voor het bestuur van een gemeente (Ignatius, *Ad Trall.* 3,1), of een voorafbeelding van latere gebeurtenissen zonder meer (Hermas, *Pastor*, visioen 22 (4.1.1); 23 (4.2.5); 24 (4.3.6)). Zie ook SKARSAUNE (1996), 376-87, voor een uitgebreid overzicht van de Bijbelinterpretatie bij de apostolische vaders.

anderzijds de semantische grenzen van het begrip verbreden. Duidelijke overeenkomsten zijn niet langer noodzakelijk: τύποι worden veeleer ‘verhulde beschrijvingen’ die via allegorese verklaard moeten worden.¹²

4.1.2 Typologie in de Bijbelexegese

De manier waarop de eerste generaties christenen typologie gebruikten om de nieuwe verkondiging te funderen vertoont geen conceptuele eenheid. Τύπος is noch *terminus technicus*, noch de enige term om de relaties tussen het Oude en Nieuwe Testament te benoemen. Dat verandert wanneer het christendom toenemend zijn legitimiteit moest verdedigen (tegenover vnl. joden en heidenen) en voor steeds meer aspecten van het menselijke leven een Bijbelse fundering gezocht moest worden.

Methodologisch bouwde men verder op de bestaande procédés. Vanuit de veronderstelling dat het Goddelijke *kerygma* doorheen de hele heilsgeschiedenis spreekt en naar de komst van de Messias vooruitwijst, gingen de christelijke schrijvers – zij het met apologetisch, zij het met exegetisch doel – in de Bijbel op zoek naar bruikbare passages om hun stellingen mee te onderbouwen.¹³

De eerste om een methodologie uit te schrijven voor de interpretatie van de Schrift was Origenes (*De principiis* 4,1-3). Hij nam aan dat door haar goddelijke inspiratie de volledige¹⁴ *scriptura* een ‘hogere’ betekenis bevat, die weliswaar niet direct toegankelijk is, en zeker niet voor iedereen. Daarom ontwikkelde hij een systeem om de Bijbeltekst ‘spiritueel’ te lezen (τὸν νοῦν αὐτῶν [τῶν γραφῶν] ἐκλαμβάνειν, *De princ.* 4,2,4). Vanuit Prov 22,20 stelde hij zijn bekende drievoudige lezing voor: somatisch (ἀπὸ τῆς οἴονεϊ σαρκὸς τῆς γραφῆς) – psychisch (ἀπὸ τῆς ὥσπερ ψυχῆς) – pneumatistisch (ἀπὸ τοῦ πνευματικοῦ νόμου) (*ibid.*) die moest toelaten om de vaak obscure en tegenstrijdige bewoording van de Bijbel te doorgronden en zo een beter inzicht te krijgen in de

¹² Bv. 1Clem 12,7: de auteur duidt de rode draad die in Ios 2,18 als geheim teken geldt om het huis van Rachab te beschermen bij de inname van Jericho als een voorafbeelding van de redding vanwege God door het bloed (ὅτι διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεόν).

¹³ GUZIE (1971), 650-1; KANNENGIESSER (2006), 238-9. Een uitgebreid overzicht van het Bijbelgebruik bij de apologeten biedt SKARSAUNE (1996), 387-418. DANIELLOU (1950), x-xv, biedt een overzicht van het typologiegebruik vanaf de apostolische vaders tot Augustinus.

¹⁴ Dit leidde begrijpelijkerwijs tot de vraag naar de samenstelling van de Bijbelcanon. Ook divergerende lezingen tussen de bestaande Griekse Bijbelvertalingen zorgden voor interpretatieproblemen, wat uiteindelijk de aanzet gaf voor zijn monumentale *Hexapla* (cf. CARLETON PAGET (1996), 501-8; KANNENGIESSER (2006), 539-40).

waarheid die ze uitdrukt.¹⁵ Concreter houdt dit in dat de exegeet elke Bijbelpassage probeert te duiden door uiteen te zetten welke gebeurtenissen uit de heilsgeschiedenis in een bepaalde passage aangekondigd zijn en hoe symbolen uitdrukking geven aan morele of spirituele principes in het leven van een christen.¹⁶ Ook typologische verklaringen spelen in dit proces een rol.¹⁷

Dit laatste is alvast geen onbelangrijk gegeven wanneer we kijken naar de ontwikkeling van de christelijke exegese – en vooral de moderne perceptie ervan, die gewoonlijk een indeling maakt tussen een Alexandrijnse en een Antiocheense traditie. Traditioneel wordt Origenes (samen met zijn voorganger Clemens¹⁸) verbonden met de eerste groep, die geassocieerd wordt met allegorese. Zij wordt gewoonlijk geopponeerd aan de Antiocheense, typologische, exegese¹⁹, die vertrekt vanuit de letterlijke lezing van de tekst (ἱστορία) om tot de ‘hogere’ interpretatie (θεωρία) te komen.²⁰ Die nadruk op de letterlijke en historische lezing is kenmerkend voor de afschuw van de Antiocheense exegeten voor een allegorische interpretatie, omdat die zich – zo gaat hun kritiek – in zweverige interpretaties verliest.²¹

De traditionele dichotomie tussen een Alexandrijns-allegorische en een Antiocheens-typologische exegese²² is echter problematisch. De theoretische concepties over de verhouding tussen de Bijbeltekst en zijn niet-letterlijke betekenis mogen in beide

¹⁵ CARLETON PAGET (1996), 509-19; GERBER (1966), 1218-9; KANNENGIESSER (2006), 545-50.

¹⁶ CARLETON PAGET (1996), 519-29; DEMOEN (1996), 241-3

¹⁷ CROUZEL (1964), 172-3; MARTENS (2008), 296-9.

¹⁸ Voor de exegetische arbeid van Clemens van Alexandria, zie CARLETON PAGET (1996), 484-99; DANÉLOU (1957).

¹⁹ Overzichten van de verschillende figuren en de belangrijkste kenmerken van hun exegese: GERBER (1966), 1220-5; HIDAL (1996); JOOSEN en WASZINK (1950), 290-1.

²⁰ HIDAL (1996), 546-50.

Zie Diodoros van Tarsus (*Comm. in Pss I-L*, prol. rr. 123-30): “Ὅμως, καθ’ ὅσον οἶόν τε, [...] καὶ κατὰ τὴν ἱστορίαν καὶ τὴν λέξιν αὐτὴν ἐκθησόμεθα καὶ τὴν ἀναγωγὴν καὶ τὴν θεωρίαν τὴν ὑψηλοτέραν οὐκ ἀποκωλύσομεν. Οὐδὲ γὰρ ἐναντιοῦται ἡ ἱστορία τῇ ὑψηλοτέρᾳ θεωρίᾳ, τοῦναντίον δὲ κρηπὶς εὐρίσκεται καὶ ὑποβάθρα τῶν ὑψηλοτέρων νοημάτων. Voor de verdere invloed van Diodoros op de exegetische traditie, zie HIDAL (*l.c.* pp. 550-68).

²¹ Ἐκεῖνο δὲ μόνον χρὴ φυλάττεσθαι, μή ποτε ἀνατροπὴ τοῦ ὑποκειμένου ἢ θεωρία ὀφθῇ, ὅπερ οὐκέτι ἂν εἴη θεωρία ἀλλ’ ἀλληγορία. Τὸ γὰρ ἄλλως ἀγορευόμενον παρὰ τὸ κείμενον οὐ θεωρία ἐστὶν ἀλλ’ ἀλληγορία. (Diodoros van Tarsus, *ibid.*, rr. 130-3).

Zie DEMOEN (1996), 244-5; GUINOT (1989), 10; HIDAL (1996), 548. Christoph SCHÄUBLIN (1974), 34-7, meent dat de invloed van de klassieke retorische en grammaticale schoolfilologie op de ‘Antiocheense’ stroming de bepalende factor geweest is om zich te verzetten tegen het vaak ongebreidelde allegoriseren.

²² Een overzicht van de belangrijkste vertegenwoordigers in dit debat biedt MARTENS (2008), 283-5.

stromingen dan wel verschillen²³, in de praktijk blijken hun methodes vaak moeilijk van elkaar te onderscheiden. Dit betekent dat typologische interpretaties zowel in de Antiocheense als in de Alexandrijnse traditie tot het exegetische instrumentarium behoorden, zonder dat een van beide er afstand van deed of er het alleenrecht over claimde.²⁴

Naast deze ontwikkelingen in het oostelijke rijkdeel, ontstond in het Westen een eigen traditie, die voor een groot stuk de bestaande interpretatiemethodes voortzette. De eersten onder hen, zoals Hippolytus, Irenaeus en Tertullianus, lijken – in de lijn van de vroegere traditie – de voorkeur gegeven te hebben aan typologische interpretaties²⁵, terwijl bij de latere auteurs – onder invloed van Origenes' exegese – typologische en allegorische interpretaties elkaar aanvullen.²⁶ Later, door het vertalen van de Griekse Bijbeltekst naar het Latijn, ontstaan nieuwe invalshoeken en interpretatiemogelijkheden. De bewoording van de Latijnse vertalingen biedt immers de mogelijkheid om verbanden te leggen die in de oorspronkelijke Griekse tekst niet mogelijk waren.²⁷

De rol van het Oude Testament, dat op verscheidene vlakken latere christelijke realiteiten voorafschaduwde, blijft met andere woorden door de eeuwen heen een belangrijk aspect van de christelijke exegese en heeft het christelijke wereldbeeld diepgaand beïnvloed. Ook de laatantieke *acta & passiones* zijn door de typologische geschiedenisvisie duidelijk beïnvloed, zoals bij uitstek blijkt uit de Bijbelse *exempla* in het martyrologische narratief.

²³ Cf. YOUNG (1997), 123: “[T]he difference between Antiochene and Alexandrian exegesis lies in the way perceived deeper meanings were taken to relate to the surface of the text. The difference may be characterized as that between an 'ikon' and a 'symbolic' relationship. An 'ikon' represents and images the underlying reality, a 'symbol' is a token, with no necessary likeness.”

²⁴ DEMOEN (1996), 243-4; GUZIE (1971), 651; YOUNG (1994), 33-4.

²⁵ Verdere referenties, zie GERBER (1966), 1225-6; KANNENGIESSER (2006), 528-32; SKARSAUNE (1996), 420-42.

²⁶ Verdere referenties, zie GERBER (1966), 1227-9; JACOB (1996); JOOSEN en WASZINK (1950), 291-2; KIEFFER (1996), 674-5.

²⁷ SCHULZ-FLÜGEL (1996), 643-5. Een overzicht met de belangrijkste figuren in de Latijnse exegetische traditie bieden GERBER (1966), 1225-9; JOOSEN en WASZINK (1950), 289-92 en de bijdragen van JACOB, KIEFFER, SKARSAUNE (i.c. 421-42) en WRIGHT in SÆBØ (1996).

4.2 Bijbelse *exempla*: typologische *exempla*

De aanwezigheid van Bijbelse *exempla* in de *passiones* is zonder twijfel een van de meest interessante vormen van Bijbelse stileren in de *acta & passiones*. Met deze retorische figuur wijst de hagiograaf immers expliciet op een overeenkomst tussen het wedervaren van de martelaar en een gebeurtenis uit het Bijbelse verleden. Daarenboven vertoont het Bijbelse *exemplum* meerdere raakpunten met de typologische geschiedenisconceptie. In wat volgt wil ik hier nader op ingaan. Eerst zal ik stilstaan bij het *exemplum* als retorische figuur, daarna als didactisch model, en vervolgens zal ik de kruisbestuiving tussen typologie en *exemplum* toelichten. Voorts wil ik ook wijzen op de bijdrage die de analyse van de laatantieke *exempla* kan leveren voor de diachrone studie van deze figuur. Dit interpretatiekader zal vervolgens (4.3) gebruikt worden voor de analyse van de Bijbelse *exempla* in de hier onderzochte *passiones*.

4.2.1 Het *exemplum* in de retorische traditie

Om het exemplumgebruik in de laatantieke *acta & passiones* te begrijpen kan men best vertrekken vanuit het theoretische kader van de antieke retoriek. In zowat alle retorische traktaten uit de oudheid komt het *exemplum* (παράδειγμα) aan bod. Twee essentiële elementen wil ik hier behandelen: de vorm van het *exemplum* en diens functie.

4.2.1.1 *Illustrantia – illustranda*

De kern van het *exemplum* (παράδειγμα) als retorische figuur vormt “an appeal to a similar or illustrative incident (the *illustrans*) which is not intrinsically connected with the matter under discussion (the *illustrandum*).”²⁸ Het *illustrans* is een “Ereigniszusammenhang”²⁹ – gewoonlijk een persoon of gebeurtenis uit het verleden –

²⁸ DEMOEN (1996), 126. De termen *illustrans – illustrandum* heeft hij ontnomen aan de doctoraatsthesis van Bennett J. Price (*Paradeigma and Exemplum in Ancient Rhetorical Theory*) uit 1975.

²⁹ Cf. de definitie bij VON MOOS (1988), xi: “Exemplum ist ein in pragmatischer, strategischer oder theoretischer Absicht zur Veranschaulichung, Bestätigung, Problemendarlegung und Problemlösung, zur Reflexion und Orientierung aus dem ursprünglichen Kontext *ad hoc* isolierter, meist (in einer *historia*) erzählter oder nur anspielend erwähnter (*commemoratio*) Ereigniszusammenhang aus dem wirklichen oder vorgestellten menschlichen Leben naher oder ferner Vergangenheit.”

die in een tekst of rede ingeroepen wordt omwille van een (vermeende) overeenkomst met het *illustrandum*.

Het vergelijken van een situatie met een andere leidt er echter toe dat het *exemplum* op bepaalde vlakken overlappingsen vertoont met de *similitudo* – wat ook blijkt uit de onderlinge terminologische overlappingsen tussen verschillende antieke retorische traktaten.³⁰ Waar Aristoteles een onderscheid maakt tussen de vergelijking als deel van een argumentatie (παραβολή, *Rhet.* 2.20 (1393a)) en de vergelijking als troep (εἰκῶν, *Rhet.* 3.4 (1406b)), vervagen bij de latere retorici de verschillen tussen beide categorieën.³¹ Toch blijft er – mede onder invloed van de grammatici – een onderscheid bestaan tussen het *exemplum* en de *similitudo*. Voortbouwend op de *Rhetorica ad Herennium* wordt de term *exemplum*/παράδειγμα gereserveerd voor de vergelijking op basis van een analoge gebeurtenis uit het verleden (*res gestae*), terwijl de *similitudo* voorbehouden wordt voor vergelijkingen van niet-historische aard (*res*, i.e. materiële objecten of de natuur).³² Ook in dit proefschrift zal de term *exemplum* uitsluitend gebruikt worden voor de ‘historische’ variant: concreet betekent dit voor de *acta & passiones* de verwijzingen naar het Bijbelse verleden en personages.

³⁰ Cf. het overzicht in VON MOOS (1988), 49-50, noot 114:

	Aristoteles	Quintilianus	Cicero	<i>Rhet. ad Herennium</i> .
‘Vergleichsargumente’: algemene term	<i>Paradeigma</i>	<i>Exemplum (similitudo, inductio)</i>	<i>Similitudo</i> <i>Comparabile</i>	—
1. Historisch vb.	<i>Paradeigma</i>	<i>Exemplum</i>	<i>Exemplum</i>	<i>Exemplum</i>
2. ‘Geconstrueerd’ vb.				
a) gelijkenis, vergelijking, parallel	<i>Parabole</i>	<i>Similitudo, collatio</i>	<i>Collatio, imago</i>	<i>Similitudo, imago</i>
b) mythe, fabel	<i>Logos</i>	<i>Fabula poetica, fabella</i>	—	—

³¹ Cf. *Rhet. ad Herennium* 4.62: *Exemplum est alicuius facti aut dicti praeteriti cum certi auctoris nomine propositio. Id sumitur isdem de causis, quibus similitudo.*

Cicero, *De inv.* 1.49: *comparabile autem est, quod in rebus diuersis similem aliquam rationem continet. Eius partes sunt tres: imago, conlatio, exemplum.*

Zie verder KLEIN, J. (1996), 62-3; LAUSBERG (1973), §422; VON MOOS (1988), §18, i.c. pp. 56-7.

³² DEMOEN (1997a), 138-9; LAUSBERG (1973), §§410-4; VITALE-BROVARONE (1980), §§3.1., 3.2.1, pp. 98-100; VON MOOS (1988), §18, pp. 55-9. Ook Lausberg behandelt *exemplum* exclusief als ‘historisch *exemplum*’.

Vgl. Aristoteles, *Rhet.* 2.20 (1393a): τὸ λέγειν πράγματα προγεγεννημένα; Ps-Anaximenes, *Rhet. ad Alex.* 8,1: Παραδείγματα δ’ ἐστὶ πράξεις ὅμοιαι γεγεννημέναι καὶ ἐναντία ταῖς νῦν ὑφ’ ἡμῶν λεγομέναις; *Rhet. ad Her.* 4.62: *Exemplum est alicuius facti aut dicti praeteriti cum certi auctoris nomine propositio*; Cicero, *De inventione* 1.49: *exemplum est quod rem auctoritate aut casu alicuius hominis aut negotii confirmat aut infirmat*; Quintilianus, *Inst. Or.* 5.11.6: *quod proprie vocamus exemplum, id est rei gestae aut ut gestae utilis ad persuadendum id quod intenderis, commemoratio.*

Wat de vorm van het *exemplum* betreft, kan die verschillende gedaanten aannemen. Het *illustrans* kan uitgebreid beschreven, slechts kort vermeld, of beperkt worden tot een allusie.³³ Een bijzondere vorm van het *exemplum* is de antonomasie. Hier gaat het om een metonymie van de soort *genus pro specie*, waarbij een eigennaam vervangen wordt door een epitheton of perifrased.³⁴ Maar ook omgekeerd kan een eigennaam gebruikt worden om het *illustrandum* aan te duiden: de zgn. Vossiaanse antonomasie. Hier is de metonymische relatie met het *illustrans* van de aard *species pro genere*.³⁵ Het is evident dat de allusieve *exempla* een grotere uitdaging vormen voor het publiek dan de uitgesponnen beschrijvingen.³⁶ Meer zelfs: het gebruik van allusies kan erop wijzen dat de hagiograaf het niet opportuun achtte om de eventuele parallel volledig toe te lichten om de concentratie van zijn toehoorders niet te verliezen.³⁷ Summiere allusies op bepaalde Bijbelse passages in de *acta & passiones* verraden met andere woorden een deel van de (veronderstelde) Bijbelkennis van het publiek.

Een ander aspect is de onderlinge verhouding tussen *illustrans* en *illustrandum*. Heinrich Lausberg (1973), §421, wijst op een dubbele gelaagdheid die inherent is aan het *exemplum*. Het gegeven voorbeeld heeft immers op zichzelf een betekenis: “die (auf die *causa* von vornherein nicht bezogene) Eigenbedeutung des *exemplum*-Inhaltes” (ik onderstreep). Die wordt echter overstegen door “die semantische Intention [...] des Sprechers” en krijgt in relatie met het *illustrandum* een bijkomende betekenis: “das *exemplum* wird als Träger einer gültig gemeinten Ernstbedeutung in den Dienst der *causa* genommen” (ik onderstreep). Soms expliciteert de auteur zelf de ‘Ernstbedeutung’, a.h.w. als *tertium comparationis*. Zo niet, dan moet het publiek de link weten te vinden.³⁸ In dit laatste geval ligt volgens Lausberg (*ibid.*) de sleutel tot de ‘Ernstbedeutung’ in de ‘Eigenbedeutung’ vervat.

³³ DEMOEN (1997a), 141-7; LAUSBERG (1973), 415.

³⁴ DREWS (1992), 753; LAUSBERG (1973), 580.

³⁵ DEMOEN (1997a), 145-6; LAUSBERG (1973), §581.

³⁶ Cf. Quintilianus, *Inst. Or.* V 11,15-16: *quaedam autem ex iis, quae gesta sunt tota narrabimus [...] quaedam significare satis erit [...] Haec ita dicentur prout nota erunt vel utilitas causae aut decor postulabit.*

Zie ook DEMOEN (1997a), 141-6; LAUSBERG (1973), §415, 7.

³⁷ Zo ALLISON, D. C. J. (2013), 486-7, zie citaat p. 67. Hoewel haar analyse betrekking heeft op allusies in het Nieuwe Testament is ze ook van toepassing op de *acta & passiones*.

³⁸ DEMOEN (1997a), 144-5.

4.2.1.2 Retorisch bewijs – retorische opsmuk

Wat de functie van het *exemplum* betreft wordt gewoonlijk een onderscheid gemaakt tussen een *exemplum* dat als bewijsmiddel (*probatio*, πίστις) gebruikt wordt en het *exemplum* dat bedoeld is als opsmuk van het discours (*ornatus*, κόσμος) – een dualiteit die andermaal de overeenkomsten tussen *exemplum* en *similitudo* accentueert.³⁹

Wanneer we het *exemplum* als een bewijsmiddel beschouwen, dan knopen we aan bij de aristotelische benadering. Vanuit dat opzicht is het *exemplum* een inductie waarbij één of meerdere concrete gevallen de waarschijnlijkheid van een stelling funderen.⁴⁰ Toch leidt die inductie volgens Aristoteles niet tot het vaststellen van een algemene regel, maar kan men volgens hem hoogstens een analogie tussen twee of meerdere gevallen aanduiden.⁴¹ Anderzijds kan de analogie tussen beide gevallen slechts gepostuleerd worden mits een tussenstap via het ‘algemene en universele’ dat beide concrete gevallen met elkaar verbindt, zodat het vinden van een funderende algemene regel toch mogelijk lijkt⁴²:

[T]he particular *illustrans* (μέρος) is quoted because of an *Ernstbedeutung* [cf. *infra*] which is assumed to have a more general validity (a kind of ὅλον), and from which a conclusion is drawn for the particular *illustrandum* (πρὸς μέρος). DEMOEN (1997a), 134

De bewijskracht van het *exemplum* ligt erin om op basis van voorbeelden die bij het publiek bekend zijn, een these aannemelijk te maken.⁴³ De redenering hierachter is dat een gegeven situatie waarschijnlijk op eenzelfde manier zal aflopen als een andere, indien de omstandigheden in beide situaties gelijkaardig zijn.⁴⁴ Vandaar wordt aan

³⁹ DEMOEN (1997a), 129-31; LUMPE (1966), 1230; VON MOOS (1988), §§9-11.

⁴⁰ Cf. Aristoteles, *Rhet.* 1.2 (1356b): τὸ μὲν ἐπὶ πολλῶν καὶ ὁμοίων δείκνυσθαι ὅτι οὕτως ἔχει ἐκεῖ [sc. in *Topica*] μὲν ἐπαγωγή ἐστὶν ἐνταῦθα [in *Rhetorica*] δὲ παράδειγμα...
Zie ook VON MOOS (1988), §2; ZORZETTI (1980), 34-5.

⁴¹ DEMOEN (1997a), 133-4.

Cf. Aristoteles, *Rhet.* 1.2 (1357b): παράδειγμα δὲ ὅτι μὲν ἐστὶν ἐπαγωγή καὶ περὶ ποῖα ἐπαγωγή, εἴρηται. ἔστι δὲ οὔτε ὡς μέρος πρὸς ὅλον οὔθ' ὡς ὅλον πρὸς μέρος οὔθ' ὡς ὅλον πρὸς ὅλον, ἀλλ' ὡς μέρος πρὸς μέρος, ὅμοιον πρὸς ὅμοιον. Vgl. Quintilianus, *Inst. or.* V 11,3-5.

⁴² DEMOEN (1997a), 134-5; VON MOOS (1988), 38-9.

⁴³ Cf. Ps-Anaximenes *Rhet. ad Alex.* 8,1: τότε δὲ χρηστὲον αὐτοῖς (παραδείμασι) ἐστὶν, ὅταν ἄπιστον ὦν τὸ ὑπὸ σοῦ λεγόμενον εἶναι φανερόν ποιῆσαι θέλης.

⁴⁴ Cf. Aristoteles, *Rhet.* 2.20 (1394a): ὅμοια γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὰ μέλλοντα τοῖς γεγονόσιν; minder statisch, maar gelijkaardig in *Rhet. ad Alex.* 8,14: πολλὰ δὲ λήψη παραδείγματα διὰ τῶν προγεγενημένων πράξεων καὶ

historische *exempla* de hoogste overtuigingswaarde toegeschreven – een tendens die doorheen de retorische traditie ogenschijnlijk alleen maar sterker wordt.⁴⁵ Wie immers kan aantonen dat bepaalde omstandigheden zich in het verleden al voorgedaan hebben, heeft een sterk argument in handen om de situatie op het eigenste ogenblik in te schatten en er een gepast voorstel voor te formuleren.

Anderzijds kan het *exemplum* ook gebruikt worden voor de opsmuk en de verduidelijking van een betoog – hoewel het bewijsvoerende aspect van het *exemplum* nooit (helemaal) afwezig⁴⁶ zal zijn. In verschillende traktaten die specifiek de retorische λέξις behandelen verschijnt het παράδειγμα als troep, zoals duidelijk blijkt uit *Rhetorica ad Herennium*.⁴⁷ De auteur geeft er aan dat het gebruik van *exempla* – in de lijn van de *similitudo* – het betoogde duidelijker en aanschouwelijker maakt.

[*exemplum*] sumitur isdem de causis, quibus similitudo. Rem ornatiorem facit, cum nullius rei nisi dignitatis causa sumitur; apertiores, cum id, quod sit obscurius, magis dilucidum reddit; probabiliorem, cum magis ueri similem facit; ante oculos ponit, cum exprimit omnia perspicue, ut res prope dicam manu temptari possit. (*Rhet. ad Her.* 4.62)

Een *exemplum* met ornamentele functie dient met andere woorden niet (uitsluitend) om een bepaalde stelling te onderbouwen, maar vooral om een betoog verder te verduidelijken. Hier functioneert het voorbeeld veeleer deductief: men vertrekt vanuit een regel die *a priori* vaststaat en die geïllustreerd resp. bevestigd wordt door het gegeven *exemplum*.

διὰ τῶν νῦν γινομένων· τὰ γὰρ πλεῖστα τῶν ἔργων τῇ μὲν ὅμοια, τῇ δὲ ἀνόμοια ἀλλήλοις ἐστίν, ἐν Quintilianus, *Inst. or.* 3.8.66: ... *cum plerumque videantur respondere futura praeteritis*.

STIERLE (1972), 183; VON MOOS (1988), §17, p. 54. Cf. ZORZETTI (1980), 35: “Se in una situazione A si verifica un comportamento *a* discendente da una valutazione di quella situazione, questa connessione tra situazione e comportamento può essere assunta come *exemplum* di un possibile comportamento connesso a tutte le situazioni simili ad A.” (ik onderstreep).

⁴⁵ DEMOEN (1997a), 138-41; LAUSBERG (1973), §§411-2; VON MOOS (1988), §18.

⁴⁶ Zoals ook blijkt uit de geciteerde passage uit *Rhet. ad Her.* (*probabiliorem, cum magis ueri similem facit*).

⁴⁷ DEMOEN (1996), 43, (1997a), 132-3; KLEIN, J. (1996), 62; LUMPE (1966), 1230; ZORZETTI (1980), 50.

Cf. *Rhet. ad Her.* 2.46: *Quoniam exornatio constat ex similibus et exemplis et amplificationibus et rebus iudicatis et ceteris rebus, quae pertinent ad exaugendam et conlocupletandam argumentationem...*

4.2.2 Het *exemplum* als prescriptief model

Naast de conceptie van het *exemplum* in de retoriek, moeten we voor de analyse van de Bijbelse *exempla* in de *acta & passiones* ook een andere soort *exempla* in aanmerking nemen, die in principe losstaan van het retorische betoog. Hier gaat het om voorbeeldfiguren uit het verleden die in de antieke (vnl. Romeinse) opvoeding en het onderwijs naar voor geschoven werden als modellen om na te volgen.⁴⁸ Ze verschijnen in concrete situaties waar ze voorbeeldig handelen en spreken, en zo een duidelijke morele boodschap representeren. Binnen de christelijke instructie wordt dit gebruik voortgezet⁴⁹, zij het dan wel aangepast aan de christelijke context. Waar in de klassieke oudheid figuren als Cato, Sokrates of Scipio de exemplarische deugdzaamheid belichaamden, worden in het christendom de apostelen, oudtestamentische figuren, en vooral Christus exemplarische modellen, en bij uitbreiding ook de heiligen.⁵⁰

Dergelijke modellen staan echter verder af van het *exemplum* dat een *illustrandum* nader toelicht. Als didactisch voorbeeld staan ze veeleer op zichzelf. Anderzijds stellen hun exemplarische daden eveneens gebeurtenissen uit het verleden voor met een duidelijk stichtelijke inhoud. Bijgevolg vormen zij uiterst geschikt materiaal om ook als retorisch *exemplum* in een betoog ingevoegd te worden – wat m.i. zou kunnen verklaren waarom de Latijnstalige retoren voor *exemplum* kozen als vertaling voor het Griekse παράδειγμα.

⁴⁸ Een bekend voorbeeld hiervan is de collectie *Factorum ac dictorum memorabilium libri IX* van Valerius Maximus (1^{ste} eeuw p.C.n.; zie WHITTICK en CAVEN (2012), 1534; zie ook verder 4.2.4).

Zie GOLDFARB (2005), 42-58; LAUSBERG (1973), §§2, 19, 26, 9; LUMPE (1966), 1233-6; VON MOOS (1988), §21-2; ZORZETTI (1980), 38-40 voor verdere referenties.

⁴⁹ GOLDFARB (2005), 42-57; LUMPE (1966), 1242-3; VON MOOS (1988), 84. Zie bv. SKEMP (2011): hij stelt vast dat het exemplagebruik in Hieronymus' brieven en zijn Bijbelvertaling in essentie een voortzetting is van het antieke opvoedingsideaal op basis van exemplarische modellen.

⁵⁰ LUMPE (1966), 1243-52; VON MOOS (1988), §25-6. Zie daar voor verdere referenties. Vgl. ook verder, 4.2.3.2, p. 106, voor de rol van heilige als moreel voorbeeld.

Toch raakten ook de 'heidense' *exempla* niet in onbruik. Zie bv. DEMOEN (1996), 211-31, voor de studie van antieke *exempla* in het werk van Gregorius van Nazianze.

4.2.3 *Exempla* tussen retoriek en typologische exegese

4.2.3.1 Bijbelse modellen voor de heilige

Tussen het *exemplum* in de retoriek en typologie in de exegese bestaan er raakvlakken. Wanneer de martelaren in de *acta & passiones* Bijbelse *res gestae* evoceren om op hun *martyrium* te betrekken, dan maken zij retorisch gezien gebruik van *exempla*, maar in het licht van de heilsgeschiedenis van τύποι. Beide concepten postuleren immers dat bepaalde gebeurtenissen zich doorheen de geschiedenis kunnen herhalen.

Alleen gaat de typologische benadering van de geschiedenis een stap verder dan de retorische. Vanuit retorisch perspectief wordt aangenomen dat indien zich gelijkaardige omstandigheden voordoen als in het verleden, de uitkomst *waarschijnlijk* gelijkaardig zal zijn.⁵¹ Een typologisch perspectief neemt daarentegen de historische herhaling eenvoudigweg als een zekerheid aan. Heden en verleden zijn vanuit typologisch oogpunt immers intrinsiek met elkaar verbonden, met in het verleden de voorafschaduw van latere gebeurtenissen en personen. Op die manier drukken de Bijbelse *exempla* ook de continuïteit binnen de heilsgeschiedenis uit.⁵²

De typologische geschiedenisconceptie in de *passiones* vertoont niettemin een opmerkelijke afwijking ten opzichte van het concept in het vroege christendom. Terwijl het typologische denken bij de eerste christenen duidelijk gebaseerd is op een vooruitgangsgedachte, waarbij Christus en zijn Kerk de vervulling van oudtestamentische τύποι betekenen, is het typologische denken in de *passiones* veeleer gebaseerd op de historische terugkeer van een aantal Bijbelse patronen. Dat de oudtestamentische profetie in de openbaring van Jezus Christus geculmineerd heeft, sluit met andere woorden niet uit dat bepaalde historische schema's zich doorheen de geschiedenis blijven herhalen, zonder dat er noodzakelijk sprake is van vooruitgang.

Maar is meer. Terwijl het *exemplum* technisch gezien verschillende gebeurtenissen in een chronologisch lineaire structuur plaatst, zorgt de typologische relatie tussen verschillende gebeurtenissen en personen ervoor dat die lineariteit overstegen wordt naar een sacraal perspectief. *Sub specie aeternitatis* verdwijnt het onderscheid tussen individuele personen en hun daden, en versmelten ze tot één enkele *communio*

⁵¹ Zie LYONS (1989), 33-4.

⁵² LYONS (1989), 11-2, 26-8; VON MOOS (1988), §§2-4, 13.

sanctorum. Wat er ook gebeurt, uit alles spreekt steeds de ononderbroken actualiteit van de Bijbelse geschiedenis, met Christus als middelpunt.⁵³

Door die onderlinge identificatie met personen en gebeurtenissen uit het verleden drukken de Bijbelse *exempla* niet zozeer een analogie uit, maar een metonymische relatie. Het *exemplum* suggereert immers geen overeenkomst, maar toont een reële verwantschap aan tussen verschillende stadia in de heilsgeschiedenis.⁵⁴ Dit betekent ook dat het *exemplum* hier niet gebruikt wordt om het *rationale* achter verschillende gebeurtenissen te ontdekken, maar om Gods voortdurende sturing van de kosmos aan te duiden en te bevestigen.⁵⁵

4.2.3.2 Heilige modellen voor de christen?

De hagiografische modellering van de heilige door Bijbelse τύποι kan ook buiten het narratief doorgetrokken worden. Idealiter moet elke christen immers *geprägt* worden door het ‘goddelijke model’ dat voorheen ook de godvrezende figuren uit Bijbel en hagiografie gevormd heeft. Elke christen wordt geacht de Blijde Boodschap ter harte te nemen, zoals die door Jezus en de apostelen verkondigd is, en in principe ook in de Schrift neergeschreven staat. De martelaren van de *acta & passiones* geven hier het voorbeeld. Door zelf (expliciet) modellen na te volgen, incorporeren zij de ideale vorm van christen-zijn en worden ze op hun beurt zelf een voorbeeld tot navolging. De martelaar als ἀντίτυπος van een Bijbels model wordt zo zelf weer een τύπος. Op die manier ontstaat er een mimetische ketting die het Bijbelse verleden, Christus, de heilige en de christen met elkaar verbindt en in zekere mate zelfs met elkaar assimileert.⁵⁶ Zo

⁵³ EARL (1975), 17-9; FÜSER (1999), 33-4; JAFFELIN (2000), 446; VON MOOS (1988), §29, vnl. pp. 102-3. DELÉANI-NIGOUL (1985a), 330-3, observeert m.i. terecht dat welk model de martelaar ook navolgt, deze *in se* altijd ook Christus navolgt, vermits Bijbels model, martelaar en Christus door hun typologische relatie sterk met elkaar gelinkt zijn. DELOUIS (2002), 247-8, maakt deze stap niet en ziet de heilige als post-Bijbelse ἀντίτυπος daarom als potentieel gevaarlijk.

⁵⁴ DEMOEN (1994), 308: “Si l’on accepte que la relation entre l’histoire exemplaire et la situation actuelle n’est pas simplement basée sur la ressemblance, mais sur une correspondance sotériologique, il vaudrait mieux parler, non d’*exemplum* analogique, mais d’*exemplum* métonymique.” Dezelfde gedachte herhaalt hij in *id.* (1997b), 101. Vgl. ook JAFFELIN (2000), 446-54; TUBACH (1962), 409.

⁵⁵ Hier kan men eventueel denken aan catechetische context (cf. KLEIN, J. (1996), 1433-4: “Vor allem in Predigt, Traktat und lehrhafter Dichtung fungiert das Beispiel primär als <Gedankenfigur> zur Erläuterung (religiös-)moralischer Maximen.”).

⁵⁶ Zie ALFORD (1992), 1-3; VAN UYTFANGHE (1989), 180; VEYRARD-COSME (1993), 175-9.

zorgt de evocatie van *exempla* (als retorische en/of ornamentale figuur) ervoor dat de martelaar, samen met de genoemde modellen, ook zelf een *exemplum* (als prescriptief model) wordt.

Ondanks die identificatie van de martelaar met zijn Bijbelse voorgangers is er een wezenlijk onderscheid tussen beide. Terwijl de figuren uit het Bijbels verleden in de *acta & passiones* ingebed worden als historische *exempla* van de martelaar, staat deze laatste als voorbeeldfiguur op zichzelf. In die zin is de martelaar eerder een *exemplum* in de betekenis van een prescriptief model (zie hoger, 4.2.2).

Het is bekend dat hagiografie didactisch ingezet werd – vooral in een monastieke context, maar evengoed daarbuiten – om een Bijbels geïnspireerde levenswijze aan het publiek over te dragen.⁵⁷ Ondanks de tegenargumenten en nuanceringen van deze stelling⁵⁸ blijft het opvallend dat de martelaar als model, en het martelaarschap als metafoor voor het volmaakte christelijke leven⁵⁹ naar voren geschoven worden, zoals vaak ook blijkt uit de prologen van de *passiones*:

... hi sunt perpetui sanctorum triumphi, qui merito scriptis proditi mittuntur ad posteros; ut si non contingit occasio passionis, succensae tamen mentis aemulationis ardore, immaculatam vitam et contritione corporum et imitatione martyrii, consequantur. Itaque beatissimorum Epipodii & Alexandri conflictus atque victorias, Christo in illis triumphante, referimus; ut fides credentium praemisum et desideret et sequatur exemplum. (P. Epipodii & Alexandri, 1)

Deze gedachte lijkt o.a. gestimuleerd door oproepen zoals die van Paulus in 1Cor 11,1 (μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς καὶ γὰρ Χριστοῦ) of de cataloog van de “νέφος μαρτύρων” in Heb 11, bekroond door het voorbeeld van Christus (12,2-3), die de christen moet inspireren om op gelijkaardige wijze “de wedstrijd te lopen waarvoor we hebben ingeschreven” (Heb 12,1.3-4; citaat: 12,1).

⁵⁷ Zie o.a. GOLDFARB (2005), 83-6; KRUEGER (2004), vnl. hoofdstuk 5 en 9; VAN UYTFANGHE (1999), 150-1; VITALE-BROVARONE (1980), § 5.1.. Zie ook 1.4.3, ‘Christelijke identiteit in het martyriumsnarratief’ p.40.

⁵⁸ GRIG (2004), 51; SALAMITO (2010), 72-3; verder ook PRICE (2008), 816, met verdere referenties: [T]here is widespread agreement among historians that for most Christians till at least the late Middle Ages the chief significance of the saints lay in something that was easier to venerate than to imitate: their conquest over the normal limitations of human life through union with the death and resurrection of Christ, in a triumph that was made present and active in the celebration of their cult.” Vgl. p. 42: noot 147.

⁵⁹ HENTEN (2012a), 303.

Vooraf, zij het niet exclusief, bij Augustinus is deze oproep tot navolging van de martelaren als richtsnoer voor het christelijke leven sterk aanwezig. Zie DUPONT (2006), 43-4, (2012), 168, 77; FÉVRIER (1991), 52-61, met verdere referenties.

De vraag is natuurlijk: indien de toenmalige kerkleiding ervan overtuigd was dat de doorsneechristen nooit de perfectie van de heiligen konden bereiken, waarop doelt dan de onmiskenbare oproep tot navolging van de martelaar? Mijn inschatting is dat de hagiografen voornamelijk een onwankelbaar vertrouwen in God en Christus als hoeksteen van het christelijk geloof wilden propageren. De martelaren zijn immers bij uitstek die figuren die bewijzen dat een goede christen zich exclusief tot God bekent en zijn vertrouwen onvoorwaardelijk in Hem stelt. Het is een eenvoudige, maar zeker geen onwaarschijnlijke boodschap. Hier gaat het tenslotte om het eerste gebod: het basisbeginsel van het christelijke geloof.⁶⁰

4.2.4 Nut van de studie van de *exempla* in de laatantieke *passiones*

Uit de bestaande secundaire literatuur over het *exemplum* blijkt dat een analyse van de *exempla* in de laatantieke *acta & passiones* een bijdrage kan leveren aan de diachrone studie van deze figuur. Tot nog toe is het *exemplum* uitgebreid behandeld voor de oudheid – van Aristoteles tot Quintilianus – en in zekere mate ook voor het gebruik ervan bij de kerkvaders.⁶¹ Wat de periode daarna betreft, is er echter een lacune van ongeveer zes eeuwen. Voor de twaalfde eeuw en later zijn er opnieuw talrijke studies voorhanden, voornamelijk uit de cirkel rond de recent overleden Jacques Le Goff.⁶² Wat zij onder het *exemplum* begrijpen, wijkt echter aanzienlijk af van de ‘antieke’ vorm die hierboven beschreven is. In dat opzicht biedt de analyse van de Bijbelse *exempla* in de laatantieke *passiones* een opportuniteit om zicht te krijgen op het gebruik van het *exemplum* in de periode daartussen.⁶³

In vergelijking met de antieke retoriek wordt het *exemplum* in de hoge middeleeuwen aanzienlijk anders gedefinieerd. Men bedoelt er voornamelijk een (kort) narratief met stichtelijke betekenis mee – wat veeleer doet denken aan de parabels uit de evangelies

⁶⁰ Zie TAVEIRNE ((te verschijnen)) en 5.2.1 p. 167 sqq.

⁶¹ Bv. JAFFELIN (2000); KLEIN, J. (1996); LAUSBERG (1973), §§410-26; LUMPE (1966); ZORZETTI (1980).

⁶² Een globaal overzicht van hun onderzoek naar het *exemplum* bieden BERLIOZ *et al.* (1992), 17-73; SCHMITT (2005). Een voorloper van hun werk was o.m. WELTER (1927).

⁶³ VITALE-BROVARONE (1980), §§1.-2, stelt daarentegen dat een diepgaand onderzoek van het *exemplum* tussen de late oudheid en 12^{de} eeuw door een nijpend gebrek aan geschreven bronnen eenvoudigweg onmogelijk is. Daarenboven ontkent hij dat in deze periode het *exemplum* wezenlijk verandert. De blijvende populariteit van de *passiones* doorheen de middeleeuwen (zowel in het kopiëren, pasticheren en herschrijven; cf. 2.1.2, p. 51) maakt van deze teksten hoe dan ook interessante onderzoeksmaterie.

of de moraliserende anekdote uit antieke exemplumverzamelingen, zoals van Valerius Maximus.⁶⁴ Inhoudelijk gaat het gewoonlijk om anonieme anekdotes (meestal ingeleid door “*quidam...*”) over (schijnbaar) historische figuren en gebeurtenissen, of andere verhaaltjes die vooral in preken gebruikt worden om een moraliserende les over te brengen.⁶⁵ Kenmerkend is dat deze *exempla* niet met een specifieke situatie verbonden zijn, maar in grote mate autonome⁶⁶ *narrationes* voorstellen. In plaats van een retorisch gebruik, om de achterliggende structuren van bepaalde gebeurtenissen of handelingen te achterhalen – die in principe vanuit de christelijke openbaring bekend zijn – illustreren ze voornamelijk een bepaald (abstract) gegeven of regel.⁶⁷ Hun gebruik wordt voornamelijk in de homiletiek gesitueerd, waar ze door hun eenvoudige taal en anschouwelijke voorbeelden vaak complexe concepten aan de catechumenen en de *rudes* probeerden te verklaren.⁶⁸

De laatantieke *acta martyrum & passiones* nemen als het ware een middenpositie in. Enerzijds bevatten de narratieven Bijbelse *exempla*, wat aansluit bij het gebruik ervan in de retorische traditie. Anderzijds vormen zij als geheel exemplarische vertellingen met een duidelijke les, waardoor ze voorlopers van de middeleeuwse *exempla* lijken. Hoe dan ook mag bij de analyse de impact van de antieke retorische theorie nooit over het hoofd gezien worden, vermits zij de conceptie van het *exemplum* bij de (klassiek geschoolde) christelijke auteurs mee bepaald heeft.⁶⁹

⁶⁴ *Factorum ac dictorum memorabilium libri IX* (zie hoger, noot 48). Vergelijkbare collecties exemplarische anecdotes uit de oudheid en vroege christendom biedt LUMPE (1966), 1234, 7-9, 53-54.

⁶⁵ Bv. BREMOND, SCHMITT en LE GOFF (1982), 36-8, met als werkdefinitie van het *exemplum*: “un récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire” (pp. 37-8).

Zie ook DEMOEN (1997a), 152-3; LYONS (1989), 11; SCHMITT (2005), §§ 10, 6-7; VITALE-BROVARONE (1980); WELTER (1927), 1.

⁶⁶ De toenemende autonomie van het *exemplum* blijkt uit het aanleggen van exemplacollecties (zie DAXELMÜLLER (1996), 55-7; VITALE-BROVARONE (1980), §5.2), maar ook uit de tendens naar het einde van de middeleeuwen toe, om de *Ernstbedeutung* van de *exempla* steeds meer achterwege te laten, zodat enkel nog een leuk ‘verhaaltje’ overblijft (STIERLE (1972), 185; VON MOOS (1988), §13, §20 (i.c. pp. 79-80)).

⁶⁷ TILIETTE (1998), 52-5

Niettemin verdwijnt het gebruik van *exempla* om de waarschijnlijkheid van stellingen mee af te toetsen niet helemaal. Zie bv. ROTH (1994), 21-7; VON MOOS (1988), xxii-iii.

⁶⁸ BREMOND, SCHMITT en LE GOFF (1982), 48-9; DELCORNO (1989), 9-10; LUMPE (1966), 1242-3; RECCHIA (1967), 158; VITALE-BROVARONE (1980), §5.1.; WELTER (1927), 66-77: met verdere referenties.

⁶⁹ De klassieke opleiding van de kerkvaders is bekend, en de invloed daarvan op de vorming van het christelijke denkkader is logisch (cf. SCHÄUBLIN (1992), 149-55).

4.3 Bijbelse *exempla* in de laatantieke *acta & passiones*

De *exempla* in de *acta martyrum & passiones* zijn een zeer nadrukkelijke vorm van Bijbelse stileren. De evocatie van personages of gebeurtenissen uit het Bijbelse verleden expliciteert immers de analogie tussen de vervolging in de *passio* en de Bijbelse ‘τύποι’ hiervan. Op die manier geven de *exempla* de gebeurtenissen in het narratief een plaats in het bredere kader van de heilsgeschiedenis⁷⁰, en dragen ze bij tot de karakterisering⁷¹ van de personages als heiligen, die als het ware de ‘opvolgers’ van de Bijbelse figuren zijn en het Bijbelse verleden ‘herbeleven’.

Exempla komen in de *acta & passiones* zowel in de verteller- als in de personagetekst voor. We vinden ze voornamelijk in de gebeden en in mindere mate in de redevoeringen van de martelaar, terwijl ze in de vertellertekst vooral gebruikt worden om de gebeurtenissen in de *passio* expliciet te duiden.

Wat de functie van de *exempla* betreft (persuasief – illustratief), moet men rekening houden met een dubbele communicatieve situatie. Enerzijds is er de communicatie die intradiëgetisch plaatsvindt. In het geval van de gebeden die de martelaar uitspreekt, is God in principe de ontvanger. Hier functioneren de *exempla* als overtuigingsmiddel, dat God ertoe moet bewegen om net als in het verleden het gebed te verhoren en in te grijpen voor de gelovige – een kenmerk dat gedeeld wordt door zowel Grieks-Romeinse, joodse als christelijke gebeden.⁷² In de redevoeringen helpen de *exempla* om andere

De invloed van de antieke retoriek op het christelijke exemplumgebruik wordt echter niet altijd ten volle erkend. Welkomme uitzonderingen zijn studies zoals DEMOEN (1996), GOLDFARB (2005), of de indrukwekkende inleiding van *Geschichte als Topik* (VON MOOS (1988)).

⁷⁰ Cf. VEYRARD-COSME (1993), 182-3.

Anderzijds zijn *exempla* geen absolute voorwaarde om het narratief typologisch in verband te brengen met de Bijbelse geschiedenis. Ook waar de modellen niet woordelijk genoemd worden, schemeren vaak Bijbelse passages door, die uitdrukking geven aan de typologische eenheid binnenin de heilsgeschiedenis.

⁷¹ Het gebruik van *exempla* voor de karakterisering van personages is ook buiten de hagiografie bekend. Zie bv. DE TEMMERMAN (2010). Hij benoemt *exempla* er (pp. 29, 32) als ‘metaforische karakterisering’. Hier dient wel opgemerkt te worden dat de *exempla* in de *passiones* door hun typologische relatie met het Bijbelse verleden in principe ‘metonymische karakterisering’ worden (cf. *ibid.*, 29: “Metonymical characterization, on the other hand, draws upon a relation of contiguity between the characterized person and the characterizing attribute”), zoals o.a. aangegeven door DEMOEN (1997b), 101.

⁷² De tripartiete indeling (invocatie – argumentatie – bede) is gewoon voor het antieke gebed (zie FURLEY (2007), 122; SEVERUS (1972), 1137-8 voor verdere details en referenties). Zie ook LUMPE (1966), 1241-2, 52; SEVERUS (1972), 1250-6 voor de rol van het verleden in de joodse en christelijke gebedstraditie.

personages bepaalde inzichten bij te brengen. Anderzijds is er de communicatie die plaatsvindt met het publiek van de *acta & passiones*. Hier moeten zowel de *exempla* in de verteller- als in de personagetekst in aanmerking genomen worden, zij het wel dat de communicatieve betekenis van die in de personagetekst wijzigt. Omdat de toehoorder van de *passio* het narratief vanop een afstand beoordeelt, zijn de *exempla* niet zozeer bedoeld om via inductie tot overtuiging te leiden, als wel om de geldigheid van een (verondersteld) vaststaande regel te illustreren en te bevestigen – nl. dat wie in geloof en vertrouwen tot God bidt, verhoord zal worden.

In de komende bladzijden zal ik de *exempla* die in de *acta & passiones* voorkomen, introduceren. Bij die voorstelling kies ik voor een thematische categorisering. Eerst behandel ik de expliciete verwijzingen naar het Bijbelse verleden die aspecten van de vervolgingen, de folteringen en het *martyrium* belichten. Vervolgens komen de *exempla* die de veelvuldige wonderen (vnl. genezingen) begeleiden. Deze twee groepen nemen het leeuwendeel van de *exempla* voor hun rekening. Tot slot blijven nog een aantal *exempla* over die specifiek het karakter van de personages beschrijven. Zoals elke categorisering heeft ook deze indeling zijn beperkingen. Niet alle *exempla* laten zich immers eenduidig aan een van de voorgestelde categorieën toewijzen, en niet zelden hangt veel af van de interpretatie van het opgeroepen model. Te allen tijde moet men voor ogen houden dat de hier voorgestelde indeling in de eerste plaats bedoeld is om de verschillende voorbeelden overzichtelijk voor te stellen.

4.3.1 Modellen voor het *martyrium*

4.3.1.1 Van vervolging tot martelaarschap

In veel van de *acta & passiones* vormen de christenvervolgingen het beginpunt van het narratief.⁷³ In de *P. Fabii Vexilliferi* werkt de hagiograaf hierrond een geëlaboreerde

In het voorbije decennium is het gebed toenemend benaderd als een vorm van retorisch discours (zie bv. FURLEY (2007), 122; GOEKEN (2010), 6-7, en vnl. 240. Jammer genoeg heeft het *exemplum* in het gebed niet van die vergrote aandacht kunnen profiteren. Reflecties hierover zijn wel te vinden bij DEMOEN (1997b), 96-101; LUMPE (1966), 1231, 41-42, 52.

De observaties hier zijn voor een deel overgenomen uit mijn artikel over het exemplumgebruik in de gebeden van de martelaren in de laatantieke *acta & passiones* (TAVEIRNE ((te verschijnen))).

⁷³ Zie bv. *P. Cornelii papae*, ed. p. 373,1 (*Temporibus Decii caesaris maxima persecutio orta est christianis*); **P. Domnini*, 1 (*Tempore Maximiani imperatoris facta est persecutio super Christianorum gentem persecutio magna*); **P. Mustiolae*, 1 (*Temporibus aureliani augusti seva persecutio orta est in Xpianis* (sic))).

vergelijking met de zondvloed (Gen 6-8) uit. Hij schetst de vervolgingen als een conflict tussen goddeloosheid en vroomheid. De martelaren zijn de *pauci electi* die in de ‘storm’ van de vervolging heen en weer gesleurd worden, maar dankzij hun geloof uiteindelijk gered zullen worden.

Ibat per campum saeculi edictorum feralium saeva tempestas, et mundi faciem aequa praeceptionis caligo praenubilans, fidei solem perfidia noctis obscurabat. Ferebatur uelut in diluuiio saeculi arca fidelium; hinc persecutionis iactata turbinibus, illinc nefariis flatibus perturbata, inter profanorum cautes et scopulos perfidorum non sinebatur anchoram tutae stationis securitati committere. (§2)

Op het eerste zicht lijkt het beeld van de storm een probleemloos model. De christenen bevinden zich net als Noë in een hachelijke situatie, maar worden vanwege hun vroomheid door God beschermd. Toch vertoont dit *exemplum* een hiaat. De *saeva tempestas* moet met de vervolgers geïdentificeerd worden die de christenen teisteren, terwijl in Genesis de zondvloed net bedoeld is om de goddelozen (in de *passio* de vervolgers) te bestraffen, en de ark de godvrezenden net aan het stormgeweld onttrekt. Ook de geïmpliceerde actieve rol van God als aanzetter van de *saeva tempestas* is problematisch – vooral omdat niets in de tekst suggereert dat God de christenen op de proef wil stellen.⁷⁴ Hoewel we het niet met zekerheid kunnen zeggen, lijkt het alsof de hagiograaf een treffend Bijbels voorbeeld zocht om de benarde situatie van de martelaren weer te geven, maar zich onvoldoende rekenschap gegeven heeft van de implicaties van het *exemplum* wat de rol van de tegenstanders betreft.

In de *P. Philippi ep. Heracleensis* beschrijft de hagiograaf omstandig hoe de kerk van Philippus geplunderd en zijn boeken publiekelijk verbrand worden. Desondanks blijft de bisschop strijdvaardig en probeert op basis van Rom 1,18 en het *exemplum* van de vernietiging van Sodom door vuur (Gen 19,1-25) deze vervolging vooralsnog ten goede te duiden.

Revelatur enim ira Dei de caelo super omnem impietatem et iniustitiam hominum (Rom 1,18). Et in Sodomis ideo venit ira iusta propter iniustitias eorum, ut si Sodomorum timeant iudicium et iniustitiam fugiant et quaerentes qui sit qui hoc fecit iudicium, ad eum convertantur ex vanis lapidibus et sint salvi. Quare his, quibus per Orientem in Sodomis ignis apparuit, signum iudicii et indicium fuit irae caelestis. Ac ne in solo Oriente pius se

⁷⁴ Zelfs indien dit laatste het geval was, dan ware het huidige *exemplum* problematisch geweest. De zondvloed gaat immers over het bestraffen van goddeloosheid, niet om het testen van iemands godsvrucht. Bovendien is de ark een ‘beloning’ voor de reeds bewezen vroomheid: een eventuele schipbreuk is niet aan de orde.

ignis ostenderet, in Sicilia quoque atque in Italia visa est res digna miraculo. Ex Sodomis enim per angelos cum filiabus suis Loth sanctus expulsus est (Gen 19,15-22), quia inmundus videbatur a crimine et longe a civitatis eius vitiis abhorrebat. In Sicilia quoque aquarum copia divini crateris alveo clausa dissiluit, et statim peccatorum ultrix ex caelo flamma descendit. Ubi crematis omnibus duae tantum virgines poenae effugere discrimen, habentes in ipsa etiam trepidatione consilium. Patrem namque senectute et debilitate confectum piis manibus abstulerunt [...] Sed omnipotens Deus affectum tantae clementiae perire non passus est: filiabus patrem, patri et filias praesenti maiestatis suae favore concessit, ut possit intellegi illis omnibus, quos flamma consumpsit, non Deum defuisse, sed meritum. (P. Philippi ep. Heracleensis, 5).

Ook al is zijn kerk geplunderd en zijn bibliotheek in as gelegd, toch stelt Philippus dat het vuur niet tegen hem (of de christenen) gericht, maar in feite een goddelijke bestraffing voor de heersende goddeloosheid is. De genoemde *exempla* tonen tenslotte aan dat wie vroom is, steeds gered wordt en dus niets hoeft te vrezen. Met andere woorden moet de vervolging volgens Philippus niet betreurd, maar net toegejuicht worden. Opnieuw baseert de vergelijking zich slechts op één bepaald aspect van het *exemplum*, terwijl andere, problematische elementen door de hagiograaf schijnbaar over het hoofd gezien zijn. Zo is de rol van God opnieuw problematisch. Terwijl God Lot en zijn dochters van de ondergang van Sodom gered, en de goddelozen bestraft heeft, wordt Philippus weliswaar beschermd, maar worden de bezittingen van zijn kerk vernietigd, terwijl de heidenen in het narratief geen enkele schade ondervinden.

Talrijke andere *exempla* hebben daarentegen vooral op de gebeurtenissen rond, en op het martelaarschap zelf betrekking. Een eerste en opmerkelijk geval is *P. Cantii, Cantiani & Cantianillae, waar de verteller de arrestatie van de drie protagonisten betreft op de spectaculaire tenhemelopneming van Elia (4 Regn 2,11). De drie protagonisten zijn in een wagen op de vlucht voor hun vervolgers, maar worden opgepakt wanneer een van de trekdieren ten val komt (ed. p. 279, 8-13). Het gegeven van de wagen is voor de verteller een aanleiding om hun arrestatie en daarna hun terechtstelling als één grote *ascensio* voor te stellen. Hij ziet immers verschillende overeenkomsten met de vurige wagen waarop Elia van de aardbodem verdween:

Semper enim deus quos elegit quasi uictores subuectione sublimi in aulam regni caelestis inducit. Nam sicut Helias curru placido ascendit ad caelum ita et isti uehiculo amoto ad martyrium peruenerunt. Et quadriga sicut illum euexit ad requiem ite [sic] et hos portauit ad gloriam. Et quamuis illa ignea quadriga fuerit haec tamen inferior non est habenda. Quia illa unum gestauit prophetam haec tres martyres sustentauit. Sed dicit aliquis gloriosius gestauit ignea quadriga quam terrena. Nec hoc plane defuit sanctis uiris. Nam sicut Heliam ignea quadriga portauit ita et hos martyres ignea fides iam ferebat. Ferebat

inquam illos Christus qui lumen est: qui ignis est de quo scriptum est deus noster ignis consumens est (Heb 12,29). (ed. p. 279,14-23)

Ook al komt de vergelijking met Elia gezocht over (cf. de weerlegging door de auteur van eventuele kritieken tegen het genoemde model) en heeft de wagen in het verhaal eigenlijk geen wezenlijke rol, de vergelijking van de martelaren met een belangrijke oudtestamentische profeet moet hen en hun *martyrium* klaarblijkelijk autoriteit verlenen, en de gebeurtenissen in een breder historisch perspectief plaatsen.

Vervolgens zijn er een beperkt aantal verwijzingen naar het offer van Isaac door Abraham (Gen 22,1-19). Het meest uitgesproken is dit in de donatistische *P. Isaac & Maximiani*, waar de auteur de voor de hand liggende vergelijking maakt tussen de martelaar Isaac en de gelijknamige Bijbelse figuur. De overeenkomst is volgens de auteur hun lijdzame aanvaarding om te sterven, zoals hij in volgende lofprijzing op de martelaar duidelijk maakt:

Laniabatur Isaac, nomen scilicet uictimae, uirgis sanguine rubentibus, patientiam sui nominis imitatus et caesoribus iterum atque iterum repetitis inconcussa permanebat deuotio confitentis (§7.46).

Daarnaast is er nog een passage in de *P. Iuliani & Basilissae*, waar de pasbekeerde Celsus, zijn vader en *praeses* Marcianus oproept om naar analogie met Abraham hem aan het zwaard over te leveren.⁷⁵ Hoewel de auteur met dit *exemplum* duidelijk naar het *martyrium* verwijst, is er niettemin een verschil met het Bijbelverhaal. Het *exemplum* roept een vader op die zijn zoon aan de dood overlevert. Hier is eigenlijk geen sprake van een martelaarschap.

Ook al vertoont het offer van Isaac overeenkomsten met het christelijke *martyrium* (sc. het element 'sterven voor God' en de gemoedrust tegenover de dood), en heeft de Bijbelexegese in deze episode aspecten gezien die ook voor het *martyrium* relevant lijken⁷⁶, toch is Isaac op verschillende vlakken problematisch als model voor het *martyrium*. Enerzijds is er in de Genesispassage geen sprake van een vervolging, en anderzijds concentreert ze zich (net als de reminiscentie aan de episode in Heb 11,17-9)

⁷⁵ *Accede tu, Marciane, quasi incredulus et crudelis pater non quasi vere pater Abraham, apprehende gladium, Christo filium uictimam offer* (cf. Rom 12,1; Eph 5,2; §32).

⁷⁶ In de exegese geldt Isaac vooral als een τύπος van het lijden van Christus, van de christelijke Kerk, of als model voor geduld en vertrouwen. Zie JACOB en SCHRENK (1998), 919-22; JAFFELIN (2000), 456-7; VAN UYTFANGHE (1984), 455 voor verdere referenties.

op de houding van Abraham en niet op die van Isaac.⁷⁷ Ook in beide vorige fragmenten wordt het Isaacexemplum slechts indirect gebruikt als model voor het martelaarschap. Bij de donatistische Isaac gaat het om een gedeelde eigenschap (*patientia*) onder naamgenoten aan te tonen, terwijl het eigenlijke offer niet aan bod komt. In de *P. Iuliani & Basilissae* heeft het *exemplum* betrekking op de vader-zoonrelatie.

Twee andere episodes uit het Oude Testament hebben daarentegen een veel duidelijker martyrologisch karakter: de drie jongelingen in de brandende oven (Dan 3) en Daniël in de leeuwenkuil (Dan 6 + de apocriefe herschrijving van de episode in Bel-et-Dr 31-42).⁷⁸ Het hoeft dan ook niet te verbazen dat zij talloze keren als model opgeroepen worden in de *passiones*. Ze duiken gewoonlijk op in de gebeden die de martelaren uitspreken tijdens hun folteringen en evoceren voornamelijk de verwachting van Gods bijstand om de pijnen te verdragen. Meestal verwijzen de martelaren naar de drie jongelingen. Volgend gebed van de bisschop Alexander, die eveneens in een oven gegooid is, is slechts één van de vele voorbeelden:

*Domine Deus omnipotens, Pater Domini nostri Iesu Christi, qui tribus pueris, in fornacem missis, quartum angelum tuum, qui fuit cum ipsis, demonstrasti, et non tetigit eos ignis, sed factus est illis in servitutem refrigerii, qui paratus fuerat eis ad dolorem incendii, ne discedas a me; misericordia tua, Domine, comitetur mecum. (*P. Alexandri ep. Baccanensis, §11)⁷⁹*

Behalve door de overeenkomsten tussen de afbeelding van de folteringen en de bestraffing van de jongelingen in de oven, kan de populariteit van dit *exemplum* ook verklaard worden door de link met een aantal oudtestamentische passages waarin het beeld opgeroepen wordt van vuur dat de zuiverheid van metaal test.⁸⁰ Net zoals zuiver

⁷⁷ Men zou ook kunnen opmerken dat Isaac niet sterft. Maar zoals zo dadelijk zal blijken, is het sterven geen noodzakelijke voorwaarde om tot een martyrologisch model te worden.

⁷⁸ Beide zijn gekende modellen voor het martelaarschap. Men vindt ze in de Latijnse traditie terug vanaf Tertullianus en Cyprianus (zie DELÉANI-NIGOUL (1985b), 256-7). Zie verder ook COLLINS (2011), 87; DULAËY (1997), 34.

⁷⁹ Verdere evocaties van hetzelfde *exemplum* in: *P. Agathae*, §6 (weliswaar allusieve verwijzing); **P. Alexandri, Eventii & soc.*, 19; **P. Aureae seu Chryses*, 4; *P. Cyriaci & Paulae*, 6; *P. Eugeniae, Prothi & Hyacinthi*, ed. p. 392,42-6; *P. Iulianae Nicomedensis*, 5; *P. Marii, Marthae & soc.*, 12; *P. Pontii Cimellensis*, 14; *P. Philippi ep. Heracleensis*, 12; *P. Quiriaci Iudae*, 18; *P. Victoris Mauri*, 4. Daarnaast wijst de verteller in de *P. trium geminorum* nog expliciet op de parallel met de drie jongelingen (*sicut de tribus Hebraeis legitur*, §16) bij de beschrijving van de mislukte terechtstelling van de drie protagonisten in een brandende oven.

⁸⁰ Zie bv. Ps 16,3 (ἐδοκίμασας τὴν καρδίαν μου, ἐπεσκέψω νυκτός· ἐπύρωσάς με καὶ οὐχ εὗρέθη ἐν ἐμοὶ ἀδικία); 65,10-2 (ἐδοκίμασας ἡμᾶς, ὁ θεός, ἐπύρωσας ἡμᾶς, ὡς πυροῦται τὸ ἀργύριον· [...] διήλθομεν διὰ πυρὸς καὶ

metaal niet verder gelouterd kan worden en dus onaangetast blijft door het vuur, zo ook zal een beproeving zuivere godsvrucht geen schade toebrengen.⁸¹ Door de martelaar te linken aan de drie jongelingen – die het metaforische beeld in ‘realiteit’ beleven – of door de folteringen zonder resultaat te laten aflopen, wordt duidelijk gemaakt dat het geloof van de martelaar inderdaad ‘zuiver’ is.

Minder frequent, maar nog steeds prominent aanwezig, is het *exemplum* van Daniël in de leeuwenkuil. Het verschijnt op vergelijkbare manier in verschillende gebeden⁸² als argument voor God om de martelaar bij te staan. Beide *exempla* waren voor de hagiografen klaarblijkelijk de meest exemplarische episodes uit de Bijbelse geschiedenis die de christenvervolgingen voorafschaduwden. Daarenboven blijkt dat behalve deze expliciete verwijzingen naar beide voorbeelden het narratieve verloop in goed een vijfde van de *passiones* geïnspireerd is op een van beide modellen. Martelaren worden heel vaak ofwel verbrand, ofwel voor de leeuwen geworpen, waarbij het waarschijnlijk tot zeker is dat de hagiografen zich op één of beide episodes gebaseerd hebben.⁸³

Niet zelden worden deze twee *exempla* aangevuld met verwijzingen naar andere reddende optredens van God voor de mens. Dit is bijvoorbeeld het geval in de *P. Iulianae Nicomedensis*. Wanneer de martelares na een dag van folteringen terug opgesloten wordt begint ze te bidden, opdat God haar zou blijven bijstaan. Daarbij noemt ze volgende *exempla*:

ὕδατος, καὶ ἐξήγαγες ἡμᾶς εἰς ἀναψυχήν); Prou 17,3 (ὥσπερ δοκιμάζεται ἐν καμίνῳ ἄργυρος καὶ χρυσός οὕτως ἐκλεκταὶ καρδίαι παρὰ κυρίῳ); Sir 2,5 (ὅτι ἐν πυρὶ δοκιμάζεται χρυσός καὶ ἄνθρωποι δεκτοὶ ἐν καμίνῳ ταπεινώσεως).

⁸¹ Vgl. *P. Irenaei, Andochii & soc., Nat. ss. Andochii, Tyrsi & Felicis*, 10 (een hymne nadat de martelaren ongeschonden uit de brandende oven komen: *probasti nos, Deus, igne nos examinasti, sicut igne examinatur argentum; transivimus per ignem et aquam et induxisti nos in refrigerium* (Ps 65,10.12)); vergelijkbaar in **P. Alexandri, Eventii & soc.*, 19; **P. Ansani & Maximae*, 6; *P. Mammarii presb.*, 8; *P. Primi & Feliciani*, 5.

⁸² Zie *P. Agathae*, 6 (weliswaar allusief); **P. Aureae seu Chryses*, 4; *P. Cyriaci & Paulae*, 6; *P. Didymi & Theodora*, 8; *P. Iulianae Nicomedensis*, 5; *P. Marii, Marthae & soc.*, 13; *P. Philippi ep. Heracleensis*, 12; *P. Quiriaci (Iudae)*, 23.

⁸³ Narratief verloop in de lijn van de jongelingen in de oven: *P. Agnetis*, 11-12; **P. Alexandri ep. Bacchanensis*, 11; **P. Alexandri, Eventii & soc.*, 19-20 (weliswaar sterven de martelaren in het vuur); **P. Ambrosii Ferentinensis*, 4 en 6; *P. Anastasiae*, 16; **P. Ansani & Maximae*, 9; *P. Caeciliae*, 31; **P. Caloceri & Parthenii*, 6; *P. Cyriaci & Paulae*, 11; *P. Eugeniae, Prothi & Hyacinthi*, ed. p. 397,34-5; **P. Firmi & Rustici*, 10; *P. Irenaei, Andochii & soc., Nat. ss. Andochii, Tyrsi & Felicis*, 10; *P. Iulianae Nicomedensis*, 17-8; *P. Lucia*, ed. p. 109,10-11; *P. Mammarii presb. & soc.*, 7; *P. Marii, Marthae & soc.*, 14; *P. Nerei, Achillei & soc.*, 25 (weliswaar sterven de martelaren in het vuur); **P. Pastoris*, 1; **P. Pontiani Spoletani*, 3 en 6; *P. Pontii Cimellensis*, 14; *P. Sebastiani*, 81; *P. trium geminorum*, 16; *P. Victoris Mauri*. Scènes parallel met Daniël in de leeuwenkuil: **P. Alexandri ep. Bacchanensis*, 9; *P. Iuliani & Basilissae*, 60; *P. Marcianae*, 5; *P. Marii, Marthae & soc.*, 13; **P. Maximae, Secundae & Donatillae*, 6; **P. Pontiani Spoletani*, 4; *P. Primi & Feliciani*, 4 en 6; *P. Quiriaci (Iudae)*, 22-3 (met invloed van Ps 90,13); **P. Torpetis*, 7. Zie ook lager, 6.2.1.5, p. 255 sq.

Sed tu Domine Deus meus suscipe me; [...] serua me in his tormentis, sicut seruasti Daniëlem in lacu leonum, et sicut liberasti Ananiam, Azariam, Misaëlem de camino ignis ardentis, [...] et deduc me in portum voluntatis tuae, sicut deduxisti filios Israëel fugientes ex Aegypto per mare sicut per terram, inimicos autem illorum operuit mare; ita me Domine exaudire dignare, et extingue minas tyranni, qui contra me exsurrexit. (§5)⁸⁴

In een aantal gevallen overloopt de protagonist zelfs de volledige heilsgeschiedenis om zijn eigen situatie mee te vergelijken. Verschillende exemplarische gebeurtenissen uit de Bijbelse geschiedenis worden opgesomd, gaande van de eerste generaties beschermelingen van God tot aan de Incarnatie en de verspreiding van het evangelie als culminatiepunt. We vinden ze terug in de *P. Iulianae Nicomedensis* en de *P. Philippi ep. Heracleensis* waar de verschillende *exempla* God moeten overtuigen om hen kracht en bijstand te verlenen tijdens de folteringen.⁸⁵ De retorische kracht van dergelijke catalogen ligt in de tendentieuze reductie van de heilsgeschiedenis tot een opeenvolging van goddelijke ingrepen ten voordele van de verdrukte vromen. Daarnaast zorgt de evocatie van deze *exempla* ervoor dat de vervolging van de martelaar ook zelf een schakel vormt in deze *concatenatio* van verschillende gebeurtenissen. De uiteindelijke bescherming van de martelaar die steeds plaatsvindt, toont zo aan dat het leven van de mensen op aarde ook na de incarnatie nog steeds dezelfde patronen volgt als in het verleden: wie op God vertrouwt, mag zich klaarblijkelijk aan vervolgingen (maar ook wel goddelijke hulp) verwachten.

Tegenover deze talrijke oudtestamentische *exempla* verschijnen er opvallend weinig nieuwtestamentische modellen om de lotgevallen van de martelaar expliciet mee te vergelijken. De *exempla* uit het Nieuwe Testament zijn beperkt tot een aantal verwijzingen naar de miraculeuze redding van Petrus (en andere christenen) uit de

⁸⁴ Zie ook de opsommingen in **P. Aureae seu Chryses*, 4 (drie jongelingen, Susanna, Daniël in de leeuwenkuil); *P. Cyriaci & Paulae*, 6 (Daniël in de leeuwenkuil, drie jongelingen, wonderlijke redding van Thecla (*Acta Pauli & Theclae*, 34)); *P. Quiriaci Iudae*, 18 (Daniël in Babylon (Dan 3-4; Bel-et-Dr); drie jongelingen; exodus (Ex 13,21-2; 14,15-30; Num 21,8-9)), 19 (Jona in de vis, tenhemelopneming van Elia (4 Regn 2,11)) en 21 (vernietiging van de Pentapolis met redding van Lot (Gen 19,16-25), muren van Jericho (Jos 6,1-20), overwinning op Amalek (Ex 17,13-4), Judit en Holofernes (Idt 13)).

⁸⁵ *P. Iulianae Nicomedensis*, 15: Lot, Jacob, Jozef, Mozes, uittocht uit Egypte, verovering van het beloofde land, David en Christus; *P. Philippi ep.*, 12: Noach, Abraham, Isaac, Jacob, Lot, Mozes, Jozua (zoon van Nun), Jozef, uittocht uit Egypte, drie jongelingen in de oven, Daniël in de leeuwenkuil, Jona, Judit, Susanna, Esther, Christus.

Vgl. DELÉANI-NIGOUL (1985b), 246, voor het gebruik van catalogen met Bijbelse modellen van het martelaarschap in de Latijnse patristiek van de tweede helft van de derde eeuw.

gevangenis (Act 5,18-9 en 13,3 sqq.)⁸⁶ en één evocatie van de steniging van Stefanus (Act 7,59-60)⁸⁷.

Hoe dan ook moet opgemerkt worden dat de tot dusver genoemde *exempla* weliswaar steeds betrekking hebben op de situatie van de martelaar, maar niet op het *martyrium* zelf. De genoemde voorbeelden zijn immers allemaal situaties waarin de vrome kan rekenen op de hulp en de bescherming van God tegen hun heidense tegenstanders. Anderzijds hebben de *exempla* Daniël en de jongelingen met de martelaren gemeen dat ze allemaal figuren voorstellen die met de dood bestraft worden omwille van hun weigering om te gehoorzamen aan een verordening van een heidense autoriteit. Ze zijn in alle gevallen bereid om hun leven te geven, vanuit het geloof dat God hen bijstaat en ze dus niets hoeven te vrezen. Als *exempla* in de *passiones* reveleren ze de zekerheid dat God steeds ingrijpt voor wie op hem vertrouwt. En doordat de martelaar het vertrouwen in God van zijn oudtestamentische modellen met succes navolgt, wordt hij samen met hen ook zelf een *exemplum* voor alle christenen.

Nu is het eveneens mogelijk om de (aardse) bescherming van de oudtestamentische *exempla* – en bij uitbreiding die van de martelaar tijdens de folteringen – als een voorafbeelding van het martelaarschap zelf te interpreteren. De bescherming van de martelaar tegen de pijn van de folteringen is slechts een voorbode van wat zal volgen – terwijl het in het Oude Testament bij een aards herstel blijft. Pas in de dood wordt de martelaar immers voorgoed onttrokken aan zijn vergankelijke, aardse conditie.⁸⁸ Het ‘eigenlijke leven’ dat hij in de dood vindt, valt dus te zien als de pendant voor het

⁸⁶ Eén geval vinden we in het gebed van Theodora, die op bevel van de rechter overgebracht is naar een bordeel en tot God bidt om haar kuisheid te vrijwaren: *Pater domini nostri Iesu Christi adiuua me et libera me de meritorio hoc, qui adiuuasti Petro cum esset in carcere, qui eduxisti eum sine contumelia, educ me sine macula hinc ut omnes uideant quoniam tua sum ancilla.* (P. Didymi & Theodora, 7.1) Vergelijkbaar is het dankgebed van Primus en Felicianus (P. Primi & Feliciani, 1), wanneer ze door een engel uit de kerker bevrijd worden: *Te benedicimus, Domine Deus noster; quia consolatus es nos servos tuos, et dissolvisti omnia vincula nostra per Angelum tuum, quemadmodum et Beato Petro Apostolo tuo.*

Terwijl deze episode uit Handelingen niet vaak als *exemplum* geëvoceerd wordt, is de scène wel een populair model voor de stilering van afzonderlijke scènes (cf. *infra*, 6.2.1.4, p. 250).

⁸⁷ In de P. Quiriaci Iudae komt de moeder van Quiracus haar zoon opzoeken in de kerker. Ze spreekt er haar steun uit en blikt vooruit op het martelaarschap van haar zoon, die ze vergelijkt met Stefanus: *Bene, fili mi, certatus es* (cf. 1Tim 6,12; 2Tim 4,7) *et agonizasti pro nomine Domini nostri Iesu Christi* (cf. Act 5,41; 9,15; 15,26) [...] *factus comes primi Martyris Stephani* (§20).

⁸⁸ Het lijkt me alvast niet toevallig dat zowel Daniël als de jongelingen in de exegetische traditie begrepen werden als voorafbeeldingen van de overwinning op de dood en het eeuwige leven (zie DULAEY (1997), 34-8, 46-50, (1998), 42-50; KULCZAK-RUDIGER *et al.* (2001), 362-4; OTT (1970), 465; SCHLOSSER (1968), 469).

diesseitige herstel van de oudtestamentische personages. Deze interpretatie sluit bovendien naadloos aan bij de talrijke passages in de *passiones* die benadrukken dat de mens zich alleen kan en mag richten op het *jenseitige*, terwijl al het aardse slechts vergankelijk en tijdelijk is.⁸⁹

Tot slot wordt bij momenten nog naar Christus verwezen als voorbeeld voor de martelaar en het *martyrium*. In dat geval stelt de martelaar of de verteller het sterven voor als een *imitatio Christi*. De parallel met de kruisdood van Jezus Christus drukt de vervulling uit van de wens om Christus in de dood te volgen.⁹⁰ Zo wordt o.a. in de *P. Polochronii & soc.* de dood van Jezus en die van de martelaren naar voren geschoven als model voor het *martyrium*, vanuit de overtuiging dat in de marteldood de weg naar het eeuwige leven ligt.

Fratres et commilitones mei, nolite pavescere; omnes sancti quanta passi sunt tormenta ut securi perpetuam obtinerent vitae aeternae palmam (cf. 4Esr 2,45.46; Ap 7,9). Nam et dominus noster Iesus Christus passus est pro salute nostra, ut nobis exemplum relinqueret (§11).⁹¹

In plaats van Christus als voorbeeld voor het martelaarschap te noemen kan de verteller de gebeurtenissen in de *passio* ook met het lijdensverhaal van Christus zelf vergelijken – of er zelfs aan assimileren. We vinden dit o.m. terug in de *P. Pontii Cimellensis*.⁹² Wanneer tijdens het proces tegen Pontius de lokale joden luidop “*Occide, occide maleficum* (§15)” roepen, interpreteert de martelaar deze gebeurtenis expliciet als een herhaling van de omstandigheden van Jezus’ proces:

Gratias ago tibi Domine quia sicut patres eorum de Christo tuo clamabant: Crucifige, crucifige (Lc 23,21; Joh 19,16), *ita et isti in me eisdem usi sunt vocibus.* (ibid.)

⁸⁹ Op de verhouding tussen het vergankelijke en het eeuwige leven kom ik verder (5.1.1, p. 150) uitgebreid terug.

⁹⁰ Zie hoger, 1.2.2.3, p. 17; 6.3, p. 268 sqq.

⁹¹ Vgl. *P. Quiriaci (Iudae)*, 20 (Dominus noster Iesus Christus proprium pro nobis effudit sanguinem, ut ab omni iniquitate mundum redimeret: quanto ergo magis nos peccatores debemus pro ipso mori?); *P. Acaunensium martyrum*, 10 (...*hoc solum reminiscentes, se illum confiteri, qui nec reclamando ad occisionem ductus est et tamquam agnus non aperuit os suum* (Is 53,7), *ipsi quoque tamquam grex dominicus ovium laniari se tamquam ab inruentibus lupis* (cf. Mt 10,16) *passi sunt*); in de *P. Caeciliae*, 13-4 somt Caecilia alle daden van Jezus tot en met zijn kruisdood op om aan te geven waarom een christen zich om zijn vervolging verheugt: *quia uitae nostrae isti caduci et miseri et terrenae eterna uita succedit illa quam Dei filius resurgens a mortuis suis apostolis demonstravit quibus uidentibus ascendit in caelos.*

⁹² Cf. *infra*, p. 273.

Een ander voorbeeld vinden we terug in de *P. innumerabilium Caesaraugustanorum martyrum*. De martelaren worden er samen met criminelen gecremeerd, wat de hagiograaf expliciet als een historisch recurrentie duidt.

Cremantur venusta corpora martyrum cum corporibus latronum parracidalium, capitis nostri, veri scilicet Dei et hominis, Christi, exempla sequentes, qui inter duos latrones pro nostra salute noscitur crucifixus... (§11)⁹³

Bij het invoeren van Christus als model voor het martelaarschap moet opgemerkt worden dat de hagiografen er steeds op letten dat de identificatie tussen de martelaar en Christus nooit te ver gaat. Bij de eerstgenoemde voorbeelden volgt de christen Christus in de dood, in de laatstgenoemde gaat het om externe omstandigheden uit het lijdensverhaal die zich in het martelaarschap herhalen. Nooit kan men zeggen dat de martelaar als een ‘nieuwe Christus’ gestorven is.⁹⁴

4.3.1.2 Opvallende afwezigen

Tegenover de aanwezigheid van de verschillende hierboven beschreven *exempla* valt het op dat een aantal andere modellen zo goed als niet opduiken, ook al zou men anders kunnen verwachten. Vooral het ontbreken van expliciete verwijzingen naar de ‘martelaren’ uit de boeken Makkabeeën vind ik verrassend.⁹⁵ Nochtans loopt het narratief over de vervolging en terechtstelling van Eleazar en de moeder met haar zeven zonen nagenoeg gelijk met wat we in de christelijke *passiones* lezen: een aantal godvrezenden die weigeren toe te geven aan de eisen van een tiran, vanuit de overtuiging dat gehoorzaamheid blasfemie is en daarom hun verdoemenis zou betekenen. Toch heb ik slechts één verwijzing teruggevonden, die bovendien amper opvalt. In de **P. Saturnini, Dativi & soc.* (§19) vertelt de verteller dat de christenen het martelaarschap *machabeico more* op zich namen. Daarnaast zijn er weliswaar nog de

⁹³ cf. Mt 27,38; Mc 15,27; Lc 23,33; Joh 19,18.

Zie ook de donatistische *P. Marculi*, 9. Er wordt verteld hoe de beul een profetische droom krijgt over het martelaarschap van Marculus, waarop de verteller deze droom als volgt duidt: *Non incongrua igitur visione absurdum somnium quod carnifex vidit, nec sine causa utique quod viderat retulit, Caiphae scilicet sacrilegi secutus exemplum; ut qui ipse interfecturus fuerat Dominum, ipse de eius passione prophetaret* (cf. Joh 11,49-51).

⁹⁴ Cf. TAVEIRNE (2014 (verwacht)).

⁹⁵ 2Mcc 6,18-7,42; 4Mcc (cf. p. 8, noot 23). De afwezigheid is des te opvallender omdat DELÉANI-NIGOUL (1985b), 256-7, in de Makkabeïsche ‘martelaren’ net erg populaire modellen voor het martelaarschap ziet in het vroege christendom.

P. Felicitatis cum vii filiis en de *P. Symphorosae & vii filiorum*, die duidelijk op de oudtestamentische plot van de moeder met haar zonen gebaseerd zijn⁹⁶, en vertoont het algemene verloop van de *passiones* grote parallellen met de terechtstelling van de ‘Makkabeïsche martelaren’.⁹⁷ Ook bestond in het Latijnstalige Westen een cultus voor deze oudtestamentische figuren en werd hun dood gezien als een voorafbeelding van het christelijk martelaarschap.⁹⁸ Toch is het me niet duidelijk waarom ze in de hier onderzochte *acta & passiones* niet vaker ingeroepen worden als model. Een mogelijke verklaring is dat God bij deze figuren – i.t.t. Daniël of de drie jongelingen – *niet* ingrijpt om de vervolgdten te beschermen en dat het menselijke vermogen om de vervolgingen te verdragen zo te sterk benadrukt wordt.⁹⁹

Voorts valt in de hier onderzochte narratieven ook de afwezigheid van Job op.¹⁰⁰ Nochtans wordt Job door enkele kerkvaders als model voor geduld en volharding geprezen¹⁰¹, en zouden zijn beproevingen zonder veel moeite op de beschrijving van de martelaren betrokken kunnen worden. Dat dit nergens het geval is, doet vermoeden dat ook Jobs beproevingen ongeschikt leken om het martelaarschap af te beelden. Een mogelijke reden hiervoor is opnieuw dat er te veel nadruk ligt op de menselijke capaciteit om het lijden te verdragen, maar ook de niet onproblematische rol van God in het boek Job kan een verklaring bieden. Het is niet ondenkbaar dat Gods aandeel in de beproeving van Job te problematisch was om van deze Bijbelse episode een geschikt model voor het martelaarschap te maken.

⁹⁶ Toch duurde het tot einde 19^{de} eeuw, alvorens de parallellen als literaire overname opgemerkt werden (zie bv. bij AUBÉ (1875), 457; LIGHTFOOT (1889), 502-4).

⁹⁷ Zie verder, 6.2.1.2, p. 244.

⁹⁸ DELÉANI-NIGOUL (1989); RAJAK (2014), 44, en – specifieker over de (christelijke) cultus van deze martelaren – ROUWHORST (2004), 184-98; SCHNEIDER (2010), 1246-50.

⁹⁹ In nagenoeg alle *passiones* lijkt het alsof de martelaren de pijn niet voelen omdat God de christenen hiervoor behoedt (cf. DELEHAYE (1966), 173). Toch vinden we heel af en toe een (subtiele) verwijzing naar de pijnen die effectief door de christenen verdragen worden. Bijvoorbeeld in de *P. Agathae* heeft Agatha’s opmerking tegen de beul (*exulto dum haec [tormenta] a te patior*; §7) enkel betekenis als zij de folteringen daadwerkelijk doorstaat. Ook in de *P. Anastasiae* wijst de uitdrukking *ego doloribus fatigatis...* (§22) op het menselijke aandeel bij het doorstaan van de folteringen.

¹⁰⁰ De enige plaats waar Job als *exemplum* genoemd wordt, komt uit de Griekstalige traditie: de *P. Eustathii* (BHG 641; §§7, 11; met Latijnse vertaling BHL 2760). Maar ook daar functioneert Job niet als model voor het martelaarschap, maar voor een fase van beproevingen die aan het eigenlijke martelaarschap voorafgaat.

¹⁰¹ Zie DASSMANN (1989), 391-421; DELÉANI-NIGOUL (1985a), 329. Dassmann (*ibid.* 386, 390) merkt in ieder geval op dat Job slechts zelden als model voor de martelaar voorgesteld wordt, en “erstaunlicherweise” zelfs niet in de (pre-niceense) *acta & passiones* genoemd wordt.

Tot slot kan ook de afwezigheid van Jezus' geseling en kruisdood als direct model voor het *martyrium* verbazen. Tenslotte is zijn dood voor de christenen het ultieme voorbeeld van Gods reddende optreden voor de mensheid. Jezus Christus wordt weliswaar genoemd in de langere catalogen die de heilsgeschiedenis samenvatten¹⁰², en als model om in de dood te volgen¹⁰³, maar nooit als apart *exemplum* voor de beschrijving van het martelaarschap zelf. Zelfs wanneer naar het lijdensverhaal verwezen wordt, valt op dat de hagiografen enkel aan de externe omstandigheden van het verhaal refereren, maar niet aan Jezus zelf. Ook hier heeft deze afwezigheid mogelijks theologische redenen. Een expliciete koppeling – of nog sterker, een identificatie – tussen martelaar en Christus was ogenschijnlijk te brisant en daarom niet aangewezen.¹⁰⁴ Toch is Christus nooit volledig afwezig wanneer de protagonisten Bijbelse voorbeelden van goddelijke bescherming inroepen. Als τύποι wijzen de Bijbelse *exempla* immers zowel vooruit naar de vervolging van de martelaar, als naar diens goddelijke bescherming. Zoals de drie jongelingen in het boek Daniël door een vierde, hemelse, figuur in de oven beschermd worden tegen het vuur (Dan 3,92)¹⁰⁵, zo worden ook de martelaren beschermd door Christus. Vanuit de Latijnse Bijbelvertalingen (zowel Vulgaat als Vetus Latina), die deze vierde figuur als (*similis*) *filio Dei* identificeren, ligt deze interpretatie zelfs voor de hand.¹⁰⁶ Door die lezing, *filius Dei*, is het slechts een kleine stap om de bescherming van de drie jongelingen te interpreteren als een bescherming door Christus, en dus als τύπος voor de bescherming van de martelaar tijdens de foltering.

¹⁰² Zie noot 85.

¹⁰³ Zie hoger, p. 119.

¹⁰⁴ Ook elders blijken de hagiografen erg terughoudend geweest te zijn om de martelaren met Christus te vergelijken (zie TAVEIRNE (2014 (verwacht))); VAN UYTFANGHE (1984), 445-59.

¹⁰⁵ ἡ ὄρασις τοῦ τετάρτου ὁμοίωμα ἀγγέλου θεοῦ, LXX; vgl. ... ὁμοία υἱῷ θεοῦ, Theodotion. Cf. HARTMAN en DI LELLA (1990), 413: "A supernatural being, an 'angel'."

¹⁰⁶ Alle fiches in de *Vetus Latina Database* (zie p. 77, noot 59) van Dan 3,92 hebben de lezing *filius*. Dat de vertalingen allemaal de Theodotionrecensie (zie noot 105) volgen, is opmerkelijk, maar begrijpelijk als we in aanmerking nemen dat de Septuagintvertaling van Daniël nagenoeg volledig verdrongen werd door de Theodotionrecensie (zie GERLEMAN (1957), 1194).

De identificatie met Christus (*de* zoon van God, tegenover *een* zoon van God – i.e. een engel; zie MICHL (1962), 64; PARKER (1999), 798-9) lijkt verder vergemakkelijkt door het ontbreken van een lidwoord in het Latijn. Terwijl in het Grieks ὁμοία υἱῷ θεοῦ onmogelijk als *de* zoon van God begrepen kan worden, laat *similis filio Dei* die interpretatie wel toe. Zie DULAËY (1997), 42-4, voor de interpretatie van de 'zoon', resp. 'de zoon' bij o.a. Irenaeus en Hippolytus.

4.3.2 Thaumaturgische modellen

Een tweede belangrijk bereik waarin vaak *exempla* verschijnen, is dat van het wonder. De *exempla* hier verschijnen gewoonlijk in de gebeden waarin de martelaar God om genezing of om de vernietiging van een pagaan godenbeeld bidt, al zijn ze niet tot die situaties beperkt. De uitgesproken aanwezigheid van deze mirakels is enerzijds verklaarbaar door de rol van heilige als genezer in de cultus, en anderzijds vanuit de antipolytheïstische teneur van de *passiones*. Opnieuw hebben de *exempla* die in een gebed opgeroepen worden een retorische functie (zowel tegenover God als tegenover de toehoorders van de *passiones*; zie hoger, p. 110), en hebben ze het doel om de situatie van de martelaar aan het Bijbelse verleden te linken.

4.3.2.1 Genezingen

De meeste *exempla* vinden we in de gebeden waarmee de martelaar tijdens zijn leven genezingen bewerkt.¹⁰⁷ Zoals te verwachten zijn de genezingen van Jezus hier de populairste referentie. De genoemde *exempla* stellen de mirakels van de martelaar immers voor als een navolging van Jezus' wonderen tijdens diens leven. In de evangeliën stuurt Jezus zijn apostelen op pad om net als hij “onreine geesten uit te drijven en elke ziekte en elke kwaal te genezen” (Mt 10,1; cf. Mc 6,7; Lc 9,1-2). Op diezelfde wijze bewerken ook de martelaren wonderen en worden ze zo in zekere zin als apostel gekarakteriseerd – weliswaar met dat verschil dat de apostelen niet hoeven te bidden om een mirakel te bewerken, aangezien zij van Jezus de macht gekregen hebben om wonderen te verrichten.¹⁰⁸ Om slechts één voorbeeld te citeren: in de *P. Cornelii papae* vraagt een soldaat aan Cornelius om met hem mee te gaan en zijn verlamde vrouw te genezen – schijnbaar een reactualisatie van Jezus' genezingen bij de *centurio* uit Kafarnaüm (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10). De bisschop van Rome gaat inderdaad mee en bewerkt na volgend gebed de verhoopte genezing:

¹⁰⁷ Vgl. ook verder 6.1.2.4, p. 223.

¹⁰⁸ Mt 10,1 (Καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων ὥστε ἐκβάλλειν αὐτὰ καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν); Mc 6,7; Lc 9,1-2; cf. 1Cor 12,10. Voorbeelden van gebedsloze genezingen, exorcismen en opwekkingen door apostelen zijn Act 3,1-10; 9,33-4; 16,18; 20,9-12. Zie CORBON en GUILLET (1970), 701-2; VAN UYTFANGHE (1981), 207.

Dit verschil tussen martelaren en apostelen valt te verklaren vanuit de bestaande verwarring omtrent de goddelijke macht van de heiligen. De *passiones* laten er geen twijfel over bestaan dat een mirakel slechts mogelijk is door Gods ingrijpen – i.e. na een gebed – en niet van de martelaar zelf uitgaat (cf. *supra*, p. 35).

Domine deus creator omnium uisibilium et inuisibilium (Col 1,16): *qui dignatus es ad nos peccatores uenire: ut nos saluos faceres* (cf. Mt 1,21): *tu errige hanc allisam famulam tuam et dona ei misericordiam tuam* (cf. Rom 9,15): sicut caeco nato donasti lumen ad agnoscendam gloriam tuam (Joh 9,1-7). (P. Cornelii papae, ed. p. 373, r. 24-7)

Op een vergelijkbare manier worden elders andere *exempla* opgeroepen, zoals Lazarus (Joh 11,38-44) en andere genezingen door Jezus¹⁰⁹, de doortocht door de Rode Zee (Ex 14,21-2)¹¹⁰, de stomheid van Zacharia (Lc 1,20.64)¹¹¹ en de opwekking van een dode door contact met het gebeente van Elisa (4 Regn 13,21).¹¹²

In de *P. Valentini Interamnensis gaat de hagiograaf nog een stap verder. Ook hier gaat het om een genezing, maar de protagonist benadrukt dat het succes van de genezing onvoorwaardelijk samenhangt met geloof (c.q. bekering)¹¹³, wat hij aantoonst aan de

¹⁰⁹ *P. Aureae seu Chryses, 11 (*Domine Iesu Christe Nazarene crucifixe, qui Lazarum foetentem resuscitare dignatus es, et filium unicum uiduae resuscitasti* (Lc 7,11-7); *ostende in hunc famulum tuum virtutem tuam...*); *P. Alexandri ep. Baccanensis, 1 (*Domine Iesu Christi, Fili Dei vivi, qui caecos illuminasti* (Mt 9,27-31; 20,29-34; Mc 8,22-6; 10,46-52; Lc 18,35-43), *leprosos mundasti* (Mt 8,1-4; Mc 1,40-5; Lc 5,12-6; 17,11-9), *et mortuum in tuo nomine suscitasti* (Mt 9,18-26; Mc 5,35-42; Lc 7,11-7; 8,40-56) [...] *et sicut suscitare dignatus es Lazarum de monumento, ita nunc suscita puerum istum*); P. Iuliani & Basilissae, 39 (*dixit ad mortuum, 'Tibi dico, terra arrida, in ipsius nomine qui quadriduanum Lazarum suscitauit, ipse tibi imperat, surge super te!'*). Opvallend genoeg zet het vervolg van de scène in de twee laatste gevallen de vergelijking met Lazarus voort – zij het wel door een contaminatie met de Lazarus uit de parabel in Lc 16,19-31 – met een beschrijving van wat er na de dood komt. Hoewel de beschrijving van de genezingen in beide *passiones* parallellen vertoont, is het me niet duidelijk of er een onderlinge afhankelijkheid bestaat tussen de twee teksten.

¹¹⁰ *P. Sabini ep. & soc., 9 (*posuit sanctus Sabinus truncos suos super oculos coeci dicens: Aperiat tibi oculos qui aperuit mare et induxit Israel per medium eius. Ipse introducat lumen in oculos tuos, ut cognoscant omnes gentes quia ipse est creator omnium visibilium et invisibilium* (cf. Joh 17,3 + Col 1,16)).

¹¹¹ P. Sebastiani & soc., 24 (*iubeat Dominus meus Iesus Christus, ut redeat ad eam [mulierem] officinum linguae, et aperiat os eius qui aperuit os Zachariae prophetae sui*).

¹¹² In de *P. Secundi Thebaei gaat het evenwel niet om een gebed uit de *passio* zelf, maar om de beschrijving van de cultus – en dus mogelijks om een latere toevoeging: *Nam quotiens ibidem sive febricitans, seu qualibet infirmitate detentus, vel spiritu immundo arreptus advenerit; si plena fide, et integra devotione [in] sua supplicatione persisterit, citius adipiscitur, quod petierit* (cf. Mt 7,7-8; Lc 11,9-10). Ac velut a sanctissimi prophetae Elisaei corpore post eius obitum mortuus suscitatus est: ita quod ad huius sanctissimi martyris corpus advenientes curati fuerint (§10).

¹¹³ Geloof is al in de evangeliën de voorwaarde voor het succes van een genezing door Jezus. Zie bv. Mc 6,5-6 (*καὶ οὐκ ἔδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν, εἰ μὴ ὀλίγοις ἁρρώστοις ἐπιθεῖς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν. καὶ ἐθαύμαζεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν*). Zie verder VAN UYTFANGHE (1981), 207-8.

hand van verschillende genezingen door Jezus en oudtestamentische gebeurtenissen die aangeven dat voorspoed in het leven gekoppeld is aan het vertrouwen in God.¹¹⁴

Net als elders in de hagiografie leidt ook in de *acta & passiones* het zien van wonderen gewoonlijk tot een bekering.¹¹⁵ Toch zijn er in de *passiones* ook passages waar de bekering niet door een mirakel bewerkt wordt, maar waar het noemen van Jezus' daden alleen volstaat. In een dergelijk geval neemt het Bijbelse *exemplum* de plaats van het wonder in. De geëvoceerde wonderen voeren Gods reddende optreden voor de mensheid voor ogen en tonen zo de wenselijkheid van een bekering aan. Opmerkelijk is dat het noemen van mirakels uit het verleden hier dezelfde bekerende kracht heeft als het daadwerkelijke intreden van een wonder, zodat het haast lijkt alsof er geen intrinsiek verschil bestaat tussen het *hic & nunc* van het narratief en het Bijbelse verleden dat opgeroepen wordt. Een voorbeeld van een dergelijke bekering vinden we in de *A. vitae & martyrii Felicis presb., Fortunati & Achillei*:

Tu vero, si volueris in eum credere, poteris virtutem eius animadvertere: qui probatur tantae potentiae habuisse virtutem, ut Lazarum, quatríduanae sepulturae iam foetore torpentem, ad spiramen pristinae vitae revocarit (Joh 11,17-45); maria quoque super ambularit sicco vestigio (Mt 14,25; Mc 6,48; Joh 6,19); quinque etiam millia mortalium ex quinque tantum panibus geminisque piscibus, immortalibus pastos epulis saturarit (Mt 14,13-21; Mc 6,31-44; Lc 9,10-7; Joh 6,5-15); saevientium ventorum tempestates imperantis verbi tranquillitate fraenarit (Mt 8,23-7; Mc 4,35-41; Lc 8,22-5). Hic namque merito tantorum signorum miraculis adoratur, qui aurium meatus, crassitudinis damnatione obstructos, praecepit sua medela prisco reformari auditu (Mc 7,31-7); caecorum oculos, inflictæ obdurationis nube conclusos, reseratae novae lucis fruendis

¹¹⁴ Igitur pro eorum interitu hi, qui cruciabantur, fidem integram acceperunt ad hoc, ut efficerentur utrique fideles, et salus temporalis data corporibus, ut acquirerent animabus aeternam salutem sicut et factum est, ut centurio morientem seruum suum reciperet (Lc 7,1-10) et filiam mortuam archisynagogus ad vitam reversam adspiceret (Mt 9,25; Mc 5,39-42; Lc 8,52-5), et sorores Lazarum, iam sepulturam quatríduanam (Joh 11,38-44) habentem, quem lugebant et flebant, voce Domini suscitatum esse gauderent. Sunt et multa alia, quae in novis et veteribus sacris voluminibus ista affirmant, et fides alterius subvenisset aliis doceatur, et infidelitatis alterius aliis nocuisset, quae nunc memorare longum est. Nam et Pharaonis unius hominis infidelitas totam Aegptorum caedi fecit variis plagis, quoadusque cum suo interiret exercitu (Ex 7,14-11,10; 14,26-8). Et fides Moysis praesentibus victoriam, ex hostibus tribuit. Et Iesu Nave sanctitas populis in dispersione positus plurimum triumphum attribuit (Ex 17,9-13; Num 21,3.23-5; 31,1-12). Quid memorem viduae credenti ab Elia mortuum unicum suscitatum (3 Regn 17,17-24), dolenti e feretro redditum a Christo unicum viduae (Lc 7,11-17)? Quid paralyticum a credentibus cum lectulo suo funibus depositum ac curatum (Mt 9,2-7; Mc 2,3-12; Lc 5,19-26)? (§4)

¹¹⁵ Zie Bozóky (2013), 12-20; PRAET (1992), 9-11, met een kritische evaluatie van de historische waarde van dit thema bij laatstgenoemde, pp. 24-7.

Vgl. ook verder 6.1.3.2, p. 236.

usibus restituit (Mt 9,29-30; 20,24; Mc 8,23-5; 10,52; Lc 18,41-3; Joh 9,6-7); *pedum gressus, debilitatis confractione sublatis, divinae auxilii misericordia reformavit* (Mt 9,6-7; Mc 2,11-2; Lc 5,24-5; Joh 5,7-8); *leprae etiam squalore perfusos, computrescentis squama tabe detersa, iussit redivivae carnis reparatione nitescere* (Mt 8,3; Mc 1,41-2; Lc 5,13; 17,13-4). (§11)¹¹⁶

4.3.2.2 Antiheidense wonderen

Vervolgens verschijnen *exempla* ook in gebeden waarin de martelaar om de vernietiging van een afgodenbeeld of een heidense tempel bidt.¹¹⁷ We vinden ze vooral in de *P. Salsae*, waar het hoofdpersonage getuige is van een plaatselijke heidense ceremonie (§§3-5). Wanneer iedereen door uitputting of door de wijn in slaap is gevallen, grijpt ze de kans en muteert ze het metalen beeld van de slangengod. In het voorafgaande gebed vraagt ze God om haar moed te geven – zoals Judit tegen Holofernes (Idt 9,9) – en om de afgod aan haar over te leveren – zoals eertijd bij Daniël (Bel-et-Dr 27). In de epiloog wordt ze ten slotte nogmaals met twee oudtestamentische figuren vergeleken: eerst met Rachel, die de godenbeeldjes van haar vader Laban ontvreemdt (Gen 31,19-20) en nogmaals met Daniël (Bel-et-Dr 27).

‘En, Deus’, inquit, ‘tempus adest, quo meas infirmas vires audaciamque confirmes, et dexteram mihi porrigas subiturae discrimina quam sanctae Iudith uirgine in procinctu uictoriae tui nominis praeuisti [...] Domine Deus omnipotens, ferte mihi puellae opem, ut perficiam opus quod instinctu tui amoris adnitor; et sicut Daniëlo famulo tuo draconem Babyloniae necandum dirumpendumque dedisti, ita mihi feminae hunc aeneum liceat dissipare draconem et figmenti huius membra discernere’ (§6).

Legitur beata Rachel patris sui architypa simulacra fuisse furata; [...] Salsa uero sancta idoli caput eripuit et in mare proiecit. Illa celauit furtum, haec perculit sacrilegium. Daniël quoque uenerandus in zelum Dei uiuum Babyloniae draconem offis occidit; Salsa autem mortuum discerpit et de uiro moriens triumphauit. Par tamen est uirtus in animo et consona in facto deuotio; uterque tamen diabolus uicit et uictoriae suae palmas ad nos et posteros hereditaria substitutione transmisit (§14).

¹¹⁶ Gelijkaardig in de *P. Alexandri, Eventii & soc., §6 (Crede: nam ipse Dominus noster Iesus Christus talium beneficiorum se manifestavit indiciis, dum illuminaret caecos, mundaret leprosos, curaret paralyticos, effugaret daemonia (Mt 8,16-7.28-34; 9,18-26.32-4; 12,22-8; 17,14-21; Mc 1,21-8.32-4; 5,1-20; 9, 14-29; Lc 4,31-7.40-1; 8,26-39; 9,37-49; 11,14-23), mortuos suscicaret (andere Bijbelreferenties, zie noot 86)). Later in de tekst (§11) worden deze en gelijkaardige wonderen van Jezus aangehaald om het onbegrijpelijke ongeloof van de joden extra in de verf te zetten.

¹¹⁷ Meer over dit populaire thema, in 5.2.2.4, p. 188 sqq.

In de **P. Stephani papae* zijn de observaties gelijkaardig. De bisschop wordt er naar een Marstempel gebracht om te offeren, maar in plaats bidt hij tot God om het bouwwerk te vernietigen. Het *exemplum* hier is de vernietiging van de toren van Babel (Gen 11,1-9).

Domine Deus, Pater Domini nostri Iesu Christi, qui turrim confusionis in Babylone destruxisti, destrue nunc et hunc locum, ubi diabolica superstitione per idologrum culturam animae pereunt populorum (§19).

Zoals te verwachten doet God het gebouw ook nu instorten.¹¹⁸ Beide gebouwen worden op een lijn met elkaar geplaatst: ze verbeelden de aliënatie van de mensheid van hun schepper. De implicatie is dat dergelijke constructies vernietigd moeten, mogen, en uiteindelijk ook zullen worden, omdat ze God mishagen.

4.3.2.3 Wonderen rond het lichaam van de martelaar

Een derde groep wonderen die met Bijbelse modellen geduid wordt, heeft betrekking op het dode lichaam van de martelaar. Het valt voor dat het beschermd wordt, opdat de christenen het betamelijk zouden kunnen begraven – een begrijpelijk thema vanuit het perspectief van de cultus, die tenslotte rond het graf en de *reliquiae* gecentraliseerd is.¹¹⁹ In twee gevallen is er een vergelijking met de doortocht door de Rode Zee (Ex 14,15-22). In de *P. Salsae* wordt het lichaam van de martelares in zee geworpen, maar spoelt het opnieuw aan op het strand. Hierop richt de verteller een dankgebed aan de zee, omdat die het lichaam heeft teruggebracht *in portum absque ulla iniuriae uexatione*:

Exhibuisti martyri, mare, fidem tuam et absconsa obsequia dilucide prodidisti. Deuotionem tuam in huiusmodi famulatibus non miramur, qui diuisum te priscis temporibus sub ictu uirgae ut populus Dei liberaretur, agnouimus (§10).¹²⁰

¹¹⁸ *Et statim factus est ingens fragor tonitruum cum terroribus coruscationum; et corruit maxima pars templi sacrilegi* (§19).

Bemerk dat in Genesis niet gesproken wordt over de vernietiging van het bouwwerk door God (Gen 11,8: καὶ διέσπειρεν αὐτοὺς κύριος ἐκεῖθεν ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς, καὶ ἐπαύσαντο οἰκοδομοῦντες τὴν πόλιν καὶ τὸν πύργον).

¹¹⁹ Cf. VAN UYTFANGHE (1992), 76. Tevens verwijzen hij en GEMEINHARDT (2010), 103-5 op de invloed van de opstandingsverwachting op de topos van het vrijwaren van het lichaam

¹²⁰ Vgl. *P. Adventoris, Octavii & Solutoris*, 4: hoewel de tekst niet expliciet naar de Exoduspassage verwijst, wordt het terugvinden van de lichamen van de martelaren (die op een rivierbodem liggen) er voorgesteld alsof Christus de loop van de rivier in tweeën splijt (*fluminis cursus [...] virtutis suae potentia dividens*).

In de *P. Patrocli* vinden we het *exemplum* in Patroclus' gebed om de Seine te mogen oversteken om op de andere oever het *martyrium* te lijden.

Domine Iesu Christe, ne patiaris hoc, ut corpus meum in hoc loco aquoso requiescat [...]
Exaudi Domine orationem meam, sicut exaudisti Moysen et Aaron cum populo tuo, et
aperuisti eis mare et eduxisti eos per siccum; sic Domine permitte mihi transire hoc flumen,
sicut scriptum est: Eripe me de luto ut non inhaeream et libera me a persequentibus me
(naar Ps 68,15). (§8).¹²¹

In beide gevallen roepen de protagonisten de bescherming van het godsvolk tijdens de overtocht van de Rode Zee in als precedent. Het *exemplum* laat zien dat een wonderbaarlijke bescherming van de uitverkorenen Gods door de natuurelementen niet onwaarschijnlijk, noch uniek is. Bovendien vergroot het de autoriteit van de martelaren als heiligen, die onder Gods bescherming in volstreckte veiligheid naar de bestemming kunnen gaan die door God voorzien is (het *martyrium* resp. een graf).

Nog een ander Bijbels model wordt opgeroepen in de *P. Fabii Vexilliferi*. Wanneer het lijk van Fabius in stukken in zee geworpen wordt, wordt het op wonderbaarlijke wijze opnieuw samengesteld. De verteller ziet een parallel met het visioen van de beenderen in Ezechiël (Ez 37,1-14), dat hier volgens hem in realiteit herhaald wordt:

Sed ecce Deus, plasmator humani generis et artifex mundi, qui Ezechielis temporibus arida
in campo ossa et diuturni situs corpora iacentia atque cunctis naturalibus instrumentis
egena in compage corporis, superductis neruis carnibus cutibusque et uirtutibus cum
augmentationibus disposuit, nunc exuta membra reticulo glorioso capiti ruocauit. Adhaesit
humeris capus, scapulis ceruix; et quasi incisurae plagae fuissent membris assutae, sic nec
caput a corpore nec corpus a capite segregatur; et reddidit corpus integritati suae Dominus,
quod per iuidiam separauerat inimicus. (§10)

Ten slotte wordt in de *P. Vincentii Caesaraugustani* de bescherming van Vincentius' lijk verbonden met de miraculeuze voeding van Elia door raven (3Regn 17,4.6). Volgens de verteller had de prefect de martelaar geen graf gegund om het lijk door honden en vogels te laten verscheuren. Een raaf verhinderde echter dat aaseters het lichaam schonden, wat voor de hagiograaf een herhaling van Gods bijstand aan Elia was.

¹²¹ Een vergelijkbare scène, maar waar het *exemplum* niet geëxpliciteerd wordt, is te vinden in de *P. Albani Verulamii*. Door de grote opkomst van het publiek raakt Albanus niet bij de plaats waar hij onthoofd moet worden. Omdat hij echter niet kan wachten om het *martyrium* te lijden, steekt hij de rivier over die miraculeus voor hem wijkt: *accessit ad torrentem et, dirigens ad caelum oculos, illico siccato alueo, uidit undam suis cessisse ac uiam dedisse uestigiis (§4).*

Opnieuw verleent het Bijbelse model een sacraal aura aan de martelaar en zijn dode lichaam.

Reddita est antiquitatis fabula per avem similem, ut quae antea Heliae plenos messorum portaverat cibos, nunc sancto Vincentio martyri iussa obsequia ministraret (§12).

4.3.3 Verdere karakterisering van de personages door *exempla*

Voorts zijn er nog een aantal *exempla* die specifiek op de karakterisering¹²² van de personages betrekking hebben. Hoewel ook de reeds genoemde voorbeelden vaak bijdragen aan de positieve of negatieve beeldvorming van de figuren in de *acta & passiones*¹²³, wijzen de komende *exempla* specifiek op karakterkenmerken van het personage, die het deelt met een Bijbels model. Ook hier zorgt het expliciet noemen van dat model voor een uitgesproken koppeling tussen heilige en *exemplum*.

4.3.3.1 De protagonisten

Een eerste voorbeeld dat het gedrag van een martelaar als Bijbels benoemt, vinden we terug in de **P. Marcelli & Apulei*. We lezen er dat Marcellus een groep christelijke gevangenen vrijkoopt en ze vervolgens een rijkelijke maaltijd voorschotelt. Daarbij wordt Abrahams gastvrijheid (Gen 18,1-8) voorgesteld als het model en voorbeeld dat Marcellus navolgt. De vergelijking met de aartsvader verleent de martelaar vanzelfsprekend grote autoriteit, en zou zelfs gezien kunnen worden als een verdoken aansporing tot verdere navolging door de vrome christen. Tegelijk geeft Marcellus door deze daad van barmhartigheid gevolg aan Jezus' oproep om de hongerigen te spijzen (Mt 25,35).

Sed nihil moratus cibos praeparat, fatigatis per semetipsum ministeria exhibens. Imitatur patrem nostrum Abraham qui quondam angelis a se hospitio susceptis, non uernaculis imperavit uitulum deferre de gregibus, sed ipse senior inpositum hum<eris por>tauit ac per sem<etipsum> ... ratos...hominibus instructis mensis cum ingenti laetitia reficiebat

¹²² Zie hoger, noot 71.

¹²³ Worden bv. de folteringen van de martelaar vergeleken met de scène van de drie jongelingen in de oven, is er behalve de overeenkomst in omstandigheden ook assimilatie van de martelaar met de drie joodse jongens, en van de vervolgers met de Perzen. Op diezelfde manier worden de heidenen die de Marstempel bezoeken in de **P. Stephani papae* (zie p. 127) door het Toren-van-Babelexemplum met de overmoedige bouwers uit Genesis gelijkgesteld, die terecht voor hun goddeloosheid gestraft worden.

uniuersos [...] Quibus omnibus uir egregius indulgentissime ministrabat Marcellus, ueteris imitator exempli, ita ut omnes dicerent hunc uirum nullum pietate antecedere, nec esse praestantiores. (§§3-4)

In de *P. Chrysanthi & Dariae* beschrijft Chrysanthus de vleselijke verlokkingen waaraan hij op dat ogenblik is blootgesteld – hij is opgesloten met vijf ‘gezelschapsdames’ die de opdracht hebben om hem te verleiden. Het model hier is de episode waarin Potifars vrouw Jozef probeert te verleiden (Gen 39,7-12). In een erudiet gebed vraagt Chrysanthus God om bijstand tegen de *libido*, die hij voorstelt als een *leaena* – een term die bewust speelt met de ambiguïteit tussen de wilde dieren die Jozef zagezegd gedood hebben (Gen 37,33) en de overspelige Egyptische (Gen 39,7-12):

Libido enim est bestia maligna quae in silua huius saeculi ad deuorandas animas per carnem et diabolum incitatur. Qui eius morsus euaserit tibi, Deo, gratias referet quia tuum est quod euasit, sicut beatissimus famulus tuus Ioseph, quem plangebatur pater suus dicens, “Bestia maligna comedit illum. Bestia maligna rapuit Ioseph (Gen 37,33)”. [...] Denique occurrit ei bestia maligna et quasi leaena ita eum suis unguibus arpaxauit. Et quod peius, insidiata est ut solum inueniret et unicum (cf. Gen 39,11). [...] Libido enim erat bestia maligna, per quam contra eum diabolus et mulier luctabantur (§6).

Hoewel de hagiograaf in dit geval enkel de situatie waarin Chrysanthus zich bevindt met die van Jozef vergelijkt, worden beide figuren indirect aan elkaar geassimileerd. Jozefs weigering om in te gaan op de avances van de vrouw wordt begrepen als kuisheid, en in die hoedanigheid ook als deugdelijke karaktereigenschap van Chrysanthus voorgesteld.

Een derde oudtestamentisch model vinden we in de *P. Clementis*. Deze bisschop van Rome is er verbannen naar een steengroeve, waar hij ten behoeve van zijn medechristenen in de groeve op wonderbaarlijke wijze een bron laat ontspringen (§21). In zijn gebed verwijst Clemens naar het evidente *exemplum* van Mozes die in de woestijn water uit een rots slaat (Ex 17,6):

Oremus Dominum Iesum Christum, ut confessoribus suis fontis venam aperiat et, qui percussit petram in deserto Sina (et fluxerunt aquae in abundantiam), ipse nobis laticem affluentem impertiat, ut de eius beneficio gratulemur. (§21)

Hoewel de tekst het niet verder expliciteert, wordt Clemens mede dankzij het *exemplum* voorgesteld als een nieuwe Mozes die voor zijn ‘volk’ opkomt en het verlichting brengt in een periode van beproeving – een subtiel maar betekenisvolle karakterisering van de Romeinse bisschop als leidersfiguur.

Een tweede verwijzing naar Mozes vinden we terug in de *P. Quiriaci (Iudae)*, die het relaas bevat van de zoektocht naar het Heilig Kruis door Constantijns moeder en de protagonist van de *passio*, Quiriacus.¹²⁴ Op zoek naar de precieze plaats van het kruis bidt Quiriacus tot God om de *tres cruces absconditas* (§10) te openbaren. Hierbij verwijst hij naar het gebeente van Jozef dat door Mozes terug werd meegenomen uit Egypte (Ex 13,19) en volgens de hagiograaf door God aan Mozes geopenbaard¹²⁵ was.

... *fac nobis, Domine, prodigium hoc; et sicut exaudisti famulum tuum Moysen, et ostendisti ei ossa patris nostri Joseph; ita et nunc, si est voluntas tua, ostende nobis occultum thesaurum* (§9)

Ook hier wordt een personage door een *exemplum* schijnbaar aan Mozes geassimileerd. Als een nieuwe Mozes brengt Quiriacus het kruis – als symbool van een communautaire identiteit vergelijkbaar met het gebeente van Jozef – na een periode van ‘ballingschap’ onder de heidenen terug in het bezit van het volk Gods. Het kruis zou zo eindelijk zijn centrale plaats kunnen krijgen in een rijk waar de christenen niet langer onderworpen zijn aan heidenen. Anderzijds is het discutabel of we zover mogen gaan in de interpretatie van dit *exemplum*, dat op zichzelf niet meer doet dan het vergelijken van twee *inventiones*.

Voorts vinden we in de *P. Polochronii, Parmenii & soc.* drie *exempla* die de relatie tussen Laurentius en diens leermeester Xystus thematiseren. Ze komen voor in een scène waarin Laurentius Xystus probeert te overtuigen om samen – leerling en leermeester – het *martyrium* te lijden. De eerste twee (Abraham-Isaac (Gen 22,9-10) en Petrus-Stefanus (Act 6,5)) roept Laurentius in. Het derde *exemplum* (Elia-Elisa; 4Regn 2,1-15) noemt Xystus als tegenvoorbeeld om het voorstel van Laurentius af te wijzen. Ook hier verlenen de *exempla* de relatie tussen beide martelaren een Bijbels karakter. Tegelijk legitimeert het laatste *exemplum* Laurentius als Xystus’ rechtmatige opvolger, en biedt het een verklaring waarom Laurentius ondanks zijn bereidheid om samen te sterven (voorlopig) aan het martelaarschap ontkomt.

¹²⁴ Hoewel deze ingebedde legende ver afstaat van het eigenlijke *martyrium* van Quiriacus is ze toch opgenomen in de *passio*. Voor de oorsprong en ontwikkeling van deze legende en de plaats van de *P. Quiriaci* in de traditie, zie KLEIN, R. (1988), 369-72.

¹²⁵ De oorsprong van deze schijnbaar apocriefe *inventio* is mij niet bekend. KUGEL (1990), 131-44, lijst verschillende parabijbelse tradities op over het terugvinden van Jozefs gebeente, maar in geen daarvan reveleert God de vindplaats aan Mozes.

Abiectio discipuli detrimentum est magistri. Quid, quod illustrius praestantes viri disciplinorum certaminibus quam suis vincunt? Denique Abraham filium obtulit; Petrus Stephanum praemisit...

Antwoord van Xystus: *Helias Heliseum reliquit et virtutem non abstulit. Et dicit beatus Xystus ad beatum Laurentium: Accipe facultates ecclesiae vel thesauros et divide quibus tibi videtur* (§13).

In de *P. Genesi* ten slotte beschrijft de hagiograaf hoe Genesius de Rhône overzwemt om vervolgens op de andere oever het *martyrium* te lijden. Hoewel hij op het eerste zicht de marteldood lijkt te ontvluchten (*ubi se perspicit deprehensum, instinctu Dei Rhodanum petit*, §4), legitimeren twee nieuwtestamentische *exempla* zijn daden net als uiting van zijn zuiverheid en geloof. Enerzijds wordt zijn overtocht van de Rhône als een doopsel geduid door de rivier met de Jordaan de vergelijken.¹²⁶ Anderzijds stelt de verteller dat Genesius zoals Petrus het water te voet had kunnen oversteken (Mt 14,28-31), wat impliceert dat beide van een vergelijkbaar – in het geval van Genesius zelfs een sterker¹²⁷ – geloof getuigden.

... instinctu Dei Rhodanum petit et sancta fluvio membra committit, ut eum illic a concretione mortali velut alterius Iordanis undis occultus Baptista purgaret et mutuo alternoque mysterio et aquis corpus et aquas corpore consecraret. Atque haec causa profecto extitit, ut natandi adminiculo ad ripam alteram perveniret, qui exemplo beatissimi Petri ad Christum tendens per summa gurgitum ambulare potuisset. (§4)¹²⁸

¹²⁶ Het *exemplum* van het doopsel in de Jordaan komt terug in de *P. Quiriaci (Iudae)*. Quiriacus wordt er in een vat kokende olie gedompeld, wat hij voorstelt als een bijkomend doopsel. In het begeleidende gebed verwijst Quiriacus naar het doopsel van Christus (Mt 3,13-7; Mc 1,9-11; Lc 3,21-2), dat het model vormt voor elk christelijk doopsel: *Qui Iordanem sanctificasti, Christe, et antecessorem tuum Joannem replesti sapientia, qui donasti lavacrum per aquam incorruptionis vitae; ecce nunc iterum oleo baptizer: iam iterum habeam tertium lavacrum sanguinis, martyrii perfectionem, quam ante multum temporis expecto* (§25).

¹²⁷ Dat Petrus in Mattheüs met een onstandvastig geloof afgebeeld wordt (cf. Jezus' sneer: “ὀλιγόπιστε, εἰς τί ἐδίστασας;”, 14,31) ziet de verteller klaarblijkelijk over het hoofd.

¹²⁸ Het *Petrusexemplum* komt ook voor in de *P. Eugeniae, Prothi & Hyacinthi*, ed. p. 397, rr. 31-4, waar het dienst doet om de wonderbaarlijke redding van Eugenia te beschrijven. Met een steen om de hals wordt ze in de Tiber geworpen, maar het touw breekt meteen door en ze blijft drijven: *Beata uero Eugenia supersedens ferebatur unda: sola genua sub aqua habens: quod uidentes omnes populi mirabantur: et erat gaudium magnum Christianis. Credebant enim hoc esse cum Eugenia in flumine: quod in mari erat cum Petro: ne mergeretur.*

4.3.3.2 De antagonisten

Heel af en toe worden *exempla* ook gebruikt om de tegenstanders van de christenen te karakteriseren. Eén groep tegenstanders zijn zij die doof blijven voor de christelijke verkondiging en zich tegen de Waarheid verzetten. Hier is het joodse ongeloof voor de boodschap van Jezus een evident model. In haar verdedigingsrede verwijst Rufina naar de *dura Iudaeorum pectora* als metonymie voor al wie ondanks Jezus' wonderen en het Schriftwoord niet tot geloof gekomen is¹²⁹ en – in tegenstelling tot zichzelf – dus geen uitzicht heeft op het eeuwige leven:

Cui [Christo] cum dura Iudaeorum pectora dubitationis suae animos denegarent, mortuos illis de monumento excitans, hos iubebat suae assertionis edicere testimonium, ut virtutibus crederent, qui verbis credere noluissent (cf. Mc 8,11; Lc 11,16; Joh 5,24.47; 12,37; 1Cor 1,22). (*P. Rufinae & Secundae*, 4)

In een uitgesponnen verdedigingsrede gaat de christen Hermes een stap verder. Hij wijst op de gevaren voor een christen bij een eventuele toegeving aan het offerbevel van de Romeinen. Op het einde van zijn uiteenzetting noemt hij drie oudtestamentische *exempla* die de gevolgen van ongeloof en apostasie schetsen. De boodschap ervan is duidelijk: ieder die God weigert te erkennen, is verloren.

Israhel Dominum solus ignorat, iuxta quod lectum est: 'Israhel me non cognovit' (Is 1,3) omnium dominum (Act 10,36; Rom 10,12), nec timuerunt iudicium iusti (cf. 4Regn 17,34 + Joh 5,30). *Alii per undam perierunt, sicut sub Noe* (Gen 6,13 sqq.); *aliorum vere in solitudine genua sunt soluta* (ogenschijnlijk verwijzing naar Ex 32,27.34-5; Num 25,1-9); *alios ignis exussit ideo quod praecepta nemo servabat* (Gen 19,24-5; maar ook Num 16,35; Leu 10,1-2 zijn mogelijk). (*P. Philippi ep. Heracleensis*, 11)

De meest uitgesproken tegenstanders van de christenen zijn natuurlijk diegenen die de christenen met geweld vervolgen. Uiteraard wacht ook hen, als de ongelovigen bij uitstek, een schrikwekkend lot. Toch is naar mijn weten de enige plaats waar de vervolgers expliciet met een passage uit de Bijbelse geschiedenis vergeleken worden in de proloog van de *P. Caeciliae* te vinden. De verteller vergelijkt er het lot van de christenvervolgers met dat van de Egyptenaren die de Israëlieten achtervolgden door de Rode Zee:

¹²⁹ Zie LÉON-DUFOUR (1970b), 573-4.

Sic denique legimus antiquas Domini uictorias celebratas, quando dixit inimicus, 'Persequens comprehendam, partibor spolia, replebo animam meam, interficiam gladio meo; dominabitur manus mea'. Sed extendit Deus dexteram suam, et deuorauit eos terra (Ex 15,9.12) et populum vero suum sanguinis sui pretio liberauit (cf. Ps 71,14). (§1)

Een voor de hand liggend, maar minder opvallend model voor de vervolger is de duivel. Het hoeft dan ook niet te verwonderen dat 'Satan' en vergelijkbare namen af en toe verschijnen als antonomasie voor de tegenstander van de christenen. Hoewel de antonomasie geen specifieke gebeurtenissen evoceert, roept ze (weliswaar op de achtergrond) niettemin een reeks duivelse daden op, die voor de toehoorder van de *passio* zonder twijfel geen verdere uitleg behoeven.¹³⁰ Door de vervolger met deze antonomasie te benoemen wordt hij niet alleen gekarakteriseerd als het toppunt van slechtheid en agressie, maar bovendien ook geïdentificeerd met de duivel zelf. Hierdoor verliest de afgebeelde vervolging haar concrete karakter en wordt zo metonymisch gelijkgesteld aan het alomtegenwoordige ingrijpen van de Boze in de wereld om de mensen van God te vervreemden, zoals op verscheidene plaatsen in de Bijbel gethematiseerd wordt.¹³¹

Eenmaal verschijnt in het primaire corpus een expliciete catalogoog van duivelse daden. In de *P. Iulianae Nicomedensis* heeft de martelares de demon Belial¹³² overmeesterd en vastgebonden. Ze dwingt hem ertoe zijn identiteit te onthullen. Hij maakt zich kenbaar als de duivel en geeft een overzicht van alle daden die hij en andere demonen sinds de schepping op hun conto hebben:

¹³⁰ Zo bv. in de **P. Alexandri ep. Baccanensis*, §7 (tot de keizer: *Noli temptare Christum Dominum meum: quia et pater tuus diabolus aliquando voluit eum temptare...* (cf. Mt 4,1-11; Mc 1,12-3; Lc 4,1-13)) *P. Cyriaci & Paulae*, §5 (tot de proconsul: *adimple ergo quod facis impie diabole, nam Christi servos non potes ad demoniorum inclinare culturam*); **P. Donati & Hilariani*, ed. p. 417, r. 7 (*O diabole quid temptare desideras seruorum Christi*); *P. Irenaei, Andochii & soc.*, §11 (engel aan Irenaeus: *Ne timeant antiqui hostis insidias nec eum qui occidit corpus, animam autem non potest occidere* (Mt 10,28)); *P. Vincentii Caesaraugustani*, §13 (de verteller becommentarieert de mishandeling van het lijk van Vincentius: *Ecce quid agis, saevissime diabole: facis martyrem nostrum et in alio elemento [i.e. in water, na het mishandelen van het lichaam op land (zie hoger, p. 128)] esse gloriosum*).

Voor de antonomasie als vorm van *exemplum*, zie DEMOEN (1994), 306-8.

¹³¹ Voor een overzicht van de Bijbelse loci waarin Satan als de tegenstander van God en de vromen optreedt, zie MANSER en McGRATH (1999), §§4121-3.

¹³² Belial in de Bijbel: tweemaal in de Septuagint (Iud 20,13; 2Cor 6,15), 13 keer in de Vulgaat (Deut 13,13; Iud 19,22; 1Regn 1,16; 2,12; 10,27; 25,17; 2Regn 16,7; 20,1; 22,5; 3Regn 21,10; 2Par 13,7; Nah 1,15; 2Cor 6,15). In het Hebreeuws is Belial aanvankelijk geen eigenaam, en duidt het gebrekkigheid, verdorvenheid, slechtheid &c. aan. Later evolueert de term naar een van de namen voor de duivel (bv. 2Cor 6,15). Voor verdere details en referenties, zie SPERLING (1999), 169-71.

Ego sum Belial daemon [...] Ego sum, qui feci Adam et Evam in paradiso praevaricari (Gen 3); ego sum, qui feci ut Cain interficeret Abel fratrem suum (Gen 4,8); ego sum qui feci omnem substantiam Iob perire (Iob 1,13-9); ego sum qui feci populum Israel in deserto idola venerari (Ex 32,1-6); ego sum qui feci Isaiam Prophetam ut lignum ad serram secari (Mart. Isaiae 5,1); ego sum qui feci Nabuchodonosor Regem facere imaginem (Dan 3,1); ego sum qui tres pueros feci mitti in caminum ignis ardentis (Dan 3,19-21); ego sum qui feci Ierusalem inflammari (4Regn 25,8-9); ego sum, qui feci ab Herode infantes occidi (Mt 2,16); ego sum qui feci Iudam tradere Filium Dei (Mt 26,48-9; Mc 14,44-5; Lc 22,47; Joh 18,3); ego praeoccupavi Iudam, ut laqueo vitam finiret (Mt 27,5); ego sum qui per Simonem locutus sum quia magi essent Petrus et Paulus (Acta Petri & Pauli 34-5); ego sum, qui ad Neronem Imperatorem ingressus sum, ut Petrum crucifigeret (Martyrium Petri 7) et Paulum decapitaret (Mart. Pauli 5); ego sum qui Andream feci tradi in regione Patras (Acta Andreae: martyrium prius, 10); ego ista omnia et alia deteriora feci cum fratribus meis (P. Iulianae Nicomedensis, §7)

Na deze opmerkelijke ‘openbaring’ van duivelse daden noemt Belial verder nog een aantal *exempla* (*ex negativo*) waarmee hij aantoont dat zijn gevangenneming door Iuliana tot dan toe ongezien was.¹³³ Hierna wordt de scène uitgesproken hyperbolisch: Iuliana sleurt de geboeide demon overal met zich mee, die beseft dat hij volledig belachelijk gemaakt wordt (*noli hominibus me ridiculum facere: non enim potero postea homines convincere*, §12). Hoewel dergelijke hyperbolische voorstellingswijze de moderne lezer van de wijs kan brengen en de interpretatie bemoeilijkt, blijkt het Bijbelse verleden ook hier als referentiepunt voor het heden te gelden. Door hun typologische dimensie geven de *exempla* aan dat het historische schema van de duivel, die de vromen steeds opnieuw belaagt en tot zonde verleidt, zich voortdurend herhaalt – weliswaar telkens onder een ander vorm – en daardoor altijd actueel is.

¹³³ *Et cum omnia mala fecerim, nemo ausus fuit me torquere, quantum tu. Nemo Apostolorum manum meam tenuit: tu autem et ligasti me. Nemo Martyrum me cecidit, nemo mihi Prophetarum iniurias fecit, quas a te sustineo: nemo Patriarcharum in me manum misit. Nam et ipsius Filii Dei experimentum cepi in deserto, et feci illum ascendere in montem excelsum (Mc 4,1.8; Lc 4,2.5) et nihil mihi fecit (§11).*

4.4 De Bijbelse *exempla* doorgelicht

Uit dit overzicht van de Bijbelse *exempla* in de laatantieke Latijnse *acta & passiones* blijkt dat deze retorische figuur voor heel wat hagiografen een geliefde techniek was om de narratieve gebeurtenissen en de personages kleur te geven. Ze duiken regelmatig op in de *passiones*, al valt toch op dat de meeste *exempla* geconcentreerd zijn in een eerder beperkt aantal teksten, terwijl er in andere nauwelijks of geen te vinden zijn. In totaal heb ik 135 *exempla* geteld, verspreid over 41 (van de 113) *passiones* van het corpus. In zes teksten zijn er meer dan vijf *exempla* te vinden – waarvan in twee meer dan tien.¹³⁴ Samen bevatten deze zes teksten 76 *exempla*, wat overeenkomst met 56% van het totaal. De verdeling van de *exempla* is als volgt samen te vatten:

135 <i>exempla</i> in 41 teksten							
Context <i>exempla</i>	OT traditie		NT traditie		Niet-Bijbelse traditie		Σ
Martyrologisch:	48		13		1		61+1
Thaumaturgisch:	13		29				42
Karakterisering:	19		12				31
Totaal:	80		54		1		134+1

Context <i>exempla</i>	Gebed		Andere personagetekst		Vertellertekst		Σ
	OT	NT	OT	NT	OT	NT	
Martyrologisch:	23	6	1	2	23	6	61
Thaumaturgisch:	6	14	2	1	3	16	42
Karakterisering:	1	1	4	4	13	8	31
Totaal:	30	21	7	7	39	30	
	51		14		69		134

Opvallend is de geringe variatie in de exemplumkeuze: oudtestamentische *exempla* zijn voornamelijk de drie jongelingen, Daniël en af en toe de doortocht door de Rode Zee. Nieuwtestamentische *exempla* zijn dan weer hoofdzakelijk de genezingen van Jezus. Waar andere *exempla* voorkomen, is dat meestal in combinatie met de gebruikelijke modellen. Hier lijkt het haast alsof de hagiograaf wou bewijzen dat hij behalve Daniël en

¹³⁴ *P. Alexandri, Eventii & soc. (6); P. Felicis & Fortunati (8); P. Iulianae Nicomedensis (26); P. Philippi ep. Heracleensis (21); P. Quiriaci (Iudae) (6); *P. Valentini Interamnensis (9).

de jongelingen, ook andere *exempla* uit het Bijbelse verleden wist op te noemen. Tot slot valt het op dat niet-Bijbelse *exempla* nagenoeg afwezig zijn in de *passiones*. De enige attestatie (zie citaat p. 113) is bovendien geen voor de hand liggend model, zoals Socrates, maar noemt een wonderbaarlijke redding van twee dochters met hun vader van de lava van de Etna¹³⁵ die verder niet toegelicht wordt.

Dit erg disparate beeld roept in ieder geval vragen op. Het is allereerst opvallend dat *exempla* zeker niet in elke *passio* uit het onderzoekscorpus voorkomen, en dat waar ze voorkomen, ze vaak geclusterd worden. Dit betekent dat de link met het Bijbelse verleden meestal niet door *exempla* geëxpliciteerd wordt, en het dus vaak aan de lezer of toehoorder van de *passio* zelf is om Bijbelse modellen te herkennen. In die gevallen moeten citaten en allusies die in het narratief ingebed zijn, opgemerkt worden om de typologische relatie te reconstrueren.

Voorts is het niet altijd duidelijk waarom bepaalde *exempla* niet vaker, en andere mogelijke modellen zelfs helemaal niet voorkomen. Daarnaast kan men zich de vraag stellen in welke mate de hagiograaf indruk wou maken met zijn kennis van de Schrift door naar Bijbelse modellen te verwijzen – een vraag die zich vooral opdringt bij de *passiones* met een hogere frequentie *exempla*.

Jammer genoeg is het door de problematische datering van veel van de *passiones* niet mogelijk om na te gaan of er chronologische evoluties vast te stellen zijn in het exemplumgebruik. Wat de geografie daarentegen betreft, kan opgemerkt worden dat de twee teksten met de uitgesproken hoogste frequentie *exempla* (*P. Iulianae Nicomedensis* en *P. Philippi ep. Heracleensis*) al dan niet toevallig vertalingen uit het Grieks zijn. Maar anderzijds mag ook deze vaststelling niet veralgemeend worden aangezien de vijf andere *passiones* die als vertalingen uit het Grieks opgetekend staan in de bibliografie qua frequentie *exempla* niet afwijken van de andere teksten.¹³⁶ Ook in de rest van het primaire corpus heb ik geen tendensen in het gebruik van *exempla* kunnen vaststellen in verhouding tot de geografische herkomst van de teksten.

Hoe dan ook verschaffen de Bijbelse *exempla* ons interessante informatie over de *acta & passiones*. Het lijkt evident dat de expliciete verwijzingen naar de Bijbelse modellen inhoudelijk belangrijke passages markeren. Men kan ook vermoeden dat de (vaakst) genoemde Bijbelse passages en het algemene verloop van de Bijbelse geschiedenis, zoals ze opgeroepen wordt in de catalogen *exempla*, bekend waren bij de toehoorders.

¹³⁵ Cf. FRANCHI DE' CAVALIERI (1953), 81-2, voor de oorsprong van de anekdote (4^{de} eeuw, Sicilië: Catania).

¹³⁶ Vgl. noot 6, p.47. Het aantal *exempla* in de overige vertaalde *passiones* uit het Grieks: *P. Claudii, Asterii & soc.*: 0; *P. Iuliani & Basilissae*: 2; *P. Nerei & Achillei*: 0; *P. Quiriaci (Iudae)*: 6; *P. trium geminorum*: 1.

Daarenboven tonen de *exempla*, als zeer expliciete vorm van Bijbelse stiling, ons een aantal essentiële aspecten van de intertekstualiteit in de hagiografie. Verschillende van de vaststellingen die hier gedaan zijn, zullen terugkeren in de volgende hoofdstukken, waar ze bovendien kunnen helpen om de niet-expliciete Bijbelse stiling te interpreteren.

4.4.1 *Exempla – passiones – gewijde geschiedenis*

Door expliciet de link te leggen met het Bijbelse verleden verlenen de gebruikte *exempla* in de laatantieke *acta martyrum & passiones* diepgang aan het narratief en bieden ze de toehoorders een aanknopingspunt om de gebeurtenissen in het verhaal te interpreteren. Of de *exempla* nu intradiëgetisch in een retorische situatie voorkomen of in de vertellertekst, voor de laatantieke toehoorder van de *passio* functioneren de *exempla* als illustraties en voeren ze bepaalde ‘waarheden’ voor ogen. Ze verduidelijken en bevestigen het christelijke wereldbeeld dat de *passiones* uitdragen.

De evocatie van *exempla* doet immers veel meer dan enkel een Bijbelse *couleur* verlenen aan het hagiografische narratief. Ze laten zien dat de Bijbelse geschiedenis zich in de situatie van de martelaar herhaalt, omdat de werkelijkheid te allen tijde aan dezelfde goddelijke wetmatigheden onderworpen is als in het verleden. Op die manier wordt de martelaar op zijn beurt een ἀντίτυπος van de Bijbelse modellen, die als τύποι de christenvervolgingen voorafgebeeld hebben.¹³⁷ Hoewel dit exegetische principe ogenschijnlijk probleemloos getransponeerd wordt van de Bijbelexegese naar de hagiografie, wordt de definitie van het Bijbelse typologiebegrip zo toch aanzienlijk verbreed. Waar volgens de exegeten bepaalde figuren uit het Oude Testament de komst van Christus voorafbeeldden, werden deze in de martyrologische hagiografie nu plots τύποι van de slachtoffers van de christenvervolgingen – terwijl ook Christus zelf een model voor de martelaar werd. Maar mogen we dan nog spreken over typologie? Wat mij betreft wel¹³⁸, met dien verstande dat we typologieën als onderlinge relaties binnen de heilsgeschiedenis zien, met Christus als de centrale figuur. De lijdende martelaar

¹³⁷ Cf. DELÉANI-NIGOUL (1989), 197, voor een vergelijkbare conclusie m.b.t. de afbeelding van de Makkabeïsche martelaren in Cyprianus' *Ad Fortunatum*.

¹³⁸ Vgl. LINK (1989), 28; SUNTRUP (2009), 842. Ook zij beschouwen typologische relaties buiten de Bijbel als typologie, al dekken ze zich in door het gebruik van de termen “halb-biblische” en “außer-biblische Typologie”, resp. “Postfiguration/Posttypologie”.

actualiseert als ἀντίτυπος zo tegelijk het lijden van Christus en de vervolging van de oudtestamentische τύποι die het lijden van Christus voorafgebeeld hebben.

Maar we kunnen nog een stap verder gaan. De Bijbels gestileerde gebeurtenissen en personages zijn meer dan een reactualisatie van het verleden. Door bij momenten op historische parallellen te wijzen, lijkt het alsof de hagiograaf op een ontologische eenheid in de geschiedenis wil wijzen, waarbij elke concrete gebeurtenis de uitdrukking vormt van een terugkerende historische structuur. Dit zou ook de grote homogeniteit tussen de verschillende *passiones* onderling kunnen verklaren. Door de koppeling van de protagonisten en de narratieve gebeurtenissen aan typologische modellen uit het Bijbelse verleden, worden de *exempla* een “angemessener Ausdruck des kollektiven Ideals eines gemeinsamen Aufgehens in Christus, das im Sinne des Wortes: „Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir” (Gal. 2.20) die Entindividualisierung bis zur spirituellen Vertauschbarkeit vorantreiben soll.”¹³⁹ Meer zelfs: de heilige kan slechts aanspraak maken op een heiligenstatuut naarmate hij door navolging van Bijbelse modellen zijn plaats in de typologische structuur van de heilsgeschiedenis verwerft.¹⁴⁰ Het complex van modellen en onderlinge navolging dat zo ontstaat – de *communio sanctorum* als het ware – toont aan dat de heilsgeschiedenis geen afgesloten eenheid vormt, maar net voortdurend actueel is.¹⁴¹

De fundamentele voorwaarde voor de eventuele herhaling van gebeurtenissen is dat de omstandigheden gelijkaardig moeten zijn aan die uit het verleden. In het geval van de hagiografie betekent dit dat de martelaren eenzelfde geloof en vertrouwen in God tonen als hun Bijbelse voorgangers. *Exempla* zoals Daniël en de jongelingen in de *passiones* tonen aan dat God (enkel) diegenen zal bijstaan die het geloof van hun Bijbelse voorbeelden evenaren. Dat de protagonisten en de beschreven vervolgingssituatie aan episodes en figuren uit het verleden geassimileerd worden, geeft aan dat men hier inderdaad van uitging en maakt het begrijpelijk dat het verloop van de gebeurtenissen in de *passio* steeds voorafgebeeld is in de gebeurtenissen van de Bijbelse geschiedenis.

Nu lijkt het erop dat de typologische relatie tussen de ‘heilshistorische *exempla*’ en de martelaar in principe ook doorgetrokken kan worden naar de laatantieke context waarin de *acta & passiones* functioneerden. Het wedervaren van de martelaren toont

¹³⁹ VON MOOS (1988), 102.

Zie ook *ibid.* §§ 27-9; EARL (1975), 17-9, 35-7; LYONS (1989), 26-8; VAN UYTFANGHE (1984), 455-6.

¹⁴⁰ EARL (1975), 27.

¹⁴¹ VAN UYTFANGHE (1989); YOUNG (1994), 42-8.

Vgl. ook HEINZELMANN (2004), 574-88, voor vergelijkbare observaties m.b.t. de *Historiae* van Gregorius van Tours.

immers aan dat in het leven na de apostolische periode, en in afwachting van de *parousia*, dezelfde goddelijke wetmatigheden nog steeds van kracht zijn. Zelfs al waren de vervolgingen door de Romeinen reeds lange tijd voorbij wanneer de meeste *passiones* geproduceerd en gekopieerd werden, het belang van een onwankelbaar geloof bleef fundamenteel voor de christen. De martelaren en heiligen tonen aan dat de mens zelfs na de verlossing van de mensheid door de dood van Christus blootgesteld blijft aan gevaren en dat de vrome christen elke dag opnieuw beproefd wordt. Voor die christenen zijn de martelaren idealiter τύποι, want zij hebben zich niet tot apostasie laten verleiden en nodigen de anderen uit om hun voorbeeld te volgen.¹⁴² Bovendien plaatst het martyrologische narratief de eventuele tegenslagen in het leven van de laatantieke christen in een breder perspectief en geeft er zo betekenis aan. Op die manier verklaart hagiografie de Bijbelse boodschap in een concrete vorm¹⁴³ en reveleert ze hoe alle gebeurtenissen in een mensenleven op een dieper niveau met elkaar verbonden blijken. Daarbij tonen de daden van de Bijbelse modellen, Christus en, na hen, de heiligen de juiste richting in het leven. Zelfs al is de perfectie van de heilige voor de gewone gelovige onbereikbaar, uit de *acta & passiones* en de Bijbelse *exempla* erin blijkt duidelijk dat men als mens ten volle moet vertrouwen op God, en alleen op God.

Het exemplumgebruik in de *passiones* lijkt in elk geval extra reliëf te geven aan de inhoudelijk belangrijke passages van het narratief. De Bijbelse modellen zijn meer dan enkel onderdeel van een gebed of de retorische opsmuk van het narratief, maar benadrukken de fundamentele link tussen het Bijbelse verleden en het *hic & nunc*. Ze leggen de achterliggende patronen uit de geschiedenis bloot en zijn op die manier instructief voor het leven van elke christen. Zelfs al hebben de afbeeldingen van de folteringen in de *passiones* geen directe relevantie voor de laatantieke christenen, de *exempla* benadrukken het belang van een grenzeloos vertrouwen in God, en verzekeren de waarschijnlijkheid van diens beschermende optreden. De afbeelding van de folteringen suggereert in deze context dat zelfs onder de grootste bedreigingen de mens

¹⁴² Tot een gelijkaardige conclusie komt ook VEYRARD-COSME (1993), 175-9, voor de Karolingische periode. De voorbeelden van de vervolgingsretoriek in het discours van de christelijke conservatieven in de VS die Moss (2014), 8-13, noemt, tonen aan dat dit typologische denkschema tot op vandaag nog steeds gebruikt wordt om de actualiteit en de geschiedenis interpreteren.

Bemerk dat de martelaren ook τύποι zijn in de betekenis die de term heeft in de nieuwtestamentische brieven (bv. 1Th 1,7: Καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου, δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου, ὥστε γενέσθαι ὑμᾶς τύπον πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ ἐν τῇ Ἀχαΐᾳ; vgl. 1Cor 10,6.11; Phil 3,17; 2Th 3,9; 1Tim 4,12; Tit 2,7; 1Petr 5,3).

¹⁴³ Zie LECLERCQ, J. (1963), 112-3; VEYRARD-COSME (1993), 182-3.

niet hoeft te wanhopen, omdat God steeds bijstand verleent. In diezelfde lijn kunnen ook de *exempla* begrepen worden die in de context van de mirakels worden opgeroepen. Maar wanneer men ze op de contemporaine heiligencultus¹⁴⁴ betreft, dan krijgen ze nog een bijkomende betekenis. De mirakels uit de hagiografie gaan – in de fictie van verhaal althans – de mirakels vooraf die de heilige in de cultuscontext bewerkt.¹⁴⁵ Samen met de Bijbelse *exempla* tonen ze aan dat God altijd optreedt voor wie op Hem vertrouwt.¹⁴⁶

4.4.2 ‘Antieke’ *exempla* of ‘middeleeuwse’ *exempla*?

Tot slot wil ik nog wijzen op de potentiële waarde van een exemplumanalyse in de laatantieke *acta & passiones* voor de studie van het *exemplum* in het algemeen. Hoewel de late oudheid sinds een aantal decennia een populair onderzoeksdomein is, is het opmerkelijk dat chronologische overzichten van het exemplumonderzoek grotendeels voorbijgaan aan de evoluties van deze figuur in de late oudheid en daarna. Op een aantal analyses van individuele auteurs of teksten na, bestaat er naar mijn weten geen systematische studie van het *exemplum* in de late oudheid en de vroege middeleeuwen die de conceptuele evolutie van deze figuur belicht.

In het bestek van dit onderzoek is het sowieso onmogelijk om een antwoord te bieden op de vraag hoe *het exemplum* evolueert, al was het maar omdat de definities van het ‘antieke’ en het ‘middeleeuwse’ *exemplum* aanzienlijk van elkaar verschillen. Toch wil ik hier enkele preliminaire observaties weergeven, die misschien een aanzet kunnen geven tot verder onderzoek van het *exemplum* in de laatantieke *passiones*.

Vanuit de definitie van het *exemplum* als een retorische figuur, zijn de Bijbelse modellen die in de *passiones* worden opgeroepen onmiskenbaar *exempla*. Het zijn referenties naar personen of gebeurtenissen uit het verleden die in een discours ingebed worden en zowel verschijnen als overtuigingsmiddel (vnl. in gebeden om God te

¹⁴⁴ Zie hoger, 1.4.1, p.34.

¹⁴⁵ Cf. PHILIPPART (2006), 26.

¹⁴⁶ VAN UYTFANGHE (1985b), 163-4. Hij verwijst daarbij o.a. naar Ventantius Fortunatus’ voorwoord bij het tweede boek van zijn *Vita Hilarii: ut quisquis haec fideli, sicut decet, auditu perceperit, et praeterita se cognoscere gaudeat, et similia fieri virtute confessoris in futurum confidat* (ed. p. 449C).

Van de discussies over het (on)mogelijke optreden van mirakels in de postapostolische periode (zie VAN UYTFANGHE (1981)) is in de *acta & passiones* niets terug te vinden. Het samengaan van martelaren en wonderen wordt er niet geproblematiseerd; hoogstens theocentrisch geduid (zie verder, 6.1.2.4, p. 223).

overtuigen) of als illustratie van waarheden. Vanuit dit perspectief heb ik de *exempla* in de *passiones* ook hier bestudeerd.

Maar ook de ‘middeleeuwse’ definitie van het *exemplum* – alsook de vergelijkbare antieke vormen¹⁴⁷ – als stichtelijke anekdote kan hier in beschouwing genomen worden. Tenslotte functioneerden de heiligen ook zelf als *exempla*¹⁴⁸: de daden van de martelaren in de *acta & passiones* dragen een stichtelijke boodschap uit en de heiligen worden op die manier modellen¹⁴⁹ tot navolging voor de christen. Toch vallen de *passiones* bezwaarlijk ‘anekdotes’ te noemen. Daarvoor zijn ze te lang, en komen er te veel plotontwikkelingen en verschillende thema’s in voor.

Anderzijds is het opmerkelijk dat bij de Bijbelse *exempla* uit de *passiones* die reductie tot anekdote wel optreedt. Waar een personage of verteller een Bijbels model noemt, beperkt hij het gewoonlijk tot één exemplarisch moment. Wordt bijvoorbeeld Daniël in de leeuwenkuil opgeroepen, dan gaat het enkel om de miraculeuze redding van de profeet. Het bredere conflict met de Perzische hovelingen, het complot tegen Daniël en zijn arrestatie, en de uiteindelijke afloop verdwijnen volledig. Vooral in de passages waar meerdere *exempla* genoemd worden, valt duidelijk op dat elk van deze één concrete scène oproept, zonder verdere context. De Bijbelse *exempla* verschijnen als haast autonome anekdotes met telkens een centrale gedachte die bruikbaar is om een bepaalde these of waarheid te illustreren. In die zin vertonen de Bijbelse *exempla* in de *passiones* een duidelijke overeenkomst met de ‘middeleeuwse’ definitie van het *exemplum*.¹⁵⁰

De grote moeilijkheid om ‘het *exemplum*’ te analyseren in de periode tussen de klassieke oudheid en de hoge middeleeuwen hangt hoe dan ook samen met de vraag of, en indien ja, op welke manier de retorische definitie van het *exemplum* verzoenbaar is met die uit de mediëvistiek. Zo zou onder andere vastgesteld moeten worden of er wel sprake is van een conceptuele evolutie van de ene naar de andere ‘soort’ *exempla*, dan

¹⁴⁷ Zie noot 64.

¹⁴⁸ Zie hoger, 1.4.3, p. 40. Ook WELTER (1927), *ibid.*, stelt een grote populariteit van hagiografische *exempla* vast in de 12^{de}-eeuwse literatuur.

¹⁴⁹ Jacques Le Goff (1981b), 110-1, spreekt in deze context van een “pre-exemplum” – een term die de geringe aandacht voor de antieke erfenis van het begrip tot dan toe onderstreept: dergelijk ‘pre-exemplum’ is voor hem een narratief waarin de held centraal staat (i.t.t. het narratief zelf) en waarbij de stichtelijke boodschap van de protagonist uitgaat.

Vgl. VITALE-BROVARONE (1980), §5.1.

¹⁵⁰ Vgl. WELTER (1927), 105. In zijn thematische overzicht van *exempla* in de middeleeuwse literatuur vormen exemplarische Bijbelpassages alvast de grootste groep.

wel of we te maken hebben met twee verschillende fenomenen die als gevolg van de homonymie onterecht met elkaar verward worden. Zet het ‘middeleeuwse’ *exemplum* vooral het opvoedkundige gebruik van exemplarische modellen voort, of moet men toch ook steeds rekening houden met de invloed van het retorische concept? Verder onderzoek is hier nodig. Wat wel vaststaat, is dat het verleden steeds een rol speelt om het leven in het heden te begrijpen en er zin aan te geven.

Hoofdstuk 5 Het dichotome wereldbeeld van de *acta & passiones*

Mors, quam tu nobis minaris inferre, vita nostra est, et ideo non timemus iram tuam, quia ex ipsa nobis nascitur vita perpetua, et corona cum palma aeterna.
(*P. Caloceri & Parthenii, 2)

In alle *acta martyrum & passiones* vormt het bevel aan de martelaar om een (heidense) offerhandeling te stellen het leidmotief. Vanaf de vroegste documenten is het aanwezig, in combinatie met de weigering van de christenen.¹ Voor de christen is eender welk offer aan een heidense godheid of aan de (vergoddelijke) keizer taboe. Op die manier benadrukken de martelaren de strikt monotheïstische religiositeit van het christendom.²

Het wereldbeeld in de *passiones* wordt zo gereduceerd tot een religieuze dichotomie: men is ofwel christen, of men is dat niet. Eerstgenoemden horen de redding en het onvergankelijke leven toe; laatstgenoemden zijn daarentegen overgeleverd aan de vergankelijkheid en de dood. De martelaar in de *passiones* staat voor de keuze tussen de zuiverheid van het geloof, en de bezoedeling van het pagane offer. Een grijze zone is er

¹ Voor de impact van deze weigering op de vervolging van de christenen, zie o.a. DE STE. CROIX (2006), 6-31; PRAET (2014), 42-3.

² LIEU (2011), 214, stelt m.i. correct dat het offermotief in de *acta martyrum & passiones* (zelfs vanaf de vroegste documenten) niet zozeer een historische realiteit uitdrukt, maar een dramatische structuur die trouw aan God opponeert aan gehoorzaamheid aan het politieke gezag.

niet.³ Deze opdeling weerspiegelt de keuze van de christen tussen ‘twee wegen’: die van de redding en die van de ondergang.⁴ De onoverbrugbare tegenstelling tussen beide wordt in de *passiones* herhaaldelijk⁵ gethematiseerd, en niet zelden met Bijbelse citaten, allusies of motieven onderbouwd. De uitgesproken dichotomie vormt dan ook een van de meest kenmerkende aspecten van de Bijbelse stileren van de *acta & passiones*.

Deze nadrukkelijk antipolytheïstische toon valt klaarblijkelijk te verbinden met de stichtelijke boodschap van de *acta & passiones*. Want behalve het narratieve verloop, dat de volhardende weigering van de martelaar om te offeren bejubelt, zijn er talloze redevoeringen, waarin de protagonisten – als gezaghebbende sprekers – uitvoerig beargumenteren waarom het verkieslijker is om de marteldood te sterven dan om een offer aan de heidense goden te brengen.

³ Vgl. GRIG (2004), 19-22. Voor deze tweedeling in de vroegste *acta & passiones*, zie PRAET (2003), vnl. 458-62. Zie ook *id.* (1992), 67-73 en DUCHESNE-GUILLEMIN en DÖRRIE (1959), 345-9, voor een duiding van deze dichotomie in de bredere context van het vroege christendom.

Hier dient herhaald te worden dat deze dichotomie een literaire representatie is. Het beeld van een monolithisch christendom dat superieur is aan een machteloos heidendom (vgl. BROWN, P. (1998), 633-4) staat ver van de laatantieke realiteit. Niet alleen de omgang met de ‘demi-Chrétiens’ – om de term van GUIGNEBERT (1923), 65, te gebruiken – (zie o.a. BROWN, P. (1998), 651-3; REBILLARD (2012), 70-85, voor voorbeelden van ‘heidense contaminaties’ in de levensvoering van veel laatantieke christenen), maar ook kwesties rond de reïntegratie van de *lapsi* in de Kerk (cf. FITZGERALD (2008), 798-800; WISCHMEYER (2002), 863-4) tonen aan dat het strikt binaire wereldbeeld in de *passiones* veraf staat van de laatantieke realiteit. Vgl. LIEU (2011), 219-20.

⁴ De thematiek verschijnt in het NT, maar wordt voornamelijk uitgewerkt door de apostolische vaders. Zie bv. Mt 7, 13-4 (Εἰσεέλθατε διὰ τῆς στενῆς πύλης· ὅτι πλατεῖα ἡ πύλη καὶ εὐρύχωρος ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν καὶ πολλοὶ εἰσὶν οἱ εἰσερχόμενοι δι’ αὐτῆς· τί στενὴ ἡ πύλη καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωὴν καὶ ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὐρίσκοντες αὐτήν). Vgl. Mt 6,14 (Οὐδεὶς δύναται δυοὶ κυρίοις δουλεύειν); Lc 6,13 (Οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυοὶ κυρίοις δουλεύειν) en Gal 5,16-25.

Zie verder *Didache* 1,1-6,3 (Ὅδοι δύο εἰσὶ, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου, διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν (1,1)); *Ep. Barn.* 18,1- 20,2 (Ὅδοι δύο εἰσὶν διδασκῆς καὶ ἐξουσίας ἢ τε τοῦ φωτὸς καὶ ἡ τοῦ σκότους. διαφορὰ δὲ πολλὴ τῶν δύο ὁδῶν (18,1); de overeenkomst met *Didache* wordt verklaard door een gepostuleerde gemeenschappelijke bron (EHRMAN (2003a), 5)); Ignatius, *Ad Magn.* 5,2 (ὥσπερ γὰρ ἐστὶν νομίσματα δύο, ὃ μὲν θεοῦ ὃ δὲ κόσμου καὶ ἕκαστον αὐτῶν ἴδιον χαρακτῆρα ἐπικείμενον ἔχει, οἱ ἄπιστοι τοῦ κόσμου τούτου, οἱ δὲ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ χαρακτῆρα θεοῦ πατρὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι’ οὗ ἐὰν μὴ ἀυθαιρέτως ἔχωμεν τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος, τὸ ζῆν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν).

Verdere details en referenties naar de voorlopers en de rol van het motief in het vroege christendom, zie o.a. ALDRIDGE (1999), 233-57; FEUILLET en GRELOT (1970), 689; KLOPPENBORG (1995), 88-97; PESTHY (2010), 157-62; SUGGS (1972), 60-73.

⁵ Zie o.a. BERSCHIN (1986), 42; VAN UYTFANGHE (1999), 158-61.

Van de gegevens in mijn databank zijn in totaal net geen 700 passages uit het primaire corpus (22% van het totaal) gecategoriseerd als uitdrukking van een antipolytheïstische propaganda.

In hun uiteenzettingen maken de martelaren volop gebruik van argumentaties die (hoofdzakelijk) aan de Schrift ontnomen zijn: hetzij duidelijke Bijbelcitaten, hetzij bewoordingen die op één of op meerdere Schriftpassages alluderen.⁶ De nadrukkelijke aanwezigheid van deze argumenten is klaarblijkelijk een exponent van de strijd die het laatantieke christendom voerde tegen alle niet-orthodoxe godsdienstvormen.⁷ De analyse van de gebruikte Bijbelstilerings in de *passiones* geeft zicht op welke Bijbelse argumentatie bij deze strijd ingezet werd. Het is dan ook niet toevallig dat het overgrote deel van de Bijbelreferenties een legitimerende functie vervult in het martyrologische narratief. Ze tonen ofwel aan dat een bepaalde handeling verkieslijk is, of ze ‘bewijzen’ dat de stellingen die de martelaar verdedigt, kloppen omdat het zo in de Bijbel staat. Daarenboven zorgt de aanwezigheid van Bijbelse referenties ervoor dat de thematieken heidendom en apostasie een Bijbelse toon krijgen. Het voorgestelde conflict tussen zuiver geloof en idolatrie wordt zo een nieuwe episode in een eeuwenlange geschiedenis waarin geloofsafval de centrale bedreiging vormt.

Hieronder behandel ik de verschillende passages waarin de dichotomie tussen het christelijke en het heidense naar voor komt, welke facetten daarbij het vaakst gethematiseerd worden, en met welke argumenten. Omdat het aantal passages te groot is, zal ik van de beschikbare *loci* in mijn database, vaak slechts een beperkte selectie kunnen citeren – al probeer ik in de selectie wel steeds de verscheidenheid van de argumentaties weer te geven. Om de grote hoeveelheid tekstmateriaal overzichtelijk te houden, streef ik ernaar om alle Bijbelse referenties zoveel mogelijk in inhoudelijk consistente groepen te clusteren. Dit brengt echter onvermijdelijk overlappings met zich mee, bijvoorbeeld waar eenzelfde Bijbelpassage in meerdere contexten ingezet kan worden. Anderzijds betekent deze manier van voorstellen dat de verschillende argumentaties van de martelaren gefragmenteerd besproken zullen worden, terwijl ze

⁶ Een overzicht van de Bijbelse kritieken tegen heidense culten bieden o.a. FREDOUILLE (1981), 846-68; MANSER en McGRATH (1999), §8771; ROSNER (2011), 392-3; WIÉNER (1970c), 559-61. Daarbij wijst ZENGER (2001), 230, op een aantal tendentieuze vertaalkeuzes in de Septuagint die de antipolytheïstische toon ervan verscherpt hebben in vergelijking met de Hebreeuwse tekst.

Een intermediaire rol van de kerkvaders bij de overname van antipolytheïstische polemieken uit de Bijbel (zie FREDOUILLE (1981), 869-89 voor deze thematiek in de patristiek) is waarschijnlijk in de *passiones* (zie bv. 5.2.2.3, p. 187, waar de invloed zeer duidelijk is). Omdat deze invloed echter nergens geëxpliciteerd wordt en geen voorwerp van dit onderzoek vormt, zal ik hier verder niet op ingaan.

⁷ Zie hoger, 1.4.3, p. 40. Cf. MACMULLEN (1997), 11-2: “While in the non-Christian thought-world there was virtually no testing of the merits of my god against yours, in Christianity such testing went on continually, continually defining approved worship as against its opposite. The wrong was to be swept away by every means.”

in de *passiones* gewoonlijk door elkaar voorkomen. Men moet bijgevolg steeds voor ogen houden dat de verschillende vormen van Bijbelse stilering die in dit hoofdstuk besproken worden, samen uitdrukking geven aan een grotendeels homogeen programma dat gericht is tegen de ‘oude’, heidense religie.

De analyse van het dichotome wereldbeeld van de *passiones* zal als volgt gebeuren: om te beginnen focus ik op de passages die een christelijke levenswandel expliciet aan een ‘aardse’ variant opponeren. Vervolgens ga ik in op de Bijbelse referenties die enerzijds de voordelen van een christelijke levenswijze evoceren en anderzijds de heidense godsdienst als schrikwekkend afbeelden. Tot slot behandel ik de rol van God met betrekking tot de vervolgingen in de *passiones* en de Bijbelse basis daarvoor.

Alvorens mijn betoog te beginnen wil ik erop wijzen dat ik geen aandacht besteed aan de rol van joden in de *passiones*. De reden hiervoor is dat zij in de *passiones* eenvoudigweg geen prominente rol vervullen.⁸ Waar ze wel genoemd worden, is hun karakterisering doorgaans negatief. In vijf *passiones* verwijzen de protagonisten naar hun koppige weigering in de evangeliën om de blijde boodschap te aanvaarden en naar hun beslissing om de Messias te kruisigen.⁹ Elders verschijnen ze een aantal keren als vijandige personages tegenover de christenen. In de *P. Quiriaci (Iudae)* willen de joden uit Jeruzalem koste wat het kost vermijden dat de christenen het Heilig Kruis terugvinden¹⁰, en in drie *passiones* ruien joden de plaatselijke bevolking op om de dood van de christenen te eisen.¹¹ In al deze gevallen bevinden de joden zich in het kamp van de

⁸ Tot dezelfde conclusie komt AULISA (2010), 217, die de rol van de joden onderzocht heeft in de laatantieke hagiografie (behalve *passiones* behandelt ze ook *vitae*, *translatio*- en mirakelberichten).

⁹ Zie hiervoor **P. Alexandri, Eventii & soc.*, 11 (uiteenzetting over leven en missie van Jezus: o.m. *cum duri essent Iudaei ad credendum en zelo ducti Pharisei atque Iudaei crucifixerunt eum*); **P. Caloceri & Parthenii*, 4 (passage ogenschijnlijk ontnomen aan jongere *P. Naboris & Felicis* (cit. hierna): *dicebat [Iesus] Iudaeis: Si verbis non creditis, vel virtutibus credite* (cf. Joh 4,48; 10,38). *Illi autem non solum non crediderunt, verumetiam Deum suum, eis saepius repromissum per Prophetas* (cf. Rom 1,2), *crucifixerunt*); *P. Naboris & Felicis* (eveneens uiteenzetting over leven en missie van Jezus: *impia tamen Iudaeae non solum credere noluit in eum, verum etiam crucifigentes, morti eum addixerunt*); *P. Pontii Cimellensis*, 8 (over leven en missie van Jezus: *Iudei non credentes, sed potius invidentes, tradiderunt Pontio Pilato presidi et eum qui pro salute eorum venerat cruci adfixerunt*); *P. Quiriaci (Iudae)*, 4 (in karakterisering van de joden door Constantijns moeder, Helena: *impiissima gens Iudaeorum ... eum qui mortuos vestros vivificabat* (Rom 4,17) *in mortem tradidistis*). Vgl. AULISA (2010), 188.

¹⁰ Zie vnl. §§ 5-7. Voor de legende van het Heilig Kruis in de *P. Quiriaci*, zie p. 131, noot 124.

¹¹ *P. Marcianae*, ed. p. 256,27-30 (*Omnis pene populus mirari coepit, et christianam puellam dicere dimittendam. Sed Budarius archisynagogus cum filiis suis et aliquot Iudaeis, quos ad studium clamoris collegerat in sedicionem uociferantur, ut taurum iudex produci iubeat*); *P. Philippi ep. Heracleensis*, 6 (*alios triste sanctorum poena faciebat, alios maior accendebat insania [...] specialiter tamen Iudaeos iuxta scripturarum ordinem; dicit enim Spiritus Sanctus per*

antichristelijke tegenstanders, ook al krijgt hun vijandigheid en vooral ook de motievaties hiervan geen verdere aandacht. Driemaal worden de joden zelfs expliciet met de heidenen gelijkgesteld.¹² Toch vinden we ook een neutrale, zelfs welwillende afbeelding van joden terug. In de *P. Clementis* en de *P. Nazarii & Celsi* verschijnen ze weliswaar als diegenen die de blijde boodschap niet aanvaard hebben, maar lijken christenen en joden toch wederzijds respect voor elkaar te hebben. In de *P. Agathae* en de **P. Vitalis & Agricolae* nemen de joden zelfs met enthousiasme deel aan de cultus.¹³ Ook al zijn de opvattingen over joden in de *passiones* duidelijk negatief, het kleine aantal verwijzingen ernaar in de *passiones* verzinkt in het niets bij de enorme aandacht die besteed wordt aan het bekampen van de heidense godsdienst.

5.1 Tussen hemel en aarde

Op verscheidene plaatsen in de *passiones* vertaalt dit antithetische denkkader zich in passages waar de christelijke visie op de werkelijkheid aan die van de heidenen – of althans de karikatuur die de hagiografen ervan maken – geopponeerd wordt. Beide wereldbeelden verhouden zich tot elkaar als leugen tegenover waarheid. In dit onderdeel zal ik achtereenvolgens de binaire kosmologie uit de *passiones* behandelen, i.e. de tegenstelling tussen het eeuwige en het vergankelijke. Daarna bespreek ik de superioriteit van de christelijke waarheid tegenover de leugen die de heidense wereldvisie in hun ogen is. Vervolgens behandel ik de vraag aan welk gezag de christenen zich in de *passiones* (willen) schikken. Tot slot zal ik nog even stilstaan bij het gebruik van literaire ambiguïteiten en omkeringen die deze tegenstellingen extra in de verf zetten.

prophetam: sacrificaverunt daemoneis et non Deo (Deut 32,17; Bar 4,7); *P. Pontii Cimellensis*, 15 (*Tunc Iudei qui ad spectaculum amphiteatri convenerant, clamare ceperunt et dicere: Occide, occide maleficum*).

¹² Zie *P. Cyriaci & Paulae*, 5 (*adimple ergo quod facis impie diabole [...] Tibi enim et ministris tuis et Iudeis, de quibus dicis, paratus est ignis aeternus* (Mt 25,41)); *P. Philippi ep. Heracleensis*, 6 (cf. citaat noot 11); *P. Salsae*, 3 (*Ubi enim dudum templa fuerant instituta gentilium, postmodum ibidem diabolus synagogam constituit Iudaeorum*).

¹³ Zie *P. Agathae*, 14; *P. Clementis*, 2; *P. Nazarii & Celsi*, ed. p. 326,52-328,20; **P. Vitalis & Agricolae*, 7. Vgl. AULISA (2010), 205.

5.1.1 Eeuwigheid en vergankelijkheid

Een eerste en fundamentele dichotomie in de *acta martyrum & passiones* is te vinden in het onderscheid tussen de vergankelijke zichtbare werkelijkheid en de eeuwigheid van het rijk Gods. De martelaar in de *passiones* gedraagt zich onthecht tegenover de vervolgingen en de folteringen, omdat hij erop vertrouwt dat zijn menselijke en materiële conditie slechts tijdelijk is en ondergeschikt aan de verwachte hemelse beloningen. Hier hernemen de hagiografen een thema uit vnl. de nieuwtestamentische brieven, waar tegenover het lijden van de christenen een beloning in het vooruitzicht wordt gesteld¹⁴ – weliswaar met dat verschil dat in de *passiones* de toekomstige heerlijkheid niet in eschatologische termen uitgedrukt wordt, maar als een beloning na de dood van de martelaar gezien wordt.¹⁵ Op verscheidene plaatsen benadrukken de martelaren in de *passiones* dat de folteringen in oppositie staan met de heerlijkheid die hun te wachten staat na het *martyrium*. De dichotomie wordt treffend verwoord door Anastasia, die met een citaat uit de tweede brief aan de Korintiërs antwoordt op het offerbevel van haar ondervrager:

Probus dixit: “sacrifica diis ut ad civitatem tuam redeas gaudens”. Anastasia dixit: “Civitatem habeo ‘non manufactam aeternam in caelis’ (2Cor 5,1); ad ipsam pergere cupio”. (P. Anastasiae, 25)¹⁶

¹⁴ Vnl. Rom 8,18 (Λογίζομαι γὰρ ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς); 2Cor 4,17-5,1 (τὸ γὰρ παραυτίκα ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως ἡμῶν καθ’ ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολὴν αἰώνιον βάρος δόξης κατεργάζεται ἡμῖν, μὴ σκοπούντων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα· τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια. Οἶδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνου καταλυθῇ, οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς). Zie verder COLPE et al. (1996), 345-7; FENASSE en GUILLET (1970a), 170.

¹⁵ VAN UYTFANGHE (1992), 90-1. Een verdere discussie van de verhouding tussen de directe en eschatologische compensatie van de heiligen, zoals die in de late oudheid geconcipteerd werd, bieden GEMEINHARDT (2010), 114-22; VAN UYTFANGHE (1987b), 234-8, (1991), 100-4.

¹⁶ Vgl. P. Irenaei, *Andochii & soc.*, 2 (*Sit in cordibus vestris beati Pauli apostoli sermo, quia non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam quae revelatur in sanctis* (Rom 8,18)); P. Nazarii & Celsi, ed. p. 329,3-4 (*ne momentanea et transitoria pauerent tormenta; qui gaudium caelestis regni sine fine* (Lc 1,33; cf. Heb 12,11) *mansurum a domino expectarent promissum* (2Cor 4,17)); P. Primi & Feliciani, 6 (*[adstat] confidens in Domino* (cf. Ps 117,8), *[quia] ipse nos liberabit de omnibus poenis, pro cuius nomine haec patimur* (Act 5,41; 9,16): *quia omnia quae videntur, ad tempus sunt* (cf. Eccl 1,2) *quae autem praeparavit Deus his qui diligunt eum* (1Cor 2,9), *aeterna sunt* (cf. 4Esr 2,11?)); P. Susannae, 19 (*sublimitas haec, quam videmus, temporalis esse cognoscitur: illa autem, quam nos praedicamus sempiterna* (cf. 2Cor 4,17); P. trium geminorum 13 (*nulla vos terreat difficultas, nullae poenae perterreant* (cf. 2Cor

Deze voorstellingswijze vloeit voort uit een verticale oppositie tussen hemel en aarde, tussen transcendent en immanent, die vanaf de jongere boeken van het Oude Testament en in het Nieuwe merkbaar aanwezig is.¹⁷ De beloofde heerlijkheid die de martelaren in de hemelse eeuwigheid situeren, contrasteert met de aardse werkelijkheid die op een zeker ogenblik zal ophouden te bestaan. Dit uit zich op verschillende plaatsen in de *passiones* in waarschuwingen voor de *vanitas mundi*. Dat de christenen deelhebben aan de onvergankelijkheid contrasteert met het – in hun ogen – absurde vertrouwen van de heidenen in materie en aardse roem, die gedoemd zijn te verdwijnen.¹⁸ Van dien aard is onder andere de uitspraak in de *P. Pollionis*, waar de protagonist aangeeft waarom hij de dood verkiest boven een comfortabel leven:

Quia hac breui melior est illa lux perpetua (4Esr 2,35) et dulciora sunt quae permanent quam quae pereunt bona; nec est prudentia caducis postponere sempiterna. (§4,2)¹⁹

4,17): occidi (cf. Ap 13,10?) *enim pro Christo maius est, quam regnum assumere. Regnum enim mortale est hoc, quod in mundo est (1Joh 2,15.16), illa autem vita aeterna est (passim NT))*.

In de *P. Iuliani & Basilissae* verschijnt dezelfde tegenstelling ook om een ascetische levensstijl te schilderen (*beati estis qui seculi blandimenta respuestis, properantes ad illud quod oculus non uidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit (1Cor 2,9); §7*). Voor de versmelting tussen martyrologische en ascetische thematieken, zie o.a. GEMEINHARDT (2009), 305-6, (2012).

¹⁷ Bv. 1Cor 7,31 (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου); Col 3,2 (τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς); Jc 4,4 (ὃς ἐὰν οὖν βουληθῇ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου, ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται); 1Joh 2,16 (ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς ἀλλ' ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν). Vgl. Eccl 1,2 (ματαιότης ματαιότητων εἶπεν ὁ Ἐκκλησιαστής ματαιότης ματαιότητων τὰ πάντα ματαιότης; herhaald in 12,8). Verdere referenties, zie MANSER en MCGRATH (1999), §8211.

Voor de ontwikkeling van de verticale tegenstelling tussen immanente en transcendente werkelijkheid in het Oude Testament vanaf de ballingschappen, zie DUCHESNE-GUILLEMIN en DÖRRIE (1959), 341-6; KOCH (1994), 565-73. Zie CHESTER (2004), 319-29; VAN UYTFANGHE (1987b), 118-20 voor de ontwikkeling ervan in het Nieuwe Testament.

¹⁸ Zie ook lager, 5.2.2, p. 180 sqq.) De kritiek van de christenen op het overdreven belang dat de heidenen aan het materiële hechten, keert terug in de kritiek op de heidense goden, die beschouwd worden als 'enkel materie'. Cf. *P. Philippi ep. Heracleensis*, 4,7, waar de bisschop zonder tegenstand het ceremoniële vaatwerk uit zijn kerk opgeeft: *non enim pretioso metallo Deum colimus, sed timore, nec ornatus aecclesiae (sic) Christo plus potest placere quam cordis* (cf. Prou 15,16 + Mt 5,8). Bemerkt dat de *traditio* van het vaatwerk in deze *passio* niet negatief geconnoteerd is, zoals bv. in Afrika (cf. het conflict met de donatisten over de *traditores*) wel het geval was (cf. FRANCHI DE' CAVALIERI (1953), 74).

¹⁹ Vgl. *P. Agnetis*, 2 (*pretiosissima ornamenta, quae a beata Agne veluti quaedam sunt stercora reiecta* (cf. Phil 3,8)); *P. Iuliani & Basilissae*, 2 (*Legerat enim magistrum omnium Christianorum apostolum Paulum dicentem, 'praeterit enim figura huius mundi' (1Cor 7,13), et ne cum ipso mundo immundus periret, sic se De[o] carum exhibebat ut sapientiam mundi stultitiam reputaret* (cf. 1Cor 1,20; 3,19)); **P. 'martyrum graecorum'*, 3 (*Filii, recordamini diem iudicii* (cf. 4Esr

De relatieve waarde van de aardse conditie vertaalt zich vanzelfsprekend ook in een onthechting van de martelaar aan het lichaam, die bij momenten in (neo)platonische termen wordt uitgedrukt.²⁰ De protagonisten van de *passiones* verdragen de folteringen omdat ze ervan overtuigd zijn dat deze enkel hun lichaam kunnen schaden, maar niet hun ziel. Omdat dit motief in de *passiones* toch vooral aan bod komt wanneer het over de onsterfelijkheid van de ziel en de *jenseitige* beloningen gaat, zal ik er verder (p. 179) dieper op ingaan.

Nog een variant van de *vanitas mundi*-thematiek vinden we terug in enkele passages waar christenen geld beloofd wordt als ze bereid zijn om te offeren²¹ – wat ze uiteraard weigeren. In de *P. Ferreoli & Ferrucii* en in de *P. Irenaei, Andochii & soc.* expliciteren de protagonisten ook waarom. Met de woorden van Petrus en Johannes tot Simon in Handelingen²² maken de protagonisten duidelijk dat de aanvaarding van het geld (en bij uitbreiding rijkdom in het algemeen) hen van het rijk Gods zou verwijderen en tot hun

7,113), *quia hoc temporale est quod videmus* (cf. 2Cor 4,18); *sed speramus nos redimi per aquam et Spiritum sanctum, ut aeterno regno fruamur* (cf. 2Petr 1,11)); *P. Quiriaci (Iudae)*, 20 (*Vitam magis cupiens caelestem, non sacrificavit: haec autem vita temporalis est*); **P. Restituti*, 2 (*dignitas terrena a terris tollitur* (cf. 4Esr 16,53?), *dignitas vero caelestis perpetua aeternitate substitit*).

Vaak vindt men uitgesponnen uiteenzettingen terug over de relatieve waarde van aardse rijkdom, zoals bv. in *P. Iuliani & Basilissae*, 28; *P. Marculi*, 10 (*quicquid pretiosum, quicquid elatum videtur in saeculo, sub plantis suis iacere* (cf. Mal 4,3; Ps 90,13; Lc 10,19) *gauderet*); *P. Sebastiani & soc.*, 10-11; 15-9 (bv. *Haec autem faciunt mala, quia isti vitae servire desiderant*, 10). Hier is de argumentatie nader uitgewerkt, niet zelden met aanschouwelijke beelden. De argumentatie hier is mogelijk door extra-Bijbelse (apologetische en exegetische) bronnen – al dan niet naast de Bijbel – beïnvloed.

²⁰ Bv. *P. Epipodii & Alexandri*, 5 (*numquid ita caecata mens tua, ut nescias hominem ex animae et corporis duplici constrare substantia? Animae imperio, corporis servitio magis utimur*); *P. Genesi*, 4 (*animam vinculis corporis, quibus tenebatur, absolvit, et, utraque substantia propriae originis elementa repetente, terrena interim terris membra commendat, caelestem spiritum emittit ad caelum*); *P. Marculi*, 9 (*Ille enim corporis vinculum, ille mundi carcerem sentit [...] Magnis enim nos vinculis relaxari, cum libertati de hoc mundo ad Dominum properamus, Apostolus probat dicens: Dissolvi et cum Christo esse multo melius est* (Phil 1,23)). Zie VAN UYTFANGHE (1992), 80-9.

²¹ Een terugkerend thema in de *passiones*. Zie verder 6.2.1.2, p. 244 sq.

²² Act 8,20 (τὸ ἀργύριόν σου σὺν σοὶ εἶη εἰς ἀπώλειαν ὅτι τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ ἐνόμισας διὰ χρημάτων κτᾶσθαι – *pecunia tua tecum sit in perditionem quoniam donum Dei existimasti pecunia possideri*). Vgl. ook verder, p. 172 (met noot 76).

verdoemenis zou leiden²³ – een gedachte die daarnaast ook aan het beeld van de kameel en de naald herinnert.²⁴

Tegenover die aardse rijkdommen staan de hemelse schatten, die de martelaren in het hiernamaals te wachten staan en die *niet* zullen verdwijnen. Ook dit thema krijgt in de *acta & passiones* aanzienlijke aandacht om de keuzes van de personages te funderen.²⁵ Ze geven een directe invulling aan Jezus' oproep in de evangelies om alle aardse bezittingen achterwege te laten en in plaats daarvan schatten in de hemel te vergaren.²⁶ Dat de martelaren aan aardse bezittingen geen belang hechten, wijst op die manier naar hun martelaarschap vooruit. Want wie onafhankelijk is van materiële bezittingen, beseft ook de relatieve waarde van het aardse leven. In de **P. Martyrium graecorum* vinden we de thematiek in een bekeringsdialoog tussen een zekere Hippolytus en Paulina:

Soror sapiens, audi me; facultates istae terrenae impedimenta sunt vitae aeternae [...]
Dominus Deus, qui fecit coelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt (Act 4,24), ipse

²³ P. Ferreoli & Ferrucii, 6: *Pecunia tua tecum sit in perditionem: nobis autem sufficit unum Deum colere; P. Irenaei, Andochii & soc., Nat. ss. Andochii, Tyrsi & Felicis, 8: Aurum et argentum tuum tecum sit in perditione.*

²⁴ Mt 19,24 (εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τρυπήματος ῥαφίδος διελθεῖν ἢ πλούσιον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ); Mc 10,25; Lc 18,25. Ook Heb 11,26 (μείζονα πλοῦτον ἡγησάμενος τῶν Αἰγύπτου θησαυρῶν τὸν ὀνειδισμόν τοῦ Χριστοῦ ἀπέβλεπεν γὰρ εἰς τὴν μισθαποδοσίαν) lijkt mee te spelen.

²⁵ Zie ook verder, 5.2.1.3, p. 174, waar ik nader inga op de *jenseitige* beloningen die op het *martyrium* volgen. Op verschillende plaatsen in de *passiones* geven de hagiografen een aanschouwelijk beeld van de paradijselijke omstandigheden die na het *martyrium* komen. Hoewel deze beschrijvingen een rijke Bijbelse stileren vertonen, zal ik ze hier niet behandelen. De jenseitsvoorstellingen in de *passiones* verraden namelijk een complex syncretisme van canoniek Bijbelse, apocriefe en patristieke concepties (voor een overzicht van de verschillende tradities, zie COLPE *et al.* (1996), 345-95 en DALEY (1991) voor de evolutie in de patristiek), dat in het bestek van dit proefschrift en door de beperkte tijd niet afdoend geanalyseerd kan worden. Gedeeltelijke analyses zijn alvast te vinden bij AMAT (1985), 381-403; BOZÓKY (2013), 58-64; SAXER (1984), 214-8, (1986), 233-6; VAN UYTFANGHE (1992), 70-91.

²⁶ Cf. Mt 6,19-20 (Μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει καὶ ὅπου κλέπται διορύσσουσιν καὶ κλέπτουσιν· θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει καὶ ὅπου κλέπται οὐ διορύσσουσιν οὐδὲ κλέπτουσιν; vgl. Lc 12,33); 19,21 (εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, ὑπάγε πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δός [τοῖς] πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς; vgl. Mc 10,21; Lc 18,22); 19,29 (πᾶς ὅστις ἀφῆκεν οἰκίαν ἢ ἀδελφούς ἢ ἀδελφὰς ἢ πατέρα ἢ μητέρα ἢ τέκνα ἢ ἀγροὺς ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός μου, ἑκατονταπλασίονα λήμψεται καὶ ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει; cf. Mc 10,29-30; Lc 18,29-30). Zie ook 4Esr 7,77; Mt 13,42; 1Tim 6,19; Heb 11,26; 1Petr 1,4.

promisit in hoc saeculo centuplum nos recipere quod perdimus, et vitam aeternam donare
(Mt 19,29 + Lc 18,30). (§4)²⁷

Het hierboven beschreven dichotome wereldbeeld loopt als een rode draad door de *acta martyrum & passiones*. Het zorgt ervoor dat alles eenvoudig in te delen valt op een verticale as: de vervolgers en ongelovigen behoren tot de lagere vergankelijke werkelijkheid; de christenen behoren tot de hogere en eeuwige realiteit. Vanuit christelijk perspectief is het met andere de woorden de taak van de mens om zijn vergankelijke conditie achter zich te laten en zich in de plaats uitsluitend op het eeuwige te richten.

5.1.2 Licht en duisternis

De verticale tegenstelling tussen aards en hemels vertaalt zich ook in een horizontale dichotomie in het *Diesseits*. De menselijke leefwereld in de *acta & passiones* bestaat uit twee ‘denksystemen’, die als twee blokken tegenover elkaar staan. Zij die Christus volgen hangen het eerste systeem aan: zij zijn gericht op de transcendente, onvergankelijke werkelijkheid. Daartegenover staan diegenen die dat niet doen: zij zijn gericht op het aardse leven en hangen (nog) een polytheïstische religie aan. Op geen enkel ogenblik kan de lezer van de *acta & passiones* twifelen: wie kiest voor Christus, kiest voor het goede. Alle anderen zijn gedoemd – zolang ze de overstap naar het christelijke ‘denksysteem’ niet maken.

²⁷ Cf. P. Agnetis, 3 (*Ostendit [Christus] mihi thesauros incomparabiles, quos mihi se donaturum repromisit* (zie noot 26) *si ei perseveravero* (cf. Mt 10,22)); *P. Bonosae, 5 (*aurum et argentum tu posside fili diaboli, qui possidere debes aeternum supplicium* (cf. Mt 25,46). *Ego autem habeo aeternam hereditatem in regnis caelestibus* (1Petr 1,4)); P. Pancratii, 1 (*Tunc Clemonius vehementius coepit insistere elemosynis et illuc transferre possessiones terrenas ubi nullus calumniator insidians irrumpere posset* (Lc 12,33)); P. Polochronii & soc., 5 (*Nostra facultas aurum et gemmae vel argentum Christus est* (cf. Col 2,2-3)); P. Symphoriani Augustodunensis, 9 (*munera enim vestra fucati mellis permixta dulcedine; male credulis mentibus venena parturiunt; divitiae vero nostra semper in Christo sunt* (Col 2,3)).

In een aantal gevallen wordt de vrome houding van de christen diesseitig gespiritualiseerd tot de ‘eigenlijke’ rijkdom. Zie bv. *P. ‘martyrum graecorum’, 13 (*thesauri nostri animae nostrae sunt* (Mt 6,21; Lc 12,34), *quas perdere nullatenus volumus* (cf. Mt 10,28)); P. Patrocli, 5 (*Habes terrenas diuitias; sed pauper es in fide Domini nostri Iesu Christi* (cf. Jc 2,5), *quam in te recondere noluisti* (cf. Prou 7,1)). Ook de ironische scène waar Laurentius de armen als de ‘schatten van de Kerk’ (schijnbaar naar Lc 6,20; 14,21-4; Jc 2,5) aan de prefect overlevert (P. Polochronii & soc., 21-2; vgl. Prudentius, *Peristephanon*, 2,114-73) speelt met dit motief.

5.1.2.1 De machten van deze wereld

Op een klein aantal plaatsen wordt deze binaire oppositie geëxpliciteerd als een *clash* tussen de heerschappij van God en die van de Duivel, met elk hun eigen aanhangers. Het ondermaanse, als domein van de duisternis en de diabolische machten²⁸, is daarbij het strijdtoneel, waar de aanhangers van de waarheid zich staande moeten houden tegen die van de leugen. Toch moet meteen opgemerkt worden dat de oppositie tussen de heerschappij van de Duivel en die van God niet systematisch gethematiseerd wordt. Waar de tegenstelling wel aan bod komt, herneemt ze gewoonlijk bestaande Bijbelse beelden.²⁹ Een directe invloed van manicheïstisch of gnostisch gedachtegoed lijkt daarentegen niet aan de orde. Weliswaar kan men de vervolging van de martelaren interpreteren als een deel van het kosmische conflict tussen de krachten van het goede en die van het kwade³⁰, maar in de *passiones* wordt dit nagenoeg nooit zo scherp voorgesteld. De meest uitgesproken uiting van deze tegenstelling is te vinden in de *P. Pi(g)menii*, waar een zekere Faustus met de afvallige keizer Julianus een bits twistgesprek voert. Op de vraag, *quomodo seductus es*, antwoordt Faustus het volgende:

Non sum seductus, sed angelis mancipatus sum, sicut tu daemoniis. (§3)³¹

²⁸ Cf. SANDERS (1965), 154: “[A]ls loochening van wat goed en waar is, blijkt deze donkerte werkgebied en instrument te zijn van de Boze, zelfs zich te vereenzelvigen met de duivelse vijandigheid tegenover God en deugdzaamheid, zodat wie zich in donkerte van zonde en zielsverblinding overgeeft aan zijn macht, ook zelf tot duisternis verwordt.” Zie ook RILEY (1999b), 248 en RUSSELL (1977), 212-3.

Op de rol van de Duivel als de tegenstander in de *passiones*, zie verder, 5.3.2, p. 201 sqq.

²⁹ Bv. het leven van de ongelovige als het domein van de ‘vorst’ (Joh 12,31; 14,30; 16,11; cf. Mt 12,26; Lc 11,18; Gal 1,4; 1Joh 5,19) of ‘god van deze wereld’ (2Cor 4,4; Eph 2,2; cf. Ap 13,12); de parabel van het graan dat door de distels verstikt wordt (Mt 13,24-30.37-9); licht tegenover duisternis (2Cor 6,14-6; Col 1,13; zie verder); en vooral de overwinning van God op de duivelse machten (Mt 13,38-43; Joh 12,31; Rom 16,20; Col 2,15; Ap 12,7-9; 19,14-20; 20,10). Verdere referenties biedt MANSER en MCGRATH (1999), §§4124, 8484.

³⁰ Zie DUCHESNE-GUILLEMIN en DÖRRIE (1959), 345-9; HUTTER (2012), 17-23; SCHNACKENBURG (1959), 1006, die een overzicht bieden van dit dualisme in de Bijbelse, gnostische, manicheïstische en andere vergelijkbare tradities die de *passiones* beïnvloed hebben, of konden hebben.

³¹ Vergelijkbare, weliswaar minder uitgesproken voorbeelden zijn te vinden in o.a. **P. Basilidis & soc.*, 3 (*Cumque a cruentis faucibus humani generis inimici plurimam partem infidelium eripuissent...* (cf. Col 1,13)); **P. Felicis & Adaucti*, 5 (*Non maleficiis diaboli, sed beneficiis omnipotentis Dei hoc egi* (sc. het miraculeus omverblazen van afgodenbeelden)); *P. Mammarii presb. & soc.*, 9 (*Multa daemonia in te apparent, sed nullo modo nos seducere poteris: per nos enim Deus benedicitur, per te autem et ministros tuos diabolus colitur*); (**P. Secundiani, Marcelliani & Verani*, 7 (*Nos praecepta Dei omnipotentis mereamur audire, non diaboli... sacrificium Deo offerimus, non diabolo*); en de uiteenzetting in de *P. Pontii Cimellensis*, 7, over de structuur van de kosmos, waar de duivel (*Diabolus autem e celo proiectus*) de

Deze tweedeling van de mensheid in een goddelijk en een diabolisch kamp reflecteert een vergelijkbare indeling in het Nieuwe Testament³², waarvan de militaire voorstelling van de oorlog tussen de hemelse legers en die van het beest in Openbaring (Ap 13-14; 19,11-21) wellicht het meest uitgesproken is.

5.1.2.2 Tot inzicht komen

In plaats van een ontologische tegenstelling tussen het 'kamp' van de christenen en dat van de vervolgers, stellen de *acta martyrum & passiones* de tegenstelling tussen christenen en ongelovigen gewoonlijk voor als het al dan niet loskomen van de leugen en het verkrijgen van inzicht in de waarheid van de christelijke verkondiging. Om slechts één voorbeeld te geven: in de *P. '*martyrum graecorum*' noemt Hippolytus zijn bekering een overgang van de *vana consilia* naar de *veritas* van de blijde boodschap, met daarbij een lapidaire beschrijving van wat beide inhouden. Op die manier schetst hij de centrale tegenstelling in de *passiones*.

Nos amisimus vana consilia et invenimus veritatem [...]

Ut proiceremus vana idola et falsa et muta (cf. Is 2,20), et inveniremus dominum (Deut 4,29) coeli et terrae et maris et abyssi (cf. Ps 134,6) Christum filium Dei quem credimus (Joh 9,35; 19,7; Heb 4,14; 10,29 + Joh 3,16.36; 9,35). (§11)³³

In deze passages roepen eenvoudige, maar niettemin significante woorden zoals *veritas* en *ignorantia* de typische tegenstelling in de *acta & passiones* op. Hoewel dergelijke *vocables individuels*³⁴ niet naar één specifieke Bijbelse passage verwijzen, gaat er heel

mensheid met idolatrie van God probeert te verwijderen (*idola, que nunc deos dicitis, ipse adinvenit ut genus humanum in toto a creatore suo separaret*).

³² Zie bv. 1Joh 5,19 (οἶδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται). Vgl. Joh 8,44 (ὁμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν); Eph 2,1-3 (Καὶ ὑμεῖς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν, ἐν αἷς ποτε περιπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ αἵματος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν); 1Joh 2,15 (Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ). Verdere referenties, zie MANSER en McGRATH (1999), 4124.

³³ Vergelijkbare uitdrukkingen zijn o.a. te vinden in P. Caeciliae, §9 (*In somnis nunc usque uiximus, nam modo in ueritate sumus et fallatia in nobis nulla est*); §13 (*Paenitentiam agite pro ignorantia uestra (cf. Act 17,30)*); A. vitae & martyrii Felicis presb., Fortunati & Achillei, §11 (*de Christo, qui est veritas proferemus sermonem*); *P. Urbani, §1 (*ego seduco homines, ut viam iniquitatis relinquunt, et ad viam veritatis deveniant; cf. Joh 14,6*).

³⁴ Zie p. 80.

vaak een uitgebreide Bijbelse achtergrond achter schuil³⁵ die het narratief een Bijbelse klank en diepgang verleent.

Nog vaker wordt de keuze voor het christendom beschreven in termen van genezing en redding. Soms gebeurt dit in combinatie met een genezingswonder, wat de rol van Christus als redder van de mensheid nog verder accentueert. Opnieuw hebben we bij het genezingsmotief te maken met een Bijbels beeld dat overgenomen wordt in de hagiografie, zoals in volgend voorbeeld:³⁶

Attendite [...] et videte, utrum Christi salutaria praecepta, an haec persuasoria blandimentorum fallacia dicta attendere, et vitam diversis morborem cladibus plenam amare debeatis... (*P. Secundi Thebaei, §6)³⁷

³⁵ De identificatie van 'het christelijke' met 'waarheid' (veritas, ἀλήθεια): zie o.a. Joh 1,17 (ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο); 3,21 (ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς); 8,32 (καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς) 14,6 (ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ) 14,7 (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει· ὑμεῖς γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται); 1Cor 13,6 (οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγκαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ); Eph 5,9 (ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ); 2Joh 1,2 (διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα). Verdere referenties bij MANSER en McGRATH (1999), §§1150, 462; POTTERIE (1970), 1329-35; VANBERGEN (1962), 268.

De gelijkschakeling van de heidense levenswijze met onwetendheid (ignorantia, ἀγνωσία) gebeurt hoofdzakelijk in het NT: bv. 1Cor 15,34 (ἀγνοοῦσιν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν) Gal 4,8 (Ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς); Eph 4,18 (ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς); 1Th 4,5 (τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδὸτα τὸν θεόν); 1Petr 1,14 (μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις). Zie verder MANSER en McGRATH (1999), §6181.

³⁶ Het motief is programmatisch uitgedrukt in Mt 9, 12 (οὐ χρεῖαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες; cf. Mc 2,17; Lc 5,31). Zie ook Act 16,17 (οὗτοι οἱ ἄνθρωποι δοῦλοι τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου εἰσὶν, οἵτινες καταγγέλλουσιν ὑμῖν ὁδὸν σωτηρίας); Rom 1,16 (Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι); 1Th 5,9 (ὅτι οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς ὀργὴν ἀλλὰ εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ). Zie verder LESQUIVIT en GRELOT (1970), 1185-92; MANSER en McGRATH (1999), 5333-4.

³⁷ Vergelijkbare metaforiek in bv. P. Cornelii papae, ed. p. 373, r. 40 (ignorantes adoravimus idola vana surda et muta. Tu vero purifica animas nostras); P. Cyriaci & Paulae, §5 (Caecus autem si caeco ducatum praestet ambo in foveam cadunt (cf. Mt 15,14). Quia vos estis caeci, qui illis ducatum malum videmini praeponere); P. Irenaei, Andochii & soc., Nat. ss. Andochii, Tyrsi & Felicis, §6 (Andocius et Tyrsus [...] intrepidi venientes ut cunctos perducerent ad salutem); P. Philippi ep. Heracleensis, §11 (vos [...] haec videntes in caecitate consistis (cf. Mt 13,13-4)); P. Pi(g)menii, 1 (salutari fonte caelesti (cf. Joh 4,14; 2Cor 9,16; Tit 2,11; Ap 21,6), dictante magistro (Pigmenio), plurimi salubriter abluti ad ovile Christi (cf. Lc 12,32; Joh 10,14-6; Act 20,28-9; 1Petr 5,2-3) eius studio confluebant); *P. Urbani, §4 (Patris nostri monita per omnia sunt salubria). Vgl. de dialoog tussen Iulianus en de praeses die hem ondervraagt (Sic tecum debeo agere, quasi cum infirmo cardiaco medicus, quoadusque sanitatem recipias, et diuinorum numinum cultorem perfecero... met het

In een aantal gevallen leidt de tegenstelling met de heidense leefwereld tot aanvallen op de antieke cultuur in zijn geheel, en dus niet enkel op de heidense religie. Hier klinkt de antithese tussen de christelijke *μωρία* en de aardse *σοφία* door, zoals Paulus die uitwerkt in zijn eerste brief aan de Korintiërs (1,18-31).³⁸ Het motief zien we bijvoorbeeld in de **P. Valentini Interamnensis* waar Valentinus de pas bekeerde Craton de basisprincipes van het christendom uiteenzet:

*Sapientia mundi, in qua tu magister esse videris, stultitia est apud Deum (2Cor 3,19), et non potes tam perfecte credere, quam fides ipsa deposcit, cui credendum est (§7)*³⁹

In diezelfde lijn liggen ook enkele aanvallen tegen de aardse familiebanden, die voortbouwen op Jezus' oproep in de evangelies om hem te volgen, ten nadele van familiale relaties.⁴⁰ Waar deze verzen geciteerd of geëvoceerd worden, drukken ze inderdaad de emancipatie van de martelaren tegenover hun familie uit, en benadrukken ze dat hun levensdoel bij Christus ligt. Niet zelden verschijnt het motief in *passiones* waar een christelijk meisje omwille van haar toewijding aan haar hemelse sponsus, Christus, weigert te huwen.⁴¹ Dit is ook het geval bij Secunda, die alle mannen afwijst. Dat haar vader zich daarover ergert, is evenwel het minste van haar zorgen:

sarcastische antwoord van Iulianus: *Numquam auditum est, ut coecus illuminet videntem, et morbidus curet sanum, et errans corrigat recte gradientem; P. Iuliani & Basilissae, 22).*

³⁸ 'Ο λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστίν. [...] ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν, εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας. [...] ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων [...] ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα κατασχύνῃ τοὺς σοφοὺς, καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα κατασχύνῃ τὰ ἰσχυρά... (cf. Mt 5,3; 1Cor 3,19). Zie ook BARUCQ en GRELOT (1970), 1176-7; BERTRAM (1942), 850-2.

³⁹ Vgl. *P. Chrysanthi & Dariae*, §2, waar Chrysanthus zijn overstap van de antieke filosofie naar het christendom beschrijft als *per librorum tenebras ad lumen veritatis*; en de *P. Sebastiani & soc*, §§54-6, waar astronomie uitdrukkelijk in verband gebracht wordt met idolatrie (voor deze topos in de apologetiek, zie LANZILLOTTA (2010), 456; SIMON (1954), 100-1), en daarom voor de christen ontoelaatbaar is.

⁴⁰ Cf. Mt 10,37 ('Ο φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος, καὶ ὁ φιλῶν υἱὸν ἢ θυγατέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος); 19,29 (καὶ πᾶς ὅστις ἀφῆκεν οἰκίαν ἢ ἀδελφοὺς ἢ ἀδελφὰς ἢ πατέρα ἢ μητέρα ἢ τέκνα ἢ ἀγροὺς ἔνεκεν τοῦ ὀνόματός μου, ἐκατονταπλασίονα λήμψεται καὶ ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει); Lc 14,26; cf. Deut 33,9; Mt 4,22. Verdere referenties bij MANSER en McGRATH (1999), §8116; VAN UYTFANGHE (1987b), 72-3. Voor de nieuwtestamentische *Sitz im Leben* van dit motief, zie LUZ (1994), 680; THYSMAN (1966), 145-7; voor het conflict tussen aardse familie en christelijke gemeenschap in de vroegste *acta & passiones*, zie PRAET (2003).

⁴¹ BOSSU (2015 (verwacht)-b), identificeert in 12 teksten van het hier gebruikte corpus de thematiek van een martelares die weigert te huwen ten voordele van een mystiek huwelijk (*P. Agnetis*; **P. Aureae*; **P. Bonosae*; *P.*

*Melius est mihi contemnere patrem carnalem et diligere spiritalem (*P. Maximae, Secundae & Donatillae, 4)*⁴²

5.1.2.3 “Wat heeft licht met duisternis te maken?”

Hoe dan ook is de vaakst voorkomende uitdrukking van de dichotomie christendomheidendom het beeld van het licht dat de duisternis overwint. Het beeld is eenvoudig, maar toch krachtig, en heeft bovendien een rijke Bijbelse achtergrond die zich in het Oude Testament ontwikkelt vanaf de ballingschappen en ook in het Nieuwe Testament duidelijk aanwezig is.⁴³ Beïnvloed door en/of parallel met gnostische, manicheïstische en platonische dualistische voorstellingen blijft de tegenstelling tussen licht en duisternis, als symbolen voor goed en kwaad, merkbaar levendig in het wereldbeeld van de christenen.⁴⁴ Dit is ook duidelijk het geval in de *passiones*, waar het vaak in combinatie voorkomt met andere motieven – zoals die hierboven besproken. Om opnieuw slechts één van de vele voorbeelden te geven: in de *P. Clementis* wordt een zekere Sisinnius doof

*Caeciliae; P. Chrysanthi & Dariae; P. Eugeniae, Prothi & Hyacinthi; P. Marcianae; *P. Maximae, Secundae & Donatillae; P. Nerei, Achillei & soc.; P. Rufinae & Secundae; P. Susannae.*

Zie GRIG (2004), 78-87; PRAET (2003), vnl. 458-62; VAN UYTFANGHE (1987b), 175-91 voor de bredere ideologische context van dit motief, en ELLIOTT, A. G. (1987), 92-102; VAN UYTFANGHE (1998), 30 voor deze thematiek elders in de hagiografische traditie.

Dat de martelares niet altijd met haar familie breekt, blijkt uit de *P. Agnetis* (door JONES, H. (2007), 133, zelfs als “a tale of family continuity” bestempeld).

⁴² Vgl. **P. Euticii*, 5 (*Dominus dicit in Euangelio, Qui reliquerit patrem, aut matrem, aut filios, aut uxores, aut agros propter nomen meum centuplum accipiet et vitam aeternam possidebit* (Mt 19,29)); *P. Iuliani & Basilissae*, 53 (*qui plus fecerit matrem aut patrem aut uxorem aut filios uel diuitias quam me non potest esse meus discipulus* (Lc 14,26)); **P. Secundi Thebaei*, 7 (*Christus autem [...] ita nos admonet dicens: [...] Qui amat patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus* (Mt 10,37)).

⁴³ Voor de ontwikkeling van de OT oppositie licht-duisternis, zie DUCHESNE-GUILLEMIN en DÖRRIE (1959), 346-7.

Lichtsymboliek in het NT is o.a. te vinden in de symboliek van de lamp die niet onder de korenmaat geplaatst dient te worden (Mt 13,12; Mc 4,21-5; Lc 8,16-8; cf. Act 13,47) en verschillende passages in Joh (ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσει ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ’ ἔξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς, 8,12; cf. 1,4-9; 3,19; 9,5; 12,35-6.45); Act 26,17-8 (ἐγὼ ἀποστέλλω σε [Paulus] ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς αὐτῶν [sc. ἐθνῶν], τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκοτῶν εἰς φῶς); Eph 5,8 (ἦτε γὰρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ· ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε); Col 1,13 (ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκοτῶν); 1Joh 2,8 (ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει); vgl. *Ep. Barn.* 18,1 (zie noot 4). Verdere referenties, zie FEUILLET en GRELOT (1970), 684-90; MANSER en MCGRATH (1999), §§4811, 35-6; VANBERGEN (1962), 73.

⁴⁴ Details en verdere referenties, zie DALEY (1991), 25-8; DUCHESNE-GUILLEMIN en DÖRRIE (1959), 347-9; SANDERS (1965), 149-52; VAN UYTFANGHE (1987b), 122-4.

en blind (mogelijk gebaseerd op Act 13,6-12) wanneer hij als ongelovige binnensluipt bij een kerkdienst. Hij wordt echter genezen en bekeert zich met volgende woorden:

Gratias ago Deo vero omnipotenti, qui me ideo caecavit, ut videam, ideo auditum abstulit, ut audiam veritatem, quam ignoranter irridebam; et hoc putabam falsum esse, quod verum est, hoc existimabam verum esse, quod falsum est; tenebras putabam lucem et lucem tenebras aestimabam. (§13)⁴⁵

Een opmerkelijke variant van de lichtmetaforiek verschijnt in verschillende scènes in de *passiones*, waarin de martelaar in een donkere kerker wordt opgesloten die op miraculeuze wijze verlicht wordt – zoals ook het geval was bij Petrus in de kerker⁴⁶. Hier wordt het Bijbelse beeld realiteit. De horror en de duisternis van de kerker – symbool van de aardse conditie – worden door de aanwezigheid van de christen buitenspel gezet. Een helder licht verlicht gewoonlijk de cel en maakt het een aangename plaats. Het licht

⁴⁵ Verdere passages die de overgang van duister naar licht thematiseren (vgl. Act 26,18; 1Petr 2,9; Eph 5,8): bv. *P. Caeciliae*, 23 (*abice opera tenebrarum, et induimini arma luci* (Rom 13,12)); *P. Chrysanthi & Dariae*, 2 (*non est prudentiae ut ad tenebras redeam a lumine*; cf. Tob 14,10; Lc 11,35); **P. Coronatorum* iv, 19 (*post tenebras ad lucem venisse confidemus*); *P. Iuliani & Basilissae*, 34 (*numquid iustum est ut de hac luce ad tenebras reuertamur, de uita ad mortem* (4Esr 7,92)); *P. Marii, Marthae & soc.*, 8 (*de tenebris ad veram lucem*); *P. Nazarii & Celsi*, ed. p. 328,51-2 (*agentes gratias domino Iesu christo, qui eos a tenebris ad agnitionem ueri luminis reuocare dignatus est*); *P. Pontii Cimellensis*, 4 (*viam veritatis* (Ps 118,30) *pro itinere erroris, lucem pro caligine*); **P. Stephani papae*, 6 (*ad verum lumen* (1Joh 2,8) *convertemur*); *P. Susannae*, 20 (*oro [...] ut salvetis animam meam, et eruatis me de profundo idolorum tenebrarum, et ad veram lucem perducere dignemini*); *P. trium geminorum*, 2 (*ut de tenebris exeatis ad lucem de morte resurgatis ad vitam* (cf. Joh 5,24; 1Joh 3,14)).

In de lijn van Christus als licht (Joh 1,4-9; 8,12; 12,35.46): *P. Marii, Marthae & soc.*, 9 (*lumen verum est, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*); *P. Quiriacyi (Iudae)*, 22 (*vis stellas splendoras exaequari tuis tenebris* (cf. Phil 2,15)); **P. Sabini ep.*, 9 (*Domine Deus, [...] qui lumen es verum, illumina sperantes in te*); *P. Saturnini ep. Tolosani*, 2 (*Tempore illo [...] exortus in tenebris Sol iustitiae* (Mal 3,20), *splendore fidei illuminare occidentalem plagam coeperat*; cf. Mt 24,27).

Christenen als 'kinderen van het licht' (Joh 12,36; 1Th 5,5): *P. Ferreoli & Ferrucii*, 1 (*Qui sicut [...] margaritae* (cf. Mt 7,6; 13,45-6) *splendentes fulgebant; per quos nomen Domini et splendor gloriae gentibus quae in tenebris subiacebant resplenduit*; cf. Mt 13,43); *P. Symphoriani Augustodensis*, 7 (*producebatur e tenebris filius lucis*).

Toespelingen op de parabel van de lamp onder de korenmaat: *P. Donatiani & Rogatiani*, 5 (*Sic tenebrarum in loco duo fidei luminaria* (cf. Phil 2,15) *reconduntur*); *P. Nazarii & Celsi*, ed. p. 330,5 (*lumen in tenebris latere non potuit*).

Andere: *P. Donatiani & Rogatiani*, §3 (*falsa credulitate pervasus, tenebras lumini praefers, iustitiae tamen Christi tenebrosus non aspicias*; cf. Joh 3,19).

⁴⁶ Act 12,7 (καὶ φῶς ἔλαμψεν ἐν τῷ οἰκήματι). Verder (6.2.1.4, p. 250) kom ik op deze passage als literair model terug.

overwint hier letterlijk de duisternis en maakt van de kerker meteen een voorafbeelding van de jenseitige redding van de martelaar.⁴⁷

Cumque in ima carceris reclusi essent, angelus Dei visitavit eos, et tenebras immensa luce fugavit (cf. Act 12,7), foetoremque teterrimum suavitatis odore mutavit. (P. Mammarii presb. & soc., §6)⁴⁸

5.1.3 Christenen en politiek gezag

5.1.3.1 Afwijzing van het politieke gezag

Een andere exponent van de alomtegenwoordige dichotomie in de *acta & passiones* is de weigering van de christenen om zich te voegen naar het politieke gezag van de hen vervolgende Romeinen. De gehoorzaamheid aan God is immers incompatibel met de vraag tot gehoorzaamheid aan de keizer. Hoewel deze vijandigheid niet in alle teksten even sterk doorspeelt⁴⁹ en ook zeker niet kenmerkend is voor het (vroeg) christendom⁵⁰, verschijnt het thema een aantal keren in de laatantieke *passiones*. Hier klinkt vooral vaak de nieuwtestamentische uitdrukking, “niemand kan twee heren dienen” (Mt 6,24, cf. Lc 6,13), door.

Sed hic Fabius noster, inclitus miles et martyr invictus, qui se sciret amorem caeli praeferre ambitionibus mundi, fidei armis (cf. Rom 13,12; Eph 6,13-7; 1Th 5,8) emicuit, et militiae saecularis dando repudium, ad invicticia castra statim signa convertit, et qui didicerat ex

⁴⁷ Zie AMAT (1985), 260-2; HEFFERNAN en SHELTON (2006), 219-20 voor dit motief in de preniceense *acta & passiones* en de patristiek. Zie SANDERS (1965), 154-6, voor vergelijkbare lichtmetaforiek in vroegchristelijke grafepigrammen.

⁴⁸ Gelijkaardig in *P. Basilidis & soc., 9; P. Chrysanthi & Dariae, 16; P. Donatiani & Rogatiani, 5; P. Eugeniae, Prothi & Hyacinthi, ed. p. 397,38-40; A. vitae & martyrii Felicis presb., Fortunati & Achillei, 10; P. Rufinae & Secundae, 6; *P. Secundi, 8; P. Vincentii Caesaraugustani, 10.

⁴⁹ Zo bv. in de *P. coronatorum iv. De vier protagonisten zijn beeldhouwers van Diocletianus die hun kunde bereidwillig ten dienste van de keizer stellen en erg hoog bij hem aangeschreven staan.

⁵⁰ Programmatisch hiervoor is Paulus' oproep aan de christenen om zich te schikken naar het gezag van de overheden (Rom 13,1-7; vgl. 1Petr 2,13-7). Een uitgebreide bespreking van de Bijbelse achtergrond hiervan is te vinden bij VAN UYTFANGHE (1987b), 193-203.

evangelio duobus dominis non posse servire, soli Deo maluit, spreto diabolo, famulari. (P. Fabii Vexilliferi, 3)⁵¹

Het hoeft niet te verwonderen dat we de thematiek vaker aantreffen bij militaire martelaren. Voor christenen kon de krijgsdienst als problematisch ervaren worden, en in het bijzonder het religieuze aspect dat met de eed van trouw samenhangt. Waar het conflict optreedt in de *passiones* profileert de martelaar zich vaak als een *miles Christi*, die aan een hoger gezag gehoorzaamt, in plaats van aan de bevelen van de keizer.⁵²

Deze manier van voorstellen kan enigszins verbazen, aangezien de Kerk sinds de vierde eeuw *de facto*, en later *de iure* onderdeel was van het bestuur van het Romeinse rijk. De paradox kan echter eenvoudig opgelost worden: in de *passiones* gaat het niet zozeer om de tegenstand tegen het Romeinse gezag *an sich*, als wel tegen een politiek

⁵¹ Vgl. P. Philippi ep. Heracleensis, 8 (*quanto magis nos Dei iussis obtemperare dememus*); *P. Sabini ep. & soc., 3 (*Servus sum Christi, liberatus a diaboli servitute*).

De uitgesproken afwijzing van het geldende gezag keert ook terug in de donatistische *passiones*, met dat verschil dat niet de heidense Romeinen, maar het door de keizer ondersteunde katholieke christendom – de zgn. *traditores* volgens de donatisten – de tegenstander was (verdere details: zie FRENCH (1959), 129-32). Zie bijvoorbeeld het Pauluscitaat uit 2Cor 6,13-8 in de zeer antithetische beschrijving van de *ecclesia martyrum* tegenover de *conventicula traditorum* in de *P. Saturnini, Dativi & soc., 22: *Quasi filiis dico, dilatamini et vos et nolite coniungi cum infidelibus. quae est enim participatio iustitiae et iniquitati? aut quae communicatio est lumini ad tenebras? quis autem consensus est Christo ad Belial ...*

⁵² Voor de tegenstand tegen de krijgsdienst, zie o.a. BARNES (2010), 107-9; FREDOUILLE (1981), 875-6; HARNACK (1963), 46-86; VAN UYTFANGHE (1987b), 216; voor de aanvaarding die in de praktijk meestal plaatsvond en de (theologische) fundering hiervan, zie HARNACK (1963), *ibid.*; SESTON (1969), 282-3; SHEAN (2010), hoofdstuk 5, pp. 177 sqq.; VAN UYTFANGHE (1987b), 216-21.

Het concept *militia Christi* als metafoor voor een christelijke levenswandel heeft een Bijbelse basis in o.a. Eph 6,10-8 (bv. ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ; 6,11) en 2Tim 2,3 (Συγκακοπάθησον ὡς καλὸς στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ), en wordt later verder uitgewerkt bij de apostolische vaders en in de patristiek (zie HARNACK (1963), 8-40; SESTON (1969), 282, voor verdere details en referenties).

Het militia-Christimotief verschijnt o.a. in de P. Fabii Vexilliferi, 4 (*iam nunc mihi christiana est cordis militia et divinis castris invigilans sacris inhaerebo excubiis*); *P. Marcelli & Apulei, 7 (*sacrilegio huic uestro militare non possum nisi domino Iesu Christo*); P. Philippi ep. Heracleensis, 2,4 (*nam et patientiae perferendi et mercedem tolerandi doloris militibus suis Christus indulget*); P. trium geminorum, 4 (visioen aan de martelaren met daarin een hemelse figuur: *totos tres nos ad militiam applicabat, cingebat baltheis, chlamydis induebat*); P. Typasii Ticavensis, 5 (*Christo milito, Christo servio, et pro Christo, si in me volueris saevire, sustineo. [...] Ego miles Christi sum; tibi militare non possum*). In de P. Sebastiani & soc. verschijnt het als metafoor voor de strijd tegen de *terreni affectus*: *Discat nunc per vos Christi militum fortitudo, fide potius armari quam ferro* (1Joh 5,4). *Nolite victoriarum vestrarum insignia per mulierum blandimenta abicere* (sic), *et subjectas pedibus vestris hostis devicti cervices ad victricia et rediviva iterum bella laxare* (§9). Specifieke studies over militaire martelaren bieden CORVISIER (2006), 109-17, voor de Latijnse en DELEHAYE (1909) voor de Griekse traditie.

systeem dat op niet-christelijke principes gebaseerd is, en dat daardoor geen legitimiteit heeft.⁵³ Het gaat er niet om dat de Romeinen Romeinen zijn, wel dat ze heidenen zijn. Dit impliceert dat elk verzet tegen een politiek gezag dat niet vanuit een orthodox christelijk beginsel vertrekt in principe gerechtvaardigd is, wanneer dat een ‘zuivere’ levenswandel in de weg staat.⁵⁴

5.1.3.2 Aanvaarding van het gezag

Daarnaast vinden we in de laatantieke *acta & passiones* evenzeer de aanvaarding van het aardse gezag terug, wat aansluit bij nieuwtestamentische oproepen, zoals in Rom 13,1-7⁵⁵, om zich als christen naar de overheid te schikken. Bij gelegenheid maken de martelaren hun ondervragers duidelijk dat zij het politieke bestuur op zich niet vijandig gezind zijn, zolang ze geen daden hoeven te stellen die hun gehoorzaamheid aan God compromitteren. Hier klinkt natuurlijk Jezus’ antwoord aan de farizeeën door: “Geef dan aan de keizer wat van de keizer is en aan God wat van God is.” (Mt 22,21; Mc 12,17; Lc 20,25), maar herinnert ook aan passages bij de apologeten⁵⁶ die wijzen op de gebeden van de christenen voor de keizer. Een voorbeeld van dit motief in de *passiones* vinden we terug in de *P. Philippi ep. Heracleensis*, in de weigering van Philippus om te offeren:

Docti sumus parere maioribus (Eph 6,1) *et obsequium imperatoribus exhibere* (cf. Rom 13,1; Col 3,22; Tit 3,1; 1Pet 2,13-4), *non cultum*. (§6)⁵⁷

⁵³ Vgl. CORKE-WEBSTER (2012), 68-78, voor een gelijkaardige analyse van de vijandige karakterisering van de vervolgers in Eusebius’ *De martyribus Palaestinae*.

⁵⁴ Met het zicht op de sterke invloed van het arianisme op de politiek, en verschillende niet-orthodoxe gezaghebbers in het Westen (Germanen, Goten, Byzantijnen vanaf de 6^{de} eeuw in Italië &c.; cf. MARKUS (2004), 410) is deze interpretatie niet onwaarschijnlijk. Het inzetten van de heiligencultus in de strijd tegen het arianisme is alvast een bekend gegeven (cf. BEAUJARD (2000), 126).

⁵⁵ Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω (13,1); vgl. Tit 3,1 (ὑπομίμνησκε αὐτοὺς ἀρχαῖς ἐξουσίαις ὑποτάσσεσθαι); 1Petr 2,13-7 (ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον, εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι, εἴτε ἡγεμόσιν ὡς δι’ αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν (2,13-4). Een uitgebreid overzicht van het christelijke denken (tot de derde eeuw) over de billijke gehoorzaamheid aan het wereldlijke bestuur biedt SHEAN (2010), 81-103; VAN UYTFANGHE (1987b), 193-4.

⁵⁶ Bv. Justinus, *Apologia I* 17,3 (θεὸν μὲν μόνον προσκυνοῦμεν, ὑμῖν δὲ πρὸς τὰ ἄλλα χαίροντες ὑπηρετοῦμεν, βασιλεῖς καὶ ἄρχοντας ἀνθρώπων ὁμολογοῦντες καὶ εὐχόμενοι μετὰ τῆς βασιλικῆς δυνάμεως καὶ σώφρονα τὸν λογισμὸν ἔχοντας ὑμᾶς εὐρεθῆναι); Tertullianus, *Apologeticum* 30,1 (Nos enim pro salute imperatorum deum invocamus aeternum).

⁵⁷ Verdere voorbeelden in *P. Acaunensium martyrum*, 4 (Euangelici praecepti etiam sub armis non inmemores reddebant quae Dei erant Deo et quae Caesaris Caesari restituebant) en 9 (Milites sumus, imperator, tui, sed tamen servi,

Al deze argumenten van de martelaren laten zien waar de prioriteiten voor een christen idealiter liggen. Hij is ervan overtuigd dat het aardse leven overstegen wordt door een volmaakte, eeuwige werkelijkheid. Als christen moet men zich bijgevolg richten op dat hemelse en zich van alle aardse ijdelheden emanciperen. Dit betekent ook dat wie met het *saeculum* in conflict komt voor de keuze gesteld wordt: of men geeft toe aan de wereldse orde, geniet tijdelijke voordelen, maar zal samen met de wereld verdwijnen. Of men verzet zich daartegen, houdt enkel het eeuwige voor ogen, en zal voorgoed gered worden.

5.1.4 De dichotomie literair benadrukt

De uitdrukking van het antagonistische wereldbeeld in de *passiones* wordt verder versterkt door de aanwezigheid van paradoxale semantische omkeringen in het narratief. Al in de vroege *acta & passiones* is het fenomeen herkenbaar: tijdens hun ondervragingen veranderen de martelaren bewust de betekenis van een aantal significante woorden om uitdrukking te geven aan het fundamenteel andere wereldbeeld van het christendom: “Der Christ greift die Stichworte des Prokonsuls auf, gibt ihnen eine andere Richtung, «dreht sie um». Wörter der geläufigen Sprache beginnen in einem neuen Sinn gebraucht zu werden.”⁵⁸ Het procedé keert terug in verscheidene van de laatantieke narratieven. Wanneer tijdens het verhoor begrippen als offer, leven, redding &c. ter sprake komen, krijgt de ondervrager vaak te horen dat de christen wel wil offeren, zichzelf wil redden en wil leven, maar dan wel in de ‘eigenlijke’ betekenis van het woord. Tegenover de ‘aardse’ invulling van de woorden, die op het materiële gericht zijn, komen definities in de plaats die het hogere, het

*quod libere confitemur, Dei. Tibi militiam debemus, illi innocentiam; a te stipendium laboris accepimus, ab illo vitae exordium sumpsimus. [...] Si non in tam funesta compellimur, ut hunc offendamus, tibi, ut fecimus hactenus, adhuc parabimus; si aliter, illi parebimus potius, quam tibi); *P. Basilidis & soc., 2 (solicite, licet sub terreno Principe Maximiano fuissent, servabant, quae erant Caesaris; Caesari, et quae Dei erant, Deo fideliter reddentes) *P. Coronatorum iv, 15 (Pie, semper augustae, nos semper oboedivimus pietati vestrae et servimus claritati tuae; imaginem vero hominis miserrimi numquam faciemus (cf. Deut 4,16), quia sic scriptum est: Similis illis fiant qui faciunt ea, et omnes qui confidunt in eis (Ps 113,16)); P. Fabii Vexilliferi, 4 (Reddidi Caesari officium temporale; nunc me ad aeternum iudicem toto animo corporeque conuerto); P. Philippi ep. Heracleensis, 11 (Imperatoribus vero per singulos annos parui et, cum iusta imperant, parere festino; praecipit enim scriptura divina reddi quae sunt Dei Deo et quae sunt caesaris caesari); P. Sebastiani & soc., §85 (Pro salute tua (Diocletianus) semper Christum colui, et pro statu Romani orbis illum, qui in coelis est (Mt 10,32.33), semper adoravi, considerans a lapidibus auxilium petere insani capitis esse et vani).*

⁵⁸ BERSCHIN (1986), 42.

eeuwige als referentiepunt nemen. Een typisch voorbeeld is te vinden in de *P. Secundiani, Marcelliani & Verani, bij de ondervraging van de martelaar:

Decius Caesar dixit ad eum [Secundianum]: recede ab insania, et vive. Respondit Secundianus, Tu recede et vive, quia vivus mortuus es (cf. Ap 1,18). (§6)⁵⁹

De semantische *Umwertung* duikt vooral op in de duiding van dood als leven en *vice versa*. Behalve de geestigheid die uitgaat van de paradoxale omkering van woordbetekenissen is deze omkering ook als een Bijbelse stilering te begrijpen. Een vergelijkbare omkering van dood en leven vinden we terug in Jezus' woorden, dat wie zijn leven vindt, het zal verliezen, terwijl wie zijn leven omwille van hem verliest, het zal vinden.⁶⁰ Daarnaast is het niet ondenkbaar dat dergelijke semantische inversies in de *passiones* mee beïnvloed zijn door het idee dat de blijde boodschap de bestaande denkstructuren op hun kop gezet heeft. In het licht van de verkondiging is menselijke kennis tenslotte dwaasheid (1Cor 1,18-25). De – vaak radicaal nieuwe – betekenis die de christenen aan de woorden geven is alvast de correcte.⁶¹ Bovendien geven ze op die

⁵⁹ Verdere voorbeelden die op de definitie van *leven* spelen: bv. *P. Alexandri Bergomensis, 4 (*caesar dixit ad eum: Iubeo te mori, nisi sacrificaveris diis. S. vero Alexander respondit: Mors mihi a te illata, vita est apud Deum* (cf. Joh 11,25); vergelijkbaar in P. Naboris & Felicis, 2); *P. Caloceri & Parthenii, 2 (*Mors, quam tu nobis minaris inferre, vita nostra est, et ideo non timemus iram tuam, quia ex ipsa nobis nascitur vita perpetua, et corona cum palma* (4Esr 2,45.46) *aeterna*); P. Epipodii & Alexandri, 6 (*Pietas enim ista crudelitas est; vobiscum vivere, mors est aeterna: ceterum a vobis perire gloriosum est. [...] Ceterum nos quicumque vobis persequentibus interimus, dum nos temporalia deserimus, vitam ingredimur aeternitatis*).

M.b.t. de definitie van *redding*: bv. P. Patrocli, 5 (*Veni contemptor, redime te et sacrifica diis. Patroclus dixit: Redimet Dominus animas servorum suorum, et non delinquent omnes qui sperant in eum* (Ps 33,23)); *P. Quirini, 4 (*te hortamur, ut vivas, et vitam tuam redimas, et cultorem te legibus Romanis exhibeas. Quirinus episcopus dixit: [...] Ego autem didici a Deo meo, ut debeam ad illam vitam pervenire* (cf. Mt 7,14), *quae post mortem, mortis iam intercisione non clauditur* (cf. 2Tim 1,10; Heb 2,14). *Et ideo ad temporalem huius vitae terminum fidelis accedo*).

M.b.t. de definitie van *offer*: bv. P. Patrocli, 3 (*Aurelianus dixit: Igni te tradam, usquequo immoles diis. Patroclus dixit: Ego immolo sacrificium laudis* (Ps 49,14.23; 106,22; 115,8), *et hostiam vivam me offero Deo* (Rom 12,1)); P. Quiriaci (Iudae), 14bis (*sacrificate magno Deo Iovi. Cui Cyriacus: Ego vero Deo magno, Iesu Christo, incontaminata quotidie immolo sacrificia* (cf. Rom 12,1; 1Petr 2,5)).

Een laatste terugkerende vorm van omkering is de miraculeuze verlichting van de donkere kerker waarin de martelaar opgesloten is (zie hoger, p. 160).

⁶⁰ Zie Mt 10,39; 16,25; Mc 8,35; Lc 9,24; 17,33; Joh 12,25. De gedachte zien we ook terugkeren bij bv. Ignatius Antiochensis, *Ad Romanos* 6,2 (σύγγνωτέ μοι, ἄδελφοί, μὴ ἐμποδίσητέ μοι ζῆσαι, μὴ θελήσητέ με ἀποθανεῖν, τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι κόσμῳ μὴ χάρισηθε μηδὲ ὕλη ἐξαπατήσητε).

⁶¹ HEFFERNAN en SHELTON (2006), 221.

manier extra reliëf aan de boodschap die ze willen uitdragen: wie gered wil worden in het rijk Gods moet zich van het aardse afkeren.

5.2 Over leven en dood

De tegenstelling tussen gehoorzaamheid aan Gods gezag en wereldorde, en aan die van de wereldlijke – i.c. heidense – politiek heeft daarnaast ook (en misschien vooral) een *jenseitige* dimensie. De keuze voor een christelijke levenswandel, voorgesteld in de bereidheid om het *martyrium* te lijden, stelt een eeuwig leven na de dood in het vooruitzicht. Wie daarentegen ervoor kiest om toe te geven aan het offerbevel van de Romeinen, ontloopt zo weliswaar de folteringen en de marteldood, maar valt ook God af. In de voorstelling van de *passiones* is zo iemand reddeloos verloren: hem wachten (na de dood) pijnlijke folteringen terwijl een leven in de hemelse heerlijkheid voorgoed onmogelijk is.⁶²

In de *acta martyrum* & *passiones* krijgt het belang van een onberispelijke christelijke *habitus* grote aandacht. Op talloze plaatsen benadrukken de martelaren dat een onwankelbaar vertrouwen in God de christelijke deugd bij uitstek is, en uitzicht biedt op een gelukkig leven na de dood. Daartegenover staan minstens zoveel passages waarin de martelaren het failliet van de Romeinse religie blootleggen en waarschuwen voor de gruwelijke gevolgen voor al wie zich daarmee inlaat. In de rest van dit hoofdstuk zal ik de voorstelling van deze twee opties in de *passiones* bespreken. Eerst bekijk ik wat de voordelen en gevolgen van een christelijke levenswandel zijn. Daarna concentreer ik me op de voorstelling van de heidense religie en de gevaren ervan.

⁶² Zie bv. *Inv. & P. Gervasii & Protasii*, 19 (wanneer Ursicinus op het punt staat op te geven: *Noli, noli Ursicine medice, qui alios curare consuevisti, teipsum aeternae mortis iaculo vulnerari vis? Qui per passionem nimias venisti ad palmam, coronam* (cf. Jc 1,12) *perdere noli, tibi a domino praeparatam*); *P. Quiriaci (Iudae)*, 15 (tot keizer Julianus: *Non potes talia tormenta parare ad dolorem carnis, qualia Christus praeparavit animabus, qui eum negant* (cf. Heb 10,25-39; 2Petr 2,17.20-2)); **P. Quirini*, 4 (*Illi enim dum vivere cupiunt, negando Deum vere moriuntur*). Cf. Mt 10,33; Mc 8,38; Lc 12,9; Joh 15,6; 2Th 2,11-2; 2Tim 2,12.

5.2.1 “Hij bouwt op de Heer, die zal hem redden”

Zoals te verwachten, wordt een cruciaal thema als het belang van geloof in God⁶³ in de *passiones* met verschillende Bijbelse argumenten en beelden onderbouwd. Zoals in voorgaand hoofdstuk (i.c. p. 139) al bleek, is het gebruik van Bijbelse *exempla* één manier om die thematiek uit te drukken. Daarnaast verschijnt ze ook in verschillende andere vormen. Die gaan van expliciete evocaties van een Bijbelse *hypotexte* – bv. door een of meerdere verzen te citeren – tot plaatsen waar het van de interpretatie afhangt of men van een tekstuele overeenkomst wil spreken. Hoe dan ook vervullen de Bijbelse referenties in deze context een normatieve functie: ze benadrukken de voorwaarde van geloof voor de redding van de christen.⁶⁴ Dat de martelaar de vervolging ongeschonden doorstaat, dankt hij of zij aan een onwankelbaar vertrouwen in God, dat te allen tijde uit het narratief wil blijken.

Opnieuw is het praktisch onhaalbaar om *alle* gevallen van dit motief in de *passiones* te behandelen. Desondanks wil ik met een uitgebreide selectie aan voorbeelden een representatief beeld geven van de manieren waarop in de *passiones* uiting gegeven wordt aan de noodzaak van geloof en vertrouwen in God.

5.2.1.1 Geloof als karakterkenmerk van de martelaar

In eerste instantie wordt het geloof in God zelf benadrukt als christelijke deugd. Zowel Jezus als Paulus bevestigen in het Nieuwe Testament de centrale plaats van God in het leven van de christen.⁶⁵ Het hoeft dus niet te verwonderen dat de hagiografen op talloze

⁶³ De thematiek komt eveneens op talloze plaatsen voor in zowel Oude als Nieuwe Testament. Om slechts enkele sprekende voorbeelden te noemen, zie Rom 5,1-2 (Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δι’ οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχίκαμεν [τῇ πίστει] εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ ἐστήκαμεν καὶ καυχώμεθα ἐπ’ ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ); Heb 11,1-6 (“Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. ἐν ταύτῃ γὰρ ἐμαρτυρήθησαν οἱ πρεσβύτεροι. [...] χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστῆσαι· πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ ὅτι ἔστιν καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται); 1Petr 1,5 (τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν ἐτοίμην ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ). Talrijke verdere referenties zijn te vinden bij BONS (1995), 348-60; MANSER en McGRATH (1999), §§8020-4, 31; VANBERGEN (1962), 297-9.

⁶⁴ Bemerk de dubbele communicatieve situatie van de *passio*: uitingen over het geloof hebben niet alleen intradiëgetisch een functie (hetzij apologetisch tegenover de vervolgers, hetzij parenetisch tegenover christenen of bekeerlingen), maar spreken ook extradiëgetisch de lezer of toehoorder van de *passio* aan.

⁶⁵ Zie Mt 22,37-8 (ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ· ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου· αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή); Mc 12,29-30; Lc 10,27 en 1Cor 13,13 (Νυνὶ

plaatsen in de *passiones* het onwankelbare vertrouwen van de martelaar in God expliciet benadrukken. Zo ook in de *P. Anastasiae*: in een brief aan een zekere Chrysogonus had de christelijke Anastasia haar angst en ongemak geuit over haar heidense echtgenoot. In zijn antwoord stelt Chrysogonus haar gerust met de boodschap dat ze op God kan (moet) vertrouwen voor voorspoedige afloop. Twee verzen uit Jeremia moeten zijn raadgevingen gewicht geven:

Vide ne turberis in hoc, quod pie viventi tibi inferantur adversa. Non enim deciperis sed probaris. Non est tuta defensio quam putas per hominem posse constare, Scriptura dicente: “Maledictus homo qui spem suam ponit in homine et benedictus homo qui spem suam ponit in Deo. (Ier 17,5.7)” (§5)

Dit exclusieve vertrouwen van de christen wordt bij momenten voorgesteld als een offer, dat zich onderscheidt van, en veruit superieur is aan de materiële offers van de heidenen.⁶⁶ Enerzijds drukt het beeld de zuiverheid van de martelaar en van diens geloof uit. Anderzijds benadrukt het de centrale antithese tussen de dwaasheid van het heidendom met zijn uitwendige rituelen die zonder uitwerking blijven en de geïnternaliseerde oprechte houding van de christenen, die wel voor redding zorgt. We vinden het onder andere terug in de *P. Claudii, Asterii & soc.*, in het antwoord van Claudius op het gegeven offerbevel:

sacrifica diis, secundum praeceptum domini nostri Augusti, ut possis quae tibi praeparata sunt evadere tormenta. Claudius dixit: Deus meus talia sacrificia opus non habet,

δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη). Op de relatie tussen Gods- en naastenliefde, als eerste en tweede gebod, kom ik verder (6.1.2, p. 216) nog terug.

Een uitgebreide bespreking van de nieuwtestamentische achtergrond van het beginsel geloof in God bieden DUPLACY (1970), 481-6; HÜBNER (2008), 1462-3. De exclusieve positie van God/Jahwe gaat in het OT terug op de deuteronomistische beweging, die vanaf de 7^{de} eeuw a.C.n. een exclusief monotheïstisch godsbeeld ontwikkelt (OORSCHOT (2002), 124-31).

⁶⁶ Cf. bv. Ps 4,6 (θύσατε θυσίαν δικαιοσύνης καὶ ἐλπίσατε ἐπὶ κύριον); Ps 50,19 (θυσία τῷ θεῷ πνεῦμα συντετριμμένον, καρδίαν συντετριμμένην καὶ τεταπεινωμένην ὁ θεὸς οὐκ ἐξουθενώσει); Os 6,6 (διότι ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν καὶ ἐπίγνωσιν θεοῦ ἢ ὀλοκαυτώματα; cf. Prou 21,3; Mt 9,13; 12,7); Heb 13,15-6 (ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντὸς τῷ θεῷ, τοῦτ' ἔστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. τῆς δὲ εὐποιίας καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε· τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός).

Het beeld van het offer keert ook terug als symbool voor het martelaarschap zelf (naar Eph 5,2; cf. Leu 2,9), waar de letterlijke betekenis van het 'offeren' weliswaar duidelijker uitgesproken is. Zie verder, 6.3.3.3, p. 279 sqq.

sed eleemosynas et conversationes iustas (cf. Ps 50,18-9; Prov 21,3; Os 6,6; Mt 9,13; 12,7). (§1)⁶⁷

Een ander beeld is dat van de christen die niet langer onderworpen is aan de vergankelijkheid. Het beeld hebben de *passiones* overgenomen van het Nieuwe Testament⁶⁸, maar aangepast aan een context waar de tegenstelling niet langer joods tegenover christelijk, maar christelijk tegenover heidens is. De christen is diegene die bevrijd is van de leugen en nu de waarheid dient. In de *P. Agathae* wordt het motief uitgebreid uitgewerkt naar aanleiding van een discussie over de sociale status van de martelares. De proconsul begrijpt niet waarom een adellijk meisje zich slaafs (*servilem personam*) gedraagt. Er ontspint zich een dialoog waarin Agatha de christelijke dienstvaardigheid samenvat, als tegenpool van het eigenlijke knechtschap: dat van de zonde:

S. Agatha dixit: Quia ancilla Christi sum, ideo me servilem ostendo personam. Quintianus dixit: Certe si ingenua eras et nobilis, quomodo te ancillam esse commemoras? S. Agatha dixit: Summa ingenuitas ista est, in qua servitus Christi (cf. Gal 1,10; Eph 6,6) *comprobatur [...] Ingenuitas vestra ad tantam captiuitatem deuenit, ut non solum vos*

⁶⁷ Vgl. *P. Aureae, 4 (*sacrifica diis: Ego semper sacrificavi, et sacrificabo Domino Iesu Christo, et meipsam offero sacrificium immaculatum Deo in odorem suavitatis* (Eph 5,2): *quia sacrificium Deo est spiritus contribulatus* (Ps 50,19)); *P. Luxorii, 5 (*Ego didici sacrificare sacrificium iustitiae* (Ps 4,6), *hoc est adorare Dominum Iesum Christum magis quam obsequi daemoniis variis*); P. Polochronii & soc., 12 (*sacrifica diis immortalibus: Ego semper sacrificavi et sacrifico Deo Patri omnipotenti, et domino Iesu Christo, filio eius et Spiritui sancto hostiam puram et immaculatam*); P. Quiriacy (Iudae), 14 (*sacrificate magno Deo Iovi. Cui Cyriacus: Ego vero Deo magno, Iesu Christo, incontaminata quotidie immolo sacrificia*); *P. Serapiae & Sabinae, 4 (*Ego cottidie illi offero sacrificia adorans illum et deprecans die ac nocte*); P. Saturnini ep. Tolosani, 4 (*Unum et verum Deum novi. Huic laudis hostias immolabo* (Ps 115,8; Heb 13,15)).

Een vergelijkbare nadruk op de rol van het geloof, maar zonder de offermetaforiek is o.a. te vinden in de *P. Caeciliae*, 17 (*Quia animalis homo non percipit ea que sunt spiritus. Spiritualis homo iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur* (1Cor 2,14-5); *P. Felicis & Fortunati*, 3,4 (*uidentes uos uana et immunda idola colere, dimisimus loca nostra, uolentes cum feris ante habitare in siluis quam uobiscum* (cf. 2Mac 5,27), *qui inania comitamini et sacrificatis daemoniis*); *P. Urbani, 3 (*Non pereunt, nisi qui vel fide vel opere suo displicent Creatori*) en 4 (*Patris nostri monita per omnia sunt salubria, sed in malevolam animam non intrat sapientia* (Sap 1,4)).

⁶⁸ Zie bv. Joh 8,32 (ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς); Rom 6,16-23 (ὅτε γὰρ δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας, ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ; hier 6,20) en de kinderen van Hagar en Sara (Gal 4,21-31) als allegorie voor het judaïsme en christendom, waarbij Paulus besluit: Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν· στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε (Gal 5,1). Verdere referenties en details bij AUGRAIN (1970), 380-1; MANSER en McGRATH (1999), §7449.

peccati faciat seruos (vgl. Rom 6, 12-4), *verum etiam lignis et lapidibus faciat obnoxios.*
(§4)⁶⁹

5.2.1.2 De directe gevolgen van het geloof in God

Wie zijn vertrouwen niet in de heidense goden stelt, maar enkel in God, geniet in de visie van de *acta martyrum & passiones* duidelijk voordelen, zowel in het aardse leven als in het hiernamaals. Het directe voordeel van een standvastig geloof ligt in de goddelijke ondersteuning van iemands daden bij leven, want zoals Jezus in het Marcusevangelie zegt: “Alles kan voor wie vertrouwen heeft” (Mc 9,23).⁷⁰ De verwezenlijking van deze evangelische belofte is bij uitstek zichtbaar in de **P. Coronatorum iv*. De protagonisten, vier christelijke beeldhouwers, maken schitterende sculpturen die het werk van hun heidense collega's veruit overtreffen. Wanneer een van hen hierover zo gefrustreerd raakt, wil hij meer weten over het succesrecept van de christelijke beeldhouwers.

Simplicius vero quidquid in artem misisset manum confrangebatur. Tunc dixit ad Simpronianum: Adiuro te per deum Solem ut dicas mihi, quis est iste deus qui omnia creavit (Eph 3,5), *in cuius nomine vos artem bene operamini. [...] Dicit ei Simpronianus: Si potes credere, dicimus tibi, et artem consequeris, et vitam aeternam habebis* (cf. Joh 3,15.16.36; 5,24; 6,40.47; 1Joh 5,13). [...]

Simplicius bekeert zich en wordt vervolgens gedoopt met de woorden: *Fili, vide si ex toto corde credis, et omnia ministrabuntur tibi* (cf. Mc 11,24). (§6)⁷¹

⁶⁹ Vgl. **P. Domnini*, 2 (nos quo modo possumus eos (deos) adorare, qui iam Domino nostro Iesu Christo deputati sumus servire?); **P. Feliciani*, 4 (baptizati sunt in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti et fideliter in Dominum credentes per eum liberati sunt a iugo diaboli) en 5 (Iis igitur sanctis operibus (i.e. genezingen) ab idolorum tabe eos liberavit et Dei omnipotentis cultores esse fecit); **P. Quirini*, 4 (Ipsam (Deum) semper colui, ipsam corde teneo: nec me ab eodem, qui unus Deus et verus est, homo poterit separare (cf. Rom 8,35); *P. Sebastiani*, 17 (Iniustus quidem servimus festino cursu: impiis, sceleratis et turpibus servimus, non sponte; sed propter eum qui nos subdidit (1Petr 2,13). Liberabimur tamen a servitute corruptionis et revocabimur ad libertatem gloriae filiorum Dei (Rom 8,21)).

⁷⁰ Zie ook Mt 21,21-2 (ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν καὶ μὴ διακριθῆτε, οὐ μόνον τὸ τῆς συκῆς ποιήσετε, ἀλλὰ καὶ τῷ ὄρει τούτῳ εἰπῆτε· ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν, γενήσεται καὶ πάντα ὅσα ἂν αἰτήσητε ἐν τῇ προσευχῇ πιστεύοντες λήμψεσθε; vgl. Mt 17,20; Mc 11,22-4; Lc 17,6); Joh 14,14 (ἐάν τι αἰτήσητέ με ἐν τῷ ὀνόματί μου ἐγὼ ποιήσω; vgl. Mt 7,7-11; 18,19-20; Lc 11,9-13; 1Joh 5,14-5).

⁷¹ Zie ook de dramatisch-ironische omkering van het motief in de woorden van keizer Julianus: *Nam et ego adoravi Christum, et nihil mihi profuit: sed postea poenitui, et cognovi immortales deos, qui salutem praestant his qui diligunt eos* (*P. Quiriaci (Iudae)*, 19) en het hoger beschreven *exemplum* in de *P. Philippi ep. Heracleensis*, 5 (zie p. 112), waaruit blijkt dat een vrome niets te vrezen heeft.

Een andere exponent van het directe voordeel dat de godvrezende ondervindt, is dat dankzij het geloof de duivel zijn macht over de christen verliest, en de christen dus niets hoeft te vrezen. In zijn brief aan Anastasia⁷² werkt Chrysogonus een kleine allegorie van het geloof uit op basis van Jezus die tijdens de storm over het water naar zijn leerlingen toekomt (Mt 14,24-32; Mc 6,48-52; Joh 6,17-20). De storm is de duivel die de gelovigen teistert, maar die dankzij de tussenkomst van Christus tot bedaren gebracht wordt. Bemerk dat in deze voorstelling het geloof op zichzelf niet de redding brengt, maar de noodzakelijke voorwaarde vormt om goddelijke bijstand te mogen verwachten.⁷³

Fluctuanti tibi inter procillas et turbines mundi cito super undas deambulans Christus adveniet et diaboli adversum te flantem spiritum uno iussione compescet (cf. Mc 4,39; Lc 8,24-5). *Patienter ergo et quasi in medio mari posita crede ad te Christum esse venturum et ad temet ipsam conversa exclama cum propheta dicens: "Quare tristis es anima mea et quare conturbas me? Spera in Deo quoniam adhuc confitebor illi, salutare vultus mei et Deus meus"* (Ps 41,12; 42,5). (§5)

Daarnaast verschijnt het motief van geloof en vertrouwen in God in de *passiones* ook vaak in genezingsscènes, waar het om begrijpelijke redenen de fundamentele voorwaarde vormt om een genezing te verkrijgen.⁷⁴ Dergelijke scènes roepen natuurlijk passages uit vnl. de evangeliën in herinnering, waar het geloof wordt benadrukt van hen die het voorwerp van een wonder geworden zijn.⁷⁵ Een voorbeeld hiervan vinden we in

Een ironische toepassing van het motief vinden we in de *P. Chrysanthi & Dariae*, waar Daria haar vervolgers 'afperst' om zich te bekeren. Met behulp van een leeuw houdt ze een aantal heidenen gevangen, die ze voor de keuze stelt: *Si promiseritis uos Christo credituros, inlesi poteritis abscondere. Sin alias, nescio si dii uestri auxiliuntur uobis* (§25; zie ook BOSSU en PRAET (2015 (verwacht)) voor een nadere analyse van deze opmerkelijke scène).

⁷² Zie hoger, p. 168.

⁷³ Vgl. hiermee Petrus (Mt 14,30-1), wiens kleingelovigheid (cf. 14,31: ὀλιγόπιστε, εἰς τί ἐδίστασας;) net de reden is waarom hij begint weg te zinken in het water.

⁷⁴ Cf. 4.3.2.1, p. 123 sqq. voor gelijkaardige conclusies m.b.t. thaumaturgische *exempla*. Vgl. ook VAN UYTFANGHE (1981), 219, die het wonder in de *Dialogi* van Gregorius Magnus er duidt als een goddelijk teken waarvan "la compréhension et intériorisation du « signifié »" het eigenlijke doel moet zijn voor de lezer.

Niettemin is de volgorde in de *passiones* en elders in de hagiografie vaak omgekeerd. Het wonder dient er als bewijs van Gods almacht en overtuigt op die manier de omstanders om zich te bekeren (voor voorbeelden, zie BOZÓKY (2013), 12-27 en 6.1.3.2, p. 236 sqq.). Een kritische evaluatie van de historiciteit van dit thema biedt PRAET (1992), 24-7). Dat het geloof in de genezingsscènes als *condicio sine qua non* gethematiseerd wordt, is m.i. een gevolg van de cultische inbedding van de *passio* in kwestie (zie hoger, 1.4.1, p. 34).

⁷⁵ BLACKBURN (2011), 114-5. Zie bv. de genezing van de vrouw met vloeiingen (Mt 9,20-2; Mc 5,25-34; Lc 8,43-8: θάρσει, θύγατερ· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε. καὶ ἐσώθη ἡ γυνὴ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης (Mt 9,22)); van een bezeten jongen (Mt 17,14-21; Mc 9,14-29; πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι. εὐθὺς κράξας ὁ πατὴρ τοῦ παιδίου ἔλεγεν·

de *P. Sebastiani & soc.* De prefect Chromatius lijdt er aan jicht en biedt de christen Tranquillinus een grote som goud aan om hem te genezen. Deze wijst het aanbod af, omdat dit niet de juiste instelling is om te genezen – een scène die het dispuut tussen Simon en Petrus en Johannes in Handelingen⁷⁶ actualiseert:

*Scias grandem iram et furorem Dei passuros esse, qui gratiam eius vel venundandam existimant vel emendam. Unde si vis a podagrico dolore liberari, crede Christum Filium Dei, et liberaberis, et sicut hodie me vides, ita salvus eris. [...] Tunc praefectus dimisit eum dicens: Adduc ad me qui te Christianum fecit, ut si mihi promiserit sanitatem, possim et ego fieri Christianus. (§§ 47-8)*⁷⁷

De meeste aandacht in de *passiones* gaat hoe dan ook naar de kracht van het geloof bij het verdragen van de folteringen.⁷⁸ Doordat de christen op God vertrouwt, vreest hij de folteringen niet. Verschillende aforistische citaten uit zowel het Oude als Nieuwe Testament bieden de martelaren hierover zekerheid. Enerzijds weet de vervolgte christen dat het lijden slechts van korte duur is, en anderzijds dat hij voorgoed aan de vergankelijkheid onttrokken wordt als hij volhoudt.⁷⁹ Een voorbeeld hiervan vinden we in de *P. Nazarii & Celsi*, waar Nazarius zijn medechristenen in de kerker moed insprekt:

πιστεύω βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ (Mc 9,23-4)); van de zoon van de centurio (Mt 8,13; Lc 7,9) van twee blinden (Mt 9,27-9); van de blinde Bartimeüs (Mt 10,46-52; Lc 18,42); van een melaatse (Lc 17,19); van een lamme (Mt 9,2; Mc 2,5; Lc 5,20; Act 3,16; 14,9); de opwekking van de dochter van de synagogebestuurder (Mc 5,36; Lc 8,50). Omgekeerd verhindert het ongeloof in Jezus' vaderstad dat hij er wonderen kan verrichten (Zie bv. Mc 6,5-6 (καὶ οὐκ ἔδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν, εἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρώστοις ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν. καὶ ἐθαύμαζεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν); cf. p. 124, noot 113).

⁷⁶ Act 8,18-24: ἰδὼν δὲ ὁ Σίμων ὅτι διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων δίδεται τὸ πνεῦμα, προσήνεγκεν αὐτοῖς χρήματα λέγων· δότε κάμοι τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἵνα ὥς ἐὰν ἐπιθῶ τὰς χεῖρας λαμβάνῃ πνεῦμα ἅγιον. Πέτρος δὲ εἶπεν πρὸς αὐτόν· τὸ ἀργύριόν σου σὺν σοὶ εἴη εἰς ἀπώλειαν ὅτι τὴν δωρεάν τοῦ θεοῦ ἐνόμισας διὰ χρημάτων κτᾶσθαι (hier 18-20)).

⁷⁷ Vgl. de opwekking van een dode jongen (een scène gebaseerd op Lc 7,11-7) in de **P. Alexandri ep. Baccanensis*, 1 (*Si credideritis in Patrem et Filium et Spiritum sanctum et baptizati fueritis, reviviscet vester filius*), die resulteert in de bekering van de ouders en alle deelnemers aan de rouwstoet in de scène; en de **P. Anthimi, Sisinii & soc.*, 2, waar de vrouw van de doodzieke proconsul volgende raad krijgt voor de genezing van haar man: *Tu si vis virum tuum evadere [de infirmitate], hortare eum fieri christianum et statim eum sanum poteris videre.*

⁷⁸ Zie hoger (4.3.1.1, p. 111 sqq. en 6.2.1.5, p. 255 sqq.) voor gelijkaardige observaties.

⁷⁹ Cf. Rom 8,18 (Λογίζομαι γὰρ ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς); 2Cor 4,17-8 (τὸ γὰρ παραυτίκα ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως ἡμῶν καθ' ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολὴν αἰώνιον βάρος δόξης κατεργάζεται ἡμῖν, μὴ σκοποῦντων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα· τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια); 1Petr 1,6 (ἀγαλλιᾶσθε, ὀλίγον ἄρτι εἰ δέον [ἐστὶν] λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς).

ne momentanea et transitoria pauerent tormenta; qui gaudium caelestis regni sine fine mansurum a domino expectarent promissum (cf. Rom 8,18; 2Cor 4,17 + Lc 1,33); *Nec fructum tante spei diuturno labore quaesitum* (cf. 2Tim 2,6?) *amitterent: quod usque in finem perseuerantibus* (cf. Mt 10,22) *crederent ineffabili retributione munerari: Monens eos uiriliter agere et contra antiqui hostis certamina semetipsos praeliuros armare* (cf. Eph 6,11.13). (ed. p. 329, 3-8)⁸⁰

Bovendien staan de christenen er niet alleen voor, maar kunnen ze op Gods steun rekenen in hun lijden. Gods bijstand herinnert zo niet alleen aan zijn herhaaldelijk ingrijpen voor de godvrezenden in het verleden, maar zet ook het contrast met de heidense goden, die net niet (kunnen) tussenkomen, extra in de verf.⁸¹ In de *P. Cyriaci & Paulae* komt deze thematiek tot uiting in een scène in de kerker. Een gebed van de martelaren om goddelijke bijstand wordt beantwoord met de verschijning van een hemelse figuur, die hen bescherming belooft tijdens het verhoor en de folteringen:

Viriliter agite et confortetur cor vestrum, vos qui speratis in Domino (Ps 30,25), *ego enim sum Christus propter quem haec patimini* (cf. Mt 10,18; 24,9par; Act 5,41; 9,16 Rom 8,36; 2Cor 4,11; 2Th 1,5; Ap 2,3); *potens sum liberare vos de manibus inimici* (cf. Lc 1,74). (§7)⁸²

⁸⁰ Vergelijkbare uitdrukkingen: bv. *P. Naboris & Felicis*, 6 (*Haec fides nostra, nec tormentis vincitur* (cf. 1Joh 5,4), *nec flammis exurit, nec gladio saevientis inimici superatur*); *P. Sebastiani & soc.*, 3 (*salutaria fidei consilia ministrabat: quibus fugitiva saeculi blandimenta respuerent, et momentanea tormentorum genera non timerent*); **P. Secundi Thebaei*, 4 (*coepit sociis contubernalibus et amicis suis suadere, ut [...] momentaneam mortem, seu transitoria tormenta nequaquam metuerent*).

⁸¹ De thematiek van Gods reddende optreden is op talloze plaatsen in de Bijbel aanwezig, met als exemplarische modellen de drie jongelingen, Daniël in de leeuwenkuil en de doortocht van de Rode Zee (die hoger, 4.3.1.1, p. 111 sqq., al behandeld werden als populaire referenties in de *passiones*), de ontsnapping van de apostelen in de gevangenis (Act 5,19-20; 12,6-10), en bij uitstek Jezus' zending om de mensheid te verlossen (cf. Joh 3,17). Talrijke voorbeelden van deze thematiek zijn te vinden bij MANSER en McGRATH (1999), §§1315, 20, 5562, 6634, 720-723.

Voor de onmacht van de heidense goden, zie verder, 5.2.2.4.

⁸² Vgl. *P. Agnetis*, 7 (*secura contemno minas tuas [...] Mecum enim habeo custodem corporis mei angelum Domini: Nam unigenitus Dei filius, quem ignoras, murus est mihi impenetrabilis* (cf. Ps 36,39; 90,2; Ier 1,18-9), *et custos mihi est nunquam dormiens* (cf. Ps 120,3-4), *et defensor mihi est nunquam deficiens. Dii autem tui aut aerei sunt, ex quibus cucumae melius fiunt ad usus hominum, aut lapidei...*); **P. Pontiani Spoletani*, 6 (*Ecce Deus meus de omnibus suppliciis tuis me eruit* (cf. Dan 3,88)); **P. Saturnini, Dativi & soc.*, 10 (*cuius ad Deum mens animusque pendebat, nihil dolorem corporis aestimabat*); **P. Stephani papae*, 1 (*Nolite timere principes seculi* (cf. Mt 10,28); *sed orate Dominum Deum caeli et Iesum Christum Filium eius, qui potens est nos omnes eripere de manibus inimicorum* (Ps 30,16; Bar 4,18; Lc 1,74) *et diaboli saevitia et suae gratiae sociare* (cf. Rom 6,23?)).

5.2.1.3 De jenseitige verwachtingen van de martelaar

Naast deze directe ‘voordelen’ heeft het vertrouwen in God een fundamentele betekenis voor de christen. Door volharding in zijn geloof krijgt de christen uitzicht op een leven na de dood. Vertrouwen in God vormt de essentiële voorwaarde om als mens door God gered en voorgoed aan de aardse conditie onttrokken te worden.⁸³ In de *passiones* verschijnt dit motief verschillende malen nadrukkelijk als kenmerk van de martelaar.⁸⁴ De bereidheid om het christelijk geloof tot in de dood te belijden – i.c. door elke vorm van heidense cultus af te wijzen – verzekert hem immers de toegang tot het eeuwige leven na de marteldood.⁸⁵ In deze context biedt de Bijbel een breed palet aan mogelijke verwijzingen.⁸⁶ Wanneer ze in de *passiones* aangehaald worden, functioneren

⁸³ Zie o.a. Joh 3,14-6 (Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψώσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ’ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον); 11,25 (ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ καὶ ἀποθάνῃ ζήσεται); Rom 1,16 (Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι); Heb 3,14 (μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν, ἅνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατάσχωμεν). Verdere referenties, zie MANSER en MCGRATH (1999), §§2377, 8022.

⁸⁴ Zie bv. *P. Aureae, 5 (*Domine Iesu Christe [...] qui [...] omnibus in te credentibus vitam promisisti aeternam* (Tit 1,2; cf. o.a. Joh 3,16; 1Joh 2,25)) ; P. Cornelii papae, ed. p. 373, 35-7 (*Si creditis corde uestro: delebuntur omnia delicta uestra* (Act 3,19 + 10,43)); *P. Feliciani, 6 (*Minae vero pontificum iniquorum ut fumus evanescunt et velut sercore deputanda sunt* (cf. Phil 3,8). *Ipsi enim in futuro peribunt saeculo, vos autem post mortem vitam habebitis sempiternam* (cf. Joh 3,15.16.36; 6,47.55; 1Joh 5,13)); P. Marii, Marthae & soc., 10 (*si ex toto corde creditis, confringite omnia idola, et ieiunate et relaxate culpas omnibus et baptizetur unusquisque in confessione sua, et saluus erit* (Mc 16,16; cf. Rom 10,9.10)); *P. Mustiolae, 4 (*me humilem dignatus est Dominus noster Iesus Christus ad caelestia regna vocare* (4Esr 2,37) *et non tantum me, sed omnes qui sperant in eum* (cf. Ps 5,12)); P. Pollionis, 3,4 (*Ceterum deuoti et constantes probantur in fide regis aeterni* (cf. Sir 46,17; 2Cor 13,5) *qui mandata quae legerint etiam tormentis prohibentibus implere contendunt* (cf. Deut 26,16).

⁸⁵ Zoals VAN UYTFANGHE (1987b), 111-3, opmerkt, komen hier twee Bijbelse tradities samen: enerzijds vormt de jenseitige beloning voor de martelaar de ‘betaling’ (*merces*, μισθός) voor de houding van de martelaar bij leven. Anderzijds bouwt het idee van een beloning voort op het Paulinische beeld van de *combat spirituel* (cf. *infra*, 6.2.2.2, p. 264), waarvan de jenseitige beloning deel is van de ‘trofee’ die de martelaar verdient. Tot slot wijst hij er nog op dat het eeuwige leven zijn strikt eschatologische dimensie verliest, aangezien het voorgesteld wordt als een individuele beloning voor de martelaar.

⁸⁶ Cf. Mt 5,10 (μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν); Lc 6,22-3 (μακάριοί ἐστε ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσιν καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου· χάριτε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε, ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ· κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίησαν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν); vgl. Sap 2,29-3,3 (zie BONS (1995), 352). Verdere referenties, zie MANSER en MCGRATH (1999), §§5565-6, 9413-4.

ze als autoriteitsargumen. Enerzijds ‘bewijzen’ ze dat de *jenseitige* verwachtingen van de christenen niet ijdel zijn en dat de martelaren net als Christus de dood hebben overwonnen.⁸⁷ Anderzijds helpen de Bijbelreferenties om een beeld te vormen van hoe dat hiernamaals er moet uitzien.⁸⁸

Een eerste beeld dat we hierbij aantreffen, is ontnomen aan Phil 1,21: de dood als winst.⁸⁹ De dood van de martelaar wordt op die manier voorgesteld als het summum van en de uiteindelijke beloning voor een leven in Christus.⁹⁰ Soms wordt het volledige vers geciteerd om de bereidheid van de martelaar om te sterven te benadrukken.⁹¹ Andere keren wordt er veeleer op het vers gealludeerd.⁹² Daarnaast herinnert deze financiële metafoor ook aan de hemelse schatten die Jezus in de evangelies in het vooruitzicht stelt voor al wie zijn verkondiging aanvaardt. Dit betekent dat al wie de marteldood lijdt deze ‘hemelse investering’ kan verzilveren.⁹³

Het valt op dat de hagiografen niet zelden een *jenseitige* betekenis geven aan de gebruikte oudtestamentische citaten, terwijl die in de brontekst zelf ontbreekt. De idee van *jenseitige* beloningen ontwikkelt zich in de oudtestamentische traditie vanaf de 2^{de} eeuw a.C.n. (zie BONS (1995), 365-6; COLPE *et al.* (1996), 333-9; VAN UYTFANGHE (1987b), 228 en de uitgebreide bespreking van CAVALLIN (1979), 249-323). Het ligt voor de hand dat de lezing van de Bijbeltekst in die gevallen gefilterd is door exegetische interpretaties (cf. VAN UYTFANGHE (1987b), 42-58). Verdere voorbeelden van (al dan niet bewuste) projecties van post-Bijbelse interpretaties op de Bijbelse *hypotexte* in de hagiografie biedt VAN UYTFANGHE (1989), 165-8.

⁸⁷ Cf. 6.3, p. 268. Zie COLPE *et al.* (1996), 345-53; HILL (1992), 154-77, voor een uitgebreide discussie van de jenseitsverwachtingen *post mortem* in het NT

⁸⁸ Zoals hoger gezegd (noot 25) zal ik niet stilstaan bij de Bijbelse basis van de voorstellingen van het hiernamaals in de *passiones*.

⁸⁹ Ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος; *mihi enim vivere Christus est et mori lucrum*.

⁹⁰ Cf. BYRNE (1990), 793, “Death is gain [...] as intensifying the union with Christ, who has already passed through death to resurrection. Resurrection remains the ultimate goal ([Phil] 3:11,21).”

⁹¹ *P. Arcadii, 2 (*putasne [...] famulos Domini posse terreri? cum sciamus scriptum esse: Mihi vivere Christus est, mori vero lucrum*); P. Fabii Vexilliferi, 6 (*Mihi uiuere Christus est et mori lucrum, per quem mihi mundus crucifixus est et ego mundo* (Gal 6,14)); P. Typasii Ticavensis, 7 (*In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti libenter occidior; quia mihi uita Christus est et mori lucrum* (Phil 1,21)).

⁹² Bv. P. Claudii, Asterii & soc. (*quoniam quae patior propter Deum* (Phil 1,29), *lucrum habeo magnum et pro Christo mori divitias multas*); *P. Secundi Thebaei, 8 (*De morte quare vitam non lucremur aeternam?*).

⁹³ Vgl. ook hoger, p. 153, met de nieuwtestamentische referenties noot 26.

Zie bv. *P. Firmi & Rustici, 2, bij de arrestatie van Firmus: *legebat* [Firmus] *ubi dicit Dominus in sancto evangelio: “Si quis dereliquerit domum aut agros, aut uxorem, aut filios, vel parentes propter nomen meum, centuplum accipiet et vitam aeternam possidebit* (Mt 19,29)”; P. Pontii Cimellensis, 10 (*Patrimonium terrenum si perdidero pro Christo eternum adquiram, uni (sic, lg. ubi) non censum terrenum, sed claritatem cum sanctis angelis merebor*).

Veel vaker vinden we de paradoxale voorstelling van de dood van de martelaar als de toegang tot het onvergankelijke en eeuwige leven. Zoals hoger (5.1.4) al opgemerkt werd, geeft deze voorstelling van het *martyrium* enerzijds invulling aan Jezus' belofte dat wie zijn leven verliest, het zal vinden⁹⁴, en anderzijds benadrukt ze het onderscheid tussen de banale, aardse, en de hogere, echte betekenis van de woorden. Een sprekend voorbeeld hiervan vinden we in de afscheidsrede van Secundus. In het sterk Bijbels gekleurde slotdeel ervan prijst hij de paradoxale opportuniteit die uitgaat van de vervolgingen:

Quare ergo non faciamus de necessitate virtutem, de captivitate victoriam? De morte quare vitam non lucremur aeternam (cf. Phil 1,21)? *Fortiter ergo decertantes optemus* (cf. 1Tim 6,12; 2Tim 2,5; 4,7), *ut per momentaneas tribulationes ad aeterna gaudia perveniamus* (cf. 2Cor 4,17): *ubi Dei cives* (cf. Eph 2,19) *et angelis aequales* (Lc 20,36) *simus*. (*P. Secundi Thebaei, 8)⁹⁵

⁹⁴ Zie noot 60.

⁹⁵ Vgl. o.a. P. Claudii, Asterii & soc., 1 (*Munera eorum* (i.e. de beloningen die de keizer belooft aan wie offert) *temporalia sunt; confessio vero Christi aeterna est salus* (cf. Rom 10,10)); *P. coronatorum iv, 8 (*Nescis, fýlosofe* (sic), *quia hoc signum [crucis], quod fuit ad crudelitatem, ad vitam perducit aeternam qui credit in eum*. [...] *Deus dominus Iesus Christus ipse dixit: Qui invenit animam suam perdit eam, et qui perdiderit animam suam inveniet eam* (Mt 10,39)); P. Cyriaci & Paulae, 2 (*Et nos quidem parati sumus pro Christo mori* (cf. Act 21,13), *quam quod in hoc seculo spem abere* (sic) *vivendi* (cf. Tit 1,2; 3,7)); P. Iuliani & Basilissae, 32 (*Credo enim per ista tormenta et temporalem mortem uitam aeternam acquirere*); *P. 'martyrum graecorum', 2 (*Tamen commoneo, ut unusquisque nostrum tollat crucem suam et sequatur dominum nostrum Iesum Christum* (Mt 16,24; Mc 8,34), *qui dignatus est nobis dicere: Qui amat animam suam perdet illam* (Joh 12,25), *qui autem perdiderit animam suam inveniet eam in aeternum* (Mt 16,25)); P. Nazarii & Celsi, ed. p. 331,44 (*Qui perseueraverit usque in finem: hic saluus erit* (Mt 10,22) *et si mortuus fuerit uiuet* (Joh 11,25)); P. Pancratii, 3 (*Non ad mortem, sed ad vitam per poenam, et gloriam numquam evacuandam* (1Cor 9,15; cf. 2Cor 3,7-11), *et ad thesauros numquam deficientes* (Mt 6,20 19,21; Lc 12,33), *et ad gaudium quod nullum maerorem perpeti potest*); P. Pollionis, 3,12 (*in perpetuum esse uicturum qui pro fide Christi momentaneam mortem* (cf. Joh 11,26) *quam uos potestis inferre contempserit*); *P. Quirini, 4 (*Ego autem didici a Deo meo, ut debeam ad illam vitam pervenire* (cf. Mt 7,14), *quae post mortem, mortis iam intercisione non clauditur. Et ideo ad temporalem huius vitae terminum fidelis accedo*. [...] *Illi enim dum vivere cupiunt, negando Deum vere moriuntur. Ego autem ad aeternitatem vitae confitendo pervenio*); *P. Stephani papae, 16 (*hoc desidero, ut vitam istam praesentem possim amittere, et illam aeternam inveniam, cuius nullus est finis*); P. Symphoriani Augustodunensis, 11 (*Timere non possumus mortem quae sine dubio perducit ad vitam* [...] *Hodie tibi vita non tollitur, sed mutatur in melius. Hodie, nate, ad supernam vitam felici commutatione migrabis*); *P. Urbani, 4 (*non perierunt* (i.e. de christenen die in de vervolging gestorven zijn) *sed ad regna caelestia feliciter migraverunt* (Cf. Mt 5,10)); P. Victoris Mauri, 4 (*Ego diis Paganorum non immolo, quia docet nos scriptura, confundantur omnes qui adorant idola et qui gloriantur in simulachris suis* (Ps 96,7). *Ego autem Deum vivum et verum adoro, ut non confundar in aeternum* (Ps 30,2; 70,1)).

In onder andere de *P. Nazarii & Celsi* gaat de hagiograaf nog een stap verder: de beloning van de martelaren na de dood is meer dan enkel eeuwige gelukzaligheid, maar betekent ook een deelname aan de heerschappij Gods – een idee dat lijkt voort te bouwen op o.a. Ap 20,4-6.⁹⁶ Bemerk dat ook hier de apocalyptische dimensie van de Bijbelse grondtekst⁹⁷ achterwege gelaten wordt, en de deelname aan het koningschap van God onmiddellijk na de dood van de martelaar gesitueerd wordt – een gegeven dat opnieuw uitdrukking geeft aan de idee dat de martelaren onmiddellijke toegang krijgen tot het hemelse koninkrijk.⁹⁸

Gratias tibi agimus domine Iesu christe: qui cultoribus tuis aeternum splendorem (Bar 4,24?) tribuens: facis eos moriendo triumphare (cf. 1Cor 15,55; 2Tim 1,10; Heb 2,14): et post mortem gloriosius uiuere: quando tecum regnando (2Tim 2,12; vgl. ibid. p. 330,43: quia sine fine credimus nos regnare cum illo) beatitudinem nunquam amittunt: quam tua quaesierunt praecepta seruando (cf. Ps 118,168; Mt 19,17). (P. Nazarii & Celsi, ed. p. 334,5-8)⁹⁹

Een omkering van de martyrologische thematiek vinden we in de *P. Caesarii & Iuliani*, 7, waar Caesarius een heidens offer komt verstoren, met de woorden *Numquid iustum est ut pro vita morti tradatis homines? O quam stultum ut morti tradatis sanguinem innocentem!* (cf. Deut 27,25; Ps 105,38?).

⁹⁶ Καὶ εἶδον [...] τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ οἵτινες οὐ προσεκύνησαν τὸ θηρίον οὐδὲ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔλαβον τὸ χάραγμα ἐπὶ τὸ μέτωπον καὶ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν. καὶ ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη. Cf. KELHOFFER (2010), 172-3; SAXER (1984), 216. Van een gelijkaardige strekking zijn 2Tim 2,12 (εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν); Ap 3,21 (Ὁ νικῶν δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου).

SAXER (1986), 233, wijst erop dat het idee van de heerschappij van de martelaar al vroeg gelieerd werd aan het beeld van de kroon, die de martelaar als beloning krijgt voor zijn 'overwinning' (bv. 1Cor 9,25; 2Tim 4,7-8; Jc 1,21; Ap 2,10; 3,11; cf. *infra*).

⁹⁷ De deelname van de martelaren aan de heerschappij Gods wordt in Ap 20,4-6 pas na de (eerste) opstanding van de lichamen gesitueerd (zie BAUCKHAM (2001), 1303).

⁹⁸ Zie hoger, noot 15.

⁹⁹ Zie ook *P. Anastasiae*, 25 (*Pro Dei enim nomine mori regnare est*); *P. Pigmenii*, 6 (*Pygmenius igitur necatus est Christum sequendo (cf. Mt 16,24; Mc 8,34; Lc 14,27), interfectus est Iulianus diabolum imitando. Pygmenius non habendo caeleste acquisivit regnum (cf. Mt 5,10), Iulianus e regno submersus est in infernum*); **P. Saturnini & Dativi*, 1 (*quos vivere in perpetuum (Joh 6,52.59) atque cum domino Christo regnare (2Tim 2,12; Ap 20,4.6) confidimus*); *P. Sebastiani*, 22 (*Lacrymas nostras convertamus in gaudium: quia non debemus quasi morituros plangere, quos cum Christo credimus regnatos (2Tim 2,12; Ap 20,4.6)*).

Op andere plaatsen is de verwoording minder uitgesproken. De martelaren worden weliswaar voorgesteld als aanwezig in het rijk Gods, maar worden niet expliciet vermeld als medeheersers. Het is bijgevolg voor discussie vatbaar of de hagiograaf zijn personage als dusdanig wou voorstellen. Zie bv. *P. Epipodii & Alexandri*, 9 (*Putasne ergo extinctas (sic) animas quas fudisti? Illa quidem caelum possident (Mt 5,10)*; **P. Mustiolae*, 1 (*State et viriliter*

Een laatste beeld dat de *jenseitige* verwachtingen van de martelaar uitdrukt, hangt samen met de dualistische visie op het lichaam en de ziel van de mens. Onder invloed van het (neo)platonische denken – en een dualistische lezing van de Bijbeltekst – wordt de marteldood in de latere *passiones* vaak voorgesteld als een hemelvaart van de ziel naar de hemelse sferen.¹⁰⁰ Maar ook hier zijn een aantal Bijbelse modellen beschikbaar die deze *ascensio* in de *passiones* funderen, met Jezus' belofte aan de ene misdadiger die naast hem gekruisigd was – “vandaag nog zul je bij Mij zijn in het paradijs” – wellicht als meest voor de hand liggende voorbeeld.¹⁰¹

Een ander domein waar de tegenstelling tussen lichaam en ziel regelmatig benadrukt wordt, vinden we in de folterscènes. In het Mattheüsevangelie verzekert Jezus zijn volgelingen dat zij de vervolgingen en de folteringen niet hoeven te vrezen, omdat de vervolgers enkel macht hebben over het lichaam, maar niet over de ziel.¹⁰² De martelaar is bereid om zelfs de gruwelijkste folteringen te verdragen, omdat hij ervan overtuigd is dat zijn lichaam er eigenlijk niet toe doet, en dat hij er enkel maar op bedacht moet zijn

pugnate, quia melior est dies una in atriis Domini, super millia auri et argenti (Ps 83,11 + 118,72)); 4 (*me humilem dignatus est Dominus noster Iesus Christus ad caelestia regna vocare, et non tantum me, sed omnes qui sperant in eum* (Ps 5,12)); P. Symphoriani Augustodunensis, 7 (*producebatur e tenebris filius lucis [...] cum aeterno Rege semper in aeternitate victurus* (cf. Joh 11,26)); P. Symphorosae & vii filiorum, 2 (*cum aeterno Rege vita aeterna fruuntur in caelis*).

¹⁰⁰ VAN UYTFANGHE (1991), 97-9, (1992), 80-9.

Zie bv. 1Th 4,17 (ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἄρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἄερα· καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἔσόμεθα).

Voorbeelden hiervan zijn te vinden in de P. Epipodii & Alexandri, 6 (*mihi vita non tollitur, sed mutatur in melius. Nec interest infirmitas corporea quo fine solvatur; dummodo anima caelis invecta ad suum revertatur auctorem*); P. Genesi, 4 (*percussor [...] gladii ictu festinantem ad Deum animam vinculis corporis, quibus tenebatur, absolvit, et, utraque substantia propriae originis elementa repetente, terrena interim terris membra commendat, caelestem spiritum emittit ad caelum*); *P. Marcellini & Petri, 11 (*Hi autem qui decollaverunt eos, testificabantur, se vidisse animas eorum, exeuntes de corpore, quasi virgines, ornatas gemmis et auro, splendidissimis vestibus indutas, atque Angelorum manibus sublevatas, ad coelos per auras ferri gaudentes*); P. Marculi, 6 (*Quantum enim exultare poterat, qui post laboriosam peregrinationem carnis et mundi ad videndum Deum et Christum completo itinere festinabat, qui proficiscens ad angelorum consortium, sanctorum quoque complexum pene iam paradisi limen intrabat?*); P. Vincentii Aginnensis, 4 (*Fit beati capitis pretiosa desectio; Dei servi spiritus post triumphum alta caeli conscendit ad premium* (cf. Sap 4,2; 4Esr 2,35)).

¹⁰¹ Lc 23,43 (ἀμήν σοι λέγω, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ). Vergelijkbare uitdrukkingen uit het NT van een (schijnbaar) directe toetreding tot het paradijs na de dood zijn o.a. Lc 16,22.23 (Lazarus in de schoot van Abraham); 2Cor 5,1-10; 2Tim 4,18. Voor achtergrond en verdere referenties, zie COLPE *et al.* (1996), 345-7; HILL (1992), 155-61. Voor de opvatting dat de martelaar direct na zijn dood het hemelrijk betreedt, zie 1.4.1, p. 34 sqq.

¹⁰² Mt 10,28 (καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι...; voor het vervolg, zie verder, p. 179); cf. 2Mac 7,16; 4Mac 13,14-5; Lc 12,4-5; 1Petr 3,14; Ap 2,10).

om de zuiverheid van zijn ziel te bewaren. Het hoeft dan ook niet te verbazen dat ook Mt 10,28 op talloze plaatsen in de *passiones* te herkennen valt, zoals bv. in de *P. Patrocli*:

*Habes corpus meum in potestate cruciandi, tamen animam meam lacerare non poteris, quia eam in potestate non habet nisi solus Deus, qui eam dedit in corpore meo; sicut ipse Dominus dixit: Nolite timere eos qui occidunt corpus, et amplius non habent quid faciant (Lc 12,4); sed potius timete eum, qui postquam occiderit corpus, animam potest mittere in gehennam. (§6)*¹⁰³

Het Mattheüsvers gaat echter verder: terwijl de vrome christen zich over eventuele folteringen van zijn lichaam geen zorgen moet maken, moet hij des te meer bevreesd zijn voor de folteringen die van God uitgaan.¹⁰⁴ Deze waarschuwing fundeert zo niet alleen de onbewogenheid van de martelaar, die aanneemt dat een korte periode van volharding hem behoedt voor een groter verlies in het hiernamaals, maar wijst tevens vooruit naar de bestraffingen die de vervolgers en andere ongelovigen te wachten

¹⁰³ Verdere citaten van Mt 10,28 in de *P. Irenaei, Andochii & soc., Nat. s. Benigni mart., 5; P. Mammarii presb. & soc., 9; P. Quiriacy (Iudae), 16.; *P. Urbani, 4.*

Allusies erop zijn te vinden in de **P. Caloceri & Parthenii, 3 (carnem enim laniare potes, animam vero vincere pro fide et veritate luctantem, non vales); P. Claudii, Asterii & soc., 2 (Meum corpus in potestate habes, animam non habes); P. Didymi & Theodora, 4,2 (Parata sum corpus meum praestare tibi cuius habes potestatem. Animae vero solus deus habet potestatem); A. Gallonii, 46 (In carnem meam habes potestatem, in animam uero nullam); P. Naboris & Felicis, 4 (carnem laniare potes, sed animam pro veritate luctantem vincere non praevales); P. Philippi ep. Heracleensis, 4,6 (Corpus ergo istud infirmum, cuius potestatem habes, qua volueris crudelitate dilacera: tantum ne quid tibi in anima mea potestatis adscribas); P. Primi & Feliciani, 5 (Etsi corpus meum in potestate habes, animam autem meam non habet in potestatem nisi solus Deus); P. Salsae, 10 (Diabole, quid tibi profuit tantum nefas in exitium cogitare martyris? Potuisti corpus in mare proicere; numquid animam potuisti a paradiso revocare?); P. Sebastiani, 13 (Nolite timere; non enim separabuntur a vobis, sed vadent praeparare vobis in caelo sidereas mansiones (cf. Joh 14,2; 2Cor 5,1; Heb 11,16), in quibus una vobiscum et cum filiis vestris in perpetuo gaudio maneat); P. Symphoriani Augustodunensis, 10 (Tu vero corpus meum ad tempus in potestate habes; animam vero meam non habes). Mogelijks resoneert het motief ook in de *P. Anastasiae, 17 (melius mihi est ut tradatur caro mea quibus excogitaveris poenis et iniuriis quam anima mea polluat in idolis).**

De vaak voorkomende constructie *corpus in potestate habere* zou ontnomen kunnen zijn aan 2Mac 7,16 (*potestatem inter homines habens cum sis corruptibilis, facis quod vis*), al is er toch nog een verschil met de bewoording in de *passiones*. In de Latijnstalige patristiek blijkt deze specifieke voorstelling van het lichaam in handen van mensen (vervolgers) volgens LLT-A verrassend genoeg enkel bij Augustinus (*De cura pro mortuis gerenda, 2,3: inter manus inimicorum, qui eorum (christianorum) corpora in potestate haberent; De immortalitate animae, 13,21: deinde quisquis animus alterum animum habet in potestate, magis eum necesse est uel in potestate habere quam corpus, et ei uel bonitate consulere, uel malitia imperitare*) voor te komen.

¹⁰⁴ ...φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γέννῃ (Mt 20,28); vgl. Is 8,13 4Mac 13,15; Heb 10,38.

staan.¹⁰⁵ We vinden het motief onder meer in de **P. Coronatorum iv*, waar de vier martelaren onvermurwbaar blijven tegenover hun ondervragers:

Nos non pavescimus terrores nec blanditiis frangimur, sed timemus tormenta aeterna (cf. Mt 10,28). (§20)¹⁰⁶

5.2.2 “Voor uw zonden met uw afgoden zult u boeten”

Tegenover de positieve boodschap van de te verwachten heerlijkheid in het hiernamaals staan in de *acta martyrum & passiones* ontelbare waarschuwingen tegen een niet-monotheïstische geloofsbeleving – afgodendienst vanuit christelijk oogpunt.¹⁰⁷ Centraal in de laatantieke *passiones* staat de weigering van de christenen om te offeren aan de keizer of de pagane goden. Maar ook de redenen van die weigering krijgen in de *passiones* nadrukkelijke aandacht. In vaak lange redes sommen de martelaren hun argumenten op, die gewoonlijk aan de Bijbel ontnomen zijn.¹⁰⁸ Op die manier zetten ze – al dan niet bedoeld – het antipolytheïstische discours voort dat op verschillende plaatsen in het Oude Testament verschijnt¹⁰⁹ en benadrukken ze de centrale positie van God in het leven van de gelovige.

¹⁰⁵ Zie verder, 5.2.2, p. 180.

¹⁰⁶ Vergelijkbare uitdrukkingen zijn te vinden in de **P. Alexandri, Eventii & soc.*, §16 (*Ego non timeo verbera ista, quae tempore transeunt, et sub celeritate finem inveniunt: sed illa tormenta timeo, quae tu non times*); *P. Anastasiae*, 30 (*Si timenda tormenta sunt, illa sunt metuenda quae ab angelis tartareis irrogantur*); **P. Caloceri & Parthenii*, 2 (*Non timeo censuram tuam sed Dei*); *P. Patrocli*, 6 (zie hierboven); *P. Polochronii, Parmenii & soc.*, 6 (*Nos tormenta vestra non pavescimus, sed desideramus; nam tormenta aeterna metuimus*); 12 (*liberate animas vestras de aeterno supplicio et nolite pavescere ista tormenta; sed illa metuite et agite poenitentiam, quia nescientes sacrificastis idolis vanis*).

¹⁰⁷ Een thematiek die volgens BOULHOL (2002), 293-5; SAXER (1986), 256, vanaf de vierde eeuw prominent wordt in de *acta & passiones*. Voor de aanwezigheid ervan in de preniceense teksten, zie SAXER (1984), 201-3

¹⁰⁸ Ook hier speelt de patristieke kritiek op de heidense godsdienst (overzichten van de belangrijkste argumentaties zijn te vinden bij FREDOUILLE (1981), 869-92; FUNKE (1981), 773-808; LANZILLOTTA (2010), 448-63; SIMON (1954), 97-104) ongetwijfeld een belangrijke intermediaire rol tussen de Bijbel en de *passio*. Wel merkt BOULHOL (2002), 303, m.b.t. de latere *passiones* op: “Ce qui change par rapport aux textes doctrinaux, c'est la simplification (voire l'appauvrissement) du propos et l'émoussement de la critique.” Deze ‘popularisering’ schrijft hij toe aan de adaptatie van de argumenten voor een breder, niet noodzakelijk geleterd publiek. Een neutrale of positieve recuperatie van de antieke goden (bv. d.m.v. allegorese (zie SIMON (1954), 104-9) is helemaal afwezig.

¹⁰⁹ Een uitgebreid overzicht van de strijd tegen afgoden in de oudtestamentische traditie (zowel canoniek als daarbuiten) bieden FREDOUILLE (1981), 846-66; FUNKE (1981), 765-71. Het is evident dat de oudtestamentische

Binnen het narratief van de *passiones* functioneren de geëvoceerde Bijbelse referenties als argumenten om als christen niet te offeren, al dan niet in combinatie met passages die de akelige gevolgen schetsen in het geval hij dit wel zou doen. Maar daarnaast moeten deze argumenten ook een extradiëgetische functie gehad hebben: ze waarschuwen de toehoorders van de *passiones* voor de gevaren van de ‘oude religie’. Wie christen geworden is, heeft de leugen achter zich gelaten en zoekt in principe zijn toevlucht niet meer bij ‘afgoden’.¹¹⁰ Alleen blijken veel christenen in de late oudheid (en nog lang daarna) niet in staat om die principes effectief om te zetten in een strikt monotheïstische geloofsbeleving, en moest veel pastorale energie besteed worden aan het duidelijk maken welke verwachtingen God aan de gelovigen stelt.¹¹¹ In dat opzicht is het verre van vreemd dat de *passiones* zoveel aandacht besteden aan de negatieve gevolgen voor wie zijn vertrouwen stelt in offers en (valse) goden. Door middel van een narratief over het heroïsche weerstaan van de vervolgingen wordt duidelijk dat wie niet op God alleen vertrouwt, verloren is.¹¹² Samen met de positieve voorstelling van het vertrouwen in God – hierboven (5.2.1) beschreven – geeft de afwijzing van de heidense religie uiting aan de fundamentele scheidingslijn tussen redding en ondergang. Bovendien heeft de Bijbels gekleurde beeldtaal in de antipolytheïstische invectieven van de martelaren het voordeel dat ze steunt op herkenbare en dagdagelijkse beelden die de boodschap begrijpelijker en dus overtuigender maken.¹¹³

Wanneer in de *acta & passiones* over de Romeinse godsdienst gesproken wordt, dan is er niet veel twijfel mogelijk: de heidense goden mogen niet als goddelijke entiteiten beschouwd worden. In diezelfde lijn ligt ook het idee over hun cultus: het is een religieus systeem gebaseerd op leugens en foute principes. Daarenboven neemt het

tegenstelling tussen de religie van Israël en die van de ἑθνη in de *passiones* getransponeerd wordt naar de oppositie tussen het geloof van het ‘nieuwe Israël’ en het veelgodendom van de Romeinen.

¹¹⁰ Zie PIEPENBRINK (2005), 70sq., vnl. 2, voor een schets van de doctrinaire inhoud – waaronder een afkeer van het polytheïsme – die in principe duidelijk gemaakt werden aan de laatantieke catechumeen.

¹¹¹ Zie hoger, 1.4.3, p. 40 sqq. voor verdere details en referenties.

¹¹² Het gebruik van narratieven is een bekend gegeven binnen de laatantieke catechese (zie PIEPENBRINK (2005), 100-2).

Enigszins ironisch is dat een van de kritieken tegen de martelaren- en heiligencultus net hun ‘polytheïstische’ karakter was (cf. DELEHAYE (1933), 412-3). Het is niet ondenkbaar dat de strikt monotheïstische ingesteldheid van de martelaar in de *passiones* een tegenreactie hierop was.

¹¹³ Zo merken BOSSU, PRAET en DE TEMMERMAN (2015 (verwacht)), op m.b.t. de retoriek in de *P. Caeciliae*. Hun observatie kan echter probleemloos uitgebreid worden naar andere *passiones* – zonder daarmee te impliceren dat de retorische opbouw van de argumenatie overal even uitgekiend is als in de *P. Caeciliae*.

vereren van deze (af)goden alle kans op redding in het hiernamaals weg, zolang men zich niet bekeert en dergelijke praktijken afzweert.

Het aantal passages in de *acta & passiones* waar de hagiografen nader ingaan op de aard en het failliet van het polytheïsme is aanzienlijk.¹¹⁴ In wat volgt, wil ik de verschillende argumenten die daarbij voorkomen – met hun respectieve Bijbelse basis – schetsen. Omdat de martelaren in hun betogen vaak verschillende argumentaties met elkaar vervlechten, zal ik deze voor de duidelijkheid soms uiteen moeten halen. De combineerbaarheid van de verschillende Bijbelse referenties toont hoe dan ook aan dat de voorkomende argumenten niet op zichzelf staan, maar deel uitmaken van een groter argumentatief complex dat tot doel had de nietigheid van de heidense goden en godsdienst aan te tonen.

5.2.2.1 De materialiteit van de goden

Om te beginnen vinden we verschillende uitdrukkingen over de ontologische tegenstelling tussen God – die is – en de goden – die enkel materie zijn. Terwijl de christenen zich tot de enige levende God richten, zoeken de heidenen hun heil in beelden zonder enige – laat staan goddelijke – bezieling. Deze expliciete tegenstelling is klaarblijkelijk gebaseerd op Bijbelse formuleringen dat er buiten God geen andere is.¹¹⁵ Een sprekend voorbeeld, waarin verschillende Bijbelse argumenten samengebracht zijn, vinden we in de **P. Anthimi, Sisinii & soc.* Een zekere Bassus maakt er zijn vervolgers duidelijk dat hij niet van plan is om te offeren aan Liber, die volgens zijn ondervrager *dat nobis vineas plenas*, of aan Ceres, *quae dat fertiles messes*. In zijn antwoord opponeert hij hun niet-zijn aan het zijn van God.

¹¹⁴ In mijn databank van de *acta & passiones* zijn 291 passages (9% van het totaal) gelabeld als een antipolytheïstische uitdrukking.

¹¹⁵ Deut 4,35 (ὥστε εἰδέναι σε ὅτι κύριος ὁ θεός σου οὗτος θεός ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ἕτι πλὴν αὐτοῦ); bv. Is 43,10-11 (συνῆτε ὅτι ἐγὼ εἶμι, ἔμπροσθέν μου οὐκ ἐγένετο ἄλλος θεὸς καὶ μετ' ἐμὲ οὐκ ἔσται. ἐγὼ ὁ θεός, καὶ οὐκ ἔστιν πάρεξ ἐμοῦ σὺζων); 45,5-6 (ὅτι ἐγὼ κύριος ὁ θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἕτι πλὴν ἐμοῦ θεός, καὶ οὐκ ἦδεις με, ἵνα γνῶσιν οἱ ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ οἱ ἀπὸ δυσμῶν ὅτι οὐκ ἔστι πλὴν ἐμοῦ. ἐγὼ κύριος ὁ θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἕτι); 1Cor 8,4 (οἶδαμεν ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἶς). Verdere referenties, zie MANSER en MCGRATH (1999), §1165.

Bemerkt dat het bestaan van andere goden naast Jahwe op vele andere plaatsen in het OT niet ontkend wordt (zie bv. Ex 20,3: οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ). Strikt monotheïstische opvattingen zetten zich pas door vanaf de 7^{de} eeuw. Verdere details en een historisch overzicht van de visies in het OT op die andere godheden bieden MÜLLER, H.-P. (2008), 1459-62; SCHMIDT (1994), 238-43 en het uitstekende overzicht van OORSCHOT (2002), 120-35.

Deus in coelo est qui dat pluviam matutinam et serotinam (Ier 5,24; cf. Ioel 2,23). Ipse dat nobis omnia quae vitae sunt necessaria (cf. Mt 6,26; Lc 12,24). Ista autem simulacra mortua, sine voce et anima nec sibi possunt nec aliis subvenire (cf. infra) et haec dicens sufflavit super ea et ceciderunt et confracta sunt. (§10)¹¹⁶

Heel vaak wordt in de *passiones* dit niet-zijn van de heidense goden nader toegelicht. Een eerste argument richt zich tegen de materialiteit van de goden: men vereert geen goddelijke entiteiten, maar levenloze materie.¹¹⁷ De martelaren grijpen hierbij geregeld terug op verschillende oudtestamentische passages die de beelden van de heidense culten ‘ontmaskeren’ als maaksels van mensenhanden, zonder leven of bezieling.¹¹⁸

¹¹⁶ Verdere passages waar de ontologische tegenstelling vergelijkbaar uitgedrukt wordt, zijn bv. *P. Arcadii, 4 (*deos nihil esse, sed solum Christum verum Deum* (cf. Deut 4,35; 33,26) *et victorem acclamabat*); *P. Luxorii, 4 (*Nam Dominus Iesus Christus Deus meus Rex caelestis est [...]* *Dii autem tui non vivunt, sed sunt sine sensu et sine anima, et sunt lapides et ligna*); P. Primi & Feliciani, 4 (*Creatorem meum denegabo, qui fecit caelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt* (Ps 145,6; Act 4,24; 14,14)? *Et quomodo hunc possum negare, et adorare deos truncos et vanos?*); *P. Quirini, 2 (*quibus [diis] ego non servio quia nihil sunt. Deus autem meus cui servio, ipse est in caelo et in terra, et in mari* (cf. Ps 134,6)); *P. Urbani, 11 (*Nescitis quod Magister et Doctor Christianorum, vas electionis* (Act 9,15) *Apostolus Paulus dicat: Scimus, inquit, quia nihil est idolum: et quod nullus Deus, neque in caelo neque in terra nisi unus* (1Cor 8,4 + Deut 3,24)).

¹¹⁷ De kritiek vertrekt vanuit de veronderstelling dat er een identiteit bestaat tussen het godsbeeld en de godheid zelf (cf. AUFFARTH (2010), 465; FUNKE (1981), 713-5). Ook verschillende ‘antieke’ denkers hadden kritiek geuit op deze voorstelling (bv. Herakleitos, Euripides, Loukianos ... – weliswaar zonder de deelname aan de cultus in vraag te stellen; zie FREDOUILLE (1981), 832-46; FUNKE (1981), 748-50, voor referenties), maar omwille van de monolithische voorstelling van het heidendom ontbreekt elke verwijzing hiernaar. In de *passiones* neemt de heiden per definitie aan dat het godenbeeld gelijkgesteld wordt met een godheid.

¹¹⁸ Ps 113,12 (τὰ εἶδωλα τῶν ἐθνῶν ἀργύριον καὶ χρυσίον, ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων = 134,15); vgl. Ier 10,3-5 (ὅτι τὰ νόμιμα τῶν ἐθνῶν μάταια· ξύλον ἐστὶν ἐκ τοῦ δρυμοῦ ἐκκεκομμένον, ἔργον τέκτονος καὶ χώνευμα· ἀργυρίῳ καὶ χρυσίῳ κεκαλλωπισμένα ἐστὶν· ἐν σφύραις καὶ ἥλοις ἐστερέωσαν αὐτά, καὶ οὐ κινήθησονται· ἀργύριον τορευτὸν ἐστὶν, οὐ πορεύσονται ἀργύριον προσβλητὸν ἀπὸ θαρσῆς ἥξει, χρυσίον Μωφας καὶ χεὶρ χρυσοχόων, ἔργα τεχνιτῶν πάντα· ὑάκινθον καὶ πορφύραν ἐνδύσουσιν αὐτά· αἰρόμενα ἀρθήσονται, ὅτι οὐκ ἐπιβήσονται. μὴ φοβηθῆτε αὐτά, ὅτι οὐ μὴ κακοποιήσωσι, καὶ ἀγαθὸν οὐκ ἔστιν ἐν αὐτοῖς); 4Regn 19,18; Sap 13,10; 15,16; Is 2,8; Bar 6,45-50. Deze kritiek keert terug in de rede van Stefanus voor het Sanhedrin (Act 7,48-9), en van Paulus in Athene (Act 17,24: ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ [...] οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ). Verdere referenties, zie FREDOUILLE (1981), 861; WIÉNER (1970c), 559-61.

De materiële aard van de beelden wordt in het OT vaak gekoppeld aan hun levenloosheid. Zo Ps 113,13-5 (στόμα ἔχουσιν καὶ οὐ λαλήσουσιν, ὀφθαλμοὺς ἔχουσιν καὶ οὐκ ὄψονται, ὦτα ἔχουσιν καὶ οὐκ ἀκούσονται, ῥῖνας ἔχουσιν καὶ οὐκ ὀσφρανθήσονται, χεῖρας ἔχουσιν καὶ οὐ ψηλαφήσουσιν, πόδας ἔχουσιν καὶ οὐ περιπατήσουσιν, οὐ φωνήσουσιν ἐν τῷ λόγῳ αὐτῶν; de bewoording van Ps 134,16-7 is nagenoeg gelijk). Vgl. Sap 15,15 (ὅτι καὶ πάντα τὰ εἶδωλα τῶν ἐθνῶν ἐλογίσαντο θεοὺς, οἷς οὔτε ὁμμάτων χρῆσις εἰς ὅρασιν οὔτε ῥῖνες εἰς συνολκὴν ἀέρος οὔτε ὦτα ἀκούειν οὔτε δάκτυλοι χειρῶν εἰς ψηλάφησιν καὶ οἱ πόδες αὐτῶν ἀργοὶ πρὸς ἐπίβασιν); vgl. Deut 4,28; Hab 2,19; Ier 10,5; verdere referenties: FREDOUILLE (1981), *ibid.*

Vooraf Ps 112,12-5 (Vulg 113,12-5), resp. 134,15-7 worden herhaaldelijk geciteerd of geëvoceerd. Hun boodschap is duidelijk: wie zoals de Romeinen – of de afvallige joden uit het Oude Testament – zijn vertrouwen in beelden stelt, is naïef. In de *P. Pontii Cimellensis* verklaart de bisschop Pontianus de protagonist Pontius de psalmverzen 112,11-16 die hij even tevoren (§3) aan het zingen was:

Tunc venerabilis Pontius accedens ad pedes sancti Pontiani episcopi, osculabatur eos cum lacrimis dicens: Rogo te, sanctissime pater ut ostendas mihi carmen quod paulo antea dicebatis psallentes: Deus noster in celo est. Simulachra autem gentium muta et ceca et surda sunt. Non odorant neque palpant manibus suis (cf. Ps 113,11-15; 134,15-7). Et quod nobis peius est, audivi vos dicentes: Similes illis fiant omnes qui confidunt in eis (Ps 113,16; 134,18). Tunc dicit ei sanctus Pontianus episcopus: [...] Ergo non tibi videntur omnia sigmenta (sic) ex metallis facta sive aurea sint vel argentea aut erea ex terra sumpta (cf. Gen 3,19)? Quis non intellegat lapideas statuas ex rupibus excisas, et in carrucis inpositas et a bubus tractas (cf. Is 46,7; Bar 6,25), et sic demum in foro esse positas? Ista non sunt dii sed ex terra orta sunt, et paulo post in terram revertentur (cf. 3,19). Deus autem noster in quo speramus in celo est (Deut 4,39; Ps 113,11; 134,6), qui non carneis oculis sed cordis videtur obtutibus (cf. Eph 1,18). (§3)¹¹⁹

Zie FUNKE (1981), 782-9, voor de receptie van deze oudtestamentische kritieken in het vroege christendom en de patristiek.

¹¹⁹ Verdere citaten van deze psalmpassage zijn te vinden in o.a. *P. Ansani & Maximae, 7 (*Aspiciam David prophetam dicentem: Simulacra gentium argentum et aurum, opera manuum hominum: os habent et non loquentur, oculos habent et non vident; similes illis fiant qui faciunt ea et omnes qui confidunt in eis*); *P. Euticii, 3 (*Computavi et pro nihilo computo idola vana, surda et muta, quae oculos habent et non vident, aures habent et non audiunt, nares habent et non odorant, os habent et non loquuntur, manus et non palpant, pedes et non moventur. Vos colitis figmenta hominum*); *P. Feliciani, 10 (*omnes deos nostros simulacra surda et muta sine intellectu esse affirmat. Insuperque ait: Os habent et non loquentur; oculos habent et non vident; aures habent et non audient; nares habent et non odorant; manus habent et non palpant, pedes habent et non ambulabunt. Non clamabunt in gutture suo; non enim erit spiritus in ore ipsorum. Similes illis fiant qui faciunt ea, et omnes qui confidunt in eis*); P. Quiriaci (Iudae), 15 (*Simulacra gentium argentum et aurum, opera manuum hominum*).

Allusies en parafrases komen eveneens voor (in het bijzonder een parafrase die de werkwoordsvormen uit de psalmen nominaliseert; de oorsprong ervan is me niet bekend): bv. *P. Alexandri ep. Baccanensis, 12 (*Si idola tua oculos habent et non vident, aures habent et non audiunt, tui qui et vides et audis, quare caecus et surdus perduras?*); P. Caeciliae, 10 (*omnia [simulacra] fatua et ceca esse noscuntur et deteriora quam homines mortui comprobantur quia hominum membra, dum uiverent, et oculis uiderunt et auribus audierunt, ambulauerunt pedibus, ore locuti sunt, manibus palpauerunt et odorem naribus attraxerunt*); *P. coronatorum iv, 4 (*quem tu dicis deum, quare non cognoscis, quia ex nostris manibus sculpsit? Nescis quia et solem, quem nos per sculptura artis fecimus, et ipsud nihil est?*); 18 (*numquam adoravimus facturam manuum nostrarum, sed adoramus dominum caeli et terrae*); *P. Firmi & Rustici, 3 (*Fac quod factururus es, quia scias nos non adorare simulacra manu facta surda et muta, sine visu et absque sensu et absque gressu*); Inv. & P. Gervasii & Protasii, 22 (*Victoriam de caelo debes a Deo omnipotente requirere, non de simulacris mutis et vanis*,

Reeds bij de profeten wordt een parallel getrokken tussen de godenbeelden en hun vereerders. Kunnen de enen niet zien, horen &c. en zijn ze van steen, zo worden de anderen als verblind en met een versteend hart voorgesteld – een beeld dat in de evangeliën terugkeert voor het ongeloof waarop Jezus' verkondiging stoot.¹²⁰ Het hoeft dan ook niet te verwonderen dat het motief ook in de laatantieke *passiones* opduikt, zoals in de sneer van Urbanus naar zijn ondervrager:

Immo tu miser diis tuis similis es effectus (Ps 112,16; 134,18), *aures habens, et non audiens, oculos, et non videns* (Mt 13,13; cf. Ier 5,21). (*P. Urbani, 4)¹²¹

De pagane religie is vanuit christelijk oogpunt in meerder opzichten problematisch. Niet alleen wordt God niet als enige god erkend (cf. Ex 20,3; Deut 4,35), ook de idee dat niet de schepper, maar een schepsel eer bewezen wordt, is blasfemisch. Hier klinkt voornamelijk Paulus' verzuchting uit de brief aan de Romeinen door.¹²² Wanneer

quae oculos habent sine lumine, aures sine auditu, nares sine odoratu, os sine sermone, manus sine tactu, pedes sine gressu, et ventrem sine interioribus probantur habere, et sine flatu esse noscuntur; *P. 'martyrum graecorum', 4 (*non adoro lapides et sculptilia muta, sed cognovi Deum vivum et verum*); P. Polochronii & soc., 1 (*Domino Iesu Christo nos ipsos offerimus; nam daemonibus numquam humiliamur, manufactis idolis vanis*).

Een zeldzame alternatieve bewoording is te vinden in de *P. Secundi, 3 (*dii vero tui, impositis nominibus ab hominibus mortuis, lignum et lapides esse probantur* (cf. Sap 14,21)).

¹²⁰ Bv. Is 6,10 = Mt 13,14-5; Joh 12,40 (τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν, ἵνα μὴ ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ νοήσωσιν τῇ καρδίᾳ καὶ στραφῶσιν, καὶ ἰάσονται αὐτούς); Ier 5,21 (ἀκούσατε δὴ ταῦτα, λαὸς μωρὸς καὶ ἀκάρδιος, ὀφθαλμοὶ αὐτοῖς καὶ οὐ βλέπουσιν, ὦτα αὐτοῖς καὶ οὐκ ἀκούουσι); Ez 12,2 (οὐκ ἀνθρώπου, ἐν μέσῳ τῶν ἀδικιῶν αὐτῶν σὺ κατοικεῖς, οἱ ἔχουσιν ὀφθαλμοὺς τοῦ βλέπειν καὶ οὐ βλέπουσι καὶ ὦτα ἔχουσι τοῦ ἀκούειν καὶ οὐκ ἀκούουσι, διότι οἶκος παραπικραίνων ἐστὶ).

Vgl. Mt 13,13 (βλέποντες οὐ βλέπουσιν καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσιν οὐδὲ συνίουσιν); Mc 4,12 (ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούουσιν καὶ μὴ συνιῶσιν, μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς) Lc 8,10 (ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μὴ συνιῶσιν); verdere referenties: MANSER en McGRATH (1999), §5135. Zie FREDOUILLE (1981), 868; FUNKE (1981), 804-5, voor de gelijkschakeling in het NT tussen zonde en idolatrie.

¹²¹ Vgl. bv. *P. Alexandri ep. Baccanensis, 12 (*Antonine, tyranne insensate, quantum excaecavit Deus oculos tuos, ut non videas, et cor obduravit, ut non intelligas, et non cognoscas Dei virtutem! Si idola tua oculos habent et non vident, aures habent et non audiunt, tu qui et vides et audis, quare caecus et surdus perduras?* (cf. Ps 112,14; 134,17; Ier 5,21; Mc 8,18; Rom 8,18)); P. Cyriaci & Paulae, 4 (*Ipsi nichil omnino videre possunt, dum cor eorum est obcecaturum* (Mc 6,52)).

¹²² οἵτινες μετέλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα (Rom 1,25); vgl. Sap 14,8-14 (τὸ χειροποίητον δὲ ἐπικατάρατον αὐτὸ καὶ ὁ ποιήσας αὐτό ὅτι ὁ μὲν ἡργάζετο τὸ δὲ φθαρτὸν θεὸς ὠνομάσθη, ἐν ἴσῳ γὰρ μισητὰ θεῷ καὶ ὁ ἀσεβῶν καὶ ἡ ἀσέβεια αὐτοῦ, καὶ γὰρ τὸ πραχθὲν σὺν τῷ δράσαντι κολασθήσεται, διὰ τοῦτο καὶ ἐν εἰδώλοις ἐθνῶν ἐπισκοπῇ ἔσται ὅτι ἐν κτίσματι θεοῦ εἰς βδέλυγμα ἐγενήθησαν καὶ εἰς σκάνδαλα ψυχῶν ἀνθρώπων καὶ εἰς παγίδα ποσὶν ἀφρόνων, ἀρχὴ γὰρ πορνείας ἐπίνοια εἰδώλων εὗρεσις δὲ αὐτῶν φθορὰ ζωῆς, οὔτε γὰρ ἦν ἀπ' ἀρχῆς οὔτε εἰς τὸν αἰῶνα ἔσται,

Philippus het bevel krijgt om een offer te brengen aan een Herculesbeeld, geeft hij een uiteenzetting over de ontologische discrepantie tussen de materialiteit van de godenbeelden en de goden zelf. Zijn uiteenzetting besluit hij met de volgende woorden:

*Ex terra ergo sunt omnia [sculptilia], quam calcare, non adorare debemus: nobis enim illam ad possidendum Deus fecit (cf. Gen 1,26); vobis, ut video, deos illa generavit. (P. Philippi ep. Heracleensis, 6)*¹²³

5.2.2.2 Heidense goden als demonen

Een andere vaak voorkomende argumentatie in de *passiones* is om de heidense goden (c.q. de godenbeelden) te identificeren met demonen. Anders dan bij de reductie van de goden tot hun cultusbeelden schrijft men schijnbaar macht en een actieve rol toe aan het beeld: het misleidt de mens en houdt hem door de offerpraktijk weg van God.¹²⁴ Op die manier verschijnt de heidense religie als een strategische zet van de diabolische machten in de kosmos in hun strijd tegen de heilbrengende boodschap Gods.¹²⁵ Het hoeft alvast niet te verbazen dat in het Bijbelse en patristieke discours idolatrie – of de heidense godsdienst in zijn geheel – in verband gebracht wordt met demonische activiteit.¹²⁶ Ditzelfde discours keert ook in de *passiones* terug. Als demonen vormen de

κενοδοξία γὰρ ἀνθρώπων εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ διὰ τοῦτο σύντομον αὐτῶν τὸ τέλος ἐπενοήθη). Zie FUNKE (1981), 789-92.

¹²³ Vgl. *Acta vitae & martyrii Felicis, Fortunati & Achillei*, 7 ([Deus] *humanum genus, imaginis et similitudinis suae procreatione plasmatum* (cf. Gen 1,26), *sibi praecepit famulari* (cf. o.a. Ex 20,3; Deut 4,35). *Idcirco indignum est, ut creatura, creaturae serviens, proprium ignoret auctorem* (cf. Rom 1,25)); *P. Ferreoli tribuni*, 2 (*Ego Creatorem, non creaturam adoro* (cf. Rom 1,25)); *P. Nazarii & Celsi*, ed. p. 328,4-7 (*debemus [...] uisibilibus et inuisibilibus creatorem summo uenerari affectu: et non ad iniuriam summi dei honorem qui creatori debetur exhibere creaturis* (cf. Rom 1,25)); **P. Sabini ep. & soc.* 4 (*Dicito mihi si iustum est ut derelinquam creatorem coeli et terrae, et adorem ligna et lapides et aramenta, aureum vel argentum, simulachra muta et surda, quae nec sibi auxiliantur nec aliis, sed potius eos qui illis credunt in perditionem mittunt* (cf. Ps 113,13-6; 134,15-8)).

¹²⁴ Cf. 1Cor 10,19-21 (Τί οὖν φημι; ὅτι εἰδωλόθυτόν τί ἐστίν ἢ ὅτι εἰδωλόν τί ἐστίν; ἀλλ' ὅτι ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ [θύουσιν]· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι. οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων, οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων). Vgl. RILEY (1999a), 238.

¹²⁵ Voor de rol van de Duivel als tegenstander van God in de heilsgeschiedenis, zie verder 5.3.2, p. 201 sqq.

¹²⁶ Zie bv. Deut 32(=Od 2),17 (ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ, θεοῖς, οἷς οὐκ ᾔδεισαν· καινοὶ πρόσφατοι ἦκασιν, οὓς οὐκ ᾔδεισαν οἱ πατέρες αὐτῶν) Ps 95,5 (ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια); Bar 4,7 (παρωξύνετε γὰρ τὸν ποιήσαντα ὑμᾶς θύσαντες δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ); 1Cor 10,20-1 (cf. cit. hierboven); Ap 9,20 (Καὶ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, [...] οὐδὲ μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν, ἵνα μὴ προσκυνήσουσιν τὰ δαιμόνια καὶ τὰ εἰδωλα τὰ χρυσᾶ καὶ τὰ ἀργυρᾶ καὶ τὰ χαλκᾶ καὶ τὰ λίθινα καὶ τὰ ξύλινα, ἃ οὐτε βλέπειν δύνανται οὔτε

heidense goden een obstakel voor een zuivere geloofsbeleving. Een goede christen houdt zich er dan ook ver van. Gewoonlijk wordt dit motief in de *acta & passiones* uitgedrukt met behulp van Ps 95,5. Quirinus' weigerende antwoord om te offeren is slechts een van de vele citaten in het corpus:

Non sacrifico daemoniis, quia scriptum est: Omnes dii gentium daemonia (Ps 95,5), *et Qui sacrificant diis, eradicabuntur* (cf. Ex 22,19; zie verder). (*P. Quirini, 2)¹²⁷

5.2.2.3 De verdorvenheid van de goden

Nog een andere insteek om de antieke godsdienst in de *passiones* in een slecht daglicht te plaatsen, is te herinneren aan de bedenkelijke morele kwaliteiten van de antieke goden – vaak in combinatie met een duiding van hen als (vergoddelijke mensen).¹²⁸ Weliswaar komen euhemeristische interpretaties voor in de Bijbel¹²⁹, maar kritieken op hun

ἀκούειν οὔτε περιπατεῖν). De identificatie van de heidense godsdienst als demonisch is vooral duidelijk bij Paulus (vgl. 1Cor 10,20 sqq.; zie FOERSTER (1935), 17).

Een overzicht van de identificatie tussen heidense goden en demonen in de apologetiek en patristiek is te vinden bij AMAT (1985), 406; FREDOUILLE (1981), 871, 5-9; FUNKE (1981), 802-7; PIEPENBRINK (2005), 292; SIMON (1954), 99-101.

¹²⁷ Ps 95,5 wordt nog geciteerd in *P. Bonosae, 7; *P. Cantii, Cantiani & Cantianillae, ed. p. 278,43-4; P. Eugeniae, Prothi & Hyacinthi, ed. p. 391,56-392,1; P. Felicitatis cum vii filiis, 4; P. Iuliani & Basilissae, 57; P. Nazarii & Celsi, ed. p. 329,21; *P. Secundi, 3; P. Victoris Mauri, 2.

Parafrases van het vers zijn te vinden in P. Caeciliae, 9 (*Dii enim quos colimus ad omnem fidem demonia comprobantur* (cf. Deut 32,17?)); *P. Donati & Hilariani, ed. p. 418,42-4 (*Sanctus Donatus dixit Sacrifica tu diis diis, tui enim daemones sunt. Nos autem domino nostro Iesu Christo sacrificium semper offerimus* (Heb 13,15); P. Irenaei, Andochii & soc., Nat. ss. Andochii, Tyrsi & Felicis, 7 (*Hos, quos tu dicis, daemones esse probantur. Nam species eorum absque gressu, absque tactu esse videntur*); P. Pancratii, 2 (*diis nostris infert infinitas blasphemias, dicens daemonia et non deos esse quos colimus*); P. Peregrini, 6 (*Nam dii vestri simulacra muta, ex auri argentique metallis constructa, quae et voce carent, nec gressibus pollent, daemonia sunt*); *P. Serapiae & Sabinae, 4 (*Non sunt dii, sed sunt daemonia, et ideo non licet mihi adorare eos, quia Christiana sum*).

¹²⁸ Zie bv. P. Agathae, 5 (*Dic ergo eos [deos] tam pessimos esse, tamque sordidissimos, ut qui maledicere voluerit aliquem, talem illum optet esse, qualis fuit execrabilis vita eorum*); P. Caeciliae, 20 (*Nomen [Iovis] est hominis, corruptoris uxorum et stupratoris puerorum. Homicidam illum uestri auctores commemorant, et criminosum littere uestre demonstrant. Hunc tu "Deum" miror qua fronte locutus sis cum Deus dici non possit nisi ab omni peccato alienus sit et sit omnibus uirtutibus plenus*); *P. Caloceri & Parthenii, 5 (*Iovis tuus more vixit barbarico, adulter uxorum, stuprator puerorum, patricida etiam extitit et fratricida, sed et germanam suam in uxorem usurpavit*); P. Marii, Marthae & soc., 6 (*Ego nihil aliud de iis disputo, nisi quod homines miseros eos et turpes scio, qui tempore vitae suae semper in immunditiis et delectationibus ac contumeliis corporum suorum male vixerunt*); P. Patrocli, 6 (*Iovem [...] scio eum fuisse hominem prauum, nequissimum, adulterum, fornicatorem, rapacem, adiuventorem omnium malorum*; gelijkaardig in P. Symphoriani Augustodunensis, 10).

¹²⁹ Sap 14,15-21; Ez 28,2-9.

laakbare morele standaarden ontbreken. Deze kritiek is daarentegen zeer populair geweest in de apologetiek, die zich op haar beurt op bestaande ‘heidense’ kritieken heeft gebaseerd.¹³⁰ Het is bijgevolg zeer waarschijnlijk dat deze groep antipolytheïstische argumenten via de apologeten hun weg gevonden hebben in de *passiones*. Omdat dergelijke aanvallen op de morele kwaliteiten van de goden wel deel uitmaken van het grotere argumentatieve complex tegen het polytheïsme, maar niet meteen als Bijbelse stileren gelden, neem ik er genoeg mee om dit motief enkel te vermelden.

5.2.2.4 De onmacht van de goden

De vanzelfsprekende conclusie die uitgaat van de representatie van de goden in de *passiones*, is dat het vereren van heidense goden (op zijn minst) volstrekt nutteloos is. Aangezien de heidense godenbeelden geen goden zijn, maar dode materie die vereerd wordt, is het absurd om te verwachten dat zij zouden kunnen ingrijpen ten voordele van de biddende. Zelfs waar ze als demonen enige invloed toegedicht worden, verschijnen ze gewoonlijk als machteloos tegenover hen die tot hen bidden, en zeker tegenover Gods heiligen.¹³¹ Om deze gedachte uit te drukken hebben de auteurs van de *passiones* een aantal spottende passages uit o.a. Wijsheid, Jesaja, Jeremia en de zgn. *epistula Ieremiae* (Bar 6) als model ter beschikking, waar op sarcastische wijze de machteloosheid van de godenbeelden te kijk wordt gezet.¹³² Een van de plaatsen in de *passiones* waar we deze

¹³⁰ Een overzicht van euhemeristische interpretaties (i.c. kritiek op de immoraliteit van de Olympische goden) in de christelijke apologetiek bieden FREDOUILLE (1981), 870; LANZILLOTTA (2010), 451-2; SIMON (1954), 102-4. Voor de antieke voorbeelden van de christelijke auteurs, zie BOULHOL (2002), 298-9; FUNKE (1981), 784-5, 801-2; THRAEDE (1965), 879-89.

¹³¹ BOULHOL (2002), 297-8, wijst erop dat er geen tegenspraak hoeft te zijn tussen een identificatie van de goden als demonen en het ontkennen van hun zijn: “leur néant s'entend comme une absence de pouvoirs réels, une inefficacité.” Deze ambivalentie is ook zichtbaar in de Septuagint, waar in Ps 95,5 δαίμόνια als vertaling voor 'élîl' gebruikt wordt terwijl men elders meestal εἰδῶλα vertaalt (bv. 1Par 16,26 (πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν εἰδῶλα); BONS *et al.* (2011), 1773).

¹³² Bv. Sap 13,15-9 (...ὅτι ἀδυνατεῖ ἑαυτῷ βοηθῆσαι· καὶ γὰρ ἐστὶν εἰκὼν καὶ χρεῖαν ἔχει βοηθείας (13,16)...); Is 41,23-4 (ἀναγγεῖλατε τὰ ἐπερχόμενα ἐπ' ἐσχάτου, καὶ γνωσόμεθα ὅτι θεοὶ ἐστε· εὖ ποιήσατε καὶ κακώσατε καὶ θαυμάσομεθα καὶ ὀψόμεθα ἅμα· ὅτι πόθεν ἐστὲ ὑμεῖς καὶ πόθεν ἡ ἐργασία ὑμῶν; ἐκ γῆς βδέλυγμα ἐξελέξαντο ὑμεῖς); Ier 10,5 (αἰρόμενα ἀρθήσονται, ὅτι οὐκ ἐπιβήσονται. μὴ φοβηθῆτε αὐτά, ὅτι οὐ μὴ κακοποιήσωσι, καὶ ἀγαθὸν οὐκ ἔστιν ἐν αὐτοῖς). De meest uitgewerkte kritiek biedt Bar 6,7sq. De godenbeelden worden er voorgesteld als holle, machteloze wezens die enkel hun glans kunnen bewaren als ze door mensen gepoetst en onderhouden worden. Op gebeden en offers kunnen ze niet antwoorden, onrecht kunnen ze niet vergelden. Zie ook 3Regn 18,22-39 en Bel-et-Dr 1-22 voor twee passages waar de onmacht van de heidense goden ontmaskerd wordt. Verdere referenties, zie FREDOUILLE (1981), 860-1; WIÉNER (1970c), 561(2009d), 235.

gedachtegang aantreffen, is in een uiteenzetting van Chrysanthus aan Daria over de cultus van de goden. Wanneer de nog niet bekeerde Daria hem zegt dat de goden in ruil voor verering de mensen beschermen (*nobis faciat [cultura] esse custodes*, §9), heeft hij een spreekwoordelijke open doelkans:

*Et Chrysanthus, 'Quomodo,' inquit, 'nobis possunt esse custodes, qui nisi custoditi fuerint a canibus, nocte rapiuntur a furibus (cf. Bar 6,17)? Et ne ab aliquo deiciantur impulsu, uinculis ferreis coartantur et plumbo (cf. Sap 13,15-6; Is 41,7; Ier 10,4)?' (P. Chrysanthi & Dariae, 9)*¹³³

De onmacht van de goden wordt bij uitstek te kijk gesteld, wanneer de martelaar idolen omverwerpt, of ze door een gebed tot God laat vernietigen – een populair motief in de hagiografie vanaf de vierde eeuw, met echo's van de contemporaine christelijke retoriek die de overwinning op het heidendom proclameert.¹³⁴ Door deze voorstelling in

¹³³ Vgl. o.a. *P. Agnetis*, 6 (*Deos autem tuos [...] irasci permitte; ipsi loquantur, ipsi hoc mihi praecipiant, ipsi iubeant se coli, ipsi iubeant se adorari* (cf. *Is 41,23; Bar 6,33*)); **P. Ansani & Maximae*, 4 (*Derelinquamus profana daemonum qui perdere possunt, adiuuare autem nequeunt, et adoremus Dominum Jesum Christum, qui potest et animam et corpus salvare* (variatie op *Mt 10,28*)); *P. Aureae*, 2 (*[deos] qui sunt lapides vel aeramenta, qui nec sibi nec aliis opitulari potuerunt*); **P. Domnini*, 2 (*nos deos tuos non colimus, qui se non valent, nec gressus movere, nec flatu habent, nec sibi ipsis aliquid boni possunt praestare* (cf. *Bar 6,57*)); *Inv & P. Gervasii & Protasii*, 22 (*Victoriam de caelo debes a Deo omnipotente requirere* (cf. *1Cor 15,57*), *non de simulacris mutis et vanis, quae oculos habent sine lumine, aures sine auditu, nares sine odoratu, os sine sermone, manus sine tactu, pedes sine gressu; et ventrem sine interioribus probantur habere, et sine flatu esse noscuntur* (cf. *Ps 112,13-5; 134,16-7*)); *P. Nazarii & Celsi* ed. p. 328,31-2 (*omnia simulacra uana esse et nihil se petentibus posse praestare*); p. 332,12-3 (*dii nostri non aliquid praevalent neque iis qui colunt eos auxilium ullum possunt praestare*); *P. Pancratii*, 3 (*Si dii sunt, constat eos liberi esse arbitrii [...] Si liberum habent arbitrium, relinquit eis potestatem, ut ipsi nobis imperent ut a nobis colantur, ipsi se de non colentibus vindicent, ipsi suam maiestatem defendant* (cf. *Bar 6,33*)); **P. Restituti*, 4 (*Qualibus diis me sacrificare compellis? His forte qui ab hominibus ferro dolati sunt* (cf. *Bar 6,45*), *et sine sensu esse noscuntur, et qui etiam ab igne aeterno simul cum colentibus eos devorantur, atque devorabuntur* (cf. *infra*)); *P. trium geminorum*, 11 (*si doletis deorum vestrorum iniurias, vos vindicate: illi enim seipsos vindicare non possunt* (cf. *Bar 6,33*)).

Af en toe wordt een succesvol christelijk mirakel expliciet geopponeerd aan het falen van een soortgelijk wonder van de kant van de heidense goden. In de **P. Pontiani Spoletani*, 3, en de *P. Sebastiani*, 81, lopen de christenen ongeschonden over kolen, en nodigen ze hun ondervragers uit om met hulp van Jupiter hetzelfde te proberen. In de *P. Salsae*, 10, wordt het dode lichaam van de martelares in zee geworpen, maar bovenop de golven terug aan land gebracht (i.t.t. het afgodenbeeld van een slang dat Salsa tevoren in zee had geworpen (§7)). In zijn dankgebed aan de zee wijst de verteller op het contrast: *nobis servatam exhibuisti martyrem et demersum usque hodie non eiecisti draconem* (*ibid.*).

¹³⁴ Zie BOULHOL (2002), 295; BOŽŮKY (2013), 27-30; SARADI (2008), vnl. 114-5; TESTA (2010), 85-7.

Cf. BROWN, P. (1998), 637-40, cit. 637-8, over de laatantieke christelijke retoriek: “[M]onothéisme meant the exclusion of all other sources of spiritual power. Outside the church, the power of the gods was declared bankrupt[.]”

de *passiones* wordt het gebrek aan respect van de christenen voor de goden – waarvan de martelaren beschuldigd worden – niet alleen gelegitimeerd, maar zelfs tot het verkieslijke handelen gepropageerd. Net zoals Mozes het gouden stierkalf vernietigde en zo de idolatrie van het volk Israël (voorlopig) beëindigde (Ex 32,20), of zoals Daniël Bel en de draak vernietigde (Bel-et-Dr 22.27), zo brengt ook de martelaar de heidenen in de *passio* ervan af om nog verder afgodsbeelden te vereren.¹³⁵ Daarnaast betekent het vernietigen van de pagane beelden in de *passiones* ook de vervulling van profetische voorspellingen over het einde van de valse goden.¹³⁶ In elk van de gevallen verschijnt de christelijke verkondiging als de betrouwbare en zegevierende religie.

Op een aantal plaatsen in de *acta & passiones* wordt deze toekomstige vernietiging enkel in het vooruitzicht gesteld.¹³⁷ Elders wordt de tempel of het godsbeeld ook effectief vernietigd. Dit laatste is het geval in de **P. Stephani papae*, waar Stephanus naar een Marstempel gebracht is om te offeren. In plaats daarvan bidt hij tot God om de tempel te vernietigen en er zo de Marscultus uit te vegen. In zijn gebed verwijst hij naar de vernietiging van de toren van Babel (Gen 11,1-9) als *exemplum*.¹³⁸ Anderzijds gaat de auteur hier voorbij aan een model dat nauwer aansluit bij het narratief van de *passio*: de vernietiging van de Filistijnse tempel door Samson (Iud 16,23-30).¹³⁹ De keuze voor het

¹³⁵ Niet zelden komen heidenen tot inzicht, wanneer ze getuige zijn van een dergelijke vernietiging (bv. **P. Pastoris*, s.n.: *ductus [Pastor] ad templum oratione facta idolum Iovis in pulverem redegit. Propter quod tria milia hominum crediderunt*). Voorts wordt de vernietiging van een godsbeeld of tempel als definitief voorgesteld: een terugval in de oude gewoontes door het herstellen of vervangen van het kapotte beeld of de tempel komt naar mijn weten niet voor in de *passiones*.

¹³⁶ Zie bv. Ier 10,11 (θεοί, οἱ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν οὐκ ἐποίησαν, ἀπολέσθωσαν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ὑποκάτωθεν τοῦ οὐρανοῦ τούτου); Zach 13,2 (καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, λέγει κύριος, ἐξολεθρεύσω τὰ ὀνόματα τῶν εἰδώλων ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ οὐκέτι ἔσται αὐτῶν μνηία· καὶ τοὺς ψευδοπροφήτας καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον ἐξαρώ ἀπὸ τῆς γῆς); vgl. Am 3,14; Mich 1,7; Is 2,20; 10,11.

¹³⁷ **P. Bonosae*, 2 (*Confundantur omnes, qui adorant sculptilia, et qui gloriantur in simulacris suis* (Ps 96,7)); *P. Cornelii papae*, ed. p. 373,49-50 (*pereant dii* (cf. Ier 10,11) *daemoniorum simul cum Decio* (cf. Ps 112,16; 134,18; zie ook Iud 5,31; Ps 91,10)); *P. Iulianae Nicomedensis*, 16 (*Pereant omnes dii paganorum* (Ier 10,11), *succumbant omnes qui idola colunt*); *P. Quiriaci (Iudae)*, 15 (*Nescis, quid dicit Scriptura, quia dii peribunt a terra qui neque caelum neque terram fecerunt* (Ier 10,11)?).

¹³⁸ Vgl. p. 127, alsook de opmerking daar (noot 118) dat de auteur van de **P. Stephani* (i.t.t. Gen 11,8) de vernietiging in de episode aan God toeschrijft.

¹³⁹ De overeenkomsten beperken zich tot de dwangmatige aanwezigheid van Samson en Stephanus bij een heidense tempel (Iud 16,23.25: καὶ οἱ ἄρχοντες τῶν ἀλλοφύλων συνήχθησαν θῦσαι θυσίασμα μέγα τῷ Δαγῶν θεῷ αὐτῶν καὶ εὐφρανθῆναι [...] καὶ ἐκάλεσαν τὸν Σαμψῶν ἀπὸ οἴκου δεσμωτηρίου καὶ ἔπαιζεν ἐνώπιον αὐτῶν καὶ ἐρράπιζον αὐτὸν καὶ ἔστησαν αὐτὸν ἀνὰ μέσον τῶν κιόνων; **P. Stephani*, 19: *Tunc beatus Stephanus ductus a militibus foras muros Appiae portae ad templum Martis*) en het instorten van de tempel (Iud 16,30: ἔπεσεν ὁ

Babelexemplum doet vermoeden dat de hagiograaf in het narratief de idolatrie van de Romeinen op een lijn wou plaatsen met de goddeloze overmoed van de mensen van Babel. Beide groepen wekken namelijk Gods toorn op door zich in te laten met praktijken die hem niet behagen en worden daarvoor door God gestraft.

Domine Deus, Pater Domini nostri Iesu Christi, qui turrim confusionis in Babylone destruxisti, destrue nunc et hunc locum, ubi diabolica superstitione per idolorum culturam animae pereunt populorum. Et statim factus est ingens fragor tonitruum cum terroribus coruscationum (cf. Ps 77,18?; Ap 20,9?), et corruit maxima pars templi sacrilegi. (§19)¹⁴⁰

5.2.2.5 De ongelovigen gestraft

Dat de heidense goden gedoemd zijn om te verdwijnen, heeft zijn pendant in het lot van de ongelovige. De overeenkomst in de *passiones* tussen het levenloze godsbeeld en de heiden – die eveneens als blind voorgesteld wordt (cf. *supra*, p. 185) – kan doorgetrokken worden naar de verwachte gevolgen van een niet-christelijke religiositeit. De martelaren weigeren te offeren aan de heidense goden omdat ze ervan overtuigd zijn dat ze in het hiernamaals hiervoor zwaar gestraft zouden worden. Opnieuw wordt de

οἶκος ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας καὶ ἐπὶ πάντα τὸν λαὸν τὸν ἐν αὐτῷ; *P. Stephani, 19: *corruit maxima pars templi sacrilegi*). Niettemin zijn de verschillen aanzienlijk. In de *passio* staat het offerbevel centraal en niet de bespotting van de protagonist. Niet Stephanus vernietigt de tempel – zoals Samson doet – maar God (bovendien slechts een deel), en er vallen geen doden.

¹⁴⁰ Vgl. bv. *P. Ambrosii Ferentinensis, 5 (*Ille qui est rex regum et deus deorum* (1Tim 6,15; Ap 19,16) *destruat idola ista. Et mox idola ceciderunt et confracta sunt*); *P. Felicis & Adaucti, 5 (*exsufflavit in faciem statuæ aereæ, et statim cecidit*); P. Iuliani & Basilissae, 62 (*Cumque factum fuisset* (i.e. de onthoofding van de martelaren) *factus est terre motus ut prope tertia pars ciuitatis a fundamento subuerteretur. Nec qualiscumque locus permissus est stare ubi idolum colebatur*); *P. 'martyrum graecorum', 11 (*Ut proiceremus vana idola et falsa et muta* (cf. Is 2,20; 30,22 e.a.), *et inveniremus dominum coeli et terrae et maris et abyssi* (Deut 4,29 + Ps 134,6) *Christum filium Dei quem credimus*); P. Nazarii & Celsi, ed. p. 331,33-5 (*contere simulacra haec, ut cognoscant omnes quia tu es deus solus, et non est alius dimilis tui* (Deut 32,39 + Ps 85,8). *Et completa oratione eadem hora locus ipse contremuit, et dissoluta idola in nihilum sunt redacta*); P. Polochronii & soc., 17 (*Et dixit ad templum Martis: "Destruat te Christus, filius Dei vivi* (Mt 16,16)." [...] *Et subito cecidit aliqua pars templi et comminuta est*); P. Salsae, 7 (*furtim quidem, sed audacter ingreditur et draconis illius aureum caput, redimitum sertis et ornatum corollis lactineis, auulsum in mare dispulit, in saxa proiecit* (cf. Bel-et-Dr 22,26; Ap 12,9), *nullo conscio nisi Deo, qui imbecillas uirginis manus ad haec perficienda fidenter adiuvit*); *P. Torpetis, 7 (*Domine Deus [...] mitte Angelum tuum, qui evertat caelum aereum* (i.e. een model van de sterrenhemel dat Nero heeft laten bouwen) *et columnas quae ferunt ipsum, ut cognoscant omnes quia firmasti caelum, non homines qui faciunt similia. Tunc angelus Domini venit cum nimbis et tonitruis et coruscationibus* (cf. Is 29,6), *et evertit caelum aereum, et viginti quatuor columnas eius: et non minima multitudo paganorum in eadem die mortua est: et ab eadem die multi dubii fuerunt ad sacrificandum idolis*).

basisboodschap van de *passiones* in herinnering gebracht dat wie niet exclusief op God vertrouwt, verloren is.

Vermits de vervolgers in de *passiones* als het toppunt van goddeloosheid gelden, hoeft het niet te verbazen dat alle straffen die in de Bijbel voor afgodendienaars voorspeld worden, in het martyrologische narratief van toepassing zijn op de vervolgende Romeinen. Een parallel met antieke literaire tradities over de dood van ‘slechte’ heersers is opvallend¹⁴¹ en een invloed van deze topos – al dan niet via bv. Lactantius’ *De morte persecutorum* – op het martyrologische discours lijkt waarschijnlijk. Dat ze daarbij niet zozeer afgerekend worden voor hun afgodische praktijken zelf¹⁴², maar voor het vervolgen van christenen, schijnt klaarblijkelijk geen obstakel te vormen.

De Bijbelpassage die in deze context het meest geciteerd of geparafraseerd wordt is Ps 112,16 resp. 134,18, vaak in combinatie met de voorgaande psalmverzen die de materialiteit en de onmacht van de heidense godenbeelden beschrijven (cf. 5.2.2.1).¹⁴³ In de *passiones* drukken ze de bestraffing uit die in de Bijbel voorspeld wordt voor de ongelovige. Zo ook in de *P. Irenaei, Andochii & soc.*, wanneer Benignus weigert te offeren aan de goden:

Non sacrifico. Agnosce, miser, quod dii tui nihil sunt; qui, si signum auctoris nostri Iesu Christi viderint, statim tabescent; sunt enim idola surda et muta, neque vident, neque

¹⁴¹ Zie RONCONI (1966), 1261-3. Hij wijst op de aanwezigheid van de thematiek in de diatribe en de biografieën van ‘slechte’ keizers. In christelijke context wijst hij op Lactantius’ *De morte persecutorum*.

¹⁴² Dit betekent echter niet dat het aspect van de idolatrie afwezig is. Om slechts een klein aantal voorbeelden te noemen: *P. Caloceri & Parthenii, 2 (*Dei autem ira* (Joh 3,36) *aeternis cruciatibus punit eos, qui praeter ipsum Deum alterum colunt* (cf. Idt 5,18 Vulg.); *P. Euticii, 6 (*nisi a deorum cultura cessaveritis, in aeterno iudicio* (Heb 6,2) *damnabimini, ubi ignis non extinguetur, et vermis non morietur* (Mc 9,48; Is 66,24) [...] *ubi non ardent ligna neque stipula sed peccatorum animae*); P. Naboris & Felicis, 6 (*Dominus et magister noster, coepit praedicare populo Iudaeorum quoniam exeuntes de corporibus animae si fuerint Idolatrae, aut sanguine humano pollutae, aeternis tradantur incendiis, si vero mundae fuerint, delictis perfruantur aeternis* (cf. Mt 18,8; Mc 9,45)); P. Quiriaci (Iudae), 5 (*Christi servos non potes ad demoniorum inclinare culturam. Tibi enim et ministris tuis et Iudeis* (i.e. die Jezus gekruisigd hebben), *de quibus dicis paratus est ignis eternus, quod carere non poteritis in eternum* (cf. Mt 25,41)).

Vgl. 4Mac 9,32; 10,11; 11,3; 12,12; 18,22, waar de bestraffing van de vervolgers wel gefundeerd wordt in het vervolgen van de godvrezenden en niet zozeer in hun idolatrie.

¹⁴³ τὰ εἶδωλα τῶν ἐθνῶν ἀργύριον καὶ χρυσίον, ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων· στόμα ἔχουσιν καὶ οὐ λαλήσουσιν, ὀφθαλμοὺς ἔχουσιν καὶ οὐκ ὄψονται, ὦτα ἔχουσιν καὶ οὐκ ἀκούσονται, ῥίνας ἔχουσιν καὶ οὐκ ὀσφρανθήσονται, χεῖρας ἔχουσιν καὶ οὐ ψηλαφήσουσιν, πόδας ἔχουσιν καὶ οὐ περιπατήσουσιν, οὐ φωνήσουσιν ἐν τῷ λάρυγγι αὐτῶν. ὅμοιοι αὐτοῖς γένοιντο οἱ ποιοῦντες αὐτὰ καὶ πάντες οἱ πεποιθότες ἐπ’ αὐτοῖς (Ps 113,12-6; nagenoeg woordelijk herhaald in Ps 134, 15-8). Vgl. hoger, p. 185, voor de identificatie van de afgodenvereerders met de vereerde beelden.

ambulant, neque audiunt, neque gressus habent, et similes illis fiunt qui faciunt ea et omnes qui confidunt in eis (Ps 113,16; 134,38). (Nat. S. Benigni, 8)¹⁴⁴

In mindere mate vinden we citaten uit Ex 22,19¹⁴⁵ en Ps 96,7¹⁴⁶ terug. Het is opvallend dat de martelaren aan deze bestraffing heel vaak een *jenseitige* dimensie verlenen die niet als dusdanig blijkt uit de ‘oorspronkelijke’ context van deze Bijbelse verzen.¹⁴⁷ Wanneer de martelaren hun vervolgers voorspellen dat ze te gronde gericht zullen worden, dan hebben ze in de eerste plaats de bestraffing van de zondaars na de dood in

¹⁴⁴ Vgl. o.a. P. Aureae, 1 (*neque daemoniis inclinabo cervices meas, de quibus Scriptura testatur dicens, Similes illis fiant, qui faciunt ea, et omnes qui confidunt in eis*); *P. coronatorum iv, 15 (*imaginem vero hominis miserrimi numquam faciemus, quia sic scriptum est: Similis illis fiant qui faciunt ea, et omnes qui confidunt in eis*); P. Donatiani & Rogatiani, 4 (*siquidem qui in saxis religionem suam constituit, non aliud fit ipse quam quod colit*); *P. Firmi & Rustici, 9 (*Non sacrificamus demoniis, quia scriptum est ‘Similes illis fiant qui faciunt ea, et omnes qui confidunt in eis’*); P. Marii, Marthae & soc., 12 (*Sacrificet eis, et cum eis pereant, qui eorum similes sunt. Nam hoc scias, quia nosmetipsos sacrificium offerimus Deo (cf. Eph 5,2)*); P. Pontii Cimellensis, 3 (*Deus noster in celo sursum est, in celo et in terra omnia quaecumque voluit, fecit; simulacra gentium argentum et aurum opera manuum hominum. [...] Similes illis fiant qui faciunt ea, et omnes qui confidunt in eis (Ps 112,11-16, geïnterpoleerd met Ps 134,6 en 134,17)*); *P. Urbani, 7 (*expuentes in simulacrum, dicebant: Similes illis fiant qui faciunt ea, et omnes qui confidunt in eis*).

¹⁴⁵ *qui immolat diis occidetur praeter Domino soli* (Vulg.): bv. in P. Pollionis, 4,3 (*Qui sacrificat demoniis et non Deo, eradicabitur*); *P. Quirini, 2 (*Non sacrifico demoniis, quia scriptum est: Omnes dii gentium daemonia (Ps 95,5), et Qui sacrificant diis, eradicabuntur*); P. Victoris Mauri, 2 (*non sacrificabo demoniis [...] quia scriptum est, omnis sacrificans demoniis et non Deo eradicabitur*).

¹⁴⁶ *confundantur omnes qui adorant sculptilia qui gloriantur in simulacris suis* (Vulg.): bv. in *P. Bonosae, 2 (*De istis [diis] dicit Propheta: Dii, qui caelum et terram non fecerunt, pereant (Ier 10,11). De vobis autem Psalmista ait: Confundantur omnes, qui adorant sculptilia, et qui gloriantur in simulacris suis*); P. Felicis & Fortunati, 5 (*Domine, rex sanctorum caelorum (3Mac 2,2), dirige archangelum Michaellem ad auxilium nobis et confundantur omnes qui adorant sculptilia*); P. Nazarii & Celsi, ed. p. 333,36-7 (*Confundantur omnes qui adorant idolum et qui gloriantur in simulacris suis*); P. Victoris Mauri, 4 (*Ego diis Paganorum non immolo, quia docet nos scriptura, confundantur omnes qui adorant idola et qui gloriantur in simulachris suis. Ego autem Deum vivum et verum adoro, ut non confundar in aeternum (Ps 30,2; 70,1)*).

Bemerkt dat het Latijnse *confundantur* semantisch sterker de idee van vernietiging uitdrukt dan het Griekse αἰσχυνθήτωσαν (LXX).

¹⁴⁷ In het Oude Testament wordt de goddelijke bestraffing aanvankelijk *diesseitig* gedacht (cf. COLPE et al. (1996), 339). Zie bv. de duiding van Sodom en Gomorra in Deut 29,25-8 (καὶ ἐροῦσιν Ὅτι κατέλιπον τὴν διαθήκην κυρίου τοῦ θεοῦ τῶν πατέρων αὐτῶν ἃ διέθετο τοῖς πατράσιν αὐτῶν, ὅτε ἐξήγαγεν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου καὶ πορευθέντες ἐλάτρευσαν θεοῖς ἑτέροις καὶ προσεκύνησαν αὐτοῖς, οὓς οὐκ ἠπίσταντο οὐδὲ διένειμεν αὐτοῖς; καὶ ὥργισθη θυμῷ κύριος ἐπὶ τὴν γῆν ἐκείνην ἐπαγαγεῖν ἐπ’ αὐτὴν κατὰ πάσας τὰς κατάρas τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ βιβλίῳ, καὶ ἐξῆρεν αὐτοὺς κύριος ἀπὸ τῆς γῆς αὐτῶν ἐν θυμῷ καὶ ὀργῇ καὶ παροξυσμῷ μεγάλῳ σφόδρα) en CLIFFORD (1990), 54, bij Ex 22,20 (19 lxx): “Violators of the first commandment are to be proscribed (not “utterly destroyed”), i.e., set apart from the community.” Vgl. daarnaast o.a. ook Leu 10,1-2; Num 16,35; Deut 31,17-18; 3Regn 18-40; Ps 36,38;67,3; Soph 1,4-6; Is 13,11; verdere referenties: MANSER en McGRATH (1999), §§ 4826, 5484.

gedachten. Hiermee zetten ze grotendeels nieuwtestamentische concepties voort die de vergelding van iemands leven na de dood situeren.¹⁴⁸ Een onderscheid tussen bestraffingen die iemand direct na de dood te wachten staan, en die die aan het einde der tijden opgelegd worden, is in de *passiones* afwezig.¹⁴⁹ Men gaat er klaarblijkelijk van uit dat wie zich niet aan Gods geboden houdt, onherroepelijk verloren is, en tot in de eeuwigheid gestraft wordt. Vaak vindt die bestraffing zelfs al bij leven plaats (zie verder).

Op vele tientallen plaatsen in de *passiones* wordt de verwachte *jenseitige* bestraffing van de afgodendienaars verbonden met het eeuwige vuur dat Jezus in de evangelies in het vooruitzicht van de zondaar stelt.¹⁵⁰ Dit is onder meer het geval in de **P. Firmi & Rustici*, waar de verwijzing naar de *ignis aeternus* het geciteerde vers uit Exodus een inhoudelijke invulling verleent, die in de Bijbeltekst ontbreekt:

si scires, o imperator, quis esset Christus, non tu ex tuo ore talia proferres, sed crederes ei, nam dii quibus credis, daemonia sunt (Ps 95,5), et omnes qui sacrificant illis, cum eis ibunt in ignem aeternum (Ex 22,19 + Mt 18,8; 25,41). (§4)¹⁵¹

¹⁴⁸ COLPE *et al.* (1996), 345-7. Zie bv. het beeld dat Lazarus na zijn opwekking van het leven na de dood geeft in Lc 16,19-31. Vgl. de *jenseitige* bestraffingen die in Sap 3,10 (24 a.C.n. – 41 p.C.n.; ENGEL (2011), 2128) voor de goddelozen voorzien zijn (cf. BONS (1995), 354).

Deze voorstellingen zijn een joodse erfenis, waar zich vanaf de tweede eeuw a.C.n. een voorstelling van de Sheol ontwikkelt als de plaats waar de goddelozen gestraft zullen worden (i.t.t. de vromen die na de dood rust en vrede vinden). Voor details en referenties, zie COLPE *et al.* (1996), 341-5; FENASSE en GUILLET (1970b), 353-4; LE GOFF (1981a), 47-63.

¹⁴⁹ Een conceptuele vervlakking die al vast te stellen valt in de laatste voorchristelijke eeuwen, waar het strikte onderscheid tussen Sheol (hiernamaals van de zondaars voor het einde der tijden) en Gehinnom (*idem*, maar na het laatste oordeel) al snel vervaagt. Zie COLPE *et al.* (1996), 343-4; MANSER en MCGRATH (1999), §9510.

¹⁵⁰ Cf. bv. Mt 13,42 (καὶ βαλοῦσιν αὐτοὺς εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων; vgl. Mt 8,12; 13,50; 22,13; 24,51; 25,30; Lc 13,28); 18,8 (καλὸν σοὶ ἐστὶν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν κυλλὸν ἢ χωλὸν ἢ δύο χεῖρας ἢ δύο πόδας ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον; cf. Mc 9,43-45); 25,41 (πορεύεσθε ἅπ' ἐμοῦ [οἱ] κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ; vgl. 4Mac 12,12; 2Th 1,8-9; Jud 1,7; Ap 20,10). Verdere referenties, zie MANSER en MCGRATH (1999), §9114, 510-512.

¹⁵¹ Voor de betekenis van de dood in Ex 22,19 (ὁ θυσιάζων θεοῖς θανάτῳ ὀλεθρευθήσεται πλὴν κυρίῳ μόνῳ), zie hierboven noot 147.

Ook op verschillende andere plaatsen is die verbinding herkenbaar. Zie bv. *P. Agnetis*, 7 (*Tu autem et similes tui nisi ab istorum [deorum] cultu recesseritis, similes vos poena concludet. Sicut enim illi igne conflatī sunt ut fundarentur, sic colentes eos perpetuo incendio conflagabuntur* (cf. Mal 3,2; Ez 22,20-2): *non ut fundantur, sed ut confundantur in aeternum et pereant* (Ps 82,18)); *P. Claudii, Asterii & soc.*, 4 (*Ne in ignem aeternum (Mt 18,8; 25,41) incidam et tormenta perpetua* (cf. 4Esr 7,38), *Deum colo*); *P. Irenaei, Andochii & soc.*, Nat. ss. *Andochii, Tyrsi & Felicis*, 8 (*Nam hi qui diis tuis*

De straffen die de vervolgende Romeinen in het hiernamaals zullen ondergaan, staan in scherp contrast met de folteringen die zij de christenen aandoen, zoals aangegeven in het bekende Mattheüsvers 10,28.¹⁵² Het hoeft niet te verbazen dat de hagiografen in de *passiones* verscheidene keren refereren aan de *jenseitige*, eeuwige bestraffingen die de goddelozen zullen ondergaan, in contrast met de tijdelijke folteringen die de martelaar verdraagt. Zo vinden we bijvoorbeeld in de *P. Claudii, Asterii & soc.* volgende discussie tussen de *praeses* Lysias en de christen Theonilla:

Vides, mulier, cuiusmodi ignis, vel quae tormenta his praeparentur qui ausi fuerunt contradicere. Qua de re accedens honora deos, et sacrificata, ut possis evadere tormenta. Theonilla dixit: Ego ignem aeternum timeo, qui potest corpus et animam perdere (Mt 10,28), *et horum quam maxime qui impie reliquerunt Deum, et adoraverunt idola et daemonia.* (§5)¹⁵³

Een verdere parallel in deze context is het contrast tussen de bestraffing van de vervolger in de onderwereld en de bescherming die de martelaar gewoonlijk ondervindt

deserviunt ibunt in tenebras exteriores (Mt 8,12; 22,13; 25,30), *in igne<m> extingibile<m> quem praeparavit patri tuo diabolo et angelis eius* (Mt 25,41 + Mt 3,12; Mc 9,42.44; Lc 3,17). *Ibi illis erit fletus et stridor dentium* (Mt 8,12; 22,13; 25,30)); *P. Mammarii presb. & soc.*, 8 (*Dii vestri lapidei manu hominum sunt facti, unde et cum eis peribitis* (cf. Bar 6,38) *sine fine in igne aeterno* (Mt 18,8; 25,41)); *P. Patrocli*, 9 (*sicut dixit Propheta: In illa die cum venerit ignis examinaturus, vae fallaciae daemonum et operibus eius* (cf. Mal 3,2-3?). *Sicut scriptum est: Quicumque sacrificaverit daemoniis, cum eis dimergetur in ignem aeternum* (Ex 22,19 + Mt 18,8; 25,41)); *P. Quiriaci (Iudae)*, 15 (*Nescis, quid dicit Scriptura, quia dii peribunt a terra qui neque caelum neque terram fecerunt* (Ier 10,11) ? *Et iterum: Simulacra gentium argentum et aurum, opera manuum hominum* (Ps 113,12; 134,18). *Et iterum: Similes illis fiant, qui faciunt ea* (Ps 113,16; 138,18). *Ecce ergo et tu similis factus es illis, damnandus in gehenna ignis* (Mt 5,22; 18,9; Mc 9,42.44.46)); **P. Restituti*, 4 ([*dii*] *qui ab hominibus ferro dolati sunt, et sine sensu esse noscuntur, et qui etiam ab igne aeterno simul cum colentibus eos devorantur, atque devorabuntur* (Ps 113,13-6; 134,115-8 + Mt 18,8; 25,41; Mc 9,44)).

¹⁵² καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι· φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ. Vgl. Lc 12,5: φοβήθητε τὸν μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι ἔχοντα ἐξουσίαν ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν. ναὶ λέγω ὑμῖν, τοῦτον φοβήθητε. Zie hoger, p. 179.

¹⁵³ Vgl. **P. Alexandri, Eventii & soc.*, 15 (*Sed et tu, dum temporalis es homo, temporales hominibus infers poenas; Deus autem qui aeternus est, aeternas peccantibus poenas et aeterna infert incendia* (cf. 2Th 1,9)); *P. Caesarii & Iuliani*, 15 (*Non me commovent poenae tuae, sed vos commovent aeternae quae vos torquere habent in perpetuum*); *P. Naboris & Felicis*, 5 (*ista tormenta finem habent, illa autem quae idolis sacrificantibus parata sunt, finem non habent penitus*; dezelfde bewoording keert terug in **P. Caloceri & Parthenii*, 4); *P. Polochronii & soc.*, 12 (*audite me, filii, et liberate animas vestras de aeterno supplicio et nolite pavescere ista tormenta; sed illa metuite et agite poenitentiam, quia nescientes sacrificastis idolis vanis*).

tegen de pijn van de folteringen.¹⁵⁴ In vorig hoofdstuk (i.c. p. 118) heb ik uiteengezet dat deze bescherming een omzetting in de realiteit betekent van het oudtestamentisch beeld dat het testen van de zuiverheid van metaal in vuur vergelijkt met de zuiverheid van geloof.¹⁵⁵ Dit beeld kan eenvoudig doorgetrokken worden naar een onzuiver geloof. Als de martelaren niet aangetast worden omdat hun vertrouwen in God niet verder gelouterd kan worden, dan betekent omgekeerd dat wiens vroomheid niet volmaakt is, juist wel te lijden zal hebben onder het vuur. In principe zou dit vuur louterend kunnen werken, maar in de *passiones* gaat het stevast om een straffend vuur. Deze voorstelling lijkt alvast in overeenstemming met de dominante patristieke opvatting dat kleine zonden in het *jenseitige* vuur nog uitgewist kunnen worden, maar er in het geval van ernstige zondigheid een eeuwig vuur te wachten staat.¹⁵⁶

Een laatste exponent van de beloofde bestraffing van de heidense vervolgers is het directe intreden ervan. Opnieuw is er een correlatie tussen de martelaren die tijdens de folteringen beschermd worden en heidenen die de directe vergelding voor hun daden ervaren. Zoals de *diesseitige* bescherming van de martelaar als voorafschaduwning van diens *jenseitige* redding gezien kan worden,¹⁵⁷ zo wijst ook de immanente bestraffing van de vervolgers vooruit op hun lot in het hiernamaals. Maar de *diesseitige* vergelding van de Romeinen in de *passiones* is op meerdere manieren ook als een vorm van Bijbelse stilering te zien. Enerzijds functioneren dergelijke scènes als de vervulling van de hierboven beschreven voorspellingen aan het adres van de afvalligen en goddelozen over hun ophanden zijnde bestraffing. Anderzijds stellen ze (vanuit typologisch oogpunt) een herhaling voor van de onmiddellijke bestraffing van een aantal Bijbelse

¹⁵⁴ Zie bv. P. Polochronii & soc., 28 (*Laurentius dixit: "Disce, miser, quia carbones tui mihi refrigerium praesant (cf. Ps 65,12); tibi enim aeternum supplicium*) P. Pontii Cimellensis, 14 (*te trucidet ignis eternus inextinguibilis. Potens est deus meus qui tres pueros de camino ignis inlesos eruit, et me liberare (cf. Dan 3,17))*).

Cf. HENTEN (2001), 154; RENAUD en LÉON-DUFOUR (1970), 449-51.

¹⁵⁵ Zie bv. Ps 16,3 (ἐδοκίμασας τὴν καρδίαν μου, ἐπεσκέψω νυκτός ἐπύρωσάς με, καὶ οὐχ εὐρέθη ἐν ἐμοὶ ἀδικία); 65,10-2 (ἐδοκίμασας ἡμᾶς, ὁ θεός, ἐπύρωσας ἡμᾶς, ὡς πυροῦται τὸ ἀργύριον [...] διήλθομεν διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ ἐξήγαγες ἡμᾶς εἰς ἀναψυχὴν); Prou 17,3 (ὥσπερ δοκιμάζεται ἐν καμίνῳ ἄργυρος καὶ χρυσός, οὕτως ἐκλεκτὰὶ καρδίαι παρὰ κυρίῳ); Sir 2,5 (ὅτι ἐν πυρὶ δοκιμάζεται χρυσὸς καὶ ἄνθρωποι δεκτοὶ ἐν καμίνῳ ταπεινώσεως).

¹⁵⁶ Details en referenties, zie COLPE *et al.* (1996), 366-76; DALEY (1991), 98-9, 138-42, 209, 14; LE GOFF (1981a), 86-133. Bemerkt dat deze representatie lijnrecht ingaat tegen de *apokatastasis* bij o.a. Clemens van Alexandria, Origenes en Hieronymus, die stelt dat elke zonde, en uiteindelijk ook de duivel zelf gelouterd zal worden (DALEY (1991), 46-7, 57-9; LE GOFF (1981a), 80-5; RAMELLI (2011), 50-62).

¹⁵⁷ Cf. p. 118.

vervolgers, zoals bv. de ziekte van Antiochus in de boeken Makkabeeën en de dood van Herodes in Handelingen.¹⁵⁸

Af en toe komt het voor dat door toedoen van de martelaar een tempel instort of een godenbeeld omvalt en daarbij meerdere heidenen omkomen – een gebeurtenis die schijnbaar de vernietiging van de Filistijnse tempel door Samson actualiseert.¹⁵⁹ Maar ook andere vormen van directe bestraffing van de vervolgers komen voor – waarvan het Bijbelse (en typologische) model vaak herkenbaar is.¹⁶⁰ De Bijbelse achtergrond van

¹⁵⁸ Antiochus wordt bestraft omwille van zijn vijandigheid tegen het jodendom: 2Mac 9,5-11 (ὁ δὲ παντεπόπτης κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ ἐπάταξεν αὐτὸν ἀνιάτω καὶ ἀοράτῳ πληγῇ· ἄρτι δὲ αὐτοῦ καταλήξαντος τὸν λόγον ἔλαβεν αὐτὸν ἀνήκεστος τῶν σπλάγχνων ἀλγηδῶν καὶ πικραὶ τῶν ἔνδον βάσανοι (hier 9,5)); 4Mac 18,5 (καὶ ὁ τύραννος Ἀντίοχος καὶ ἐπὶ γῆς τετιμώρηται καὶ ἀποθανὼν κολάζεται).

Herodes Agrippa wordt bestraft na een hoogmoedige troonrede (Act 12,20-2), die voorafgegaan wordt door een christenvervolging (12,1-19): Act 12,23 (παραχρήμα δὲ ἐπάταξεν αὐτὸν ἄγγελος κυρίου ἀνθ' ὧν οὐκ ἔδωκεν τὴν δόξαν τῷ θεῷ, καὶ γενόμενος σκωληκόβρωτος ἐξέψυσεν).

Vgl. ook de ziekte en dood van Joram (2Par 21,18-9), de dood van de mannen die de drie jongelingen in de oven gooien (Dan 3,22) en Daniel in de leeuwenkuil (Bel-et-Dr 42), en de verblindings van de pseudoprofeet Barjesus (Act 13,6-11) (cf. DEVILLE (1970), 977; MANSER en MCGRATH (1999), §9210).

¹⁵⁹ Cf. Iud 16,30 (καὶ εἶπεν Σαμψὼν Ἀποθανέτω ἡ ψυχὴ μου μετὰ τῶν ἀλλοφύλων· καὶ ἔκλινεν ἐν ἰσχύι, καὶ ἔπεσεν ὁ οἶκος ἐπὶ τοὺς σατράπας καὶ ἐπὶ πάντα τὸν λαὸν τὸν ἐν αὐτῷ· καὶ ἐγένοντο οἱ τεθνηκότες, οὓς ἐθανάτωσεν Σαμψὼν ἐν τῷ θανάτῳ αὐτοῦ, πλείους ὑπὲρ οὓς ἐθανάτωσεν ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ). Niettemin is de vernietiging van de tempel in de episode met Samson geen bestraffing van Godswege. In de *passiones*, zie bv. *P. Caesarii & Iuliani*, 16 (ruit templum et occidit Firminum pontificem); *P. Iuliani & Basilissae*, 57 (statim templum submersum est et qui adfuerat non pareret, et multitudo sacerdotum – circiter mille – cum templo dimersi sunt et maxima pars paganorum s[i]mul interiit. Ignis uero eructuans usque in hodiernum diem (cf. 2Petr 2,6?)); 62 (Fulgura et tonitrua et grando intolerabilis extiterunt, qui maximam partem incredulorum consumpsit. Ipse autem impiissimus semiuiuus euasit; qui non post multos dies vermibus ebulliens expirauit (cf. Act 12,23)).

¹⁶⁰ Bv. de dood van Aurelianus (Qui mox expiravit masticans linguam suam (cf. Ap 16,10?)) in **P. Alexandri, Eventii & soc.*, 20; *P. Cyriaci & Paulae*, 11 (Ministri vero, qui cum Silvano directi fuerant, tollentes corpora sanctorum ut in igne iactarent, statim exilivit flamma in eis, et consummati sunt quasi nunquam fuissent (cf. Dan 3,22); gelijkaardig verbranden de beulen zich in §9 aan kokend lood); *P. Eugeniae, Prothi & Hyacinthi*, ed. p. 395,41-2 (uisus est ignis de caelo descendens, qui consumpsit Melantiam (cf. Gen 19,24; 4Regn 1,10-4; Ap 20,9) cum domo sua, et quaecumque cum ea inuenta sunt in domo perierunt); *P. Nazarii & Celsi*, ed. p. 330, 53-5 (commentaar van de verteller op een jachtongeval van Nero: Quantum enim ad duritiam eorum pertinebat mentis, iusto sunt perpassi iudicio, ut qui immundis sacrificabant demoniis immundis traderentur bestiis lacerandi (Ez 33,17)); **P. Saturnini, Dativi & soc.*, 4 (... ignis scripturis sanctis admotus exstinguitur, grandines adhibentur omnisque ipsa regio, pro scripturis dominicis elementis furentibus, devastatur (Ex 9,18.23; vgl. Ios 10,11; Sap 5,23; 16,16; Apk 16,21)); **P. Secundi*, 7 (Et completa oratione proiecerunt eum in Tiberim; et reversi sunt. Quos statim Dei nutu invasit ferocissimus ursus, et occidit ex iis octo viros (cf. 4Regn 2,24); ceteri vero dilacerati fugerunt). Zie ook *P. Marcianae*, ed. p. 256,36-257,4 waar de vijandig gezinde joden uit de passio op een vergelijkbare manier gestraft worden als de heidenen (Eodem temporis puncto Budarii blasphema domus cum omnibus quae ibi fuerant diuino arsit incendio. [...] Haec domus inquit caelesti ardeat incendio, ut

dergelijke scènes toont aan dat God doorheen de geschiedenis steeds opnieuw opgetreden is tegen goddeloosheid. Met andere woorden zijn de dreigementen die de martelaren uiten tegen hun heidense vervolgers meer dan loze woorden. Hun waarschuwingen zijn eeuwenoud, en de voorbeelden van de gevolgen voor wie ze in de wind slaat, zijn talrijk. Wie de *passiones* van de martelaren hoort of leest, kan en mag er niet aan twijfelen dat wie zich van het christendom afkeert zijn straf niet zal ontkomen.

5.3 De rol van God bij de vervolgingen

Tot slot van dit hoofdstuk wil ik de verhouding behandelen tussen het dichotome wereldbeeld van de *acta & passiones* en de rol van God hierin. Hoewel de geëvoceerde oppositie tussen goed en kwaad zorgt voor een eenvoudig en rechtlijnig tekstbegrip van de *passiones*, roept deze antithetische voorstelling vragen op over de almacht van God, die de vervolgingen blijkbaar toelaat terwijl hij ze evengoed zou kunnen verhinderen. Hoewel de hagiografen aan deze heikele kwestie zoveel mogelijk voorbijgaan, wil ik nagaan op welke Bijbelse basis de hagiografen het ontstaan van de vervolgingen aan God resp. aan ‘het kwaad’ toeschrijven. Het is niet mijn bedoeling, noch ligt het binnen mijn mogelijkheden om hier het theodiceevraagstuk of de kwestie van de vrije wil in de *passiones* te onderzoeken in relatie met de opvattingen uit de patristiek hierover – ook al besef ik dat deze theologische kwesties niet uitgesloten kunnen worden van de literaire analyses. Ik begin mijn uiteenzetting bij Gods meest voor de hand liggende rol: als beschermer en redder die het kwade afweert. Vervolgens kijk ik naar de betekenis van de duivel en demonen als vervolgers. Tot slot sta ik stil bij de verantwoordelijkheid van God in het proces van de christenvervolgingen.

5.3.1 De mens door God beschermd

Wanneer de martelaren in de *passiones* beschermd worden, geeft de verteller in nagenoeg alle gevallen minstens aan dat het om een ingreep van Godswege gaat. De bescherming van de martelaar maakt duidelijk dat een christen de beproevingen tijdens

in perpetuum reparari non possit. Sicque factum est. Nam et a iudeis frequenter reaedicari temptata est et semper cecidit).

zijn leven niet alleen moet dragen. Het vertrouwen in God en de bereidheid om voor Christus te lijden resulteert in de garantie dat God zijn onderdanen in geval van nood miraculeuze bijstand verleent die er zelfs toe leidt dat hij of zij helemaal geen pijn meer voelt.

Behalve de effectieve bescherming die de martelaren genieten¹⁶¹, komt deze thematiek ook aan bod in talloze gebeden waarin de martelaren gewoonlijk verschillende Bijbelverzen aaneenrijgen die de hoop en/of belofte uitdrukken dat wie op God vertrouwt, niets hoeft te vrezen. Omdat het praktisch onhaalbaar is om hier een exhaustieve lijst van alle attestaties van dit motief in de *passiones* te geven, zal ik me beperken tot een aantal voorbeelden waaruit de algemene teneur blijkt. Eén voorbeeld hiervan is te vinden in de *P. Cyriaci & Paulae*. Cyriacus argumenteert waarom Paula geen schrik moet hebben voor de foltering, waarop ze samen tot God bidden:

[«] *Abemus enim qui nos eripiat de manibus eius* (diaboli; cf. 1Regn 12,11; Ps 30,16; 106,2; Bar 4,18.21), *Dominus Iesus Christus. Fortiter co<n>firmemus corda nostra* (cf. Jc 5,8) *et corpora ad diversa supplicia sustinenda. Exemplum enim nobis alii martyres reliquerunt, qui iam pro Christo passi sunt* (cf. Phil 1,29) *et ab impiis liberati* (sic) *sunt. Daniel qui diligebat Dominum liberatus est de ore leonis; Ananias, Azarias et Misael erepti sunt de camino* (Dan 3; 6); *Tecla virgo sancta salvata est ab omnibus feris in anfiteatro* (Acta Pauli & Theclae, 34). *Nam et alii plures salvati sunt a Domino Iesu Christo* (cf. Eph 2,5?), *quos ipse scit qui in eis tanta mirabilia fecit* (cf. Sir 31,9). » *Audiens haec verba beata Paula confortata est in Domino, qui cito nobis miserevitur* (sic) (2Mac 2,18). *Et dicens haec, prostraverunt se ad orationem cum lacrimis et dixerunt: « Exaudi, Domine, orationem servorum tuorum et ne despicias querentes te in tribulatione* (Ps 54,2 + Is 26,16). *Esto nobis in auxilium* (Ps 30,3; 70,3?) *in consilio inimicorum.* [»] (§§6-7)

Hun gebed wordt verhoord door een boodschap van een engel die andermaal Gods bijstand aan de christenen benadrukt:

« *Viriliter agite et confortetur cor vestrum, vos qui speratis in Domino* (Ps 30,25), *ego enim sum Christus propter quem haec patimini* (cf. Phil 1,29); *potens sum liberare vos de manibus inimici* (cf. 1Regn 12,11; Ps 30,16; 106,2; Bar 4,18.21; Lc 1,71). » (ibid.)¹⁶²

¹⁶¹ Zie 6.2.1.4 en 6.2.1.5, p. 250 sqq.

¹⁶² Zie bv. ook *P. Agnetis*, 7 (*Mecum enim habeo custodem corporis mei angelum Domini. Nam unigenitus Dei filius, quem ignoras, murus est mihi impenetrabilis* (cf. Zach 2,9?), *et custos mihi est nunquam dormiens* (cf. Ps 120,3-4), *et defensor* (Idt 6,13 Vulg.) *mihi est nunquam deficiens*); *P. Chrysanthe & Dariae*, 6 (*Exurge, Domine, in adiutorium mihi. Dic animae meae, “Salus tua ego sum.”* (Ps 34,2.3)); *P. Didymi & Theodora*, 3,2 (*Christo credo qui passus est sub Pontio Pilato,*

Een invloedrijke vorm van Gods bijstand tijdens de vervolgingen wordt aangekondigd in de synoptische evangelies. Jezus verzekert zijn leerlingen dat in het geval van een arrestatie en ondervraging, de Heilige Geest hen de gepaste woorden in de mond zal leggen.¹⁶³ Op verschillende plaatsen in de *passiones* wordt deze passage expliciet opgeroepen als verklaring voor de welsprekendheid van de martelaar. Maar ook waar dat niet het geval is, mogen we ervan uitgaan dat – in de fictie van het narratief althans – diens retorische overtuigingskracht hem door God ingegeven wordt. Een van de plaatsen waar expliciet naar de Heilige Geest verwezen wordt, is te vinden in de verhoorscène van een zekere Tranquillinus, wiens uiteenzetting over het christendom afgedaan wordt als *aniles fabulas* (§45). Daarop antwoordt het personage:

Non meditantur discipuli Christi quid in conspectu iudicum prosequantur. Sic enim praemonuit dicens: Quando potestatibus huius mundi (cf. 1Cor 2,8; Eph 6,12) vos causa mei nominis tradent, nolite cogitare quomodo aut quid loquamini, dabitur enim vobis

quoniam liberabit me de manibus inimicorum horum (cf. Ps 30,16), *et sine macula custodiet* (cf. Jc 1,27?) *perseuerantem in sua fide* (cf. Act 14,21; Col 1,23; 1Tim 2,15), *et ego non nego*); *P. Irenaei, Andochi & soc., Nat. S. Benigni, 7* (*Praesta, rex gloriae, ut sustineam omnem poenam qua iniquissimus Caesar me pati praecipit; conforta me, aeternae, per angelum tuum* (cf. Lc 22,43), *et ne me ab hoc stadio* (cf. 1Cor 9,24) *removeri permittas*); *P. Iulianae Nicomedensis, 13* ([*Christus*] *misit de sedibus suis sanctis* (cf. Ps 46,9) *Angelum suum, qui mihi auxiliaretur et confortaret me* (cf. Is 41,10)); 17 (*Domine Deus omnipotens, non me deseras, neque discedas a me* (Ps 34,22), *et ne proicias me a facie tua* (Ps 50,13); *sed esto mihi adiutor* (Ps 26,9), *et libera me* (Ps 7,2 e.a.) *de isto supplicio*); **P. Pontiani Spoletani, 5* (*In Domino confido, non timebo quid faciat mihi homo* (Ps 55,11)); **P. Quirini ep., 2* (*Semper noster nobiscum est* (Ps 72,23; Mt 28,20), *et ubicumque fuerimus, Dominus quem colimus subvenire potest, et modo cum apprehensus essem, mecum erat; et hic mecum est confortans me* (Ez 3,14), *et ipse de meo ore tibi respondet* (cf. Mt 10,19-20; Mc 13,11; Lc 12,12; 21,15); dezelfde bewoording keert haast letterlijk terug in **P. Basilidis & soc., 5*); **P. Restituti, 2* (*Cumque expoliassent eum caedentes nimium, erat B. Restitutus hilaris, ac gaudens, quasi nihil pateretur, orabat dicens, Non timeo mala, quoniam tu mecum es Domine* (cf. Ps 22,4). *Et dixit Praesidi: Infelicissime et inimice Dei, ecce quanta praestat Dominus diligentibus se* (cf. Jc 1,12): *ubi sunt minae tuae, et tormenta horribilia?*); **P. Torpetis, 4* (*A dextris est mihi Dominus ne commovear, propter hoc laetatum est cor meum, et exultavit lingua mea, insuper et caro mea requiescit in spe.* (Ps 15,8-9) *Domine Deus meus, esto adiutor meus* (Ps 26,9), *ut habeam fiduciam in te* (cf. Prou 3,5; Ier 46,18), *quia me solum elegisti in hac civitate confidere in te: da mihi fortitudinem sufferre tormenta, ut qui non credunt credant nomini tuo, Altissime*). Vgl. DEVILLE (1970), 977-8, voor het motief van God als beschermer van de vervolger in de Bijbel.

¹⁶³ Zie Mt 10,19-20 (ὅταν δὲ παραδῶσιν ὑμᾶς, μὴ μεριμνήσητε πῶς ἢ τί λαλήσητε· δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τί λαλήσητε· οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν); Mc 13,11 (καὶ ὅταν ἄγωσιν ὑμᾶς παραδιδόντες, μὴ προμεριμνᾶτε τί λαλήσητε, ἀλλ' ὃ ἐὰν δοθῇ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τοῦτο λαλεῖτε· οὐ γὰρ ἐστε ὑμεῖς οἱ λαλοῦντες ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον); Lc 12,12 (τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἃ δεῖ εἰπεῖν); 21,15 (ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν ἥ οὐ δυνήσονται ἀντιστῆναι ἢ ἀντεπεῖν ἅπαντες οἱ ἀντικείμενοι ὑμῖν).

divinitus in illa hora quid loquamini. Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Dei, qui loquitur in vobis (Mt 10,19-20). (P. Sebastiani & soc., 45)¹⁶⁴

5.3.2 De duivel en de vervolgingen

5.3.2.1 De Bijbelse achtergrond

Het 'kamp' van God, met zijn engelen en zijn martelaren, wordt in de *acta & passiones* geopponeerd aan de machten van het *saeculum* – hetzij heidenen, hetzij de duivel of beide – die de christenen van hun schepper proberen te vervreemden. Deze tegenstelling roept het dualisme op dat in het Oude Testament vanaf de Babylonische ballingschap zichtbaar wordt. Onder invloed van het Perzische dualisme ontwikkelt zich geleidelijk de opvatting dat goed en kwaad niet beide van Jahwe kunnen uitgaan, maar aan twee tegengestelde principes toe te schrijven zijn. De wereld wordt zo het schouwtoneel van een kosmisch conflict tussen God en zijn diabolische tegenstander, met aan het einde der tijden een eindstrijd die beslecht zal worden door de vernietiging van de vijanden van God.¹⁶⁵ Vooral in de joodse apocalyptiek en de pseudepigraphen van het Oude Testament wordt zichtbaar hoe 'kwaadaardige' engelen, resp. demonen (c.q. de duivel) verantwoordelijk gesteld worden voor apostasie, zonde en ziekte in de wereld. Vanuit de voorstelling dat deze tussenwezens en ook de duivel zelf ooit engelen waren die zich aan Gods gezag onttrokken hebben, verkrijgen zij als tegenstanders van God een

¹⁶⁴ Vgl. P. Anastasiae, 30 (*Dominus noster Iesus Christus nos monuit dicens: Cum steteritis ante iudices propter nomen meum nolite cogitare quomodo aut quid loquamini...*); P. Caeciliae, 17 (*Non mea mente loquor sed eius quem in uisceribus mee mentis accepi*); *P. Euticii, 5 (*Dominus noster Iesus Christus nobis praecepit dicens: dum steteritis ante Reges et Praesides, nolite cogitare quomodo aut quid loquamini: dabitur enim vobis in illa hora...*); *P. Feliciani, 10 (*constans et imperterritus Dei praecepta secutus est [...] Cum steteritis ante reges et praesides, nolite cogitare quomodo aut quid loquamini*); A. vitae & martyrii Felicis presb., Fortunati & Achillei, 7 (*Felix vero, auctoritate susceptae confessionis armatus, constanti fide et mente respondit*); *P. Mustiolae, 4 (*tunc sancta Mustiola, fervens in Spiritu sancto* (Act 18,25; Rom 12,11), *respondit*); *P. Quirini ep., 2 (zie citaat noot 162); *P. Saturnini, Dativi & soc., 10 (*respondit presbyter Saturninus Domini spiritu suggerente*); P. Susannae, ed. p. 554,2-6 (*Ergo si iam semel tradita es deo, custodi praecepta eius: [...] Cum stabitis ante principes et praesides nolite praemeditari qualiter respondeatis...*); p. 554,58-555,2 (*baptismum percipe, et omnia ministrabuntur tibi, quia dominus noster sic dignatus est nos admonere dicens: cum stabitis ante praesides et reges, ego dabo uobis os et sapientiam, cui non possint resistere omnes aduersarii uestri*).

¹⁶⁵ DUCHESNE-GUILLEMIN en DÖRRIE (1959), 345-6; RILEY (1999b), 244-5; RUSSELL (1977), 181-5.

Cf. Jd 6 (ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας δεσμοῖς αἰδίοις ὑπὸ ζῶφον τετήρηκεν); vgl. Rom 16,20; 2Petr 2,4; Ap 12,12; 20,3.10. Verdere referenties: MANSER en MCGRATH (1999), § 4135.

vergaande autonomie en een eigen actieterrein binnen de schepping. Desondanks blijven ze sowieso schepsels van God en blijven ze door hun voorspelde nederlaag aan het einde der tijden steeds inferieur ten opzichte van God.

In het Nieuwe Testament blijft deze ambiguïteit behouden: enerzijds zijn de duivel en de demonen deel van de schepping, maar anderzijds handelen ze autonoom als de ultieme tegenstanders van God en diens heerschappij. De duivel is heerser over het ondermaanse, het rijk der duisternis (cf. Col 1,13), en tracht de mens tot geloofsafval te brengen en zo van God te vervreemden.¹⁶⁶ Jeffrey RUSSELL (1977), 288, merkt terecht op dat de rol van de duivel in het Nieuwe Testament van essentieel belang is: “If the Devil is dismissed, the deity is left unbalanced, and the concept of the good Lord loses identity through the abolition of its antithesis. *Sine diabolo nullus Dominus* [cursief: Russell; citaat circuleert zonder referentie].” Door de overwinning op de diabolische machten toont Christus dat het rijk Gods ophanden is¹⁶⁷, maar Satan blijft ook na de verrijzenis en hemelvaart van Christus het leven van de christenen en de Kerk bedreigen. In en buiten het Nieuwe Testament is de reflectie van de eerste christenen zichtbaar over de demonische bedreigingen en aanvallen tegen de gelovigen, en over de rol van zowel God als de duivel in dit proces.¹⁶⁸

5.3.2.2 Vervolgingen en de duivel in de *passiones*

Het conflict tussen goed en kwaad wordt in de *passiones* niet langer uitgevochten tussen hemelse en demonische heerscharen in apocalyptische veldslagen. De eschatologische visioenen en de eerder abstracte voorstellingen van de Boze in de evangeliën hebben plaatsgemaakt voor een conflict tussen concrete individuele personen: Romeinen vervolgen christenen. Niet zelden schrijven de auteurs van de *passiones* de vervolgingen expliciet aan de duivel toe.¹⁶⁹ Dit is ondermeer het geval in de *P. innumerabilium*

¹⁶⁶ Zie RILEY (1999b), 247-9; RUSSELL (1977), 221-2; STANFORD (1996), 54-70.

¹⁶⁷ In de evangeliën bij uitstek gesymboliseerd door het uitdrijven van demonen (cf. MANSER en MCGRATH (1999), §4135; RUSSELL (1977), 236-9; STANFORD (1996), 60-4).

¹⁶⁸ Zie RILEY (1999b), 249; STANFORD (1996), 70-89, voor referenties. Het retorische potentieel van deze dichotomie wordt geïllustreerd door VERHEYDEN (2004), 356, die wijst op de identificatie van Paulus (opgevoerd als Simon de magiër) in de *Pseudo-Clementinen* als (de boodschapper van) de duivel, om zo diens verkondiging aan de heidenen als het werk van Satan af te schilderen.

¹⁶⁹ In veel gevallen is het kosmische perspectief daarentegen afwezig en worden de christenen vervolgd uit onwetendheid, eerder dan op aansturen van een diabolische macht.

Caesaraugustanorum martyrum, waar de auteur de duivel op korte tijd meermaals verantwoordelijk stelt voor het antichristelijke geweld:

Illico turme satellitum implent principum feralium iussa, ex officiis diabolicis adsumpta. (§4)

Quumque his sacrilegis fungeretur officiis, [Datianus] Cesaragustanam adgrediens civitatem, diabolico perarmatus spiritu. (§6)

Quum igitur devotionis intemtionem Christo Domino deditarum mentium Datianus vincere nequiveret, et pro amore (cf. Deut 6,5; 11,1; Mt 22,37; Mc 12,30; Lc 10,27?) regis aeterni (Ier 10,10) sacri milites sacrum libentius funderent sanguinem (cf. Act 22,20), ad aliarum artium argumenta consulem suum diabolus perarmavit. Denique, advocatis, ut fert priscorum temporum haud dubia fabula, suorum satellitum turbis, his verbis callidus serpens¹⁷⁰ (cf. Gen 3,1) sui cordis propalavit... (§§6-7)¹⁷¹

Nog vaker worden de heidense vervolgers kinderen of handlangers van de duivel genoemd. Hoewel dergelijke korte antonomasieën eenvoudig aan de aandacht

¹⁷⁰ Voor de identificatie van de slang als duivelse figuur in de Bijbelse traditie, zie HENDEL (1999), 747; HENTEN (1999b), 266. Zo bv. in 2Cor 11,3 (φοβοῦμαι δὲ μή πως, ὡς ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὐάν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ, φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἀπλότητος [καὶ τῆς ἀγνότητος] τῆς εἰς τὸν Χριστόν); Ap 12,9 (καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην, ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ ἐβλήθησαν). Daarnaast wordt de slang elders in de Bijbel eveneens geassocieerd met Jahwe (bv. de slang/staf van Mozes (Ex 4,3-5); zie HENDEL (1999), 745-6, met verdere referenties).

¹⁷¹ Verdere voorbeelden: *P. Arcadii, 1 (*Cum in Achaia saevus debaccharetur furor, et diabolus suos satellites in Dei populum armaret...*); P. Irenaei, Andochi & soc., Nat. SS. Andochi, Tyrsi & Felicis, 11 (*quod tale in sanctos Dei in suo agro per Aurelium imperatorem diabolus fecerat*); P. Isacis & Maximiani, 3,16 (*repente diabolus, iterum fremens, sopitas furoris flammis in peius accendit, et insana suae grassationis arma commouit*); *P. Luxorii, 1 (*Diocletianus et Maximianus imperatores a diabolo tanta saevitia accensi sunt in Christianos, ut basilicas everterent, et libros incenderent*); P. Marculi, 9 (*Illic tunc [...] teterrimus carnifex [...] qui timentibus caeteris ad perficiendam illustris viri mortem solus esset a diabolo praeparatus*); P. Quiriaci (Iudae), 11 (*Sed omnium bonorum semper invidus diabolus (cf. Sap 2,14) cum furore vociferabatur in aëre, dicens: [...] suscitabo alium Regem (cf. Ap 6,4; 12,3; 13,11?), qui derelinquet Crucifixum, et mea exequetur consilia, et immittet in te iniqua tormenta*); P. Salsae, 10 (*Diabole, quid tibi profuit tantum nefas in exitium cogitare martyris?*); *P. Secundi Thebaei, 8 (*imperator Maximianus iussit eum [Secundum] duci ad moderatorem provinciae Egestium nomine, ut caput ipsius amputaret, consilio diaboli actus*).

Op vergelijkbare wijze verschijnt de duivel ook als aanzetter tot idolatrie. Zie bv. P. Philippi ep. Heracleensis, 11,8-9 (*Sed conatus est diabolus opus caeleste violare. Invenit illa quae colitis et servos iuris sui sacrificando vos fecit. Nam ut subito equi ferventes insania non obtemperantes lupatis, auriga contempto, relicto salubri campo, mortis ignari ad praecipitia festinant, ita vos ipsos praecipitastis insania et, praetermisso Dei verbo, consilia diaboli scelestas tenuistis*); *P. Stephani papae, 5 (*Domine Deus, creator caeli et terrae, dissipa consilia artis diabolicas in nomine Domini nostri Iesu Christi [...] contere satanam (cf. Sir 36,9), ut resipiscant hi infelices de laqueis eius (2Tim 2,26), et derelinquant manufacta idola (Dan 5,4.23; 6,28; Bel-et-Dr 5).*

ontsnappen in het narratief, dragen ook zij bij aan de binaire indeling van de wereld van de *passiones* in twee kampen. Dit is bij uitstek het geval waar de vervolgers kinderen van de duivel¹⁷² genoemd worden. Het suggereert een ontologische link, zelfs een identiteit tussen Satan en de vervolgende heidenen, alsof het kwade een familiebedrijf is. Elders is de band tussen vervolger en duivel minder dwingend, maar worden de heidenen voorgesteld als de aanhangers van een factie die door Satan geleid wordt. Als afgodendienaars en vijanden van de christenen herinneren ze aan diegenen die in de Apocalyps het beest aanbidden.¹⁷³ Zowel de heidenen als de vervolgers vormen in de *passiones* een negatieve dubbelganger van de gemeenschap van God: niet gehoorzaam aan God en de waarheid, maar aan het beest en de leugen. Deze pervertering blijkt bij uitstek uit de terugkerende perifrased *minister diaboli* (of vergelijkbare uitdrukkingen) als omkering van het *ministerium Dei*.¹⁷⁴ De duivel en zijn aanhangers treden schijnbaar

¹⁷² Cf. Joh 8,44 (ὁμοίως ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὶ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὁμῶν θέλετε ποιεῖν); Act 13,10 (ὁ πλῆρης παντὸς δόλου καὶ πάσης ῥαδιουργίας, υἱὲ διαβόλου); 1Joh 3,8 (ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἅπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει). Zie ook RUSSELL (1977), 239; STANFORD (1996), 65.

Zo bv. *P. Alexandri ep. Baccanensis, 7 (tot keizer Antoninus: *Noli temptare Christum Dominum meum: quia et pater tuus diabolus aliquando voluit eum temptare* (Mt 4,1-11; Mc 1,12; Lc 4,1-13)); P. Ferreoli & Ferrucii, 6 (*quod tibi pater tuus diabolus dictavit, fac*); P. Iulianae Nicomedensis, 4 (*ego in nomine Domini mei Iesu Christi vincam mentem tuam inhumanam, et faciam erubescere* (cf. o.a. Ps 30,18; Ier 17,18; Dan 3,44?) *patrem tuum satanam*); P. Mammarii presb. & soc., 5 ([*Christus*] *te supplantavit cum patre tuo diabolo et angelis eius in ignem devorationis* (cf. Mt 25,41), *ubi est fletus et stridor dentium* (Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30; Lc 13,28)); P. Patrocli, 5 (*Ipse [Christus] ideo damnabit te, et patrem tuum diabolum*); *P. Pontiani Spoletani, 3 (*ipse [Christus] te confundet, quemadmodum solet confundere patrem tuum diabolum*); P. Primi & Feliciani, 6 (*quia te obduravit pater tuus diabolus* (cf. Heb 3,13; vgl. Ex 4,21; Rom 9,18), *introitum habebis in ignem aeternum* (cf. Mt 25,41)); P. Quiriaci (Iudae), 19 (*Scio quia cognovisti diabolum patrem tuum, et ministros eius, qui eos qui credunt illis* (Ps 113,16; 134,18) *in gehennam ignis* (Mt 5,22; 18,9; Mc 9,44.46) *trahunt: ex quibus tu unus es*).

¹⁷³ Cf. Ap 13,3-4 (Καὶ ἐθαυμάσθη ὅλη ἡ γῆ ὀπίσω τοῦ θηρίου καὶ προσεκύνησαν τῷ δράκοντι, ὅτι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν τῷ θηρίῳ, καὶ προσεκύνησαν τῷ θηρίῳ λέγοντες: τίς ὅμοιος τῷ θηρίῳ καὶ τίς δύναται πολεμῆσαι μετ' αὐτοῦ); 13,11.15. Vgl. de bekoring van Jezus (Mt 4,9; Lc 4,7).

¹⁷⁴ In het NT heeft *διακονία* gewoonlijk betrekking op het christelijke leven in dienst van God, maar omgekeerd, als dienstbaarheid aan de duivel, komt het eveneens voor (bv. 2Cor 11,15; verdere referenties, zie BEYER (1935), 88-9).

Attestaties van *ministri diaboli* zijn te vinden in: P. Agathae, 6; *P. Basilidis & soc., 4; P. innumerabilium Caesaraugustanorum martyrum, 12; P. Cyriaci & Paulae, 5; P. Felicis & Fortunati, 3,6; P. Quiriaci (Iudae), 19, 20; P. Primi & Feliciani, 5; *P. Sereni, 3; *P. Urbani, 9. In dezelfde lijn worden de vervolgers ook *satellites* van de duivel genoemd, zoals in *P. Arcadii, 1; P. Isacis & Maximiani, 13,93; P. Nerei & Achillei, 13; P. Sebastiani & soc., 22, 30. Zie tot slot ook *P. Basilidis & soc., 8 (*demonum servus*); *P. Eusebii, Pontiani & soc., 8 (*in condemnatione cum principe tuo diabolo*); P. Philippi ep. Heracleensis, 7,8 (*discipulos diaboli*); P. Pimenii, 3 (*Non sum seductus, sed angelis mancipatus sum, sicut tu daemoniis*); P. Salsae, 7 (*gregales antichristi*).

autonoom op om zoveel mogelijk christenen tot apostasie te brengen. De rol van de duivel in de *passiones* ligt zo grotendeels in de lijn van zijn rol in het Nieuwe Testament, waar hij op alle mogelijke manieren probeert om de mensheid van God te vervreemden en zo het koninkrijk Gods te saboteren.¹⁷⁵

Het expliciete thematiseren van de duivel als aanstoker van de vervolgingen impliceert echter dat de inbreng van de heidenen sterk geminimaliseerd wordt. Deze laatsten zijn door hun zondigheid en idolatrie immers in de macht van de duivel, zodat zij in principe niet verantwoordelijk gesteld kunnen worden voor het geweld tegen de christenen. De beschreven vervolgingen verliezen zo hun individuele karakter en drukken in de plaats vooral de kosmische dichotomie van de *passiones* uit, waarin alle geweld steeds uitgaat van de machten van het *saeculum*, terwijl al het goede onlosmakelijk met God verbonden is.

Toch is het niet geoorloofd om God en de duivel in de *passiones* ontologisch op dezelfde hoogte te plaatsen. God behoudt steeds de overhand over de duivel en de machten van de wereld. De superioriteit van Gods macht blijkt niet alleen uit Jezus' gezag over de demonen in de evangeliën¹⁷⁶ of de voorspelde vernietiging van de heidenen, afgoden en alle demonen aan het einde der tijden, maar vooral ook uit het opvallende optreden van demonen in de *passiones* om goddeloosheid te bestraffen. Terwijl binnen de dichotome verhaalstructuur de duivel, demonen en heidenen zich in hetzelfde kamp bevinden, verschijnen demonen niet zelden om het geweld tegen de christenen te vergelden.¹⁷⁷ Niet alleen lijkt het alsof de demonen door God gestuurd zijn, vaak duidt de gekwelde heiden ook expliciet op de heilige die samen met de demon de bestraffing uitvoeren. Een voorbeeld van een demon die optreedt als bestraffer van de

¹⁷⁵ Zie hierboven, noot 166.

Gelijkaardig verschijnt volgens Guillermo PONS PONS (2007), 251 het martelaarschap bij Augustinus: "Describe [San Agustín] con trazos muy vivos e intensos el empeño con que Satanás se esfuerza por impedir la victoria de los mártires, puesto que en ella se manifiestan luminosamente el poder de la gracia y el triunfo de Cristo."

¹⁷⁶ Bv. Mt 8,31-2 (οἱ δὲ δαίμονες παρεκάλουν αὐτὸν λέγοντες· εἰ ἐκβάλλεις ἡμᾶς, ἀπόστειλον ἡμᾶς εἰς τὴν ἁγέλην τῶν χοίρων. καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὑπάγετε; cf. Mc 5,12-3; Lc 8,32-3); Mc 16,17 (ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν). Verdere referenties: MANSER en McGRATH (1999), §4135.

¹⁷⁷ Het lijkt alsof *daemon* hier conceptueel teruggrijpt op pre-exilische en antiek Grieks-Romeinse voorstellingen van tussenwezens in de wereld, die niet noodzakelijk diabolische figuren waren (cf. RILEY (1999b), 235-7). Omdat de *daemones* in de *passiones* echter stevast gekoppeld worden aan nare ervaringen lijkt deze interpretatie weinig waarschijnlijk.

Voor de bestraffing van zondige mensen door God d.m.v. tussenwezens in het OT, zie MICHL (1962), 75.

vervolgende heidenen vinden we in de *P. Anthimi, Sisinii & soc. Het verhaal opent met de dood van een naaste medewerker van de proconsul van Asia:

*consiliarius, Cerimon nomine, sacrilega mente perversus, vario poenarum genere dum interimeret Christianos a demonio correptus, de carruca corruens, publice per multa horarum spatia vexatus a diabolo, invocans sanctos quos interfecerat, expiravit. (§1)*¹⁷⁸

Men zou deze paradoxale afbeelding van het demonische kunnen interpreteren als een afbeelding van de interne verdeeldheid in de heerschappij van Satan, die tenslotte toch gedoemd is om te verdwijnen.¹⁷⁹ Toch ligt het meer voor de hand dat de hagiografen hier teruggrijpen op voorstellingen van de hel als de plaats waar duivels de zondaars bestraffen.¹⁸⁰ Door de gepostuleerde bestraffing van de vervolger *diesseitig* in te

¹⁷⁸ Vgl. P. Agnetis, 9 (*priusquam [praefecti filius] vel manu eam [Agnem] contingeret, cecidit in faciem suam, et praefocatus a diabolo, expiravit*); P. Anastasiae, 13 (*Clauferat enim diabolus oculos eius [...] mens in eo sana erat sed soli oculi eius tenebantur a Satana*); P. Caesarii & Iuliani (*diabolus suffocavit eum, et coram omnibus expiravit [Luxurius]*); *P. Felicis & Adaucti, 6 (*quorum [martyrum] corpora volentes pagani exinde effodere, quicumque manus apposuerunt a diabolo correpti sunt*); Inv. & P. Gervasii & Protasii, 20 (*Sacerdos autem Apollinis [...] a diabolo repletus est, ita ut per septem dies energumenus ibi clamaret, ubi obrutus erat sanctus Vitalis, dicens: Incendis me, sancte Vitalis martyr Christi, et crucias me. Post septem autem dies praecipitatus a diabolo, in flumine expiravit*); *P. 'martyrum graecorum', 9 (*Maximus [als infiltrant onder de christenen] arreptus a daemonio, coepit clamare dicens: «Viri Dei, ego divulgator vester fui, et ecce video super me ignem obscurissimum; orate pro me, quia crucior igne.»*); P. Nazarii & Celsi, ed. p. 334,20-1 (*Omnes enim ueloci mortis occasu ut erant digni crudeli uastatione maligno impellente spiritu perierunt*); P. Polochronii & soc., 33 (*clamabat Decius Caesar arreptus a daemonio: «O Yppolite, tamquam vinctum catenis asperis et captivum me ducis.» Valerianus autem clamabat: «O Laurenti, igneis catenis me trahis.» Et eadem hora expiravit Valerianus, praesente Decio. Decius rediens in palatium triduo non cessavit a daemonio agi*); *P. Secundiani, Marcelliani & Verani, 8 (*subito mortuus est unus minister carnificum, et alius, arreptus a daemonio, coepit clamare*); *P. Stephani papae, 5 (*Statim igitur Maximus a daemonio arripitur, et magna voce coepit clamare: Nemesis Christianus me incendit*); P. Vincentii Aginnensis, 3 (*Diabolus, deserta haede, habitaculum sibi elegit in preside, ut et sanctus Vincentius martyrio coronatus caelerius migraret ad caelum, et preses, agitante diabolo, supplicium sempiternum preceps discenderit in infernum*).

Zie ook de demonische bestraffing van afgodendienst in *P. Anthimi, Sisinni & soc. 7 (*Contigit autem ut dum Silvano suo rustici sacrificarent, ipse qui auctor erat sacrificantium, a diabolo correptus, fureret et omnes qui ei occurrissent gladio verberaret*)

¹⁷⁹ Mt 12,25-6 (πᾶσα βασιλεία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς ἐρημοῦται καὶ πᾶσα πόλις ἢ οἰκία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς οὐ σταθήσεται. καὶ εἰ ὁ σατανᾶς τὸν σατανᾶν ἐκβάλλει, ἐφ' ἑαυτὸν ἐμερίσθη πῶς οὖν σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ;); Mc 3,23-6; Lc 11,17-8.

¹⁸⁰ De voorstelling van de onderwereld als plaats van bestraffing voor de goddelozen, stamt uit de joodse apocalyptiek (COLPE *et al.* (1996), 342-4) en is waarschijnlijk via de christelijke receptie ervan (*ibid.*, 351-78) in de laatantieke martyrologische traditie terechtgekomen.

vullen, verschijnt zijn kwelling door een demon als een voorsmaakje van wat na zijn dood volgt.

Misschien is het ook mogelijk dat ‘straffende demonen’ onderscheiden moeten worden van de ‘diabolische demonen’. De enen horen tot het kamp van de duivel en perverteren de orde in de schepping. De anderen zijn dan veeleer engelen die in opdracht van God de verstoorde orde herstellen.¹⁸¹ Ze doen hetzelfde, alleen vanuit een andere motivatie. Een zeer opmerkelijke illustratie hiervan is te vinden in de *P. Agnetis*, waar de zoon van de prefect door een/de duivel verstikt wordt wanneer hij Agnes probeert aan te randen (*praefocatus a diabolo, expiravit*, §9). Als zij voor de rechtbank op het voorval terugkomt, spreekt ze plots echter over een engel:

dumque manum suam ad me contingendam aptaret, dedit eum angelus Domini in reprobam quam conspicis mortem. (§10)

De interpretatie van dit fragment plaatst ons hoe dan ook voor problemen. Mogelijk is de tekst inconsequent in het benoemen van demon resp. engel. Als we deze optie terzijde schuiven, dan lijkt de meest voor de hand liggende oplossing dat we hier met een perspectiefwissel in het narratief te maken hebben: een bovenmenselijk wezen dat een vervolger bestraft, is in de *passiones* gewoonlijk een demon. Vanuit het standpunt van Agnes daarentegen is deze figuur net een beschermengel. Maar het is niet onmogelijk dat de hagiograaf van de *P. Agnetis* zich er niet ten volle van bewust was dat hij hier twee (in principe) ontologisch verschillende categorieën door elkaar haalde. De verwarring tussen demon en engel blijft echter tot dit voorbeeld beperkt zodat het weinig waarschijnlijk is dat we de observaties uit deze passage mogen extrapoleren naar de rest van het corpus.

5.3.3 De vervolgingen als beproeving door God

Ook al wordt de dichotomie tussen ‘goed’ en ‘kwaad’ in de *passiones* nergens in vraag gesteld, toch blijft het de vraag waarom God überhaupt toelaat dat de christenen vervolgd en aan geweld blootgesteld worden. Met andere woorden: wat is de

In verschillende van de hier onderzochte *passiones* zijn deze onderwereldvoorstellingen al in grote mate ontwikkeld, al kan ik er – om dezelfde redenen als voor de voorstellingen van de *jenseitige* hemel (cf. p. 153, noot 25) – hier niet op ingaan.

¹⁸¹ Voor de Bijbelse voorstellingen van twee legers engelen in oppositie met elkaar, zie GALOPIN en GRELOT (1970), 59-60; RILEY (1999b), 238.

verantwoordelijkheid van God in het bestaan van de christenvervolgingen? Hoewel de hagiografen deze kwestie zoveel mogelijk uit de weg gaan, zijn er toch af en toe aanwijzingen te vinden in het corpus die hun visie hierover verraden. Waar de auteurs van de *passiones* de vervolgingen expliciet aan God toeschrijven, stellen zij ze voor als een beproeving om de zuiverheid van de christenen te testen. Eenmaal wordt deze gedachte expliciet verwoord, wanneer in de *P. Pontii Cimellensis* de antichristelijke opvolgers van Philippus Arabs aangekondigd worden:

Dominus autem volens ecclesiam suam ut aurum purissimum probare (cf. Prou 17,3; 27,21; Job 23,10; Sap 3,6; Sir 2,5; Zach 13,9; 4Esr 16,74), *paleas autem et stipulas igne cremare* (cf. Is 5,24; Mal 3,19; Mt 3,12; 13,30.42; Lc 3,17), *post Philipporum mortem permisit ut imperium susciperent Gallus et Volusianus filius eius.* (§9)

Vergelijkbaar, zij het minder opvallend, wordt elders de vervolging van de gelovige aan God toegeschreven door Ps 16,3, resp. 65,10 te citeren.¹⁸² De blootstelling aan de vervolgingen verschijnt zo als een test voor de zuiverheid van de christenen, en suggereert dat het eventuele lijden een pedagogische functie heeft: door de mensheid aan verdrukkingen bloot te stellen wil God ze tot loutering en morele perfectie aansporen.¹⁸³ Toch is deze interpretatie niet volledig van toepassing op de situatie van de martelaren: het geweld in de *passiones* leidt niet tot een zuivering, maar functioneert er enkel om de zuiverheid van de martelaren te bevestigen. De conceptie van de vervolgingen sluit zo eerder aan bij de voorstelling ervan in bovenstaand citaat uit de

¹⁸² *P. Alexandri, *Eventii & soc.*, 19 (de martelaren bevinden zich in een brandende oven: *igne nos examinasti Domine, et non est inventa in nobis iniquitas* (Ps 16,3)); *P. Ansani & Maximae, 6 (de protagonisten worden opgesloten na hun ondervraging: *Probasti, Domine, cor nostrum et visitasti nocte; igne nos examinasti* (Ps 16,3); *et, si etiam inventa est in nobis via iniquitatis, tu perduc nos ad vitam aeternam* (Ps 138,24)); P. Irenaei, *Andochi & soc.*, Nat. SS. *Andochi, Tyrsi & Felicis*, 10 (martelaren in een brandende oven: *Probasti nos, Deus, igne nos examinasti, sicut igne examinatur argentum; transivimus per ignem et aquam et induxisti nos in refrigerium* (Ps 65,10.12)); P. Primi & Feliciani, 5 (tijdens de folteringen: *igne nos examinasti, sicut examinatur argentum* (Ps 65,10)).

Dergelijke interpretaties van de vijandigheid tegenover het christendom als beproevingen van de gelovigen door God zijn niet onbekend in het vroege christendom (bv. Mt 3,12; Tertullianus, *De fuga* 2-4); cf. DASSMANN (1989), 387-9; GRIG (2004), 20; MANSER en McGRATH (1999), §8027; PIEPENBRINK (2005), 150.

¹⁸³ Cf. MICHEL (1960), 299: "Auf Grund von Spr 3, 12 [ὁν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται] entwickeln Judentum und Urchristentum die Vorstellung der »Züchtigungen aus Liebe« (Hebr 12, 5 f. [υἱέ μου, μὴ ὀλιγώρει παιδείας κυρίου μηδὲ ἐκλύου ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχόμενος ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει, μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται. εἰς παιδείαν ὑπομένετε, ὡς υἱοῖς ὑμῖν προσφέρεται ὁ θεός. τίς γὰρ υἱὸς ὃν οὐ παιδεύει πατήρ; 12,5-7]; Apk 3, 19 [ἐγὼ ὅσους ἔαν φιλῶ ἐλέγχω καὶ παιδεύω ζήλευε οὖν καὶ μετανόησον]). Sie wird deshalb unbedenklich aufgenommen, weil sie die menschliche Erprobung und Läuterung als notwendig anerkennt." en DEVILLE (1970), 975; RUSSELL (1977), 225-6.

passio van Pontius: het spreekwoordelijke kaf zal verbrand worden, het ‘goede graan’ bewaard.¹⁸⁴

Voorts worden de vervolgingen ook eenmaal voorgesteld als een tijdelijk vrijgeleide aan de duivel vanwege God. Deze voorstelling is één keer te vinden in de woorden waarmee Philippus zijn gemeente moet inspreken voor de ophanden zijnde vervolgingen. Ze herinnert aan de overeenkomst tussen God en de duivel in Job, maar vooral aan de korte periode uit de Apocalyps, waarin de krachten van het kwaad nog even tegen de gelovigen tekeer mogen gaan alvorens de finale eindstrijd zal aanbreken.¹⁸⁵

Praedictum iam, si creditis, fratres, tempus advenit (cf. Dan 7,22 Joh 7,6): nutantis saeculi extrema voluntur: imminet pertinax diabolus et, potestate paulisper accepta (cf. Ap 17,12; Tertullianus, De fuga, 2), servos Christi non venit perdere sed probare (cf. Ex 20,20)¹⁸⁶: epiphaniae (2Th 2,8; 1Tim 6,14; 2Tim 4,1; Tit 2,13) dies sanctus incumbit; quae res admonitionem nobis praestat ad gloriam. (P. Philippi ep. Heracleensis, 2)

Hoewel de rol van zowel God, de duivel als de demonen in de totstandkoming van de vervolgingen in de laatantieke *passiones* geenszins eenduidig en ook niet zonder tegenstellingen is, is de algemene tendens toch zichtbaar. De hagiografen proberen het geweld tegen de christenen een betekenis te geven zonder de superieure positie van God in de schepping te compromitteren. God is goed en almachtig, zoals blijkt uit de veelvuldige bescherming van zijn getrouwen. Maar dit doet hij niet onvoorwaardelijk: enkel wie ‘zuiver’ is, kan op zijn hulp rekenen. Door vervolgingen toe te laten wil God ogenschijnlijk de zuiverheid van de individuele mens testen, waarbij het aan de mens is om al dan niet weerstand te bieden aan de bekoringen of bedreigingen.¹⁸⁷ Of het nu gaat

¹⁸⁴ Vgl. de gelijkaardige conclusie m.b.t. het exemplumgebruik hoger, p. 115. Voor de metafoor van het kaf en het koren in martyrologische context, zie verder 6.2.2.2, p. 264 sqq.

¹⁸⁵ Zie Job 1,12 (τότε εἶπεν ὁ κύριος τῷ διαβόλῳ ἰδοὺ πάντα ὅσα ἔστιν αὐτῷ δίδωμι ἐν τῇ χειρὶ σου); 2,26 (ἰδοὺ παραδίδωμί σοι αὐτόν); Ap 17,17 (ὁ γὰρ θεὸς ἔδωκεν εἰς τὰς καρδίας αὐτῶν (sc. de tien hoorns en het beest: 17,3) ποιῆσαι τὴν γνώμην αὐτοῦ καὶ ποιῆσαι μίαν γνώμην καὶ δοῦναι τὴν βασιλείαν αὐτῶν τῷ θηρίῳ ἄχρι τελεσθήσονται οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ); 20,7-8 (Καὶ ὅταν τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη, λυθήσεται ὁ σατανᾶς ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ καὶ ἐξελεύσεται πλανῆσαι τὰ ἔθνη τὰ ἐν ταῖς τέσσαρσιν γωνίαις τῆς γῆς).

¹⁸⁶ Merk op hoe *non perdere sed probare* hier toegeschreven wordt aan de duivel, terwijl het in Ex 20,20 om God zelf gaat (ἔνεκεν γὰρ τοῦ πειράσαι ὑμᾶς παρεγενήθη ὁ θεὸς πρὸς ὑμᾶς; *ut enim probaret vos venit Deus*).

¹⁸⁷ Een vraag die in het bestek van dit proefschrift niet beantwoord kan worden, is de betekenis van de individuele vrije keuze in dit proces. Een aanzet is te vinden in DUPONT (2012), 166-8, die ingaat op de rol van de genade en de vrije wil van de martelaar in de antipelagiaanse preken van Augustinus. In welke mate zijn conclusies te extrapoleren zijn naar individuele *passiones* zou verder onderzoek moeten uitwijzen.

om de duivel als vervolger of om heidenen die door hun gerichtheid op het aardse blind zijn voor de christelijke waarheid, de christenvervolgingen blijken noodzakelijk in Gods heilsplan om de geschikte mensen te selecteren die het rijk Gods mogen betreden.

Toch wordt in de *passiones* nooit op een eventuele inbreng van God in de vervolgingen aangestuurd. Evenmin zijn er passages die Gods houding tegenover de gebeurtenissen ooit in vraag stellen.¹⁸⁸ De rechtlijnige binaire vertelstructuur blijft ononderbroken van kracht. Het centrale gegeven in dit proces blijft steeds het individuele geloof van de mens. Aan de godvrezende gaat het geweld voorbij: hem kan de duivel niets doen. Maar voor wie de beproeving van de Satan niet doorstaat, zijn de vooruitzichten somber. God biedt hem geen bijstand en zal hem overlaten aan het sadisme van de duivel.

5.4 Conclusie

De allesdoordringende oppositie tussen ‘redding’ en ‘verderf’ is fundamenteel voor de laatantieke *acta martyrum & passiones* die hier bestudeerd worden. Rond het centrale thema van deze narratieven, het heidense offerbevel, kristalliseren zich verschillende beschrijvingen en dialogen die elk op hun manier duidelijk maken dat een goede christen niet offert, omdat dit zijn individuele redding in het hiernamaals in gevaar brengt. Dit alles wordt in de *acta & passiones* voorgesteld als een conflict waarbij de heidenen het godsvolk actief bedreigen. De christenen zijn omsingeld en moeten zich verdedigen tegen de aanvallen van de goddelozen. Het is een strijd die op de achtergrond herinnert aan de oudtestamentische oorlogen van Israël tegen de Amorieten, Kanaänieten, Filistijnen &c. met hun vreemde goden. De christenen verdedigen zich tegen de aanvallen van de afgodendienaren die de zuiverheid van de heiligen in gevaar brengen. Wat aan de oppervlakte verschijnt als een conflict tussen christenen en christenvervolgers blijkt op een dieper niveau een exponent te zijn van een eeuwenoud conflict tussen mono- en polytheïsme.

Daarnaast worden de christenvervolgingen ook vaak gelieerd aan de strijd van de duivel tegen het heilswerk van God. De heidenen zijn vanuit die optiek de marionetten

¹⁸⁸ Vandaar valt wellicht het ontbreken van het *exemplum* Job in de *passiones* te verklaren (zie hoger p. 121, noot 100).

die hij inzet om de mensheid van haar schepper te vervreemden. Afgezien van een aantal passages die suggereren dat de duivel en dus ook zijn werken aan God onderworpen zijn, verschijnen de vervolgingen zo als een deel van een groter, kosmisch conflict tussen goed en kwaad. De idolatrie van de heidenen is daarbij het satanische wapen om de mens naar de spreekwoordelijke afgrond te brengen.

Dit alles vertaalt zich in een uitgesproken zwart-witvoorstelling in de *passiones* die het tekstbegrip zeer eenvoudig maakt. De afbeelding van een ideaal christendom wordt er geopponeerd aan een karikatuur van de heidense religie. Deze dichotomie resulteert in twee afgebakende categorieën personages met enerzijds volmaakte christenen en anderzijds gewelddadige goddeloze heidenen die verderfelijke en machteloze goden aanbidden.¹⁸⁹ Het gebruik van semantische omkeringen en paradoxale uitdrukkingen zorgt er bovendien voor dat het onderscheid tussen redding en ondergang in het narratief nog verder benadrukt wordt. De meest uitgesproken uitdrukking daarvan is de paradox dat het leven verliezen voor de christen net betekent dat hij het vindt.

Bijbelse referenties geven deze dichotomie gestalte. Samen vormen ze een ideologisch framework om de werkelijkheid – in de eerste plaats die van het narratief, maar dat mag schijnbaar geëxtrapoleerd worden naar de werkelijkheid daarbuiten – te interpreteren. De functie van de stilerings is meervoudig. Enerzijds functioneren de Bijbelse referenties als gezagsargumenten: ze reveleren de wetmatigheden in de schepping zoals die in de Schrift beschreven zijn. Anderzijds – en als gevolg daarvan – vormen ze een leidraad voor het leven van de christen. Wanneer de martelaar op basis van een Bijbels beeld bijvoorbeeld aangeeft dat de ziel van de afvallige vreselijke pijnen te wachten staan, dan vormt die specifieke Schriftpassage uiteraard ook een oproep om God niet af te vallen en enkel op hem te vertrouwen.

Maar daarnaast schept de dichotome stilerings ook een Bijbelse sfeer en verleent ze de gebeurtenissen in de *passio* een historisch-typologisch karakter. Het conflict tussen de godvrezenden en de goddelozen is eeuwenoud. De christenvervolgingen door de Romeinen zijn hiervan een nieuwe exponent. In diezelfde lijn zijn ook de beloningen voor de martelaren, respectievelijk de straffen voor de vervolgers te begrijpen. Zij volbrengen en/of herhalen de voorspelde bestraffing van de tegenstanders van Gods volk en de beloofde beloningen voor wie God trouw blijft. Ook al worden de gebruikte argumentaties in de *passiones* nagenoeg zeker aan de apologeten of andere kerkvaders

¹⁸⁹ Dat een tussencategorie ontbreekt, blijkt duidelijk uit de manier waarop bekeringen in de *passiones* worden voorgesteld: de heiden laat zijn vroegere leven ogenblikkelijk en voorgoed achter zich en treedt zo van de spreekwoordelijke duisternis meteen in het licht.

ontnomen¹⁹⁰, het wereldbeeld van de *passiones* zet in de eerste plaats Bijbelse categorieën voort.¹⁹¹

De dichotomie in de *acta & passiones* vertaalt zich in twee dimensies. Op een verticale as is er een tegenstelling tussen het eeuwige hemelrijk en de vergankelijke aardse conditie. Aangezien laatstgenoemde in de ogen van de christenen na verloop van tijd onherroepelijk zal verdwijnen is het noodzakelijk om zich van die aardse realiteit te onthechten en zich op het hogere te concentreren. Dit maakt dat de tegenstelling op de verticale as ook op de horizontale terugkeert. In het *saeculum* kan men zich ofwel op dat hogere, of op het lagere richten. De eerste optie is vanuit christelijk oogpunt uiteraard de beste. Men keert zich immers af van zijn vergankelijke conditie en kan – door de christelijke leefregel te volgen – uitkijken naar de onvergankelijke beloningen in het *Jenseits*. Bovendien kan men als mens enkel zo de straffen ontlopen die voorbehouden zijn voor hen die “de schepping aanbidden.”

Tot slot is het opmerkelijk dat in dit binaire wereldbeeld van de *passiones* het *eschaton* geen thema is. Beloning en bestraffing worden schijnbaar direct na de dood – en zelfs al ervoor – gesitueerd, terwijl de omstandigheden aan het einde der tijden uit het zicht blijven. Welke, of beter, of er überhaupt een verschil zal zijn met de straffen en beloningen na de jongste dag komt niet aan bod in de *passiones*. De boodschap van deze narratieven kristalliseert zich met andere woorden volledig rond de kwestie van heidense rituelen en offerpraktijken, zonder veel aandacht voor complexe kwesties. Wat de martelaar ook doet, of wat hij ook zegt en met welke argumenten, te allen tijde is het duidelijk dat een echte christen zich steeds van pagane rituelen moet onthouden en enkel op God vertrouwen, als hij zijn verlossing niet in gevaar wil brengen.

¹⁹⁰ Bij uitstek duidelijk bij de euhemeristische duidingen van het polytheïsme (cf. 5.2.2.3).

¹⁹¹ Natuurlijk houdt de Bijbelse stilering steeds een selectie in van het relevant geachte materiaal. Dit betekent dat het ‘Bijbelse wereldbeeld’ in de *passiones* toch vooral de voorstelling ervan van de hagiografen reflecteert.

Hoofdstuk 6 Bijbelse echo's in het martyrologische narratief

*De wijzen onder het volk proberen de massa tot inzicht te brengen en daarom worden er een tijdlang wijzen gedood door zwaard en vuur, door kerker en roof.
(Dan 11,33)*

In dit laatste hoofdstuk wil ik een overzicht bieden van welke concrete Bijbelse verzen en passages als literaire basis gefungeerd hebben om het relaas over de christelijke martelaren gestalte te geven. Van scènes in hun geheel tot kleine onopvallende details zijn vaak oud- en/of nieuwtestamentische modellen herkenbaar die het narratief een Bijbels karakter verlenen, of aangeven dat een personage aan bepaalde Bijbelse voorschriften gehoor geeft. Daarvan zal ik in wat volgt de meest opvallende en herkenbare elementen bespreken, om een globaal idee te geven van de Bijbelse stilerings van het martyrologische relaas in de *passiones*.

Om te beginnen behandel ik de karakterisering van de martelaar als perfecte christen. Niet zelden krijgen de daden van de hoofdpersonages voor zijn arrestatie en proces immers ruime aandacht. Zo wordt de *passio* als het ware een diptiek, waarin behalve de beschrijving van het *martyrium* ook het deugdzame leven van de martelaar ervoor een prominente plaats heeft.¹ Deze tweeledige voorstelling impliceert ogenschijnlijk dat de heiligheid van een martelaar niet uitsluitend afhangt van het *martyrium* maar in het algemeen voortvloeit uit de centrale positie die de Bijbel (als *norma vivendi*) inneemt in het leven van de protagonist. Op die manier kan het

¹ Cf. VAN UYTFANGHE (2001a), 1171. Een van de vroegste voorbeelden van deze tweeledige structuur is te vinden in Pontius' *Vita Cypriani*, waarin de *passio* eveneens voorafgegaan wordt door de beschrijving van Cyprianus' daden voor zijn arrestatie en martelaarschap (zie *ibid.* 1171-4).

‘biografische’ deel van de *passio* begrepen worden als een preambule van de beschrijving van het eigenlijke martelaarschap.

Vervolgens sta ik stil bij de Bijbelse modellen die herkenbaar zijn in de verschillende scènes vanaf de arrestatie tot aan de begrafenis van de martelaar. Hierbij zal ik een onderscheid maken tussen de echo’s van het lijdensverhaal, dat op zichzelf een rijke inspiratiebron vormt, en reminiscenties aan andere Bijbelse modellen. De Bijbelse referenties functioneren in dit verband voornamelijk als typologisch model. Gebeurtenissen die zich voordoen of woorden die gesproken worden in de *passio* reflecteren vaak gebeurtenissen of uitspraken uit het Bijbelse verleden, dat op die manier geactualiseerd wordt in het wedervaren van de martelaren.

Opnieuw moet men steeds voor ogen houden dat, ondanks de veelheid aan Bijbelse modellen die in de *acta martyrum & passiones* resoneren, niet elke tekst in dezelfde mate ernaar teruggrijpt en dat de aanwezige echo’s niet in elke tekst dezelfde rol vervullen. Daarnaast is het ook niet altijd mogelijk om de besproken voorbeelden tot in detail te analyseren, en moet ik vaak voorbijgaan aan de verschillen tussen de attestaties in het onderzoekscorpus. In nagenoeg alle scènes zijn immers Bijbelse verwijzingen terug te vinden die elk op zich het onderwerp van een bespreking kunnen vormen, zodat een selectie vaak noodzakelijk is.

6.1 De martelaar als perfecte christen

Ook al staan in de *acta martyrum & passiones* de vervolgingen en de marteldood van de christenen centraal, de hagiografen besteden niet zelden ook aanzienlijke aandacht aan de martelaar als persoon. Het narratief breidt zich zo uit van de strikte beschrijving van de ondervragingen, folteringen en terechtstelling naar het deugdzame leven van de protagonist als christen. De achterliggende gedachte lijkt dat wie bereid is om zijn geloof tot in de dood te belijden ook tijdens het leven zelf deugdzaam geweest moet zijn, of omgekeerd, dat wie een exemplarisch leven leidt ook bereid zal zijn om zo nodig voor Christus te sterven. Doorheen de verschillende *passiones* tekenen zich een aantal karakterkenmerken van de martelaren af, die voor de hagiografen klaarblijkelijk als deugdzaam golden. In alle gevallen is een Bijbels (hoofdzakelijk nieuwtestamentisch) model of voorschrift herkenbaar – vaak zelfs geëxpliciteerd. Het spreekt voor zich dat de Bijbelse *hypotexte* in deze gevallen een normatieve functie heeft, in die zin dat hij de leidraad vormt voor de daden van de martelaar.

Anderzijds zijn er uiteraard ook Bijbelse figuren die deze deugden incorporeren, en dus ook als voorbeeld – c.q. τύπος – voor de martelaar gezien kunnen worden. In een aantal opzichten stellen de martelaren de opvolgers van de apostelen² voor. Het zijn mensen die hun volledige leven ten dienste stellen van Christus, hun medemensen het evangelie verkondigen, zieken genezen, en eveneens vervolgd en terechtgesteld worden. Toch zijn er ook verschillen. In tegenstelling tot de apostelen in het Nieuwe Testament zijn de martelaren niet direct door Jezus geroepen en op een missie gestuurd.³ Daarenboven blijkt het verrichten van wonderen in de *passiones* minder vanzelfsprekend dan in het Nieuwe Testament, waar ze schijnbaar vanzelfsprekend plaatsvinden. Op die manier blijft het transcendente veel nadrukkelijker van het aardse gescheiden. De martelaar blijft steeds mens, en waar zich wonderen voordoen, dan gaat het in principe om een goddelijke ingreep in het ondermaanse, niet om het aanwenden van eventuele goddelijke krachten door de martelaar.⁴

6.1.1 Exclusief geloof

Een eerste, en wellicht de meest fundamentele eigenschap van de martelaar in de *passiones* is hun onvoorwaardelijke en exclusieve vertrouwen op God, dat als het ware een *basso continuo* vormt doorheen de verschillende *passiones*. Deze eigenschap blijkt bij uitstek uit de weigering van de martelaren om aan de heidense goden te offeren. Dergelijke daad ware in hun ogen niet alleen nutteloos, maar zou daarenboven ook de

² Althans in hun geïdealiseerde vorm van volmaakte leerlingen, en niet de feilbare figuren die we vnl. in Marcus (cf. KELHOFFER (2010), 283-25, i.c. 187) aantreffen.

³ Bij leven van Jezus: Mt 10,5-10; Mc 6,7-13; Lc 9,1-6 (καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ ἰᾶσθαι [τοὺς ἀσθενεῖς]; hier Lc 9,2). Hier moet gewezen worden op de spanning in de evangelies tussen een verkondiging exclusief aan het Joodse volk (bv. Mt 10,5-6; 15,24.26; Mc 7,27) en een universalistische verkondiging (cf. de grotere welwillendheid van de niet-Israëlieten: bv. Mt 8,10-2; 15,28; Mc 7,29; Lc 17,18; cf. de missies naar de volken in Act (bv. Philippus in Samaria: 8,5sq; de bekering van Cornelius: 10,1-48; Paulus tot en met Rome: 16-28). Verdere details en referenties hiervoor, zie PIERRON en GRELOT (1970), 821-3. Zie ook verder, noot 43.

Na de verrijzenis: Mt 28,18-20: ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων· ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ [τῆς] γῆς. πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν (vgl. Mc 16,15-8).

Paulus: zie Rom 1,1 (Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ; cf. Act 26,16-8; 1Cor 1,1; Gal 1,1; 1Tim 2,7).

Zie BETZ (2001), 15-6; MANSER en MCGRATH (1999), §§7706-9

⁴ Cf. 1.4.1, p. 34.

ontkenning van Gods superieure positie in de schepping ontkennen. Omdat ik deze eigenschap van de martelaar reeds in vorig hoofdstuk (5.2.1, p. 167 sqq.) behandeld heb, kom ik er hier niet op terug. Het volstaat om hier te herhalen dat deze karakterisering van de martelaren als strikt monotheïstisch hen conformeert aan het belangrijkste gebod volgens Jezus in de synoptische evangeliën: nl. dat in het leven van de gelovige God centraal staat.⁵

6.1.2 Naastenliefde

Het voorgaande eerste gebod van Jezus wordt echter meteen aangevuld met een tweede, dat niet minder belangrijk is: “U zult uw naaste liefhebben als uzelf.”⁶ In het Nieuwe Testament wordt dit gebod uit Leviticus (19,18) het fundament van de christelijke ethiek – als exponent van de liefde tot God.⁷ De combinatie van een onwankelbaar geloof met barmhartigheid draagt bij tot de representatie van de martelaren als de verpersoonlijking van christelijke deugdzzaamheid. Maar de naastenliefde van de personages heeft nog een bijkomende betekenis binnen het martyrologische narratief. In het Mattheüsevangelie stelt Jezus dat het rijk der hemelen enkel openstaat voor zij die zich om hun naaste bekommerd hebben, terwijl hun die naar niemand omgekeken

⁵ Zie Mt 22,36-7 (ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ· ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου· αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή); Mc 12,29-30 (ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς ὅτι πρώτη ἐστὶν· ἄκουε, Ἰσραὴλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν, καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου); Lc 10,27 (ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης [τῆς] καρδίας σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν).

⁶ Mt 22,39; Mc 12,31; Lc 10,27. Vgl. 1Cor 13,13 (Νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη).

⁷ ALLISON, D. C. (2001), 874; HARRINGTON (1990), 622, §79; KANY (2013), 679-80, 95-96; WIÉNER (1970a), 54-6. Zie bv. Mt 5,43-8; 22,37-40; Mc 12,29-33; Lc 10,27-37 (parabel van de barmhartige Samaritaan); Rom 13,9; Gal 5,14; Jc 2,8; 1Joh 4,20-1 (ἐάν τις εἴπῃ ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεὸν καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ὃν ἐώρακεν, τὸν θεὸν ὃν οὐχ ἐώρακεν οὐ δύναται ἀγαπᾶν. καὶ ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔχομεν ἀπ’ αὐτοῦ, ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ). Deze koppeling tussen naasten- en Godsliefde in de evangelies vloeit voort uit de juxtapositie van Leu 19,18 en Deut 6,5 (zie KANY (2013), 700-3). Voor de ontwikkeling van de naastenliefde als vorm van Godsliefde in het Oude Testament, zie KANY (2013), 674-8; WIÉNER (1970a), 53-4.

Bemerk hoe in het NT naastenliefde ook verbonden wordt met een bereidheid om te sterven (zie bv. Joh 15,13: μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ᾗ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ; cf. Rom 5,8; Eph 5,2; Moss (2010b), 49-50).

hebben de toegang ontzegd wordt.⁸ Men zou dus kunnen stellen dat de *caritas* van de martelaar zijn plaats in het koninkrijk Gods voorbereidt; of omgekeerd, dat de martelaar die plaats niet had kunnen verwerven, als hij zich niet om zijn naaste had ontfermd. Ten slotte kan de barmhartigheid van de martelaar in de *passio* ook begrepen worden als een voorafbeelding van zijn rol in de heilgencultus. Dat de martelaren in het narratief heel vaak genezingen (cf. 6.1.2.4) bewerken, lijkt niet toevallig. Als zij tijdens hun leven niet doof waren voor de verzoeken van hun naasten, dan is het aannemelijk dat zij zich als heiligen ook zullen ontfermen over de verzoeken van wie tot hen bidt.⁹

6.1.2.1 Dienstbaarheid en *humilitas*

De centrale plaats van de naaste in het leven van de christen vertaalt zich idealiter in het zich ondergeschikt opstellen ten dienste van de andere. Herhaaldelijk wijst Jezus in de evangeliën erop dat “de grootste de dienaar is,” omdat “wie zich verheft, zal vernederd worden, en wie zich vernedert, zal verheven worden.”¹⁰ Hij voegt ook zelf de daad bij het woord, wanneer hij in Johannes 13,4-5.12 zelf de voeten van zijn leerlingen wast, en hun de betekenis van die daad toelicht:

ὁμοῖς φωνεῖτέ με· ὁ διδάσκαλος, καὶ ὁ κύριος, καὶ καλῶς λέγετε· εἰμὶ γάρ. εἰ οὖν ἐγὼ ἔνιψα ὑμῶν τοὺς πόδας ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος, καὶ ὑμεῖς ὀφείλετε ἀλλήλων νίπτειν τοὺς πόδας· ὑπόδειγμα γὰρ ἔδωκα ὑμῖν ἵνα καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιῇτε. ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν. (Joh 13,13-6)

⁸ Mt 25,34-46: in Jezus' opsomming van zes werken van barmhartigheid (hongerigen spijzen, dorstigen laven, vreemdelingen herbergen, naakten kleden, zieken verzorgen en gevangenen bezoeken) die aan het einde der tijden beloond zullen worden vinden we de bekende woorden ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε (25,40). Als beloning zullen zij het rijk Gods betreden, terwijl zij die geen naastenliefde betoond hebben in het vuur bestraft zullen worden (25,33: κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου; 25,41: πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ [οἱ] κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ; 25,46: καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον).

Bemerkt dat tegenover de grote valorisatie van de naaste door Jezus de oproep staat om de eigen familiebanden te verbreken (bv. in Mt 19,29: καὶ πᾶς ὅστις ἀφῆκεν οἰκίαν ἢ ἀδελφούς ἢ ἀδελφὰς ἢ πατέρα ἢ μητέρα ἢ τέκνα ἢ ἀγροὺς ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός μου, ἑκατονταπλασίονα λήμψεται καὶ ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει; vgl. hoger, p. 158, noot40. Al vanaf de vroegste *acta & passiones* wordt duidelijk dat de verantwoordelijkheden van de christenen tegenover hun familie ondergeschikt werden aan hun rol in de spirituele familie der christenen – zoals uiteengezet in PRAET (2003), 458.

⁹ Zie MICHEL en KLAUSER (1976), 18, voor de voorbede als vorm van naastenliefde.

¹⁰ Mt 23,11-2. Vgl. Mt 18,4; 20,26-7; Mc 9,25; 10,43-4; Lc 9,46; 22,26-7 (MANSER en MCGRATH (1999), §§2036, 8276).

Deze iconische scène heeft ook in de *passiones* navolging gevonden en functioneert er als een *pars pro toto* voor de barmhartigheid van de personages in het algemeen. Door de voeten van zijn medechristenen te wassen volgt de martelaar Jezus' voorbeeld na, en wordt op die manier als deugdzame christen gekarakteriseerd. In de *P. Polochronii & soc.* lezen we hoe Laurentius op tocht gaat om christenen ondersteuning te bieden die zich voor de vervolgingen verborgen houden:

Venit autem in Caelium montem, ubi erat quaedam vidua [...] quae habebat in domo sua multos christianos et presbyteros et clericos absconsos. Hoc cum audisset beatus Laurentius, tulit vestes et thesauros et venit noctu ad eam. Tunc veniens invenit multitudinem christianorum in domo Cyriacae viduae et coepit pedes omnium christianorum lavare. [...] Venit autem in vicum, qui dicitur Canarius, et invenit multos christianos in domo cuiusdam Narcissi christiani congregatos. Ubi introivit cum lacrymis (cf. Lc 7,38?), et lavit pedes omnium, et dedit eis de thesauris suis. (§§14-5)¹¹

In deze context kan ik nog wijzen op een geval waar de naamgeving van de martelaren uitdrukking geeft aan de dienstbaarheid voor hun naasten. In de *P. Marii, Marthae & soc.* ontmoeten we het christelijke gezin met Marius en Martha en hun twee kinderen Audifax en Abbacuc. Behalve in het geval van Audifax weerspiegelen alle drie de namen Bijbelse figuren die met dienstbaarheid in verband gebracht kunnen worden. De namen Marius en Martha reflecteren klaarblijkelijk de zussen Maria en Marta die in de evangeliën Jezus thuis ontvangen, waar Maria Jezus' voeten balsemt¹² (cf. Lc 10,38-42; Joh 11,1-2; 12,2-3). De naam van de zoon Abbacuc lieert het personage dan weer met de Habakuk die Daniël in de leeuwenkuil soep brengt (Bel-et-Dr 33-9). Een eventueel model voor Audifax is daarentegen niet duidelijk. Hoe dan ook ligt de voorstelling van deze vrome familie in de lijn van hun omineuze namen. In de beginscène van de *passio* – de

¹¹ Vergelijkbare scènes in *P. Anastasiae*, 2 (zie noot 20); **P. Anthimi, Sisinii & soc.*, 5 ([Pinianus] *omnes christianos fecit de metallis et de ergastulis et de custodiis tolli et ad se adduci precepit, quibus omnibus secundum doctrinam beati Antimi et Sisinni pedes lavans, osculabatur manus eorum et conferens eis sumptum*); **P. Mustiolae*, 3 (zie noot 20). In de *P. Polochronii & soc.*, 16, ontstaat er zelfs twist tussen Laurentius en Iustinus om wie wiens voeten mag wassen (mogelijks een echo van Simon Petrus' weigering, Joh 13,6.8). Zie ook *P. Agathae*, 4: *Summa ingenuitas ista est, in qua servitus Christi* (cf. Gal 1,10; Eph 6,6) *comprobatur*.

De scène van de voetwassing blijft tot op vandaag een iconisch model. Zo ging paus Franciscus tijdens een van zijn eerste publieke optredens als paus op Witte Donderdag, 28 maart 2013, in een Romeinse jeugdgevangenis (!) de voeten van de gedetineerden wassen (zie *Osservatore Romano*, 30 maart 2013: <http://www.osservatoreromano.va/it/news/al-servizio-degli-altri>).

¹² De balseming door Maria leidt in de latere traditie tot een assimilatie tussen deze Maria van Betanië en Maria Magdalena (zie CONSTABLE (2006), 6-8).

enige plaats waar de daden van deze vier christenen aan bod komen – vernemen we dat het gezin in Rome op zoek gaat naar christenen die in gevangenschap leven om hen te verzorgen.¹³

Venientes autem Romam, coeperunt corpora Sanctorum per carceres et sepulturas conquirere. Et dum frequenter sollicite et curiose quaererent, venientes in Castra trans Tiberim in carcere invenerunt hominem venerabilem, Cyrinum nomine, qui iam multa verbera pro nomine Christi perpessus fuerat (cf. Act 5,41; 9,16; 15,26; 4Esr 2,47) [...] Et coeperunt de facultatibus suis (cf. Lc 8,3) ministrare B. Cyrino, et lavare pedes eius, et eorum qui in vinculis erant constricti... (§1)

6.1.2.2 Materiële bezittingen wegschenken

Een eerste domein waaruit de *caritas* van de christenen in de *passiones* blijkt, is het uitdelen van bezittingen aan de armen. Hiermee geven de martelaren gehoor aan de oproep van Jezus aan de rijke jongeman om al zijn bezittingen te verkopen en aan de armen te geven, om zo het eeuwige leven te verkrijgen.¹⁴ Op talloze plaatsen in de *passiones* wordt naar deze evangelieverzen verwezen, om aan te geven dat, resp. waarom de christenen hun bezittingen uitdelen. Een ironisch voorbeeld, en tevens een van de weinige citaten van Jezus' woorden zelf, vinden we in de *P. Anastasiae*, waar de prefect Lucilius de evangelietekst citeert als een list om het geld van Anastasia in handen te krijgen – uiteraard zonder succes:

Dicit ei praefectus Lucillius: «Praecepta ergo eius sunt dicentis: “Qui non renuntiaverit omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus” (Lc 14,33). Da ergo mihi omnia quae habes et vera eris Christi discipula». Anastasia dixit: «Ego memor sum Dominum meum in evangeliis ita dicentem: “Vende omnia quae habes et da pauperibus et habebis

¹³ Op het bezoeken van christenen in gevangenschap ga ik verder in: 6.1.2.3, p. 221.

¹⁴ Cf. Mt 19,21-4 (εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, ὑπάγε πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δός [τοῖς] πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι. [...] ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πλούσιος δυσκόλως εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. πάλιν δὲ λέγω ὑμῖν, εὐκόπωτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τρυπήματος ῥαφίδος διελθεῖν ἢ πλούσιον εἰσελθεῖν). Vgl. Mc 10,21-5; Lc 12,33; 18,21-5.

Elders in het NT is deze oproep minder radicaal, wat nauwer aansluit bij de aalmoezen die uit (de jongere boeken van) het OT bekend zijn (zie WIÉNER (1970b), 95). Zie bv. Act 20,35 (πάντα ὑπέδειξα ὑμῖν ὅτι οὕτως κοπιῶντας δεῖ ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν ἀσθενούντων, μνημονεύειν τε τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ὅτι αὐτὸς εἶπεν μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν; naar Sir 4,31); 1Joh 3,17 (ὅς δ' ἂν [...] θεωρῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρεῖαν ἔχοντα καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ, πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ;). Vgl. bv. Prou 15,10; 19,17; 28,27. Verdere referenties, zie MANSER en MCGRATH (1999), §§5448, 8436.

thesaurum in caelo et veni sequere me” (Mt 19,21; Mc 10,21; Lc 18,22). *Tu dives es et qui tibi dederit contra praecepta Christi sui aget. Non enim dixit: “Da divitibus”. [...]» (§32)¹⁵*

Het uitdelen van bezittingen aan de armen – of minder inclusief, aan behoeftige medechristenen – is een topos in de *passiones*. Dankzij de echo van de evangelietekst – vijfmaal geëxpliciteerd, maar ook elders herkenbaar aanwezig – drukt het onmiskenbaar de morele exemplariteit in lijn met de boodschap van Christus uit. Het wegschenken van aardse rijkdommen benadrukt zo de verzaking van de martelaar aan het *saeculum* en maakt – door middel van de omkering, armoede = rijkdom – duidelijk dat hij of zij (onder meer daarom) een plaats in de hemel verdiend heeft.

¹⁵ Deze oproep van Jezus keert daarnaast ook terug als motivatie voor het wegschenken van bezittingen aan de armen in o.a. P. Anastasiae, 7 (*Venditis itaque omnibus facultatibus suis vilissimo satis habitu carceres circuibat et [...] famulorum Domini necessitates procurabat*); 21 (*Amorem Christi habens vendidi omne patrimonium meum iuxta iussum eius et secuta sum eum* (Mt 19,21; Mc 10,21; Lc 18,22)); 23 (*Verum quia iam universa expensa sunt, secuta festino ad Christum. Nihil enim licuit diabolo de facultatibus meis per suos usurpare cultores* (cf. Mt 6,20; Lc 12,33)); *P. Basilidis & soc., 2 (*omnibus quae habebant in usum pauperum concessis*); P. Gallicani, Iohanni & Pauli, ed. p. 571,12-5 (*quinque millia seruos ciuesque romanos fecit liberos, quibus praedia domosque donauit, cunctasque facultates suas [...] distribui pauperibus iussit*); Inv. & P. Gervasii & Protasii, 21 (*domum propriam et res parentum et casellulas venundantes dederunt pretium omne pauperibus*); P. Mammarii presb. & soc., 5 (*Nos omnes Christiani sumus: multam substantiam huius seculi relinquentes, quia in caelo vivere quaerimus*); P. Nazarii & Celsi, ed. p. 328,43-5 (*Egressus beatus Nazarius ab urbe Roma faciebat elaeimosynas multas, quoadusque expensis opibus ab onere saeculari liber expeditusque christum dominum absque impedimento sequeretur*); P. Patrocli, 2 (*omnia quae possidebat de substantia parentum, per viduas et orphanos erogabat [...] quod scriptum est in libris sancti Evangelii, quibus ipse Dominus dicit: Omnia quae habes da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo; et veni, sequere me* (Mt 19,21; Mc 10,21; Lc 18,22)); P. Pontii Cimellensis, 4 (*Dominus Iesus Christus talem doctrinam nobis donavit, ut omnes in ipso unum simus* (cf. Joh 17,21) *et alter alteri, quod sibi desiderat tribuat* (cf. 1Joh 3,17)); P. Susannae, 20 (*intra quinque dies coepit venundare facultatem suam, et distribuere pauperibus Christianis*)

Opvallend zijn verschillende attestaties van de vorm *erogare pauperibus*, die in de bestaande uitgaven van de Oudlatijnse Bijbelvertalingen nochtans niet voorkomt als variant van het gangbare *da pauperibus*. Zie bv. *P. Alexandri, Eventii & soc., 7 (*Constitui ipsum (Alexandrum papam) filio meo tutorem, et omne patrimonium matris eius defunctae ipsi contuli [...] quicquid vero superfuit erogavi pauperibus*); *P. Eusebii, Pontiani & soc., 2 (*Eusebius, Vincentius, Peregrinus, et Pontianus servi Dei, et Domini nostri Iesu Christi, qui facultatem suam pauperibus erogaverant*); P. Irenaei, Andochi & soc., 13 (*Erogabatur cotidie substantia in pauperes*); *P. ‘martyrum graecorum’, 8 (*Ab eadem die coeperunt Hadrias et Paulina una cum filiis suis de facultatibus propriis* (cf. Lc 8,3) *pauperibus erogare*); P. Pancratii, 1 (*secundum praeceptum eius, ex bonis quae illis erant pauperibus erogarent*); P. Pudentionae & Praxedis, 2 (*Porro ipsae beatae Virgines, omnes facultates suas vendentes, erogaverunt pauperibus*); *P. Stephani papae, 9 (*Haec omnia idola manu tua propria confringe; aurea quoque et argentea in igne confla, et in necessitatibus pauperum eroga*); P. Susannae, 12 (*Ab eadem die coepit Claudius omnes facultates suas vendere, et pauperibus Christianis erogare*); 21 (*Maximus autem omni nocte venundabat facultatem suam [...] et omnia nocturnis temporibus pauperibus Christianis erogabat, circuiens per vicos et carceres et custodias*).

6.1.2.3 Gevangenen bezoeken

Een tweede vorm van naastenliefde die in de *acta & passiones* specifieke aandacht krijgt, is het bezoeken van gevangenen – vaak, zij het niet altijd, christenen. De populariteit van dit motief is opmerkelijk, aangezien deze caritatieve daad enkel in Mattheüs¹⁶ als deugd naar voren geschoven wordt – bovendien slechts als onderdeel van een opsomming. Voorts vernemen we nergens in de evangeliën dat Jezus op bezoek gaat in een gevangenis. Toch is ze de enige daad uit de catalogo met werken van barmhartigheid die regelmatig en nadrukkelijk aan bod komt in de *passiones*.¹⁷ Hiervoor zijn een aantal verklaringen te vinden. Ten eerste wordt het bezoeken van gevangenen als daad van naastenliefde in Mattheüs expliciet geduid als een daad van liefde tot God, die bovendien het vooruitzicht biedt op het verkrijgen van het eeuwige leven.¹⁸ Toch is het opmerkelijk dat het bezoeken van gevangenen in de *passiones* zo goed als nooit gemotiveerd wordt.¹⁹ Er is mij slechts één geval bekend waarin de auteur lijkt te alluderen op de Godsliefde in de genoemde passage in Mattheüs als motivatie voor het gevangenisbezoek. Elders klinkt deze passage bij momenten wel door, maar wordt de intertekstuele link niet gemarkeerd. Op eventuele *jenseitige* compensaties voor deze daad van barmhartigheid wordt hoe dan ook nooit aangespeeld. Die enige expliciete motivering voor het bezoek in de kerker bevindt zich in de **P. Mustiolae*. Mustiola, die tot de familie van keizer Claudius behoort, wordt er berispt omdat ze een aantal christenen in de kerker is gaan opzoeken en verzorgd heeft. In haar antwoord is haar liefde tot God de centrale motivatie:

¹⁶ Mt 25,36.39.43 (ἐν φυλακῇ ἤμην καὶ ἦλθατε πρὸς με [...] πότε δέ σε εἶδομεν ἀσθενοῦντα ἢ ἐν φυλακῇ καὶ ἦλθομεν πρὸς σε; [...] ἀσθενὴς καὶ ἐν φυλακῇ καὶ οὐκ ἐπεσκέψασθέ με. Vgl. Heb 10,34 (καὶ γὰρ τοῖς δεσμίοις συνεπαθήσατε) en 13,3 (μιμνήσκεσθε τῶν δεσμίων ὡς συνδεδεμένοι).

¹⁷ Van alle andere werken van barmhartigheid die in Mt 25,34-46 genoemd worden, krijgt enkel de ziekenzorg merkbaar enige aandacht (vgl. *lager*, p. 223). Van het zevende werk (de doden begraven) zijn er dan weer meerdere attestaties (zie verder, p. 227).

¹⁸ Zie hoger, 6.1.2, in het bijzonder noot 8.

¹⁹ Mogelijks werd het bezoeken van gevangenen als een evidentie beschouwd aangezien deze in de oudheid sowieso aangewezen waren op externe ondersteuning voor voeding en verzorging (cf. ROBINSON (2007), 113). Vanuit dat oogpunt drukt deze topos veeleer het christelijke gemeenschapsgevoel uit. Dat het gevangenisbezoek van en door christenen een realiteit geweest moet zijn, blijkt uit Loukianos' *De morte Peregrini*, 12, die beschrijft hoe christelijke weduwen en wezen op bezoek gaan bij de opgesloten Peregrinus om hem te voeden en om samen de Schrift te lezen.

Quae est amentia vitae, ut ad victos frequenter intrares, eorumque amicitiiis fruaris affectu? Respondit S. Mustiola et dixit: Propter amorem Domini nostri Iesu Christi, pro cuius amore et illi sustentant carceris vincula (cf. Act 5,41; 9,16). (§4)²⁰

Omdat naasten- en Godsliefde of de *jenseitige* beloftes ook gelden voor de andere daden van barmhartigheid die Jezus in de genoemde passage opsomt, is het onwaarschijnlijk dat we de verklaring voor de populariteit van het motief gevangenisbezoek alleen hierin moeten zoeken. Een andere mogelijke verklaring hangt samen met de dichotome verteltrant van de *passiones*. In de context van de hyperbolische afbeelding van de vervolgingen is de aanwezigheid van grote aantallen christenen in gevangenschap niet onlogisch. Daarbij staat de zorg van hun medechristenen in scherp contrast met de slechte behandeling door de Romeinen. Dat de protagonisten van de *passiones* hun geloofsbroeders in nood opzoeken presenteert hen bovendien onmiskenbaar als de beschermers van de gemeenschap, en geeft uitdrukking aan de eenheid die onderling tussen de christenen heerst.

Daar komt nog bij dat in deze daad van barmhartigheid een echo van Jezus' verlossende optreden voor de mensheid gezien kan worden. In de oppositie tussen de donkere kerker en de buitenwereld reflecteert zoals gezegd (p. 160) de tegenstelling tussen de duisternis van het aardse en het licht van het hemelse leven. Dit maakt het mogelijk om de barmhartigheid van de christenen tegenover de gedetineerden als een pendant van Jezus' aardse missie te interpreteren – ook al wordt naar mijn weten deze link in de *passiones* nergens (expliciet) gelegd. Zoals Christus in dienst van de mensheid

²⁰ Verdere attestaties van het motief: o.a. *P. Anastasiae*, 2 (*Ibat ergo per custodias publicas et custodes carcerum prout potuisset pecuniis redimebat. Ingressa vero, licet omnibus tribulantibus ministraret, sanctis tamen qui pro Dei nomine erant in vinculis sollicita satis cura erat attonita lavare pedes, unguere capita, pectere crines quos longa carcerum claustra nutrierant*); 7 (*Venditis itaque omnibus facultatibus suis vilisimo satis habitu carceres circuibat et, ac si oculorum suorum curam gerens, ita famulorum Domini necessitates procurabat*); 19 (*cotidie sanctorum vulneribus medebatur [Theodota], tristes consolabatur, dubios confortabat, timidos corroborabat, sollicitos securabat. Nec altera Anastasiae et Theodotae cura erat neque aliud studium nisi ut eorum curas agerent qui causa Chrsiti nominis in diversis vinculis tenebantur*); **P. Aureae*, 8 (*[Aurea] quotidie sancto Censurino die noctuque victualia et alimoniam ministrabat (cf. Mt 23,35): cuius vincula manu sua aqua lavans, in oculis et in facie sua mulcens*); **P. Mustiolae*, 3 (*Audiens haec Mustiola matrona Christianissima, quia in carcere erant clausi multi Christiani, veniebat nocte et dabat pecuniam custodibus carcerum, et intrans consolabatur eos, et lavabat pedes eorum et ungebat, qui de vinculis vulnerabantur, et omnibus noctu victualia ministrabat et tegumentum (cf. Mt 23,35)*); **P. Quirini*, 4 (*Tunc ingredienti ad sanctum Quirinum episcopum Christianae mulieres, cibum, potumque obtulerunt ei (cf. Mt 25,35)*); **P. Sabini*, 8 (*haec [Serena] veniebat nocte ad sanctum Savinum, et curam ei faciens, pedes eius amplexabatur, et osculabat eos*); **P. Urbani*, 2 (*audientes hoc [sc. dat Urbanus en vijf andere christenen opgesloten zijn] Christiani venerunt nocte usque ad carcerem, et dantes munera Carcerario, nomine Anolino, intraverunt ad Sanctos*).

naar het aardse leven afgedaald is, zo dalen ook de christenen af in duistere en angstwekkende gevangenissen om hun medemens ten dienste te staan.²¹

Tot slot drukt het bezoeken van de gevangen christenen ook waardering uit voor het lijden dat zij bereidwillig dragen. Zoals Mustiola in bovenstaand citaat aangeeft, bezoekt zij diegenen die de vernederingen van het christen-zijn aanvaard hebben uit liefde voor Christus. Zoals verder zal blijken is het lijden uit liefde voor Christus een topos in het martyrologische discours van de *passiones* die het martelaarschap als een *imitatio Christi* voorstelt.²² In dat opzicht zijn de gevangen christenen een voorafbeelding van de martelaar, met dat verschil dat zij (nog) niet gestorven zijn. Dit zou kunnen betekenen dat het opzoeken van hen zelfs als een 'historische' voorloper van de martelarencultus te interpreteren valt – zij het dan een letterlijke vorm van *cultus* van nog levende christenen.

6.1.2.4 Genezingen

Een vierde vorm van naastenliefde die kenmerkend is voor de martelaar, is hun optreden voor de zieken. Heel af en toe wordt over de martelaren verteld dat ze op ziekenbezoek gaan²³, waarmee ze Jezus' oproep in Mt 25,36²⁴ gehoor geven, maar vooral de wonderbaarlijke genezingen door de martelaren springen in het oog. Door dergelijke wonderen te verrichten, zetten ze enerzijds de taak van de apostelen en de genezers in de eerste gemeenten voort, die van Jezus resp. de heilige geest de macht om te genezen

²¹ Cf. Joh 3,19 (τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον); 2Cor 8,9 (γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὢν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε); Phil 2,6-8 (ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὗρεθὺς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ). Cf. MANSER en McGRATH (1999), §5879.

Vgl. hierboven, 6.1.2.1, 'Dienstbaarheid en *humilitas*', p. 217.

²² Moss (2010b), 49-50, wijst erop dat ook de bereidheid van de christen om te lijden begrepen kan worden als een navolging van Jezus' ultieme daad van barmhartigheid (cf. Joh 15,12-3: Αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμὴ, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς. μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ). Op het mimetische karakter van het martelaarschap ga ik verder (6.3) in.

²³ Bv. P. Polochronii & soc., 30 (*Militia mea* (cf. 2Cor 10,4; 1Tim 1,18) *haec est christianos infirmos visitare* (Mt 25,36); *unde cupio celeriter ad palmam cum fructu venire*); *P. Serapiae & Sabinae, 12 (*Studebat autem [Sabina] quotidie visitare infirmos et in carceribus inclusos, praestans eis omnia, quae necessaria erant, abunde* (Mt 25,35-6)).

²⁴ γυμνὸς καὶ περιεβάλετέ με, ἡσθένησα καὶ ἐπεσκέψασθέ με, ἐν φυλακῇ ἤμην καὶ ἦλθατε πρὸς με. Cf. Sir 7,35; Lc 7,2; Gal 4,13. Aanvankelijk wordt in het vroege christendom de zorg voor de zieken in principe door de volledige gemeenschap gedragen. Door de groei van de Kerk wordt die taak vanaf de 3^{de}-4^{de} eeuw een belangrijk element van de caritatieve werking. Voor verdere details, zie WACHT (2006), 856-61.

ontvangen hebben.²⁵ Dat het voor de martelaren niet mogelijk is om enkel op basis van handoplegging zieken te genezen (zie lager) – zoals bij hun voorgangers naar verluidt wel het geval was – neemt niet weg dat ze door het genezen van de zieken in de *passiones* hoe dan ook als de opvolgers van hun nieuwtestamentische voorgangers beschouwd mogen worden. Anderzijds zijn de genezingen, net zoals in het Bijbelse narratief, een teken dat God ten voordele van de mensheid ingrijpt – en in het bijzonder, het teken dat de aardse conditie met zijn beperkingen door de christelijke verkondiging overwonnen wordt.²⁶ Dat er nog steeds zieken zijn, toont weliswaar aan dat de strijd nog niet gewonnen is, maar dat men intussen wel onverminderd op God kan rekenen.

In de *passiones* zijn de genezingen van ziektes of lichamelijke aandoeningen talrijk. Uitdrijvingen en opwekkingen zijn daarentegen zeldzaam. In het primaire corpus heb ik slechts drie beschrijvingen van het opwekken van doden teruggevonden. Driemaal is de scène op de opwekking van de zoon van de weduwe uit Naïn gebaseerd (Lc 7,12-5)²⁷. Telkens vernemen we hoe de martelaar een dode opwekt – in twee gevallen een kind zoals in Lucas – die in een rouwstoet voorbijgedragen wordt. Opmerkelijk is dat, in tegenstelling tot de Bijbeltekst, de opwekking in deze drie voorbeelden expliciet geduid

²⁵ De missie van de apostelen: zie Mt 10,1 (Καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων ὥστε ἐκβάλλειν αὐτὰ καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν); Mc 6,7; 16,18; Lc 9,1. Zie ook VAN UYTFANGHE (1981), 207

Genezers in de eerste gemeenten: zie 1Cor 12,8-9 (ὃ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται λόγος σοφίας, ἄλλω δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, ἐτέρω πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι, ἄλλω δὲ χαρίσματα ἰαμάτων ἐν τῷ ἐνὶ πνεύματι, ἄλλω δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων, ἄλλω [δὲ] προφητεία, ἄλλω [δὲ] διακρίσεις πνευμάτων, ἐτέρω γέννη γλωσσῶν, ἄλλω δὲ ἐρμηνεῖα γλωσσῶν); 12,28-30. Cf. Act 3,1-8; 8,7; 9,17; 14,8-10; 28,8. Zie CORBON en GUILLET (1970), 701-2; VAN UYTFANGHE (1981), 208-9; WACHT (2006), 857, waarbij deze laatste (*ibid.*) opmerkt: “Mit ihnen verfügt die Gemeinde spätestens seit Beginn des 2. Jh. über 'Wundertäter', die mit den paganen Wunderheilern und Magiern als Dämonenaustreiber und Krankenheiler konkurrieren”.

²⁶ Zie CORBON en GUILLET (1970), 701: “[E]lles [i.e. de genezingen en demonenuitdrijvingen door Jezus in de evangelies] signifient le triomphe de Jésus sur Satan et l’instauration du règne de Dieu ici-bas, conformément aux Écritures (cf Mt 11,5 p). Non point que la maladie doive désormais disparaître du monde ; mais la force divine qui la vaincra finalement est dès maintenant à l’œuvre ici-bas.” Zij wijzen er (*ibid.*) ook op de parallel tussen de reële, fysieke genezingen en de spirituele ‘genezingen’ (cf. Mt 9,12; Mc 2,17; Lc 5,31: οὐ χρεῖαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ’ οἱ κακῶς ἔχοντες). Zie ook hoger, p. 157, noot 36.

²⁷ De opwekking van de dochter van Jairus (Mt 9,18-26; Mc 5,21-3.35-43; Lc 8,40-56), van Lazarus (Joh 11,31-44), alsook de vergelijkbare oudtestamentische opwekkingen door Elia (3Regn, 17,17-24; 4Regn 4,8-37) hebben daarentegen geen invloed gehad op de narratieve stileren van de opwekkingsscènes. Elders in de hagiografie is dit wel het geval, bv. in Sulpicius Severus’ *Vita Martini* (cf. Vos, N. (2006), 66-8).

wordt als een strategie om de omstanders van de Gods almacht te overtuigen.²⁸ De afwezigheid van opwekkingen is opvallend, maar wellicht wilden de hagiografen zich in hun narratief concentreren op die wonderen die in het licht van de heiligencultus meer aansloten bij de reële noden van hen die zich tot de martelaren wendden.

Exorcismen worden vaker vermeld. Toch valt het op dat de auteurs van de *passiones* hieraan – met uitzondering van twee gevallen – amper tot geen aandacht besteden. Een eerste voorbeeld waar dat wel het geval is, is te vinden in de **P. Anthimi, Sisinii & soc.* Die vertelt hoe de leider van een ceremonie voor Silvanus door een demon bezeten wordt en tegen iedereen met een zwaard tekeergaat. Anthimus wordt erbij geroepen, zet de demon vast en brengt het slachtoffer na drie dagen bidden terug bij verstand en maakt hem zelfs christen.²⁹ Hoewel de grote agressie van de bezetene en de vermelding van zijn gezonde toestand nadien parallellen vertoont met de genezing van de bezetene van Gerasa (Mt 8,28-34; Mc 5,1-20; Lc 8,26-39), lijkt de intertekstuele referentie hier beperkt tot een algemene echo van Jezus' uitdrijvingen in de evangelies, die in dit geval door de martelaar bewerkt worden.³⁰ In de **P. Marcellini & Petri* wordt de dochter van twee

²⁸ Zie **P. Alexandri ep. Baccanensis*, 1-2 (*beatissimus Alexander episcopus, gratia Dei perfusus, omnes cepit a cultura ydolorum amovere, et ad viam vitamque aeternam reducere. Cumque duceretur quidam mortuus in locello, veniens beatissimus Alexander dixit ad parentes eius: Si credideritis in Patrem et Filium et Spiritum sanctum et baptizati fueritis, reviviscet vester filius. [...] Et cum haec [sc. gebed] dixisset, conversus est ad corpus, et dixit: In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti surge. Et statim surrexit*); *P. Mammarii presb. & soc.*, 8 (*Mortuus autem quidem ferebatur per plateam, et iussit Proconsul corpus ad se adduci, et dixit ad Sanctos: Si in verum Filium Dei confiditis, quem vos dicitis magnum esse; in nomine ipsius mortuum suscite. [...] Completa oratione dixerunt omnes, Amen: et statim commotus est locus, et mortuus surrexit* (cf. Mt 27,51-2?)); *P. Nerei, Achillei & soc.*, 12 (de beschreven scène herneemt de wedstrijd doden opwekken tussen Petrus en Simon de magiër uit *Acta Petri*, 27-8: *subito in loco, in quo Petrum Simon arguebat, transibat vidua cum ingenti populo clamosisque vocibus et luctu, efferens unicum filium suum. Tunc ait Petrus ad populum, qui credebatur Simoni, Accedite ad feretrum, et deponite illum qui mortuus ducitur, et qui eum suscitaverit, huius vera fides esse credatur*).

Voor de rol van wonderen in de bekeringsactiviteiten van de martelaren, zie lager, 6.1.3.2, p. 236.

²⁹ *ipse qui auctor erat sacrificantium, a diabolo correptus, fureret et omnes qui ei occurrissent gladio verberaret. Cumque omnes fugerent, nuntiatum est Antimo, quod iam multos occidisset, furens a diabolo percutiebat quicumque ei occurrebat. Qui orans et commendas (sic) se domino, occurrit ei et dixit: In nomine domini mei Iesu Christi sta vinctus catenis spiritalibus et proice gladium quem ad interfectionem hominum adsumpsisti. Ad hanc vocem, stetit fixus. Statimque tenuit eum Antimus et duxit ad habitaculum suum et ieiuniis et orationibus vacans, intra tres dies ita eum menti suae restituit ut etiam christianum efficeret (§7).*

³⁰ Zie o.a. Mt 9,32-4; 17,14-21; Mc 1,21-8; 9,14-29; Lc 4,31-7; 9,37-43 (verdere referenties: MANSER en McGRATH (1999), 4134).

In de evangelies is het uitdrijven van demonen een van de 'taken' die Jezus zijn leerlingen geeft op hun missie om het rijk Gods te verkondigen (cf. Mt 10,1; Mc 3,14-5; 6,7; 16,17; Lc 9,1; 10,17; vgl. Act 16,18 MANSER en McGRATH (1999), §4165).

pasbekeerde christenen verlost van haar demon nadat ze zich in nabijheid van Petrus tot Christus bekent. Hier lijkt de scène naast de reminiscenties aan de exorcismen door Jezus en de apostelen ook te alluderen op de uitdrijving van de demon Asmodaüs in het boek Tobit. De opmerking dat de *virtus Christi* (vgl. Rafaël in Tobit) hem in de boeien slaat (*relegavit*) maakt de lezer attent op de stilerende naar het oudtestamentische model:

Statimque filia eorum, nomine et corpore Virgo Paulina, a spiritu immundo vexata, et ipsa Deum confessa, ante pedes eius corruens (cf. Lc 8,47; 17,16), purgata est; ita ut in aere clameret ipse daemon, dicens: Virtus Christi, quae in te est, Petre, ipsa me relegavit (cf. Tob 8,3), et separavit a virginitate Paulinae. (§3)

Waar hagiografen elders nog wijzen op exorcismen door de martelaren vernemen we gewoonlijk niet meer dan de melding dat deze een van hun vele caritatieve daden zijn.³¹

De meeste aandacht in de *acta & passiones* gaat echter naar genezingen. Zoals gezegd is het bewerken van genezingen voor de martelaren merkbaar minder vanzelfsprekend dan voor de apostelen of eerste christenen van het Nieuwe Testament.³² Voor elke wonderdaad is de martelaar afhankelijk van de gunst van God; hijzelf beschikt niet over die kracht.³³ Dit is op verschillende plaatsen in de *passiones* merkbaar, en in het bijzonder waar gebeden het genezingswonder begeleiden. Dat de martelaar moet bidden om te kunnen genezen, maakt duidelijk dat zijn rol beperkt is tot het bemiddelen bij God ten voordele van de zieke. Opnieuw schemert de rol van de heilige in de heiligencultus, als *intercessor* tussen mens en God, door.

³¹ Enkel in de *P. Typasii Ticavensis* wordt nog kort een exorcisme weergegeven (*strator a diabolo correptus, de equo cecidit et spumans graviter vexabatur. Cum autem fugerent universi, sanctus Typasius occurrit et ei signum Salvatoris Chrsiti nostri in fronte salutari digito posuit; et continuo strator ille liberatus surrexit; §6*). Vermeldingen van uitdrijvingen zonder meer zijn o.m. te vinden in **P. Aureae*, 5 (*sanabantur infirmi orationibus eorum a languoribus suis, expellebantur daemonia, caeci illuminabantur*); *P. Irenaei, Andochi & soc.*, 4bis (*caecorum oculis lumen infundebant, daemones (sic) de obsessis corporibus effugabant, debiliū membris sanitatem reddebant*); *P. Patrocli*, 2 (*Sanctus ergo vir Patroclus, persistebat in timore Dei (Ps 13,3; 35,2; Rom 3,18; 2Cor 7,1), et in oratione: daemones effugabat et virtutes multas per eum Dominus ostendebat*).

³² Zoals o.m. blijkt uit het belang van gebeden in de thaumaturgische scènes (zie 4.3.2.1, p. 123). Voor een overzicht van de genezingen in het NT (en in mindere mate het OT), zie MANSER en McGRATH (1999), §5333.

³³ Cf. VAN UYTFANGHE (2001a), 1341-2: "Im jüdischen und christlichen Monotheismus bleibt der Heilige, trotz der Theorie von der Vergöttlichung des Menschen platonisierender Theologen [...] und trotz bestehender Analogien, grundsätzlich ein Mensch, ἄνθρωπος θεοῦ und θεράπων κυρίου, nicht θεῖος ἀνὴρ oder θεός [...]. Er ist ein von Gottes Gnade berührter Mensch, weiß sich abhängig von Dem, dessen Werkzeug er ist, verdankt Ihm seine Kräfte, auch die Fähigkeit, Wunder zu tun, sogar noch nach dem Tod." Zie ook hoger, 1.4.1, p. 34.

Dit onderscheid tussen God en martelaar blijkt zeer duidelijk uit een genezingsscène in de *P. Cornelii papae*, waar Cornelius de verlamde vrouw van een soldaat wil genezen. Door het aanspreken van God, resp. Christus, het gebruik van *exempla* van genezingen, en het expliciete verwijzen naar Cornelius' ondergeschikte rol in het proces, wordt duidelijk dat niet een mens, maar God het mirakel bewerkt:

Dedit autem hanc orationem beatissimus papa Cornelius dicens: Domine deus creator omnium uisibilium et inuisibilium (Col 1,16): qui dignatus es ad nos peccatores uenire: ut nos saluos faceres (cf. Mt 1,21): tu erige hanc allisam famulam tuam et dona ei misericordiam tuam (cf. Rom 9,15): sicut caeco nato donasti lumen ad agnoscendam gloriam tuam (Joh 9,1-7): tenensque manum Salustiae erexit eam dicens: In nomine Christi nazareni surge: et sta super pedes tuos (Act 26,16): sed non mea auctoritate dico: sed domini mei Iesu christi (cf. 1Cor 15,10?). (ed. p. 373,23-9)³⁴

Herhaaldelijk is het effect van een genezing in de *passiones* een bekering van een of meerdere heidenen. In die gevallen is de link tussen fysieke en spirituele genezing – zoals die ook in de evangeliën voorkomt³⁵ – duidelijk aanwezig. Zo meteen ga ik hier verder op in (zie 6.1.3.2, p. 236).

6.1.2.5 Doden begraven

Hoewel het begraven van de doden als vorm van *caritas* vanwege de martelaren³⁶ slechts zelden aandacht krijgt, vormt zij toch een interessant geval van Bijbelse stilerings.

³⁴ Zie o.a. ook **P. Alexandri ep. Baccanensis*, 1 (*Domine Iesu Christe [...] ego peto, quaero et pulso (cf. Mt 7,7; Lc 11,9): exaudi me Servum tuum. Exigit enim tempus, ut virtutem tuam omnibus pandas; et sicut suscitare dignatus es Lazarum de monumento (Joh 11,38-43), ita nunc suscita puerum istum. Exaudi me, Domine, Servum tuum, ne dicant gentes: Ubi est Deus eorum (Ps 113,10)?*); **P. Anthimi, Sisinii & soc.*, 4 (*Surgentes autem ab oratione dicunt ad Pinianum: Exsurge quia visitavit te Christus filius dei cui credidisti*); *P. Iuliani & Basilissae*, 39 (*Domine Iesu Christe, [...] exaudi nunc in celis et suscita hunc mortuum*); **P. Marcellini & Petri*, 3 (woorden van een pas uitgedreven demon: *Virtus Christi, quae in te est, Petre, ipsa me relegavit, et separavit a virginitate Paulinae (cf. Tob 8,3)*); *P. Polochronii & soc.*, 15 (*Dominus noster Iesus Christus, qui aperuit oculos caeci nati (Joh 9,6-7), ipse te illuminet*); *P. Sebastiani*, 24 (*Tunc B. Sebastianus dixit: Si ego verus Christi servus sum, [...] iubeat Dominus meus Iesus Christus, ut redeat ad eam [mulierem] officinum linguae*); 59 (*aperuit ante oculos Chromatii iuvenis, cuius facies flammeo radiabat aspectu et dixit ei: Misit me Dominus meus Iesus Christus, cui credidisti, ut omnium membrorum tuorum recipias sanitatem*).

Zie ook hoger (4.3.2.1, p. 123) voor voorbeelden van Bijbelse *exempla* in gebeden in de context van genezingen.

³⁵ Zie noot 26.

³⁶ De begraving van de hoofdpersonages is daarentegen een topos – begrijpelijk vanuit het belang van de relikwieën voor de cultus. Omdat daar echo's van het lijdensverhaal herkenbaar zijn, kom ik hier later (6.3.4.2) op terug.

Bovendien vormt de begrafenis van de onbegraven martelaren een geschikt antwoord op deze sinds Homeros klassieke vorm van wreedheid, die ook door de heidenen van de *passiones* begaan wordt. In de *P. Caeciliae* en de **P. Urbani* valt te lezen hoe Valerianus en Tiburtius, en een zekere Fortunatus ondanks de gevaarlijke omstandigheden heimelijk de lichamen begraven van de slachtoffers van de vervolgingen. Hierin klinkt het voorbeeld van Tobit door, die de lijken begroef van de slachtoffers van de bloedige repressie van de Assyrische koning Sennacherim (Tob 1,18).

Voorals in de *P. Caeciliae* is dit model duidelijk herkenbaar door de aanwezigheid van verschillende woordelijke echo's. Op die manier is Tobit niet enkel een voorbeeld, maar ook een *typos*. Wat zich volgens het Bijbelboek in Nineve afspeelde, herhaalt zich in het leven van Valerianus en Tiburtius. De overheid stelt eveneens mensen terecht en laat de lijken onbegraven liggen (vgl. Tob 1,18). Net zoals Tobit zetten de twee christenen zich in door het begraven van de doden, en verlenen ze caritatieve ondersteuning aan hun geloofsgenoten (1,16-8). Ten slotte worden ze ook zij verraden (1,19).

*Tunc Almachius, urbis Rome prefectus, sanctos Dei fortiter laniabat et inhumata iubebat eorum corpora derelinqui. Tiburtius uero et Valerianus ad hoc uacabant cotidie ut preciosas martyrum facerent sepulturas elemosinis et pietatibus insistentes. Interea, ut solitum est, bonos odiunt (cf. Mich 3,2?) mali et indicant uniuersa Almachio que per eos Dominus circa egentes ageret uel quam studiose quos ille occidi iusserat sepelirent (P. Caeciliae, 17)*³⁷

6.1.2.6 Liefde voor de vijand

Een laatste component van de christelijke naastenliefde in de *passiones* is meteen ook de meest verregaande. In Mattheüs en Lucas radicaliseert Jezus het liefdesgebod, door ook iemands vijanden tot zijn naaste te proclameren – waarvan het gebed voor zijn vervolgers (Lc 23,34) het meest verregaande voorbeeld vormt.³⁸ Dit liefdesgebod is in een aantal van de *passiones* herkenbaar, wanneer de vervolgers op miraculeuze wijze

³⁷ Vgl. **P. Urbani*, 9 (*ministri diaboli iactauerunt corpus S. Luciani de tribunali ante conspectum Sanctorum; quod quidem nemo Christianorum, propter tyrannorum edictum, palam ausus est sepelire. Veniens igitur nocte Fortunatus Presbyter tulit corpus et sepelivit in Crypta; cf. Tob 1,18*)

³⁸ Cf. Mt 5,44 (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν· ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς); Lc 6,27 (Ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν· ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς); zie ook Ex 23,4; Prou 25,21; Mt 23,37; Lc 13,34; Rom 12,14; 1Th 5,15; 2Tim 2,25 (DEVILLE (1970), 978; KANY (2013), 689-92; MANSER en MCGRATH (1999), §8301). Voor het thema van de naastenliefde in het OT en parallellen in de heidense traditie, zie KANY (2013), 666, 75.

verhinderd worden om de christenen te pijnigen of terecht te stellen – gewoonlijk doordat ze bezeten worden. Hoewel dit in veel gevallen de dood van de heiden betekent³⁹, vormt de bestraffing van de heiden in een klein aantal gevallen de aanzet om de verregaande naastenliefde van de protagonist te illustreren. In de *P. 'martyrum graecorum', 8, bijvoorbeeld vermoet de heiden Maximus zich als christen om bij de christenen te infiltreren, en op die manier hun vermogen te plunderen. Zijn opzet loopt echter niet volgens plan:

Ille [Maximus] autem cum sequeretur eos [christianos], venerunt ad quemdam locum; et dum introissent domum, subito Maximus arreptus a daemonio, coepit clamare dicens: « Viri Dei, ego divulgator vester fui, et ecce video super me ignem obscurissimum; orate pro me, quia crucior igne. » Eadem vero hora miserunt se omnes in oratione propter Maximum (cf. Mt 5,44), quia fortiter in terra volutabatur. Illis vero orantibus et plorantibus sanus factus est Maximus. (§9)⁴⁰

Daarnaast vinden we ook passages waar de protagonisten hun tegenstanders van een imminente dood redden. Zo laten Daria en Columba toe dat hun vervolgers ongehinderd kunnen ontkomen aan de leeuw, resp. beer die hen beschermt (althans onder de voorwaarde dat ze zich bekeren); Petrus verhindert dat een woedende meute Simon de magiër in het vuur werpt; en in de *P. Marcellini & Petri laten de christenen een aantal beulen ongedeerd vrij die ze hadden omsingeld.⁴¹

De inzet van de martelaren in de verschillende *passiones* voor hun naaste maakt duidelijk dat een ware christen zich niet vastklampt aan zijn eigen comfort of succes, maar steeds begaan is met het lot van zijn medemens. Hun naastenliefde wordt zo tegelijk het complement en de uitdrukking zelf van hun liefde voor God. Ze volgen zo

³⁹ Zie hoger, 5.2.2.5, p. 191 sqq. Bemerkt hoe de liefde voor je vijand in het narratief contrasteert met de opvatting dat goddelozen kennelijk gestraft moeten worden.

⁴⁰ Vgl. P. Typasii Ticavensis, 6 (*Subito eius strator, a diabolo correptus, de equo cecidit et spumans graviter vexabatur. Cum autem fugerent universi, sanctus Typasius occurrit et ei signum Salvatoris Christi nostri in fronte salutari digito posuit; et continuo strator ille liberatus surrexit et genua sancto Typasio coepit osculari*).

⁴¹ P. Chrysanthi & Dariae, 23-5 (*Noli timere. Nec incendio cremaberis, neque capieris, neque interfici poteris, sed morte tua morieris. Egredere securus et uade quia ille quem in me honorasti ipse te liberat*; hier §25) en *P. Columbae, 5 (*Aut promitte te christianum fieri, aut si nolueris, devorabit te fera*; cf. voor het gegeven van de afpersing in beide scènes, zie BOSSU en PRAET (2015 (verwacht))); P. Nerei, Achillei & soc., 12-3 (= *Acta Petri*, 28; *Magister noster hoc nos docuit, ut pro malis bona reddamus* (cf. Mt 5,44; Lc 6,27; Rom 12,17; 1Th 5,15)); *P. Marcellini & Petri, 9-10 (*Ecce in potestate nostra fuit ut laederemus vos, sed non fecimus: in potestate nostra fuit ut tolleremus vobis Archemium et Candidam atque Virginem eorum, sed non hoc fecimus: nunc autem in nostra potestate fuit, faciente Dei gratia, ut abscederemus, nec hoc fecimus*; hier §10; een echo van David die het leven van Saul spaart (1Regn 24,12) is hier waarschijnlijk).

niet alleen het voorbeeld na van Christus die bij leven en door zijn kruisdood het ultieme voorbeeld van liefde getoond heeft, maar wijzen alvast ook vooruit naar hun rol als heilige, waarin ze ook na hun dood als beschermer van hun naaste blijven optreden.

6.1.3 Brenger van de blijde boodschap

De blijde boodschap die Jezus Christus gebracht heeft, is er om te verkondigen. In de evangeliën is het de missie van Jezus om de komst van het rijk Gods aan te kondigen⁴², een taak die zijn volgelingen vervolgens overnemen.⁴³ Zij trekken rond, prediken het woord Gods en brengen zo de spreekwoordelijke redding voor vele mensen. Vergelijkbaar begeven ook de protagonisten van de *passiones* zich in een heidense omgeving en verkondigen ze de blijde boodschap. In dat opzicht zijn ze de opvolgers van de apostelen, Paulus en andere vroege christenen die door hun prediking bijgedragen hebben aan de verspreiding van het christendom in de eerste eeuwen. Hun missionering is – al dan niet expliciet – op Jezus' oproep om het rijk Gods te verkondigen terug te voeren. Eén voorbeeld hiervan vinden we in de **P. Vigili ep. Tridentini*. Net als Jezus zendt de bisschop een groep pas bekeerde christenen uit op missie. In zijn zendingsrede verwijst hij naar de parabel van de talenten (Mt 25,14-30; Lc 19,12-27), en stelt zo de prediking voor als de opdracht aan de dienaren in de parabel. Net zoals van de drie dienaren verwacht wordt dat zij het kapitaal van hun meester zouden vergroten, zo moeten ook de christenen erop uittrekken om de geloofsgemeenschap verder te laten groeien.

⁴² Cf. Lc 4,43 (ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς ὅτι καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαι με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην); vgl. Mt 4,17; Mc 1,38; Eph 2,17. Zie verder MANSER en MCGRATH (1999), §7755.

⁴³ In de evangeliën geeft Jezus zelf die opdracht aan zijn leerlingen: bv. Mt 28,19-20 (πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν); Lc 9,2 (καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ ἰᾶσθαι [τοὺς ἀσθενεῖς]); zie verder Mt 10,5-7; Mc 3,14-5; 16,15 ; Lc 24,48-9; Act 1,8. Elders in het NT blijft de verkondiging van de blijde boodschap – vaak onder inspiratie van de Heilige Geest – een belangrijke rol vervullen. Bv. Mc 16,20 (ἐκεῖνοι δὲ ἐξεληθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ, τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων); verkondiging door Petrus (Act 4,8sq.); Stefanus (Act 6,10); en voornamelijk Paulus: (bv. Act 11,26; 13,4-5; 15,35; 28,31); zie ook 2Tim 1,11; 4,17; 1Petr 1,12. Verdere referenties, zie MANSER en MCGRATH (1999), §§3224, 7754-8.

Ik ga hier voorbij aan het onderscheid in het doelpubliek (exclusief joods, of alle volken) van de verkondiging in het NT (cf. noot 3; een studie hiervan bieden ÅDNA en KVALBEIN (2000)), aangezien dit binnen de *acta & passiones* niet van belang is.

Carissimi fratres, non necessarium nobis est, commissa talenta Domini in sudario, unius velut pigri servi, singulari cautela recondere; sed ut boni servi, lucra Dominica augentes, duplicata in adventu Domini nostri oportet repraesentare, ut in gaudium ipsius mereamur introire. [...] Exite igitur, praedicate instanter verbum Domini (cf. 2Tim 4,2), ne amplius ille serpens antiquus animas hominum sibi obliget (cf. Ap 12,9), propter quas Christus et Redemptor noster mortuus est. (§3)⁴⁴

Gewoonlijk krijgen we een heel concrete beschrijving van de missionering, doordat de hagiograaf de exacte woorden weergeeft die de martelaar uitgesproken zou hebben. Samen met de verdedigingsredes zetten deze catechetische discoursen de beginselen van de christelijke doctrine uiteen.⁴⁵ Zonder veel twijfel mogen zij beschouwd worden als de plaatsen in de *passiones* die het meest aan de lezers of toehoorders van het narratief appelleren. In veel gevallen leggen uitgesponnen redevoeringen in de *passio* de narratieve actie lange tijd stil, en heeft de gesprekspartner - in het geval van een heidense vervolger - vaak geen boodschap aan de genoemde argumenten, zodat het niet

⁴⁴ Verdere verwijzingen naar de bekeringsactiviteit van de christenen in de *passiones* is o.a. te vinden in *P. Basilidis & soc., 3 (*Cumque a cruentis faucibus humani generis inimici plurimam partem infidelium eripuissent* (cf. 1Regn 17,34-67)...); P. Donatiani & Rogatiani, 2 (*sine metu aliquo triumphum Christi oris sui buccina miles fortissimus in populum decantabat, nolens credita talenta negligendo infodere, ne culpa absconditae pecuniae non careret* (cf. Mt 25,14-40; Lc 19,12-27); *sed quasi bonus agricola, in gentium pectora fruges beatae fidei seminavit* (cf. Mt 13,3-8.31-2; Mc 4,3-8.31-2; Lc 8,5-8; Lc 13,19)); P. Irenaei, Andochii & soc., 4 (*Sanctum vero Hereneum [...] sanctus Polycarpus ad felicissimam Lugdunensem urbem angelo duce transmisit, ut christianos latentes paulisper per loca iterum confortaret et gentium multitudinem, quae in tenebris subiacebat* (cf. Mt 4,16; Lc 1,79; Joh 12,46; Rom 2,19), *sua praedicatione Christi gregibus* (cf. Lc 12,32; Joh 10,16; 21,15; Act 20,28.29) *conlocaret*); 2bis (*Verbum Dei gentibus praedicate, adventum Christi omnibus adnuntiate. Quam speciosi pedes evangelizantium pacem, evangelizantium bona* (Rom 10,15)); *P. 'martyrum graecorum', 2 (*Filioli mei, audite me peccatorem, dum tempus habemus operemur bonum* (Gal 6,10) *de nobis ipsis. Tamen commoneo, ut unusquisque nostrum tollat crucem suam et sequatur dominum nostrum Iesum Christum* (Mt 16,24; Mc 8,34), *qui dignatus est nobis dicere: Qui amat animam suam perdet illam, qui autem perdiderit animam suam inveniet eam in aeternum* (Joh 12,25 + Mt 10,39; 16,25). *Unde rogo omnes vos, ut si quis vestrum habet amicum aut propinquum paganum, non moretur eum ad me deducere ut baptizetur*); P. Nazarii & Celsi, ed. p. 328,53-4 (*ingressus est [Nazarius] ciuitatem placentinam praedicans remissionem peccatorum per baptismum salutis in nomine domini nostri Iesu christi* (cf. Act 2,38)); P. Peregrini, 1 (*Papa Sixtus urbis Romae [...] verbum Domini specialius praecipiebat usque ad mortem fiducialiter praedicare* (cf. Mt 10,5-22); *ut quos auctor mali germinis venenosa pullulante doctrina lolii sui amaritudine perdere festinaret* (cf. Mt 13,25), *antidoto divini poculi* (cf. Mt 26,27; Mc 14,23; Lc 22,20; 1Cor 10,16) *recreatos ad salutem pristinam revocarent* (cf. Jc 5,19-20)).

⁴⁵ DELEHAYE (1966), 188-94. De overlapping tussen apologie en catechese blijkt bijvoorbeeld uit de dialoog tussen een zekere Hermes en zijn ondervrager: «*Tu sic loqueris, quasi me possis facere Christianum!*» Respondit Hermes: «*Non te solum, sed circumstantes singulos opto fieri Christianos.*» (P. Philippi ep. Heracleensis, 11).

MÜLLER, H. (2007), 283, signaleert daarentegen de opvallende afwezigheid van redevoeringen met catechetische inhoud in de poëtische hagiografie (bv. Prudentius, Venantius Fortunatus).

onwaarschijnlijk is dat dergelijke uiteenzettingen met het oog op het publiek van de *passio* geschreven werden.⁴⁶

Het is niet mijn bedoeling om hier een inhoudelijke analyse van de individuele argumenten van de martelaar te geven. Alleen al omwille van de complexe wisselwerking tussen Bijbels materiaal en patristiek gedachtegoed zou dit zelfs onmogelijk zijn. Bovendien zouden er aanzienlijke overlappingsen zijn met het vorige hoofdstuk, aangezien de catechese van de martelaren niet zelden de tegenstelling tussen de verdoemenis van de heiden en de redding van de christen benadrukt.⁴⁷ Daarom zal ik mij beperken tot een aantal concrete gevallen waar de Bijbeltekst op zichzelf als (een deel van het) betoog functioneert.

Vervolgens zal ik ook stilstaan bij de wonderen die ingezet worden als alternatieve methode om de blijde boodschap te verkondigen. In de evangelies verschijnen mirakels al in nauwe verbinding met, en als deel van Jezus' verkondiging.⁴⁸ Dit gebruik wordt in de *passiones* voortgezet en geeft aan dat de verlossing die door Christus gebracht is nog steeds geldig is, en mits bekering binnen ieders handbereik is.

6.1.3.1 Bekering door prediking

De prediking in de *passiones* is in die zin Bijbels te noemen dat de martelaren net als Jezus' volgelingen in het Nieuwe Testament⁴⁹ de verlossing van de mensheid door de

⁴⁶ Cf. 1.4.3, p. 40.

Vgl. LIEU (2011), 215, m.b.t. de apologetische toon van de (weliswaar preniceense) *acta & passiones*: "The Martyr Acts are extremely visual and they make visible the martyrdoms of Christians for those who never saw them. If they are designed to help readers identify with the actors in the story, might they also invite identification with these sudden converts?"

⁴⁷ Bv. *P. Agathae*, 7 (*Tu nega deos tuos, qui sunt lapides et ligna et Creatorem tuum, qui te fecit, Deum verum adora; quem si contempseris, acerrimis poenis et perpetuis incendiis subiacebis*); **P. Alexandri ep. Baccanensis*, 1 (*Alexander episcopus, gratia Dei perfusus* (vgl. Act 6,8; 13,43; 1Cor 15,10; Eph 3,8), *omnes cepit a cultura ydolorum (sic) amovere, et ad viam vitamque aeternam reducere*); **P. 'martyrum graecorum'*, 3 (*De qua re commoneo ut derelinquatis idola manufacta (Bel-et-Dr 5) et muta, quae vos bene nostis quia nihil prosunt sed ad perditionem facta sunt animarum*); *P. Nazarii & Celsi*, ed. p. 329,39-41 (*Vnde hortor uos: ut recedentes ab idolis manu factis (cf. Bel-et-Dr 5) Iesum Chrstum (sic) uerum deum sequamini qui fecit caelum et terram mare et omnia quae in eis sunt (Ex 20,11; Ps 145,6; cf. Act 4,24; 14,14; Ap 14,7)*).

⁴⁸ Cf. BLACKBURN (2011), 114; TERNANT (1970), 761-3, met verdere referenties. Zie bv. Mt 11,4-5 (καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς πορευθέντες ἀπαγγέilate Ἰωάννη ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε· τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, καὶ νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται); Joh 2,23 (πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει).

⁴⁹ Zie bv. 1Cor 1,23-4 (ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν, αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν, Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν); vgl. Act 3,20; 8,5; 2Cor 4,5; 11,4; Phil 1,15.

Messias en het koninkrijk Gods verkondigen. Vaak doen ze dat door een beknopte parafrase van het evangelieverhaal te geven, waarin ze gewoonlijk de geboorte, prediking, wonderen en het passieverhaal overlopen om aan te tonen dat Jezus Christus de door God gezonden verlosser van de mensheid is. Een voorbeeld hiervan is te vinden in de *P. Naboris & Felicis*. Tijdens het verhoor stelt Felix dat hij de folteringen niet vreest, omdat de straffen die de afgodendienaren te wachten staan veel erger zijn. Op de vraag hoe hij dat te weten gekomen is, volgt volgende uiteenzetting:

Felix respondit; Verus Magister docuit me. Et ille, Quo, inquit, ordine docuit te? Felix dixit: Christus Filius Dei, ut hominibus subveniret, hominem assumpsit, quem Beata virgo concipiens (Mt 1,23), virgo in partu, et post partum permansit. Hunc in cunabulis positum, angeli descendentes de caelo pastoribus ovium ostenderunt, qui confestim adorantes eum, quod factum circa se viderant et audierant, notis suis simpliciter indicaverunt (cf. Lc 2,7-20). Deinde Magi per indicium stellae clarioris acciti, ab oriente venerunt, et ei in suis vasis aurum, thus, et mirrham offerentes, suppliciter eum adoraverunt: quod ubi Rex Herodes audivit, omnes bimolos infantes, qui erant in Bethleem et in omnibus finibus eius, occidi praecepit; quia timuit eum sui regni successorem (cf. Mt 2,1-16), cuius regnum et potestas non habet finem (cf. Bar 3,24-5; Dan 6,27; 7,14). Post haec cum per incrementa temporum crevisset Dominus et Magister noster, coepit praedicare populo Iudaeorum quoniam exeuntes de corporibus animae si fuerint Idolatrae, aut sanguine humano pollutae, aeternis tradantur incendiis, si vero mundaе fuerint, delitiis perfruantur aeternis. Cui talia praedicanti dixerunt Iudaei; Unde haec probare poteris? Et ille; Deferte, inquit, ad me caecos vestros; Qui statim ut adducti sunt, illuminavit eos; similiter surdis auditum, claudis gressum, paralyticis sanitatem restituit; ventis imperavit, super mare siccis pedibus ambulavit, et quod his omnibus maius est, mortuos suscitavit. Quamvis autem his et aliis inauditis virtutibus divinitatis suae potentiam ostenderet, impia tamen Iudaea non solum credere noluit in eum (vgl. Mt 12,22-4; Mc 3,22; Lc 11,14-6), verum etiam crucifigentes, morti eum addixerunt (cf. Mt 27,22-3; Mc 15,12-4; Lc 23,20-3; Joh 19,6.15; Act 2,23). Sed ille tertia die resurrexit (1Cor 15,4), et per quadraginta dies praedicans eadem Discipulis, quae ante passionem (cf. Act 1,3), videntibus illis ascendit in caelum (cf. Act 1,9), unde venturus est in fine seculi, ad iudicandum vivos et mortuos (1Tim 4,1; 1Petr 4,5) et seculum per ignem. Haec fides nostra, nec tormentis vincitur, nec flammis exurit, nec gladio saevientis inimici superatur (cf. 1Joh 5,4). (§§5-6)⁵⁰

⁵⁰ Vergelijkbare parafrases van het leven van Jezus (maagdelijke geboorte, missie en wonderen) en het passieverhaal als deel van de christelijke bekeringsretoriek zijn te vinden in **P. Alexandri, Eventii & soc.*, 11; *P. Caeciliae*, 13-4; *P. Pontii Cimellensis*, 8; **P. Valentini Interamnensis*, 6. In de *P. Eugeniae, Prothi & Hyacinthi*, ed. p.

Deze uitgesponnen ‘levensbeschrijving’ van Jezus is eigenlijk geen antwoord op de vraag, op welke manier Jezus’ verkondiging idolatrie afwijst – ook al kristalliseert volgens Felix Jezus’ boodschap zich rond deze kwestie.⁵¹ Hij suggereert dat wie het levensverhaal van Jezus hoort, zich als het ware vanzelf van het heidendom zou afkeren en zich tot het christendom zou bekeren.⁵² De rol van de martelaar in dit proces is om de waarheid te reveleren en de heidenen tot inzicht te brengen. Verdere argumenten (in retorische betekenis) zijn zelfs niet nodig.

Als we naar de uiteenzetting zelf kijken, dan zijn een aantal interessante observaties te maken. Felix’ betoog is een (biografische) parafrase van *het* evangeliieverhaal. De helft ervan wordt ingenomen door het ‘(klassieke) kerstverhaal’ (naar Mattheüs en Lucas) met herders en de wijzen uit het Oosten, en de kindermoord door Herodes. De andere helft behandelt Jezus’ prediking – die gereduceerd wordt tot zijn wonderdaden – die uitmondt in zijn kruisdood en verrijzenis. Tot slot verwijst hij naar het verwachte

397,8-12, wordt de maagdelijkheid van Jezus (sic; niet zo in de evangelies, zie VAN UYTFANGHE (1987b), 175) als model voor christelijke maagdelijkheid geproclameerd.

Verwijzingen naar (een deel van) het evangeliennarratief verschijnen ook tijdens het verhoor van de martelaren in o.a. *P. Aureae, 6-7 (*testimonium dico de Domino meo Iesu Christo, quia ipse est verus Deus, qui crucifixus est, et sepultus, et die tertia resurrexit, ipsis videntibus, qui eum crucifixerunt, quod post mortem viveret, et quadragesimo die ascendit in caelum, et sedet ad dextram Patris. Hic nostris temporibus dignatus est venire ad terras, et se induit servili corporis indumento, ut nos a servitute diaboli liberaret*); *P. Bonosae, 2 (*Christus est filius Dei, Verbum Patris altissimi, quod per uterum Mariae Virginis de sinu Patris ad terras veniens humanum genus a captivitate diabolica redemit*); A. vitae & martyrii Felicis presb., Fortunati & Achillei, 11 (wonderen Jezus als bewijs van diens goddelijkheid); P. Nerei, Achillei & soc., 21 (over Jezus Christus als hemelse sponsus: *Cum haec [eeuwige leven voor maagden] promitteret filius Dei, et nullus ei vellet credere, coepit caecos illuminare, leprosos mundare, omnes infirmitates curare, etiam mortuos suscitare; sicque factum est ut se verum Deum ostenderet et doceret, et omnes in eum crederent*)

⁵¹ Cf. *coepit praedicare populo Iudaeorum quoniam exeuntes de corporibus animae si fuerint Idolatrae &c.*

Bemerk dat deze voorstelling een tendentieuze interpretatie van het evangeliieverhaal voorstelt. Twee waarschuwingen tegen het dienen van de Mammon (Mt 6,24; Lc 16,9.13) en twee vage opmerkingen (Mc 3,29: ὃς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα; Joh 3,36: ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωὴν) vormen de enige eventuele kritieken op idolate cultuspraktijken in de evangelies. Alle (duidelijke) verwijzingen naar idolatrie in het NT (zie MANSER en McGRATH (1999), §8770; WIÉNER (1970c), 560-1) bevinden zich in Handelingen, de brieven en Openbaring.

⁵² Cf. Joh 20,29 (μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες); vgl. 1Petr 1,8.

Een extreem voorbeeld hiervan vinden we in de *P. Secundiani, Marcelliani & Verani, 2, waar Secundus en Marcellianus, twee heidenen, zelf tot inzicht komen op basis van wat ze bij de christelijke ‘historiographi’, Lucas en Mattheüs gelezen hebben: *Quantum eorum testimonio probatur, ipse est Deus, et ut isti superius designant et affirmant, filius Dei, cui Deus loquitur. Quem quidem occisum a Pontio Pilato, praedicant crucifixum, lancea foratum, sepultum, et post tertiam diem vivum, et manducantem viderunt multi, et post dies aliquot in caelos ascendisse oculis videntibus, qui eum crucifixisse testantur. Quando hoc autem dignoscimus, et alia multa legisse meminimus, quomodo adoramus Deos, quos cognovimus semper turpiter vixisse?*

laatste oordeel. Afgezien van de beschrijving van de wonderen vertoont de structuur van dit betoog opvallende overeenkomsten met laatantieke geloofsbelijdenissen. In vergelijkbare paratactische stijl behandelt Felix eveneens de maagdelijke geboorte, kruisiging, herrijzenis, hemelvaart en – met woordelijke echo's van laatantieke credo's – het verwachte laatste oordeel.⁵³ Ongetwijfeld zou een vergelijking van deze redevoeringen in de laatantieke *passiones* met contemporaine credo's interessante resultaten opleveren. Dat er sprake is van een invloed op de *passiones* lijkt in elk geval zeer aannemelijk en zelfs waarschijnlijk. Ik beperk me hier echter tot het signaleren dat er parallellen tussen beide tekstgroepen bestaan.

Elders in de *passiones* lezen we hoe christenen hun heidense of pas bekeerde gespreksgenoten op basis van Bijbelse citaten uitleggen hoe de God van de christenen gedacht moet worden. In deze context functioneren de geselecteerde Bijbelreferenties als gezagsargument: zij maken de woorden van de martelaar onweerlegbaar. God wordt er gewoonlijk voorgesteld als schepper en dirigent van de kosmos.⁵⁴ Niet zelden wordt ook de goddelijke drie-eenheid benadrukt. In de **P. Anthimi, Sisinii & soc.* bijvoorbeeld maakt een uiteenzetting over God en de schepping deel uit van het genezingsproces van de heiden Pinianus. Enkel wanneer hij zich daarvan laat overtuigen, zal hij genezen:

Audi ergo quod credas: quem nos colimus, unus est deus (cf. Deut 6,4; Eph 4,6; 2Tim 2,4; Jc 2,19), qui fecit coelum et terram, cum omnibus quae in eis sunt (Ex 20,11; Ps 145,6; Act 4,24; 14,14). Hic deus verbum ex ore virtutis plenum protulit (cf. Is 55,11), quia verbo dei

⁵³ Bij wijze van vergelijking geef ik de tekst van de zgn. Romeinse doopgelofte (*symbolum apostolorum*; 3^{de} eeuw), die de basis vormt voor de latere geloofsbelijdenissen in het Latijnstalige Westen (de tekst werd overgenomen uit KELLY (1972), 102; zie *ibid.*, 100-13 voor verdere context en 172-8 voor latere credo's uit het Westen): *Credo in deum patrem omnipotentem; et in Christum Iesum filium eius unicum, dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine, qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in caelos, sedet ad dexteram patris, unde venturus est iudicare vivos et mortuos; et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem*. Elders (zie voorbeelden, noten 50 (vnl. in **P. Aureae*) en 52) zijn vergelijkbare overeenkomsten herkenbaar.

⁵⁴ Het vaakst geciteerde vers om God te omschrijven is *qui fecit caelum et terram et mare et omnia quae in eis* (Ps 145,6; Act 4,24; 14,14; cf. Ex 20,11) – in tegenstelling tot de heidense goden (cf. *supra*, 5.2.2.1, p. 182 sqq.). Zie bv. **P. Alexandri Bergomensis*, 8; **P. Alexandri, Eventii & soc.*, 11; **P. Anthimi, Sisinii & soc.*, 3; **P. Bonosae*, 9; *P. Cornelii papae*, ed. p. 373,29; *P. Gallicani, Iohannis & Pauli*, ed. p. 572,9; *P. Mammarii presb. & soc.*, 5; *P. Marii, Marthae & soc.*, 6; **P. 'martyrum graecorum'*, 4; *P. Nazarii & Celsi*, ed. p. 327,58-9; *P. Patrocli*, 3; *P. Pontii Cimellensis*, 8; *P. Primi & Feliciani*, 4; **P. Torpetis*, 2. SINISCALCO (1985), 531-5, biedt een aantal mogelijke verklaringen voor de populariteit van dit vers in de martyrologische traditie.

Omwille van de beperkte ruimte en tijd kan ik jammer genoeg niet ingaan op het verdere Bijbelse materiaal dat in de *passiones* gebruikt wordt om God gestalte te geven.

coeli firmati sunt, et spiritum oris eius omnis virtus eorum. A quo congregatae sunt sicut in utre aquae maris et positae quasi in thesauros abyssi (Ps 32,6-7). Deus autem quem te oportet credere, cum sit trinitas unus est: pater qui eructavit verbum bonum (Ps 44,2?); filius qui est sermo quo eructavit pater, a quo facta sunt omnia quae sunt (cf. Sap 11,24?); Sanctus quoque Spiritus a quo universa animantur. (§3)⁵⁵

Het is opmerkelijk dat dergelijke uiteenzettingen met catechetische toon niet uitsluitend voorkomen in scènes waar de protagonisten andere personages bekeren of onderwijzen, maar ook tijdens de ondervragingen. Binnen de fictie van de *passio* is het in feite nutteloos voor de martelaar christelijke concepten precies uiteen te zetten tegenover de rechter. Een parallel met de vroegchristelijke apologetiek is aanlokkelijk: zowel de apologeten als de martelaren verdedigen het christelijke geloof tegenover een heidense overheid die hen – uit onwetendheid of onwil – niet gunstig gezind is.⁵⁶ En zowel in de *passiones* als de apologieën is de intradiëgetische communicatie (tussen martelaar en vervolger, resp. apologet en keizer) ondergeschikt aan de communicatie die plaatsvindt met de christelijke toehoorders van het betoog, die als het ware meeluisteren.⁵⁷ Het al dan niet overtuigen van de heidenen in de *passio* is met andere woorden bijkomstig. Wat primeert, is dat bij monde van de martelaar de grondbeginselen van de christelijke doctrine herhaald worden voor het publiek van de *passio*.

6.1.3.2 Bekering door wonderen

Behalve door de mensen over Jezus Christus en het christelijke geloof te vertellen, bereiken de martelaren ook succesvolle bekeringen door middel van (voornamelijk) genezingen. Deze wonderen zijn op te delen in twee groepen: ofwel wordt geloof als voorwaarde voor de genezing vooropgesteld⁵⁸, ofwel vormt het wonder omgekeerd de aanzet voor de bekering. Een voorbeeld van de eerste groep vinden we terug in de

⁵⁵ Gelijkaardige uiteenzettingen over God in **P. Ansani & Maximae*, 5; *P. Mammarii presb. & soc.*, 10; *P. Nazarii & Celsi*, ed. p. 327,19-22; *P. trium geminorum*, 2. Verwijzingen naar de triniteit als onderdeel van de uiteenzetting over God zijn o.a. te vinden in *P. Caeciliae*, 12; *P. Iuliani & Basilissae*, 49; *P. Pontii Cimellensis*, 8; *P. trium geminorum*, 7. In deze context lijkt de invloed van de triniteitstheologie (i.c. de vertaling ervan in credo's vanaf het concilie van Nikaia en nadien; zie KELLY (1972), 205 sqq.) vanzelfsprekend.

⁵⁶ Zie LIEU (2011), 212-8; MOSS (2010b), 15-6, voor de reflectie van de vroegchristelijke apologetiek in de vroegste *acta martyrum & passiones*.

⁵⁷ Zie JACOBSEN (2009), 13-7, voor een bespreking van het (geïntendeerde) publiek van de apologieën.

⁵⁸ Vgl. hoger, p. 171, noot 74.

*P. Anthimi, Sisinii & soc. Er wordt verteld dat de proconsul Pinianus ongeneeslijk ziek wordt (§1), en dat zijn vrouw daarom de hulp van de christenen inroept om hem te genezen. Hun antwoord maakt duidelijk wat de voorwaarde is:

*Tu si vis virum tuum evadere, hortare eum fieri christianum et statim eum sanum poteris videre (§2)*⁵⁹

De man erkent inderdaad Gods almacht en wordt genezen.⁶⁰ In dit en vergelijkbare gevallen vervaagt het onderscheid tussen de eigenlijke genezing en de bekering. De fysieke genezing is een exponent en gevolg van de spirituele genezing van de heidenen.⁶¹

Een voorbeeld van een genezing die niet als de voorwaarde, maar als de aanleiding van een bekering geldt, is te vinden in de *P. Serapiae & Sabinae. Wanneer Serapia als straf aan twee losbandige Egyptenaren overgeleverd wordt om te verkrachten, zorgt een goddelijke ingreep ervoor dat beide mannen verlammen (§5). Wanneer de praeses haar beveelt deze 'vloek' ongedaan te maken, grijpt Serapia de gelegenheid aan om de omstanders de kracht van God te reveleren. In haar gebed roept ze God met volgende woorden op om haar verkrachters te genezen:

releva iuvenes istos in conspectu omnium expectantium te per meam orationem ad confusionem istius stulti, qui insanit adversum credentes in te. Accelera, Domine, ut

⁵⁹ Vergelijkbaar zijn o.m. *P. Alexandri ep. Bacchanensis, 1 (*Si credideritis in Patrem et Filium et spiritum sanctum et baptizati fueritis, reviviscet vester filius*); *P. Donati & Hilariani, ed. p. 417,21-7 (*Filia crede domino, et illuminaberis [...] et aperti sunt oculi Syramiae: Et coeperunt mater cum filio clamare et dicere: uere dominus Christus est: per quem uidi lumen luminum quia illuminavit oculos meos*; vgl. Mt 9,30-1; Joh 9,10-1); P. Processi & Martiniani, 1.5-11 (*Credite in Deum patrem omnipotentem et in dominum Iesum Christum filium eius unigenitum et in Spiritum sanctum et omnia ministrabuntur vobis* (cf. Mt 7,7; Lc 11,9)); P. Sebastiani & soc., 36 (genezing voorgesteld als *fidei fructus*); *P. Valentini Interamnensis, 3 (*Tu si vis curabitur. Nam si credideris Christo meo, fides tua pretiosa est Deo magis* (cf. 1Petr 1,7), *quam tu, qui in rebus vilissimis et vanis spem collocas tuam*).

⁶⁰ Ibid. §2 (*Nimis stultus est qui non credit hunc deum verum esse, qui desperatis salutem restituet at ad vitam revocat eos, quibus iam preparata est sepultura*); §3 (*Ego nisi ex toto corde credidissem, non fecissem vos* (sc. Anthimus en Sisinius) *ingredi ad me*).

⁶¹ Zie bv. het ambigue gebruik van *illuminare* in de *P. Stephani papae, 3: *Obsecro, domine mi papa, baptiza me ac filiam meam, ut et illuminetur, et nostras animas eruas de tenebris sempiternis* (cf. Ps 32,19; 85,13), *quia nunc usque semper in afflictionibus pro caecitate meae filiae fui*.

Cf. supra, p. 157, noot 36.

cognoscant, quia tu es Deus solus (Od 7,45; Is 37,20; Dan 3,45), *qui facis mirabilia, et non est alius praeter te* (Bel-et-Dr 41). (§8)⁶²

Terwijl in de *passiones* het onderscheid vaak vervaagt tussen mirakels die leiden tot, resp. het gevolg van geloof zijn, gaan achter beide groepen verschillende concepties schuil. In het eerste geval wordt verondersteld dat enkel wie ten volle op God vertrouwt, kan rekenen op diens ingrijpen. In het andere geval is het wonder een openbaring van Gods almacht, waarbij de getuige van dat wonder tot inzicht zal komen en zich zal bekeren.⁶³ Beide groepen wonderen hebben ook andere Bijbelse modellen. In de synoptische evangeliën vinden wonderen pas plaats indien men zijn vertrouwen op Jezus stelt.⁶⁴ In het Johannesevangelie is dit daarentegen geen noodzakelijke voorwaarde. Thaumaturgie verschijnt er vaker als bekeringsmethode, die mensen van Jezus' bovenmenselijke kracht overtuigt en zo tot geloof brengt.⁶⁵ De aanwezigheid van beide 'vormen' van bekering in de *passiones* is begrijpelijk. Enerzijds is God voor de

⁶² Vgl. de bekeringen na een genezing in o.a. *P. *Alexandri ep. Baccanensis*, 17 (miraculeuze genezing van de hand van een vervolger door aanraking met de relieken van de martelaar); *P. *Aureae*, 11 (bekering van de opgewekte dode: *Ego vidi Dominum Iesum Christum reducentem me de tenebris ad lucem* (cf. Act 26,18)); P. *Cornelii papae*, ed. p. 373,30-7 (met herhaling van Mt 14,33 (verbazing bij Jezus die over het water wandelt): *Et protinus erexit se Salustia, clamans et dicens: Vere Christus est dei filius*; p. 373,31; cf. Mt 27,54; Mc 15,39); P. *Iuliani & Basilissae*, 26, 34, 40 (tweemaal bekeringen van de genezen persoon zelf, eenmaal van de omstanders); P. *Marii, Marthae & soc.*, 9 (gebed om genezing: ... *ut cognoscant omnes, quia tu es Deus* (Is 37,20; Dan 3,45...)); *P. 'martyrum graecorum', 6-7 (*Domine [...] respice in opera manuum tuarum* (cf. Ps 137,8) *ut cognoscant omnes quia tu es dominus* (cf. Sir 36,17; Ez 30,26)); P. *Nerei, Achillei & soc.*, 22 (genezing van een blinde jongen); *P. *Sabini ep.*, 9 (gebed om genezing: *Ipse introducat lumen in oculos tuos, ut cognoscant omnes gentes quia ipse est creator omnium visibilium et invisibilium* (Col 1,16)); *P. *Valentini Interamnensis*, 8-9 (bekering van een gezin na de genezing van hun kreupele zoontje).

⁶³ Dit mechanisme is ook als historisch verklaringsmodel voor de groei van het vroege christendom gepostuleerd. Zie CARLETON PAGET (2011), 136-8; PRAET (1992), 24-7, voor een overzicht van de argumenten en verschillende kritische tegenargumenten.

⁶⁴ Zie bv. Mt 9,22 (θάψει, θύγατερ· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε); Lc 8,50 (μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευσον, καὶ σωθήσεται) en de referenties in noot 75, p. 171. Cf. BLACKBURN (2011), 115; TERNANT (1970), 762-3; VAN UYTFANGHE (1981), 207-8.

Niettemin lijkt Jezus' verwijt aan de inwoners van Chorazin, Betsaïda en Kafarnaüm (Mt 11,20-4), en het ontzag van de omstanders na bepaalde wonderen (Mt 9,8; Mc 5,15; 5,42; Lc 7,16; 8,26.35) deze beoordeling enigszins te nuanceren – al blijft het contrast met Johannes weliswaar groot.

⁶⁵ Zie bv. Joh 2,23 (Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ, πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει); 4,48 (εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτόν· ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδῃτε, οὐ μὴ πιστεύσητε); 11,45 (Πολλοὶ οὖν [...] θεασάμενοι ἃ ἐποίησεν ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν); cf. Joh 4,54; 6,14; 9,17. Zie ook de bekering van Sergius Paulus na de verblinding van Elymas de magiër (Act 13,12: τότε ἰδὼν ὁ ἀνθύπατος τὸ γεγονός ἐπίστευσεν ἐκπλησόμενος ἐπὶ τῇ διδαχῇ τοῦ κυρίου). Zie BLACKBURN (2011), 115-6.

christenen almachtig, en vormen zijn miraculeuze ingrepen in het ondermaanse een bewijs van zijn goddelijkheid, die de mens tot ontzag moeten brengen. Anderzijds is het aannemelijk dat de kerkoverheden niet de indruk wouden wekken dat wonderen zich in eender welke omstandigheden voordoen, en dat ze de gelovigen ervan wilden overtuigen dat volledig vertrouwen in God de absolute voorwaarde voor een succesvol mirakel vormde. In de praktijk zijn beide categorieën echter niet strikt van elkaar te onderscheiden: wie een miraculeuze gebeurtenis aanschouwt, of erover hoort, zal idealiter ook inzien dat vertrouwen in God steeds de bepalende factor vormt.⁶⁶

6.2 De vervolgingen in Bijbelse termen

De afbeelding van de deugdzame levenswandel van de martelaar tijdens zijn '*vita activa*' is uiteraard slechts één aspect van het martyrologische narratief. Deze schets van de protagonist als exemplarische christen schept een kader voor het centrale deel van het verhaal: het relaas van het proces en de terechtstelling van de martelaar. Opnieuw zijn heel wat Bijbelse echo's herkenbaar – gaande van onmiskenbare allusies tot reminiscenties die veeleer voortvloeien uit interpretatie. Zij geven het narratieve verloop mee vorm, of kunnen minstens bepaalde literaire keuzes van de hagiograaf verklaren. In het bijzonder vormt het lijdensverhaal een geliefd model voor de stileren van de *passio*. Omdat zij op zichzelf een eigen groep referenties vormen, zal ik ze verder (6.3) apart behandelen. Hier beperk ik mij tot alle andere referenties.

6.2.1 Vervolging, arrestatie en proces

In het algemeen kan gesteld worden dat de beschrijvingen van de vervolgingen in de *acta & passiones* uitdrukking geven aan de vervolgingen die in het Nieuwe Testament aan de christenen voorspeld worden en die in de Bijbel kennelijk het lot zijn van de rechtvaardigen. In de geschiedenis van het volk Israël kan men een terugkerend patroon van vervolgingen van de godvrezenden lezen. De dood van de Messias is een exponent

⁶⁶ Vgl. ook VAN UYTFANGHE (1981), 219, over de pedagogische betekenis van het wonder in de *Dialogi* van Gregorius Magnus.

van deze logica, en in die lijn voorspelt ook Jezus de vervolgingen van zijn volgelingen.⁶⁷ Behalve deze overkoepelende Bijbelse fundering van het martyrologische narratief klinken ook heel wat andere reminiscenties door die de verschillende scènes gestalte geven.

6.2.1.1 Vluchten en onderduiken voor de vervolgers

Een eerste mogelijke reactie op de vervolgingen in de *passiones* is om te vluchten. In het Mattheüsevangelie draagt Jezus dit op aan zijn leerlingen⁶⁸ en op een aantal plaatsen in de *passiones* wordt aan dit vers gerefereerd.⁶⁹ Dit kan verbazen, aangezien het ontvluchten van de vervolgingen en dus het martelaarschap niet zonder problemen was. Uit de 2^{de} en 3^{de} eeuw kennen we een aantal voorbeelden die aangeven dat vluchten als een teken van zwakte gold.⁷⁰ Klaarblijkelijk vonden de laatantieke hagiografen het wegvluchten daarentegen niet per se problematisch. Nergens waar een martelaar op de

⁶⁷ Cf. bv. Mt 5,11-2 (μακάριοι ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν [ψευδόμενοι] ἕνεκεν ἐμοῦ. [...] οὕτως γὰρ ἔδίδωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν); Joh 15,20 (εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν, καὶ ὑμᾶς διώξουσιν); 2Tim 3,12 (καὶ πάντες δὲ οἱ θέλοντες εὐσεβῶς ζῆν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διωχθήσονται); 1Petr 4,14 (εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι, ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται). Verdere achtergrond en referenties: zie hoger, 1.2.2.1, p. 11 sqq. en DEVILLE (1970), 974-6; EBEL en SCHIPPERS (1986), 806; MANSER en MCGRATH (1999), §8795.

⁶⁸ Ὅταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν (Mt 10,23). Deze pragmatische instelling staat ver af van een oproep tot martelaarschap, en accepteert vluchten als een gevolg van de prediking (DAVIES, W. D. en ALLISON (2004), 190-1).

⁶⁹ Andere Bijbelse modellen voor het ontvluchten van vervolgingen – bv. de vlucht naar Egypte (Mt 2,13-4) en het onderduiken van Baruch en Jeremia (Jer 36,19.26) – worden niet opgeroepen. Het dichtst in de buurt komt een passage in de *P. Alexandri ep. Bacchanensis, 6, waar de engel Michaël de auteur-ooggetuige van de *passio* oproept om niet ter plaatse te blijven: *sub arbore ista nolite sedere, ne vos videant isti, qui tyranno volunt placere, et nunciant illi, et erunt vobis molesti*. Een Bijbelse parallel wordt hoe dan ook niet gesuggereerd en is een kwestie van interpretatie.

⁷⁰ Hevige weerstand tegen het vluchten voor vervolgingen is terug te vinden in het werk van Tertullianus (vnl. *De fuga in persecutione*, maar deels ook in *Scorpiace*), maar zien we ook in de harde lijn van o.m. montanisten en donatisten. Verdere context en referenties: zie NICHOLSON (1989), 52-3; REBILLARD (2012), 43-6; TABBERNEE (2007), 244-53.

Niettemin vinden we al zeer vroeg legitimaties van vluchtende christenen terug. Het bekendste voorbeeld hiervan is Cyprianus van Carthago, wiens vlucht door hemzelf (vnl. *De lapsis*) Pontius (*Vita Cypriani*, 8) verdedigd wordt als een uitstel tot het door God beschikte ogenblik om te sterven. Van zowel Polycarpus als Petrus wordt verteld dat ze wel bereid waren om zich te laten arresteren, maar zich door de rest van de gemeente lieten overtuigen om toch weg te trekken – om pas later de marteldood te lijden (*Mart. Polycarpi*, 5; *Acta Petri*, 35 (al wordt Petrus in de beroemde *Quo vadis*- scène (*ibid.*) meteen van dit voornemen afgebracht)). Voor verdere details en referenties, zie GEMEINHARDT (2009), 301-3; NICHOLSON (1989), 50-4; NORELLI (2007), 21-3.

vlucht slaat voor de vervolgingen leidt dit tot afkeuring – wellicht omdat de martelaar uiteindelijk toch steeds sterft. Toch is het opvallend dat het genoemde vers uit Mattheüs in de meerderheid van de gevallen geëxpliciteerd wordt om de vlucht te legitimeren. Een voorbeeld hiervan is te vinden in de *P. Genesi*. Wanneer Genesius, stenograaf in het Romeinse leger, het niet langer aankan om de *impia atque sacrilega mandata* en de *persecutionis iussa* te noteren, vlucht hij weg.⁷¹ De hagiograaf juicht dit toe en duidt dit zelfs als diens plicht:

Et ut in nullo a praeceptis evangelicis (Mt 10,23) actus martyrii deviare, quibus declinare persecutionis impetum vel permittimur vel iubemur, alia atque alia non solum latebra verum etiam civitate mutata, cum et alio loco scriptum sit »Spiritus quidem promptus, caro autem infirma« (Mt 26,41; Mc 14,38), ab ira se furentis iudicis paulisper occulit. (§2)⁷²

⁷¹ Hier kan opgemerkt worden dat voor christelijke soldaten die problemen hadden met het heidense karakter van het Romeinse leger (cf. 5.1.3.1, p. 162, i.c. noot 52) de keuze tussen vluchten en zichzelf als christen kenbaar maken problematisch geweest moet zijn. Zoals aangegeven kon wegvluchten als zwakte beschouwd worden, maar zich uit eigen beweging als christen kenbaar maken, was evenmin evident (cf. het ongemak omtrent resp. de afwijzing van vrijwillig martelaarschap; zie BOWERSOCK (1995), 2-4, 62-4; GEMEINHARDT (2009), 296-300). Nochtans merkt TABBERNEE (2007), 208-10, op dat in het geval van soldaten vrijwillig martelaarschap wel aanvaard werd (cf. Tertullianus, *De corona* 11: *potior est necessitas timendae negationis et obeundi martyrii quam euadendae passionis et implendi officii*).

⁷² Haast identiek hiermee is een passage uit de *P. Pontii Cimellensis*, 10: *Cumque beatus Pontius hoc (sc. over de vervolgingen door Valerianus en Gallienus) comperisset, paulisper in urbe sese oculuit. Sed cum tutissimum locum ad latebras sui perfugii fovendas minime repperisset [...], tandem urbe egressus, non sine dominico precepto faciens qui dixit: Et si persecuti vos fuerint in una civitate, fugite in aliam, et iterum: Spiritus quidem promptus, caro autem infirma (Mt 26,41; Mc 14,38), fines Italiae transiens, urbem sub iugo Alpium procul sitam petiit, nomine Cimelam.*

Vergelijkbare passages waar het vers uit Mattheüs expliciet legitimiteit verleent aan het vluchten zijn: *P. Basilidis & soc., 5 (*Non fugiebam, sed iussa Domini faciebam: scriptum est nobis, Si vos persecuti fuerint in civitate una, fugite in aliam; cf. citaat *P. Quirini, infra*); *P. Cantii, Cantiani & Cantianillae, ed. p. 279,4-5 (*ex urbe aquilegiensi egressi sunt, diuinam scripturam habentes, quae dicat: cum persequentur uos in ciuitatem istam, fugite in aliam*); P. Epipodii & Alexandri, 3 (*Saeviente autem persecutione, implentes Evangelica constituta, quoniam ad aliam vel etiam tertiam civitatem abire non possent, latebram ibi quaesierunt. Egressi vero occulte septa murorum (cf. Act 9,25?), in eo vico qui propter Incisam-petram situs est, tugurio (cf. Is 1,8?) se cuiusdam religiosae et fidelis viduae sine ullis comitibus abdiderunt*); *P. Feliciani, 9 (*Itaque cuncti chisticolae perterriti, alii non causa videlicet timoris corporei, sed secundum praeceptum, si qui persecuti fuerint vos in unam civitatem, fugite in aliam; alii per iuga montium, alii per concava terrarum, alii speluncis et in cavernis terrae, alii per silvas abscondentes (cf. Heb 11,38), sicut septi Dormientes in Epheso (cf. BHL 2313 sqq.), omnes dispersi sunt (cf. Mt 26,31; Mc 14,27; Joh 16,32; Act 8,1,4; 11,19)*); P. Ferreoli tribuni, 4 (*Itaque secundum Euangelium persecutionem fugiens, ad extraneam properabat regionem*); *P. Quirini, 2 (*Non fugiebam, sed iussum Domini mei faciebam. Scriptum nobis est: Si vos persequentur in una civitate, fugite in aliam; cf. citaat *P. Basilidis & soc., supra*). Vgl. VAN UYTFANGHE (2007), 17.

De populariteit van dit motief in de *passiones* kan omwille van de connotatie met lafheid verbazen, maar kan op een aantal manieren verklaard worden. NICHOLSON (1989), 56-61, wijst erop dat in de context van de christenvervolgingen van de 3^{de} en 4^{de} eeuw en de problemen rond vrijwillig martelaarschap (cf. noot 71) vluchten als een legitiem antwoord op de vervolgingen gezien werd. Hij verwijst daarvoor naar o.a. Lactantius, die aanhaalt dat ook Jezus voor zijn arrestatie en proces de wijk had genomen en dat ook zijn vlucht niet betekende dat hij de dood uit de weg ging.⁷³ Vanuit dit perspectief kan het vluchten als een *imitatio Christi* begrepen worden – zij het een *imitatio* die gebaseerd is op een interpretatie van het Bijbelnarratief. Een andere verklaring voor de aanwezigheid van het motief is dat de hagiograaf een lokale martelaar bijkomend gezag wou verlenen door hem of haar een roemruchte oorsprong toe te dichten, vanwaar hij zogezegd gevlucht was, of met een gezagsvolle figuur van elders in verbinding te brengen. Hoe dan ook verleent het thema een menselijke kant aan de protagonisten, die opmerkelijk, zelfs ongewoon is voor de epische *passiones*.

Een alternatief voor het vluchtmotief komt ook voor. Hier gaat het om de vermelding van christenen die onderduiken voor de vervolgingen, vaak in combinatie met de vermelding dat de christenen heimelijk hun geloof belijden.⁷⁴ Het beeld van de

Elders wordt enkel de vlucht van de christenen vermeld, zonder Bijbelse fundering. Dit is het geval in de *P. Adventoris, Octavii & Solutoris*, 2 (*persecutorum fugientes ferocitatem, ad taurinensem pervenissent urbem*); **P. Alexandri Bergomensis*, 7 (*Tunc B. Alexander quodammodo praesago spiritu, non passionis formidine, lictorum incestas manus clandestina egressione declinavit, atque Mediolano egressus, locum, ubi martyrii coronam consequeretur, adiit*); *P. Anastasiae*, 19 (*Theodota [...] quae ideo fugerat a civitate sua, quia persecutio circa universos christianos illic vehementer agebatur*); **P. Arcadii*, 2 (*censuit celeri ex ea urbe fuga id malum (persecutionem) declinandum*); **P. Domnini*, 3 (*ab eius insidiis nos fugiamus, ubi celari possumus. Et statuerunt omnes quingenti viri, ut ad civitatem Romanam confugium fecerint*); **P. Donati & Hilariani*, ed. p. 416,37-8 (*Donatus uero lector fugam petens uenit ad oppidum Arrhetium*); *P. Pigmenii*, 2 (*cuius metu (sc. voor de vervolgingen) sanctorum plurimi, relictis urbibus, coacti sunt fugere et diversa latibula quaerere*).

⁷³ Lc. 49, 56-7: *cum sciret futurum ac subinde diceret oportere se pati atque interfici pro salute multorum, secessit tamen cum discipulis suis, non ut uitaret quod necesse erat perpeti ac sustinere, sed ut ostenderet quod ita fieri oporteat in omni persecutione, ne sua quis culpa incidisse uideatur; ac denuntiavit fore ut ab uno eorum proderetur* (Lactantius, *Div. Inst.* 4,18,2).

⁷⁴ Vermeldingen van ondergedoken christenen zijn te vinden in **P. 'martyrum graecorum'*, 8 (*Coeperunt [...] in eadem cripta habitare, et omnibus diebus ac noctibus in oratione et ieiuniis et voce psallentium permanere*); *P. Polochronii & soc.*, 14 (*erat quaedam vidua [...] quae habebat in domo sua multos christianos et presbyteros et clericos absconditos*); **P. Secundi*, 2 (*In illis vero temporibus, per vicinas civitates, multi Christiani erant absconditi*).

Verwijzingen naar de clandestiene geloofsbeleving van de christenen zijn te vinden in **P. Coronatorum* iv, 1 (*Hii occulte christiani erant, custodientes mandata Dei*); *P. Epipodii & Alexandri*, 2 (*Epipodius et Alexander occulte operam dare Catholico fidei cultui, Praesidi nuntiantur*); *P. Irenaei, Andochii & soc.*, 3bis (*Erat tum temporis Faustus nobilissimus vir praefecturius, qui sub clamide propter iniquissimi Caesaris minas Christum latenter colebat*); *P. Pigmenii*, 3 (*erat quidam*

ondergedoken christenen, dat herinnert aan de geromantiseerde voorstelling van ondergedoken christenen in de catacomben, is ogenschijnlijk geïnspireerd op Heb 11,38.⁷⁵ Het plaatst de vervolgte christenen typologisch op een lijn met oudtestamentische vervolgd⁷⁶, zelfs al is er in de *passio* gewoonlijk slechts een beperkte woordelijke link met dit Bijbelvers. Ook de voorstelling van een clandestiene geloofsbeleving in de *passiones* heeft mogelijks een oudtestamentische grondslag in figuren die uit angst voor de overheid ondergedoken of heimelijk hun religieuze voorschriften naleven.⁷⁷ Ondanks deze overeenkomsten met de genoemde passages blijft deze Bijbelse *hypotexte* toch sterk op de achtergrond. Bij momenten lijkt het motief van de verborgenheid eerder gemotiveerd om de personages van de *passiones* – in de lijn van Mt 6,6 – in anachorese⁷⁸ voor te stellen, dan om een link met het Bijbelse verleden te suggereren.

vir illustris ex praefectura Urbis nomine Flavianus. Hic occulte cum omni domo suo factus fuerat christianus); P. Sebastiani, 2 (Christo igitur quotidie sedulum exhibebat officium, sed agebat quatenus hoc sacrilegis regibus esset occultum, non passionis timore perterritus, nec patrimonii sui amore constrictus, sed ad hoc tantum sub chlamyde terreni imperii Christi militem agebat absconditum, ut Christianorum animos, quos inter tormenta videbat deficere, confortaret, et Deo redderet animas quas diabolus conabatur auferre).

⁷⁵ ὧν (i.e. zij die in het verleden vervolgd werden omwille van hun geloof) οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος, ἐπὶ ἐρημίαις πλανώμενοι καὶ ὄρεσιν καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὁπαῖς τῆς γῆς.

⁷⁶ In het OT komt het zich verschuilen in grotten, spelonken of andere schuilplaatsen voor vijanden meermaals voor: o.m. voor vijanden (Iud 6,2; 1Regn 13,6) en voor religieus gemotiveerde vervolgingen (3Regn 18,4 (profeten); 19,9 (Elia); 1Mac 1,52-3 (joden)). Anderzijds zijn diezelfde grotten en spelonken ook de schuilplaats voor de goddelozen, die proberen te ontkomen aan Gods toorn (bv. Is 2,19.21; Ier 49,8.30). Verdere referenties bij MANSER en McGRATH (1999), §4218.

⁷⁷ Bv. Daniel (hij bidt na het verbod van de grootkoning achter gesloten deuren; Dan 6,10) en Tobit (hij begraaft in het geheim de lichamen van zijn geloofsbroeders; Tob 1,18-9). Zie ook 2Mac 6,11 (ἔτεροι δὲ πλησίον συνδραμόντες εἰς τὰ σπήλαια λεληθότως ἄγειν τὴν ἑβδομάδα μηνυθέντες τῷ Φιλίππῳ συνεφλογίσθησαν διὰ τὸ εὐλαβῶς ἔχειν βοηθῆσαι ἑαυτοῖς κατὰ δόξαν τῆς σεμνοτάτης ἡμέρας); Sap 18,9-10 (κρυφῇ γὰρ ἐθυσίαζον ὅσοι παῖδες ἀγαθῶν καὶ τὸν τῆς θειότητος νόμον ἐν ὁμονοίᾳ διέθεντο τῶν αὐτῶν ὁμοίως καὶ ἀγαθῶν καὶ κινδύνων μεταλήμψεσθαι τοὺς ἀγίους πατέρων ἡδὴ προαναμέλποντες αἴνους. ἀντήχει δὲ ἀσύμφωνος ἐχθρῶν βοή, καὶ οἰκτρὰ διεφέρετο φωνὴ θρηνουμένων παίδων)

⁷⁸ Zie bv. *P. Arcadii, 2 (*Itaque foris inveniens latebras, aliquantulum temporis latuit, omni voto in abdito vigiliis, orationibus, et omni vitae sobrietate Christo serviens*); P. Chrysanthi & Dariae, 3 (*quendam Carpo forum nomine uirum per omnia eruditum, Christianum et sanctum, sed persecutionis atrocitate seuiente in quodam montis speleo* (cf. 3Regn 19,9) collocatum); *P. Firmi & Rustici, 7 (*Proculus episcopus, qui propter metum paganorum cum paucis christianis non longe a muris civitatis in monasterio suo latitabat*); *P. 'martyrum graecorum', 1 (*Valeriano et Lucillo consulibus, erat quidam vir nomine Hippolytus monachus, qui habitabat in criptis, serviens Domino in absconditis suis* (cf. Mt 6,6)).

Vgl. Mt 6,6: σὺ δὲ ὅταν προσεύχῃ, εἴσελθε εἰς τὸ ταμεῖόν σου καὶ κλείσας τὴν θύραν σου πρόσευξαι τῷ πατρὶ σου τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι.

Anderzijds kunnen de christenen ook niet verborgen blijven. Op een aantal plaatsen in de *passiones* valt te lezen hoe clandestiene christenen zich ‘outen’ of toch als dusdanig bekend worden. In de *P. Philippi ep. Heracleensis* vinden we in zekere zin een herhaling van de Pinksterepisode (Act 2), waar een zekere Severus zich onder invloed van de Heilige Geest kenbaar maakt als christen; in de **P. Secundi* wordt verwezen naar de spreekwoordelijke lamp onder de korenmaat (Mt 5,15; Mc 4,21; Lc 11,39) om hun arrestatie te verklaren, terwijl de bekendmaking in de **P. Sereni* toegeschreven wordt aan een goddelijke roeping op dat ogenblik.⁷⁹

De Bijbelse referenties in de context van het vluchten en het onderduiken komen in verschillende gradatie voor, gaande van duidelijke allusies naar onzekere parallellen. In het eerste geval is het evident dat de stileringsfunctie om een bepaalde handeling expliciet te legitimeren. In het andere geval is het narratief ook zonder Bijbelse legitimatie begrijpelijk, maar verleent de reminiscentie (historisch-typologische) diepgang aan het narratief.

6.2.1.2 Antiochus IV als model voor de vervolger

Wanneer de christenen in de laatantieke *passiones* met de vervolgende heidenen in contact komen, dan worden deze in de regel door bloeddorstigheid en agressie gekenmerkt.⁸⁰ Als antagonisten proberen zij de martelaren voornamelijk met geweld en dreigementen tot geloofsafval te brengen. Het spreekt voor zich dat deze zeer negatieve karakterisering van de antagonisten uitermate geschikt is om het heroïsme en de compromisloze monotheïstische religiositeit van de martelaar tegenover af te beelden.

Hoewel deze zeer negatieve afbeelding een innovatie lijkt van de *passions épiques* tegenover de ‘sobere’ preniceense *acta & passiones*, waren de laatantieke hagiografen

⁷⁹ *P. Philippi ep.*, 9 (Severus [...] qui se occultioribus latebris ab hac inquisitione subtraxerat. Quem cum investigare non possent, impulsu sancti Spiritus (cf. Act 2,4) in medium ipse prorupit; nec enim diu latere poterat, quem passio ipsa poscebat); **P. Secundi*, 2 (Et quia nequit lucerna sub medio abscondi, neque civitas supra montem posita (Mt 5,14) [...] unde accidit, ut vicini vicinos, propinqui propinquos, amici amicos traderent (cf. Mt 10,21; Mc 13,12; Lc 21,16; 4Esr 6,24)); **P. Sereni*, 3 (Quomodo placuit Deo, ut huc usque me reservaret in corpore. eram autem sicut lapis proiectus ab aedificatione; nunc autem requirit me Dominus in aedificium suum (cf. Ps 117,22; Act 4,11; 1Petr 2,7 + 1Cor 3,9). Modo autem quia palam me voluit esse, paratus sum pro nomine eius pati (cf. Act 5,42; 9,15)).

⁸⁰ Voor de agressie van de vervolgers als kenmerk van de *passions épiques*, zie hoger 1.3.2.1, p. 27 sqq.

CORKE-WEBSTER (2012), 68 sqq., wijst er terecht op dat dergelijke karakterisering van de vervolgende Romeinen als onbeheerste agressievelingen – i.t.t. de zelfbeheerste martelaren – hen elke vorm van legitimiteit ontnemt. Verdere studies van het martyrologische discours als ondergraving van de legitimiteit van de bestaande machtsstructuren bieden GRIG (2002); SHAW (1996).

niet de eersten om de vervolgers zo af te beelden. Het lijkt er zelfs op dat de afbeelding van de vervolgers in veel laatantieke *passiones* in grote mate op die van Antiochus IV in de boeken Makkabeeën (2Mac 6,18-7,42; 4Mac; cf. noot 23, p. 8) terug te voeren valt.⁸¹ Afgezien van de algemene vijandige atmosfeer en de encensering van een proces waarin een idolate offerhandeling een centrale positie inneemt⁸², zijn er ook een aantal opvallende verbale echo's herkenbaar. Dit betekent niet (noodzakelijk) dat de auteurs van de *passiones* zich bewust op de Makkabeïsche modellen geïnspireerd hebben. Het is zelfs waarschijnlijker dat zij zich op de clichés baseerden die hen bekend waren uit de martyrologische traditie. Desondanks doet dit geen afbreuk aan de verschillende overeenkomsten met de Bijbelse *hypotexte*.

Een eerste is de Romeinse keizer die in heel wat *passiones* persoonlijk de christen verhoort en terechtstelt, alsof het vervolgen van de joden, resp. christenen van primair staatsbelang is.⁸³ Een parallel met de Antiochus uit (vnl. het vierde boek) Makkabeeën ligt voor de hand – zeker wanneer we in aanmerking nemen dat de keizer in de *passiones* net als Antiochus niet zelden met *tyrannus* aangeduid wordt.⁸⁴ Niettemin zou men kunnen tegenwerpen dat het opvoeren van het staatshoofd als vervolger en de antonomasie *tyrannus* slechts een beperkte parallel vormt, en dat deze voorstelling ook

⁸¹ De opvallende overeenkomsten tussen de vervolgers in 2/4Mac en de *passiones* zijn voorheen al aangehaald door o.m. GRIG (2004), 9-10; HENTEN (2002), 68-9. Zie ook hoger, 1.2.1, p. 6 sqq.

⁸² In beide tradities worden individuen gedwongen om hun religieuze tradities af te vallen en zich te conformeren aan de 'goddeloosheid' van de heersers. Zie bv. 2Mac 7,30 (οὐχ ὑπακούω τοῦ προστάγματος τοῦ βασιλέως, τοῦ δὲ προστάγματος ἀκούω τοῦ νόμου τοῦ δοθέντος τοῖς πατράσιν ἡμῶν διὰ Μωυσέως; cf. 2Mac 6,1.7; 4Mac 5,2). Cf. HENTEN (2002), 66-7.

Ook de zeer aanschouwelijke beschrijving van de pijnlijke folteringen (bv. 2Mac 7,4-5; 4Mac 6,1-3; 9,10-2) vormen een gedeeld kenmerk.

⁸³ VOOR DELEHAYE (1955), 21, een van de meest kenmerkende tekenen van de fictionaliteit van een *passio*.

⁸⁴ Vgl. DELÉANI-NIGOUL (1985a), 317; HENTEN (2002), 67, die eveneens op de parallel met 4Mac wijzen. Een parallel met de keizer/tiran als typische tegenstander van de filosoof in de literatuur van de vroege keizertijd (cf. BAUMEISTER (1983), 59-60) lijkt evenmin uit te sluiten.

Een zoekopdracht in BibleWorks naar het lemma τύραννος levert in 4Mac 42 resultaten op (bv. 5,1: προκαθίσας γέ τοι μετὰ τῶν συνέδρων ὁ τύραννος Ἀντίοχος ἐπὶ τινος ὑψηλοῦ τόπου). In het relaas in 2Mac verschijnt het slechts eenmaal: in de aanmoediging van de moeder aan haar jongste kind (προσκούψασα δὲ αὐτῷ χλευάσασα τὸν ὥμὸν τύραννον; 2Mac 7,27). In de *passiones* verschijnt de benaming o.m. in de *P. Arcadii, 4 (*tyrannum devictum ostendebat*); P. Iulianae Nicomedensis, 17 (*miserere mei, ut non dicat inimicus meus Eleusius tyrannus, ubi est Deus eius* (Ps 78,10; 113,9?)); P. Marii, Marthae & soc., 12 (*Domine Iesu Christe [...] extingue minas istius tyranni*); P. Quiriaci (Iudae), 20 (*admirabatur durus tyrannus super ingentem eius patientiam*); P. Sebastiani & soc., 22 (*En dies in quo vincere se tyrannus existimabat, qui dum capit, captus est*); *P. Stephani papae, 18 (*Veniens igitur Stephanus Episcopus, praeceptum est, ut solus ante tribunal tyranni introiret*).

los van het Makkabeïsche model in de *passiones* opgenomen kon worden. Maar er is nog een ander motief dat de invloed van deze joodse martelaren aannemelijk maakt.

Op talloze plaatsen in de *passiones* vinden we de wending *fac quod vis* als antwoord van de martelaren op de dreigementen van de Romeinen, zoals hier in de *P. Hesychii:

Potestatem habes temporalem; fac quod vis. Nam dignitas tua caduca est; mihi vero Christus Deus meus perpetuam tribuet dignitatem. (§2)

Naar mijn weten heeft men tot dusver nooit stilgestaan bij de mogelijke oorsprong van deze populaire frase, die hoogstwaarschijnlijk gemodelleerd is op het antwoord van de vijfde broer aan Antiochus Epiphanes op het moment dat hij gefolterd wordt⁸⁵:

Ἐξουσίαν ἐν ἀνθρώποις ἔχων φθαρτὸς ὢν, ὃ θέλεις ποιεῖς (*facis quod vis*; Vulg., Vet. Lat.) μὴ δόκει δὲ τὸ γένος ἡμῶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ καταλελειῖσθαι (2Mac 7,16).

Ondanks de wissel van de indicatief naar een imperatief vormt deze passage de meest waarschijnlijke *hypotexte*.⁸⁶ Bovendien drukt deze frase uit 2Mac een vergelijkbare onverschilligheid uit tegenover de foltering, die in beide gevallen in het niets verzinken tegenover de hemelse beloningen die de martelaren te wachten staan.⁸⁷ Hun berusting herinnert daarnaast nog aan de onbewogen houding van de filosoof in confrontatie met de keizer, maar ook aan de berusting van Jezus tegenover zijn

⁸⁵ Omdat ik me lange tijd onbewust was van de Bijbelse achtergrond van deze frase, zijn slechts een aantal attestaties ervan opgenomen in de database. Zie alvast P. Mammarii presb. & soc., 3 (*Fac quod vis, iam nos olim parati sumus tua supplicia sustinere*); *P. Maximae, Secundae & Donatillae, 6 (*Hora prope est* (cf. Joh 4,23; 5,25; 16,21?): *quod uis facere fac*); P. Polochronii & soc., 5 (*Fac quod facis, noli cessare, munda quod surdidum est*); *P. Sabini ep. & soc., 5 (*fac quod vis*); *P. Serapiae & Sabinae, 10 (*Fac quod vis, non sacrifico daemioniis*). Naast LE BLANT (1882), 140-1, heb ik niemand teruggevonden die deze formulering bespreekt. Hoewel Le Blant de populariteit van de frase in de hagiografie signaleert, gaat hij niet in op de mogelijke oorsprong ervan.

Een zoekopdracht in de LLT-A en de TLG geeft aan dat dezelfde frase ook in de preniceense *acta & passiones* voorkomt (Mart. Carpi, Papyli & Agathonicae, rec. gr., 6 (2^{de}-3^{de} eeuw, maar omstreden; BASTIAENSEN *et al.* (2007), 34; MUSURILLO (1972), xv-xvi); Passio Irenaei ep. Sirmiensis, 4,9 (begin 4^{de} eeuw; GRyson, FISCHER en FREDE (2007), 72); Mart. Iustini & soc., rec. B, 5,7; rec. C, 4,6 (2^{de} eeuw, maar verhouding tussen verschillende *recensiones* onduidelijk; MUSURILLO (1972), xviii-xx). Ook in de Acta Pauli & Theclae, 35 (2^{de} helft 2^{de} eeuw, of vroeger; BARRIER (2009), 23-4) komt de formulering voor, al wordt ze daar in de mond van een stadhouder met christelijke sympathieën gelegd.

⁸⁶ Toch is het niet duidelijk waar de bewoording in de imperatief vandaan komt, waarom de Bijbelse formulering daarentegen niet voorkomt en vooral waarom was net deze frase zo geliefd was bij de hagiografen.

⁸⁷ Cf. 2Mac 7,36 (οἱ μὲν γὰρ νῦν ἡμέτεροι ἀδελφοὶ βραχὺν ὑπενέγκαντες πόνον ἀνάου ζωῆς ὑπὸ διαθήκην θεοῦ πεπτώκασιν, σὺ δὲ τῇ τοῦ θεοῦ κρίσει δίκαια τὰ πρόστιμα τῆς ὑπερηφανίας ἀποίση). Vgl. 5.2.1.3, p. 174.

ondervraging⁸⁸ – ook al worden geen van deze parallellen in de *passiones* zelf gesuggereerd.

Een derde topos in de laatantieke *passiones* die op de Makkabeïsche narratieven terug te voeren valt, is de belofte aan de christenen om hen rijkelijk te belonen met rijkdom, politieke carrières, vriendschappen met de keizer, aantrekkelijke huwelijkspartners &c. indien ze ermee instemmen om aan de goden te offeren.⁸⁹ In een kwart van de hier besproken *passiones* vinden we dit motief terug – bijvoorbeeld in de *P. Irenaei, Andochii & soc.*:

Aurelianus ait: « Sacrificate diis nostris ut ex aerario publico remunerati primos vos in meo palatio esse constituam et ne male pro Christo vestro, qui ab hominibus crucifixus est, moriamini. » Ad haec una voce hi tres aiunt: « Aurum et argentum tuum tecum sit in perditione (Act 8,20), lupe rapax (cf. Mt 7,15); quia credis te domum Dei per pecuniam supplantare. [...] » (Nat. SS. Andochi, Tyrsi & Felicis, 8)⁹⁰

Afgezien van de absurditeit om beklaagden die doorheen de *passiones* haast als staatsvijanden behandeld worden niet te willen bestraffen, maar rijkelijk te belonen (zelfs met belangrijke politieke en religieuze functies) benadrukt dit motief opnieuw de alomtegenwoordige tegenstelling uit de *passiones* tussen een gerichtheid op de aardse en de hemelse realiteiten. De materiële beloningen die de heidenen beloven, vormen samen met de keuze voor het aardse leven de tegenhanger voor de immateriële beloningen en het eeuwige leven die in het *Jenseits* liggen te wachten.⁹¹

⁸⁸ Voor de parallel met de topos van de filosoof voor de keizer, zie hierboven, noot 84, en p. 7. De berusting van Jezus is blijkt vooral uit zijn passieve houding tijdens de ondervragingen (cf. Mt 26,63-4; 27,12; Mc 14,61; 15,2-5; Lc 22,70; 23,3-9; Joh 18,19-23; 19,9-11).

⁸⁹ Zie ook DELEHAYE (1966), 186-7, voor dit motief in de *passions épiques*.

⁹⁰ Verdere voorbeelden zijn te vinden in *P. Agathae*, 4; **P. Alexandri ep. Baccanensis*, 5, 8, 10; **P. Alexandri, Eventii & soc.*, 18; *P. Anastasiae*, 8, 10, 12, 26, 29, 36; **P. Aureae*, 3, 12, 16; **P. Bonosae*, 5, 8; **P. Caloceri & Parthenii*, 2-3; *P. Claudii, Asterii & soc.*, 1; *P. Cyriaci & Paulae*, 8; *P. Donatiani & Rogatiani*, 1, 4; **P. Euticii*, 6; *P. Felicitatis cum vii filiis*, 3; *A. vitae & martyrii Felicis presb. Fortunati & Achillei*, 8; *P. Ferreoli & Ferrucii*, 6; **P. Firmi & Rustici*, 5; *P. Irenaei, Andochii & soc.*, *Nat. S. Benigni*, 6; *P. Iulianae Nicomedensis*, 3; **P. Iusti Tergestini*, 2; *P. Marii, Marthae & soc.*, 12; **P. 'martyrum graecorum'*, 12; *P. Naboris & Felicis*, 3; *P. Pancratii*, 4; *P. Peregrini*, 6; *P. Polochronii & soc.*, 6, 8, 30; *P. Processi & Martiniani*, 2.6; *P. Quiriaci (Iudae)*, 14bis; **P. Quirini*, 2; *P. Symphoriani Augustodunensis*, 9; *P. Victoris Mauri*, 4.

⁹¹ Vgl. de omkering van dit motief in de *P. Agnetis*, 3, waar Agnes verwijst naar de beloningen die Christus haar beloofd heeft: *Ostendit (Christus) mihi thesauros incomparabiles, quos mihi se donaturum repromisit* (cf. Mt 6,20; 19,21; Mc 10,21; Lc 12,33; 18,22) *si ei perseveravero* (cf. Mt 10,23).

In het relaas over de zeven Makkabeïsche broers valt te lezen dat Antiochus aan de jongste, hetzij aan alle zeven belangrijke functies aan het hof of rijkdom belooft.⁹² De overeenkomst tussen deze en vergelijkbare scènes in de *passiones* is opvallend en maakt de Bijbelse achtergrond van deze topoi in de *passiones* aannemelijk. In dat geval functioneert de Bijbelse stilering als een historische herhaling van de vervolgingen onder Antiochus IV, waarbij zelfs details zich herhalen.

Daarnaast kunnen we bij dergelijke bekoringsscènes ook de beproeving van Jezus door de duivel in de woestijn als model zien.⁹³ Ook al zijn er geen woordelijke echo's, toch zijn er inhoudelijk aanzienlijke gelijkenissen: net als Jezus worden ook de martelaren met o.a. macht en rijkdom bekoord. In beide gevallen gaat het om een test die ze moeten doorstaan, waarbij ze voor een vergelijkbare keuze tussen het hemelse en het aardse gesteld worden. Tot slot vervult ook de vervolger de rol van de διάβολος, die de mens tot misstappen verleidt. Welk model de hagiografen ook voor ogen hadden tijdens het schrijfproces, het resultaat blijft steeds hetzelfde: geen van de verlokkingen heeft het beoogde effect. De martelaar blijft onbewogen, wat ons bij de volgende karaktereigenschap van de protagonist brengt.

6.2.1.3 Constantia

Als een direct gevolg van het standvastige geloof van de protagonist en diens gerichtheid op de hogere werkelijkheid, laat de martelaar zich noch verleiden door de beloofde beloningen, noch intimideren door de agressie en de dreigementen van de vervolgers. Het is niet mijn bedoeling om hier alle individuele voorbeelden te bespreken, waaruit de standvastigheid van de martelaar in de vervolgingen blijkt. Dit zou praktisch gezien onhaalbaar zijn.⁹⁴ Bovendien is het onwankelbare geloof als

⁹² 2Mac 7,24 (Ὁ δὲ Ἀντίοχος οἰόμενος καταφρονεῖσθαι καὶ τὴν ὀνειδίζουσαν ὑφορώμενος φωνὴν ἔτι τοῦ νεωτέρου περιόντος οὐ μόνον διὰ λόγων ἐποιεῖτο τὴν παράκλησιν, ἀλλὰ καὶ δι' ὅρκων ἐπίστου ἅμα πλουτιεῖν καὶ μακαριστὸν ποιήσειν μεταθέμενον ἀπὸ τῶν πατρίων καὶ φίλον ἔξειν καὶ χρείας ἐμπιστεύσειν); 4Mac 8,5-7 (ὦ νεανίαί [...] παρακαλῶ συνείξαντάς μοι τῆς ἐμῆς ἀπολαύειν φιλίας δυναίμην δ' ἂν ὥσπερ κολάζειν τοὺς ἀπειθοῦντάς μου τοῖς ἐπιτάγμασιν οὕτω καὶ εὐεργετεῖν τοὺς εὐπειθοῦντάς μοι πιστεύσατε οὖν καὶ ἀρχὰς ἐπὶ τῶν ἐμῶν πραγμάτων ἡγεμονικὰς λήψεσθε ἀρνησάμενοι τὸν πάτριον ὑμῶν τῆς πολιτείας θεσμόν); 12,4 (πεισθεῖς δὲ φίλος ἔση καὶ τῶν ἐπὶ τῆς βασιλείας ἀφηγήσῃ πραγμάτων).

⁹³ Mt 4,1-11; (Mc 1,12); Lc 4,1-13.

⁹⁴ Heel vaak zijn de Bijbelse echo's bij de vermelding van de volharding amper tot niet herkenbaar, en verneemt de lezer enkel dat de folteringen verdragen worden. Zie bv. P. Albani Verulamii, 3 (*iudex nimio furore commotus, caedi sanctum Dei confessorem a tortoribus praecepit, autumans se uerberibus, quam uerbis non poterat, cordis eius emollire constantiam. Qui cum tormentis afficeretur acerrimis, patienter haec pro Domino – immo gaudenter –*

kenmerk van de martelaar in vorig hoofdstuk (5.2.1.1, p. 167) al aan bod gekomen. Daarom beperk ik me hier tot een aantal Bijbelse modellen, die in het algemeen doorklinken in de standvastigheid van de martelaar om de vervolgingen te verdragen.

In eerste instantie kan de onverstoordheid van de martelaren in de laatantieke *acta & passiones* begrepen worden in relatie tot Jezus' parabel over de constructie van een huis op zand tegenover op een rots.⁹⁵ In de woorden van die parabel hebben de martelaren hun huis op een rots gebouwd, zodat zij geen hinder ondervinden van de storm of overstroming die de vervolgingen voorstellen. Zij zijn het levende bewijs dat hun vertrouwen in God een stevig fundament is. Twee keer heb ik een verwijzing naar het beeld van de rots als stevig fundament teruggevonden. Eén daarvan in de *P. Agathae*, waar Agatha aangeeft dat het plan om haar van haar kuisheid af te brengen geen kans op slagen heeft:

Mens mea solidata est, et in Christo fundata: verba vestra venti sunt, promissiones vestrae pluuias sunt, terrores vestri flumina sunt; quae quantumuis impingant in fundamenta domus meae non poterint cadere; fundata enim est supra firmam petram (Mt 7,24-5). (§3)⁹⁶

Af en toe resoneren in het onbewogen verdragen van de folteringen resp. de vervolgingen ook Bijbelse aansporingen tot standvastigheid in het geloof, als motivering om het antichristelijke geweld te verdragen.⁹⁷ Dit is onder meer het geval in de

ferebat); *P. Quiriaci (Iudae)*, 22 (*admiratus est tyrannus quoniam tantas, et tales sustinuerat poenas, et hilari vultu astaret*); **P. Saturnini, Dativi & soc.*, 8 (*inter haec (tormenta) martyris mens immobilis perstat et licet membra rumpantur, divellantur viscera, latera dissipentur, animus tamen martyris integer inconcussusque perdurat* (cf. 1Th 5,23?)).

⁹⁵ Mt 7,24-7 (Πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς, ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ φρονίμῳ, ὅστις ὠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν πέτραν· καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέπεσαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ οὐκ ἔπεσεν, θεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν. καὶ πᾶς ὁ ἀκούων μου τοὺς λόγους τούτους καὶ μὴ ποιῶν αὐτοὺς ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ μωρῷ, ὅστις ὠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν ἄμμον· καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέκοψαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ ἔπεσεν καὶ ἦν ἡ πτώσις αὐτῆς μεγάλη); Lc 6,48-9 (ὁμοίός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδομοῦντι οἰκίαν ὃς ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν καὶ ἔθηκεν θεμέλιον ἐπὶ τὴν πέτραν· πλημμύρης δὲ γενομένης προσέρρηξεν ὁ ποταμὸς τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ οὐκ ἴσχυσεν σαλευῖσαι αὐτὴν διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομηθῆσαι αὐτήν. ὁ δὲ ἀκούσας καὶ μὴ ποιήσας ὁμοίός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδομήσαντι οἰκίαν ἐπὶ τὴν γῆν χωρὶς θεμελίου, ἣ προσέρρηξεν ὁ ποταμὸς, καὶ εὐθὺς συνέπεσεν καὶ ἐγένετο τὸ ῥῆγμα τῆς οἰκίας ἐκείνης μέγα).

⁹⁶ Vgl. *P. Philippi ep. Heracleensis*, 10,11 (*virgis praecepit eum [Philippum] verberari. Qui cum omnia contenta mente toleraret, stans super petram Christi robusta mole solidatam, ipsos quoque per quos poena mandabatur, exterruit*).

⁹⁷ Zie bv. Mt 10,22 (καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου· ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται); 24,13 (ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται); Gal 5,1 (Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν· στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε); Col 1,23 (εἴ γε ἐπιμένετε τῇ πίστει

P. Iulianae Nicomedensis, waar het lichaam van de maagd hevig toegetakeld wordt op de pijnbank:

Beata autem Iuliana stabat immobilis in fide Christi (cf. 1Cor 16,13), contrita corpore, sed rigida fide. (§14)⁹⁸

Daarnaast kan een onverstoorde houding tegenover de vervolgingen ook een typologische dimensie hebben. Een treffend voorbeeld hiervan vinden we terug in de *P. Marii, Marthae & soc.* waarin klaarblijkelijk de folterscène van de Makkabeïsche moeder en haar zeven zonen geactualiseerd wordt. Op vergelijkbare wijze wordt Martha gedwongen om van dichtbij de folteringen van haar zoon en haar man te aanschouwen (vgl. 2Mac 7,20; 4Mac 14,12; 15,11-5), wie ze net zoals de joodse moeder (2Mac 7,21-3.27-9; 4Mac 16,13.15-23) aanspoort om vol te houden. Hoewel de tekst zelf de parallel niet kenbaar maakt, suggereert de overeenkomst tussen *passio* en de Bijbelse episode dat een historisch patroon zich herhaalt in de ondervraging van Marius en zijn zoon.

Iussit igitur Muscianus Vicarius expoliari eos et fustibus caedi, Martham vero stare ante eos. Qui dum caederentur, sub voce praeconia dicentibus quaestionariis, Praecepta Principum nolite contemnere; Martha gaudens dicebat: Filii mei constantes estote (Act 23,11; cf. Bar 4,21.27). (§18)

6.2.1.4 Goddelijke bijstand in de gevangenis

De voorstelling van de martelaar die door zijn onwankelbare geloof het geweld tegen hem verdraagt, gaat niet zelden gepaard met berichten over goddelijke bijstand tijdens de ondervragingen en de folteringen. Het gaat om miraculeuze gebeurtenissen die het lijden van de martelaar in de kerker verzachten, miraculeuze ontsnappingen, of om

τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἠκούσατε); Heb 3,14 (μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν, ἅνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατάσχωμεν); Jc 1,2-3 (Πᾶσαν χαρὰν ἠγήσασθε, ἀδελφοί μου, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις, γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν). Verdere referenties: MANSER en McGRATH (1999), §5953, 8459.

⁹⁸ Vgl. *P. Agnetis*, 13 (*Emerentiana* [...]) *constanter stabat intrepida et immobilis* (cf. Sap 5,1?)); *P. Irenaei, Andochi & soc.*, 12 (*Da, Domine, et huic populo tuo constantiam, ut stantes in fide*(1Cor 16,13) *pares nos cognoscas in regno tuo*); **P. Mustiolae*, 1 (*State et viriliter pugnate* (cf. 1Cor 16,13), *quia melior est dies una in atriis Domini, super millia auri et argenti* (Ps 83,11 + 118,72)). Voorts klinkt ook Gods aansporing aan Paulus in Handelingen (Act 23,11) soms door. Zie bv. **P. Bonosae*, 11 (eveneens in een visioen: *Constans esto* (Act 23,11) *Christi virgo Bonosa, modicum et ad tempus sustine tormenta, ut accipias aeternae gloriae coronam* (cf. Jc 1,12; 1Petr 25,8)); *P. Processi & Martiniani*, 2,17 (*Milites Christi* (2Tim 2,3), *constantes estote* (Act 23,11) *et nolite metuere poenas quae ad tempus sunt* (cf. Mt 10,28)).

goddelijke sabotage van de foltertuigen. Deze wonderen maken de voordelen van een vroom leven aanschouwelijk, niet alleen met het vooruitzicht op het leven in het hiernamaals, maar ook tijdens het *diesseitige* leven.⁹⁹ Hoezeer deze voorstellingswijze vanzelfsprekend is in de onderzochte *acta & passiones*, ze heeft hoe dan ook ingrijpende gevolgen voor de betekenis van de *constantia* in de *passiones*. Als de protagonisten van Godswege beschermd worden, impliceert dit dat zij helemaal niet meer hoeven te lijden. Dit zou betekenen dat de christelijke *constantia* niet zozeer het geduldig verdragen van pijn voorstelt, als wel het volgehouden vertrouwen in God, die er vervolgens voor zorgt dat alles pijnloos doorstaan kan worden.

Een van de typische plaatsen waar God ten voordele van de martelaar ingrijpt, is de kerker, waar gewoonlijk één of meerdere van de volgende motieven verschijnen: de kerker wordt verlicht, een engel verschijnt, het ruikt er plots aangenaam, ketenen vallen af, wonden genezen en de martelaren worden miraculeus gevoed. Een voorbeeld hiervan is te vinden in de *P. Vincentii Caesaraugustani*. Vincentius wordt er opgesloten in een pikdonkere kerker die bezaaid is met glasscherven. De ultieme marteling loopt echter op niets uit:

Carceris illius nox aeterna novam accepit lucem; flagrant cerei ultra solitum fulgorem radiantes. Ipse (Vincentius) stramentis mollioribus iam refectus psalmum Domino canit et hymnum laetus exultat, vocis organum modulata suavitate concinens; tota autem vicinia, quae ad eius supplicia maesta pendebat, pro suavitate sonitus demulcet auditus. Trepidi subito expavere custodes, et evasisse per fugam quem acceperant putaverunt. [...] Laxata sunt vincula, crevere vires, corpus stramento molliori reficitur. (§10)

Ook al spreken de verschillende gebeurtenissen binnen de *passio* voor zich, de Bijbelse modellen die hierachter schuilgaan, verlenen het narratief extra diepgang. Om te beginnen gaat de miraculeuze verlichting van de kerker terug op Act 12,7¹⁰⁰ en valt dus te begrijpen als een actualisering van de scène in Handelingen. Daarenboven maakt het wonder duidelijk dat wie volledig op het hemelse gericht is, geen aardse

⁹⁹ Zie hiervoor ook hoger, 5.2.1.2, p. 170.

¹⁰⁰ καὶ ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη καὶ φῶς ἔλαμψεν ἐν τῷ οἰκήματι.

Verdere attestaties van het motief in *P. Agathae*, 10; *P. Agnetis*, 8; **P. Basilidis & soc.*, 6; *P. Chrysanthi & Dariae*, 16, 22; *P. Eugeniae, Prothi & Hyacinthi*, ed. p. 397,40-1; *A. vitae & martyrii Felicis presb., Fortunati & Achillei*, 10; **P. Firmi & Rustici*, 6; *P. Iuliani & Basilissae*, 33, 48; *P. Mammarii presb. & soc.*, 6; **P. Quirini*, 3; **P. Restituti*, 3; *P. Rufinae & Secundae*, 6; **P. Secundi*, 4; *P. Vincentii Caesaraugustani*, 10. Zie ook HEFFERNAN en SHELTON (2006) voor een specifieke studie van de paradijselijke verbeelding van de kerker in de preniceense *acta & passiones*, en AMAT (1985), 260, voor patristieke voorstellingen van de kerker als voorafbeelding van het paradijs.

bekommernissen meer kent.¹⁰¹ Daarnaast is licht in de Bijbel ook een teken van Gods bescherming.¹⁰² Soms wordt naast het licht ook een aangename geur¹⁰³ vermeld, die eveneens bijdraagt aan de paradoxale encensering van de kerker als een paradijselijke omgeving.¹⁰⁴

Gewoonlijk gaat de transformatie van de kerker ook gepaard met een lichamelijk herstel van de martelaar – hetzij door een miraculeuze voeding die verhindert dat hij verhongert in zijn cel, hetzij door de genezing van de wonden van de folteringen. Waar ze (hemels) voedsel ontvangen is de Bijbelse *hypotexte* het duidelijkst herkenbaar.¹⁰⁵ Hoewel de *passiones* zelf geen Bijbelse parallellen expliciteren, klinken hier de voeding van Elia en het hemelse manna voor de Israëlieten in de woestijn door.¹⁰⁶ Dergelijke scènes stellen met andere woorden een actualisering van vroegere ingrepen van God voor zijn beschermelingen voor. Door de vergelijking tussen o.a. Elia en het uitverkoren

¹⁰¹ Cf. supra, 5.1.1, p. 150 sqq. Het is niettemin enigszins ironisch dat God net alle comfort verschaft aan diegene die zich helemaal niet om het aardse bekommert.

¹⁰² De wolkkolom tijdens de exodus is wellicht het bekendste voorbeeld (Ex 13,21-2; 14,20; e.a.); zie ook Ex 10,22-3 (ἐγένετο σκότος γνόφος θύελλα ἐπὶ πᾶσαν γῆν Αἰγύπτου τρεῖς ἡμέρας [...] πᾶσιν δὲ τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ἦν φῶς ἐν πᾶσιν οἷς κατεγίνοντο) en Ps 26,1 (Κύριος φωτισμός μου καὶ σωτήρ μου); 96,11 (φῶς ἀνέτειλεν τῷ δικαίῳ καὶ τοῖς εὐθέσι τῇ καρδίᾳ εὐφροσύνη). MANSER en MCGRATH (1999), §4834, 6. Vgl. 5.1.2.3, p. 159.

¹⁰³ *P. Ansani & Maximae, 6; *P. Bonosae, 11; P. Chrysanthi & Dariae, 16, 22; P. Cyriaci & Paulae, 7; P. Iuliani & Basilissae, 33, 48; P. Mammarii presb. & soc., 6; *P. Restituti, 3; P. Rufinae & Secundae, 6. Vgl. Tertullianus, *Ad martyras* 4,2, die de opgesloten christenen zelf identificeert als de goede geur, i.t.t. de geur in de *passiones* die een externe realiteit voorstelt (*triste illic exspirat, sed uos odor estis suauitatis*).

¹⁰⁴ AMAT (1985), 262; HARVEY (2006), 46-56. Harvey duidt o.a. 1Henoch 24,4-6 (3^{de} eeuw a.C.n.; BROWN, R. E., PERKINS en SALDARINI (1990), 1057, §10) en Sir 24,15; 39,13-4 (190-175 a.C.n.; BECKER, FABRY en REITENMEYER (2011), 2160-1) aan als intertekstuele basis voor de koppeling van het paradijselijke en de aangename geur.

Bemerk het verschil met het motief van het geurige offer (zie lager, 6.3.3.3), dat betrekking heeft op het *martyrium* zelf en te onderscheiden valt van de welriekende omgeving. Niettemin wordt geur in beide gevallen met het goddelijke geassocieerd (zie HARVEY (2006), 12-7; KÖTTING (1982), 169-74, voor verdere achtergrond).

¹⁰⁵ *P. Ambrosii Ferentinensis, 2 (*cibus et consolatio data est angelorum*); P. Anastasiae, 34 (*mensam onustam refectionibus variis*); *P. Bonosae, 8 (*cum esset reclusa apparuit ei Angelus Domini confortans eam, deditque ei panem caelestem, quae cum comedisset recreata sunt omnia viscera eius*); *P. Firmi & Rustici, 6 (*mensam ante eos positam, omniumque deliciarum plenam*); P. Irenaei, Andochii & soc., Nat. S. Benigni, 12 (*Angelus autem Domini ipsi alimentum, id est panem caelestem, prae-buit*); P. Nazarii & Celsi, ed. p. 330,47-8 (*Angelus autem domini uisus est Nazario, et pauit eum, ac confortans abiit*); P. Philippi ep. Heracleensis, 13,5 (*columba mihi visa est niveo candore [...] escas mihi gratissimi cibi obtulit*); P. Primi & Feliciani, 4 (*S. Felicianus permaneret in Dei laudibus satiatus cibo caelesti*); P. Vincentii Caesaraugustani, 4 (*mirabatur furor caecus robustiores esse quos Deus paverat*). Zie ook *P. Secundi 6 (*pro nihilo ducens tormenta momentanea, quasi quis ad epulas invitatus, delectabatur*).

¹⁰⁶ Elia gevoed door raven: 3Regn 17,6; miraculeuze voeding op zijn vlucht voor Izebel: 3Regn 19,5-7. De voeding van Israël in de woestijn: Ex 16,13-8.

volk enerzijds en de martelaar anderzijds draagt de stilerings zo bij tot de autoriteitsconstructie van de martelaar als heilige. Bovendien identificeert het hemelse voedsel de martelaar – nog voor het eigenlijke *martyrium* – als een hemelse figuur.¹⁰⁷

Wat de genezing van de wonden van de folteringen¹⁰⁸ betreft zijn de Bijbelse echo's minder concreet. Men zou ze kunnen begrijpen in samenhang met een aantal oudtestamentische profetieën die het herstel van Israël in medische termen uitdrukken¹⁰⁹, zij het dan in een letterlijke vorm die ver afstaat van de heilsvoorspelling in het Oude Testament. Anderzijds is ook de parallel met de andere genezingen in de Bijbel en daarbuiten evident.

Een volgend motief dat talloze malen voorkomt in de context van de opgesloten martelaar is diens miraculeuze bevrijding uit de boeien en/of de gevangenis. In Handelingen komen twee passages voor waar de gearresteerde christenen door een engel uit de kerker bevrijd worden en die dus als model kunnen dienen.¹¹⁰ Toch komt

¹⁰⁷ Cf. Sap 16,20 (ἀνθ' ὧν ἀγγέλων τροφήν ἐψώμισας τὸν λαόν σου καὶ ἔτοιμον ἄρτον ἀπ' οὐρανοῦ παρέσχες αὐτοῖς ἀκοπιάτως πᾶσαν ἡδονὴν ἰσχύοντα καὶ πρὸς πᾶσαν ἀρμόνιον γεῦσιν); Joh 6,50 (οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων, ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγῃ καὶ μὴ ἀποθάνῃ); 4Esr 1,19 (*dedi mannam vobis in escam, panem angelorum manducastis*). Het hemelse voedsel als symbool voor de onvergankelijkheid keert terug in Jozef & Aseneth, 16, waar een engel Aseneth hemelse honing doet eten en haar zo van het vergankelijke leven doet loskomen (zie DOMAGALSKI (2012), 50; HARVEY (2006), 53-4. Verdere verwijzingen naar de relatie tussen hemels voedsel en onvergankelijkheid, zie DOMAGALSKI (2012), 52-4; MICHL (1962), 68.

¹⁰⁸ Zie P. Agathae, 8-9 (de apostel Petrus bezoekt Agatha in de kerker en geneest haar afgesneden borst: *sanam invenit, mammamque ut ante fuerat*); *P. Bonosae, 8 (*deditque ei panem caelestem, quae cum comedisset recreata sunt omnia viscera eius*); P. Irenaei, Andochi & soc., Nat. S. Benigni, 8 (*cum fuisset caesus, carcere mancipatus, angelo confortante, ita pristinae redditus est sanitati, quasi nec unam plagam corporis accepisset*); P. Iuliani & Basilissae, 59 (*Sanctos autem suos ita Dominus curavit et illuminavit, ut in omnibus apparerent quasi nihil fuissent passi*); *P. Pastoris, s.n. (*Missus in carcere, ab angelo mirabiliter sanus factus est*); P. Typasii, 6 (*mirabatur quod per tantum tempus in custodia positus non fuisset aut squalore aut inedia maceratus*).

¹⁰⁹ Vgl. Ps 146,3 (ὁ ἰώμενος τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν καὶ δεσμεύων τὰ συντρίμματα αὐτῶν); Is 30,26 (ἐν τῇ ἡμέρᾳ, ὅταν ἰάσῃται κύριος τὸ σύντριμμα τοῦ λαοῦ αὐτοῦ καὶ τὴν ὁδύνην τῆς πληγῆς σου ἰάσεται); 58,8 (τότε ῥαγήσεται πρόϊμον τὸ φῶς σου καὶ τὰ ἱάματά σου ταχὺ ἀνατελεῖ, καὶ προπορεύσεται ἔμπροσθέν σου ἡ δικαιοσύνη σου, καὶ ἡ δόξα τοῦ θεοῦ περιστελεῖ σε); Ier 37,17 (ὅτι ἀνάξω τὸ ἱμά σου, ἀπὸ πληγῆς ὁδυνηρᾶς ἱατρεύσω σε, φησὶν κύριος); 40,6 (Ἰδοὺ ἐγὼ ἀνάγω αὐτὴν συνούλωσιν καὶ ἱάμα καὶ φανερώσω αὐτοῖς καὶ ἱατρεύσω αὐτὴν καὶ ποιήσω αὐτοῖς εἰρήνην καὶ πίστιν).

¹¹⁰ Act 5,19-20 (bevrijding van de gearresteerde apostelen: Ἄγγελος δὲ κυρίου διὰ νυκτὸς ἀνοίξας τὰς θύρας τῆς φυλακῆς ἐξαγαγὼν τε αὐτοὺς εἶπεν· πορεύεσθε καὶ σταθέντες λαλεῖτε ἐν τῷ ἱερῷ τῷ λαῷ πάντα τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης); 12,6-10 (bevrijding van Petrus: τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ ἦν ὁ Πέτρος κοιμώμενος μεταξὺ δύο στρατιωτῶν δεδεμένος ἀλύσειν δυσὶν φύλακές τε πρὸ τῆς θύρας ἐτήρουν τὴν φυλακὴν. καὶ ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη καὶ φῶς ἔλαμψεν ἐν τῷ οἰκήματι· πατάξας δὲ τὴν πλευρὰν τοῦ Πέτρου ἤγειρεν αὐτὸν λέγων· ἀνάστα ἐν τάχει. καὶ ἐξέπεσαν αὐτοῦ αἱ ἀλύσεις ἐκ τῶν χειρῶν. [...] καὶ ἐξελθὼν ἠκολούθει καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι

een vergelijkbare ontsnapping in de onderzochte *passiones* slechts eenmaal voor.¹¹¹ Aangezien het ontsnappen uit de gevangenis, en dus aan de folteringen, niet meteen getuigt van een bereidheid om te sterven¹¹², is het begrijpelijk dat ontsnappingsscènes in de *passiones* nagenoeg afwezig zijn. Een andere gelijkaardige scène uit Handelingen heeft daarentegen een veel grotere invloed gehad op het martyrologische narratief: wanneer Paulus en Silas opgesloten zijn, vallen na een aardshok hun ketenen af en gaan de celdeuren open. Toch vluchten ze niet weg, wat tot de bekering van de cipiers leidt.¹¹³ Op verschillende plaatsen in het onderzoekscorpus keren één of meerdere motieven uit deze scène terug.¹¹⁴ Een uitgesproken overname van het scèneverloop is te

ἀληθές ἐστὶν τὸ γινόμενον διὰ τοῦ ἀγγέλου· ἐδόκει δὲ ὄραμα βλέπειν. διελθόντες δὲ πρώτην φυλακὴν καὶ δευτέραν ἤλθαν ἐπὶ τὴν πύλην τὴν σιδηρᾶν τὴν φέρουσαν εἰς τὴν πόλιν, ἣτις αὐτομάτῃ ἠνοίγη αὐτοῖς καὶ ἐξελθόντες προῆλθον ῥύμην μίαν, καὶ εὐθέως ἀπέστη ὁ ἄγγελος ἀπ' αὐτοῦ).

¹¹¹ P. Ferreoli tribuni, 4 (*tertia die mane, ut fit, artiori somno oppressis custodibus, sponte solutis vinculis, liberum se Dei Servus agnovit, et lento gradu accedens ad ostium, illud patere sibi cernit. Itaque secundum Euangelium persecutionem fugiens, ad extraneam properabat regionem* (cf. Mt 10,23)); *P. Marcellini & Petri, 8 (*Factum est autem, dum separati essent in custodiis [...] apparuit Angelus Domini Marcellino Presbytero, oranti modo, et induit eum vestimentis suis, et dixit ei: Sequere me. Et dum sequeretur Angelum Domini Marcellinus Presbyter, ingressus est cum eo ubi Petrus Exorcista erat in cippo et ferro: et hunc absolvit, et dixit ad eos: Sequimini me. Et dum sequerentur eum, pervenerunt in domum, in qua erant omnes qui baptizati fuerant unanimiter orantes* (cf. Act 12,12)). Vgl. de ontsnapping van Patroclus uit de handen van de beulen: P. Patrocli, 8 (*Cum orasset S. Patroclus, obscurati sunt oculi tenentium eum. Et ille ingressus in flumen, exiit in aliam ripam, [...] et dicebat: Custodit Dominus animas sanctorum suorum, et de manu peccatoris liberabit eos Dominus* (Ps 96,10)).

¹¹² Vgl. hoger, p. 240, o.a. noot 70.

¹¹³ Act 16,25-31 (Κατὰ δὲ τὸ μεσονύκτιον Παῦλος καὶ Σιλᾶς προσευχόμενοι ὕμνουν τὸν θεόν, ἐπηκροῶντο δὲ αὐτῶν οἱ δέσμοι. ἄφνω δὲ σεισμός ἐγένετο μέγας ὥστε σαλευθῆναι τὰ θεμέλια τοῦ δεσμοτηρίου· ἠνεώχθησαν δὲ παραχρῆμα αἱ θύραι πάσαι καὶ πάντων τὰ δεσμὰ ἀνέθη. ἔξυπνος δὲ γενόμενος ὁ δεσμοφύλαξ καὶ ἰδὼν ἀνεωγμένas τὰς θύρας τῆς φυλακῆς, σπασάμενος [τὴν] μάχαιραν ἤμελλεν ἑαυτὸν ἀναιρεῖν νομίζων ἐκπεφευγῆναι τοὺς δεσμίους. ἐφώνησεν δὲ μεγάλῃ φωνῇ [ὁ] Παῦλος λέγων· μηδὲν πράξης σεαυτῷ κακόν, ἅπαντες γάρ ἐσμεν ἐνθάδε. αἰτήσας δὲ φῶτα εἰσεπήδησεν καὶ ἔντρομος γενόμενος προσέπεσεν τῷ Παύλῳ καὶ [τῷ] Σιλᾷ καὶ προαγαγὼν αὐτοὺς ἔξω ἔφη κύριοι, τί με δεῖ ποιεῖν ἵνα σωθῶ; οἱ δὲ εἶπαν· πιστεύσον ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ σωθήσῃ σὺ καὶ ὁ οἶκός σου).

¹¹⁴ Het afvallen van de boeien komt voor in *P. Alexandri ep. Baccanensis, 6 (*Visus est mihi angelus Domini, qui et dixit mihi: [...] iam fui ad Alexandrum, et solvi vincula eius, confortans eum*); P. Chrysanthi & Dariae, 16 (*Statim autem ex manibus eius soluta sunt vincula*); *P. Aureae, 8 (*statim vincula de manibus et pedibus eius solvebantur*; op de passage volgt de bekering van de cipiers); P. Primi & Feliciani (*Cumque pro Christi nomine vincti fuissent, adfuit eis Angelus Domini, qui eos consoleretur et absolvit eos a vinculis, quibus constricti erant*); *P. Quirini, 4 (*catenae quibus ligatae manus eius et pedes fuerant, ceciderunt*). Andere elementen uit de passage in Handelingen zijn te vinden in P. Agathae, 10 (open kerker + angst cipiers: *per totam noctem lux refulsit in carcere, ut prae pauore custodes carceris fugerent, et carcerem apertum derelinquerent. Tunc dicebant S. Agathae personae quae ibi erant inclusae, ut abiret. Illa autem dixit: Absit a me ut coronam meam perdam, et eos qui custodes sunt tribulationibus tradem* (cf. Act 16,27));

vinden in de *P. *Restituti*. In een daad van naastenliefde bidt Restitutus tot God om zijn medegevangenen uit de boeien te bevrijden, *ut cognoscant omnes, quia tu es vere filius Dei vivi et veri* (cf. Ex 7,5; 14,4.18; Ez 29,6; 30,8.26 en Mt 14,33; 27,54; Mc 15,39 + 1Th 1,9):

Cumque complisset orationem suam, subito terrae motus fuit in carcere, et lux ingens emicuit, et odor suavissimus nimis inspiravit, et dirupta sunt omnia vincula et comminuta, et ostium carceris patefactum est. Tunc illae personae omnes, videntes quia dissoluta et comminuta sunt omnia vincula eorum, venerunt cum lacrymis, et prae gaudio prostraverunt se ad pedes B. Restituti, gratias agentes Deo [...] Exeuntes vero, omnes simul e carcere abierunt [...] Mane facto levantes se custodes, nescientes quid esset factum, invenerunt carcerem totum apertum, et in carcere nullum alium, nisi B. Restitutum prostratum in oratione. (§3)

De hierboven besproken Bijbelse echo's in verband met de goddelijke bijstand aan de martelaar worden in de *passiones* nooit geëxpliciteerd. Op zich is het herkennen van de parallellen ook niet noodzakelijk om te begrijpen dat de martelaren door God gesteund worden. Anderzijds laat de Bijbelse stilering het toe om het individuele karakter van de gebeurtenissen te overstijgen en plaatst ze de gebeurtenissen binnen het bredere kader van de heilsgeschiedenis. Het voeden van de gevangen martelaar maakt van hem als het ware een nieuwe Elia, de bevrijding uit de boeien een opvolger van de apostelen.

6.2.1.5 Bescherming tegen de folteringen

Een andere, nog vaker voorkomende vorm van bescherming van de protagonisten in de *passiones* doet zich voor tijdens de folteringen. Dat de martelaren nagenoeg nooit pijn ervaren van de folteringen is een welbekend kenmerk van de *passions épiques*.¹¹⁵ In de meeste gevallen zijn ook deze folterscènes terug te voeren op Bijbelse modellen, en niet zelden expliciteren de protagonisten die modellen ook zelf door het gebruik van *exempla*.¹¹⁶ De Bijbelse stilering van deze scènes suggereert het publiek van de *passiones* dat de folteringen en de daaropvolgende bescherming niet op zichzelf staan, maar als een herhaling binnen een historisch continuüm te begrijpen zijn.

*P. *Firmi & Rustici*, 6 (psalmodie + aardbeving + angst en bekering cipiers: *Circa mediam vero noctem auditus est terrae motus et voces psalentium in cellula [...] Statim cucurrit Cancarius ad fenestram, et vidit lumen magnum in cellula, et mensam ante eos positam, omniumque deliciarum plenam, ab odore autem vel splendore factus est velut mortuus. [...] Tunc Cancarius vicarius credidit cum tota domo sua*); P. *Iuliani & Basilissae*, 48 (aardschok + bidden: *Statim commotus est locus, in quo Sancti erant orantes*).

¹¹⁵ Zie o.a. AIGRAIN en GODDING (2000), 146. Zie daarnaast ook hoger, p. 172.

¹¹⁶ Zie hoger, 4.3.1.1, vanaf p. 115.

Het populairste model is ongetwijfeld de mislukte terechtstelling van de drie jongelingen in de vuuroven (Dan 3,19-94). In 16 van de onderzochte *passiones* worden de martelaren in een brandende oven geworpen zonder dat ze verbrand worden, terwijl in nog eens 11 teksten de christenen zonder succes aan een andere vorm van vuur worden blootgesteld – met in veel gevallen de vermelding van verschillende details uit de Bijbelse episode zoals het vastbinden (Dan 3,20.21), het verbranden van de heidense omstanders (Dan 3,22.48) en de afwezigheid van de hitte (Dan 3,50).¹¹⁷ Het tweede

¹¹⁷ Brandende oven: *P. Alexandri ep. Baccanensis, 11 (*extincta est fornax, ita ut nec tepor incendii, nec alitus remansisset in ore fornacis. Venerabilis autem vir Alexander stabat in medio fornacis illaesus, ita ut nec in uno capillo esset ab igne combustus*); *P. Alexandri, Eventii & soc., 19 (*iussit Alexandrum et Euentium dorsum ad dorsum ligari, et sic praecipitari in futurum (lg. furnum?) candentem*); *P. Ambrosii Ferentinensis, 6 (*Datianus caminum ultra modum iubet accendi et sanctum Dei martyrem manibus et pedibus ligatis (cf. Dan 3,20.21) in eum mitti [...] Mane vero facto, Ferentines ad caminum accedentes (cf. Dan 6,20) illaesus Christi martyrem invenerunt*); P. Anastasiae, 16 (*In quo igne dum penitus nec vestimenta earum arderent, orabant Dominum*); P. Caeciliae, 31 (*Cumque fuisset (Caecilia) in calore balnei sui (Almachii) inclusa et subter incendia lignorum pabula ministrarent, die integro et nocte tota quasi in frigido loco integra illibataque permansit ita ut nulla pars membrorum eius saltem sudoris signo lassaretur*); *P. Caloceri & Parthenii, 6 (*Missi ergo in ignem, cum incolumes permanerent...*); P. Eugeniae, Prothi & Hyacinthi, ed. p. 397,34-5 (*in fornacibus thermarum seuerinarum mittitur, quae sic statim extinctae sunt*); *P. Firmi & Rustici, 10-1 (*Sancti vero martyres Dei, facto signaculo Christi, iactati sunt in medium flamme, et statim divisa est flamma in quattuor partes, exurens eos qui eam accenderant (cf. Dan 3,22). Sanctorum vero Domini non est exustus nec capillus capitis (cf. Dan 3,94)*); P. Irenaei, Andochii & soc., Nat. SS. Andochi, Tyrsi & Felicis, 10 (*Accensoque igne, ligatis manibus et pedibus, eos in ignem iactari praecepit. Et nihil laesi ab omni combustione ignis, resolutis ligaminibus, stantes in fide, psallebeant in medio ignis*); P. Mammarii presb. & soc., 7 (*post triduum Sancti apparuerunt ab igne illaesi, et psallentes a militibus inventi sunt: et caelitus lumen circumfulserat eos, et nimius ardor conversus est in magnum refrigerium*); P. Marii, Marthae & soc., 14 (*confestim extinctae sunt flammae, ita ut nullum de membris eorum contaminaretur*); P. Naboris & Felicis, 7 (*statim sancti Martyres in igne proiecti, incolumes permanserunt, et nullum ustionis signum habentes, iterum in carcerem missi sunt*); P. Nerei, Achillei & soc., 25 (*[Luxurius virgines Christi] in eodem cubiculo, in quo simul morabantur, clausit, et ignem imposuit. Altera namque die veniens sanctus Diaconus, nomine Caesarius, invenit corpora Virginum immacolata, in facies enim suas prostratae, orantes Dominum, recesserunt*); *P. Pastoris, s.n. ([Pastor] in candentem fornacem missus est. Unde adiutus virtute divina, beatus Pastor exivit illaesus); P. Pontii Cimellensis, 14 (*ita sanctus dei ab omni ardore aparuit inlesus ut nec saltem fimbriam vestimenti eius lederet*); P. trium geminorum, 16 (*ligatis pedibus et manibus in medio ignis iactati sunt. Statim sicut de tribus Hebraeis legitur, disrupta sunt vincula eorum, et coeperunt stare et oratione, et Deo gratias agere. Flamma enim in modum arcus exaltabatur ad nubes, illi vero immobiles permanebant [...] Defecerunt autem ligna portantes. Mittere iusserunt tedas, oleum, pices, ceram, quae omnia arserunt (cf. Dan 3,46-7), famulos autem Domini in nullo penitus contingebat incendium*).

Andere vormen van vuur: P. Agnetis, 11 (brandstapel: *statim in duas partes divisae sunt flammae, et hinc atque illinc seditiosos populos exurebant (cf. Dan 3,22), ipsam autem beatam Agnen penitus in nullo contingebat incendium [...] Ecce et nunc per spiritum sanctum rore coelesti perfusa sum (cf. Dan 3,50.64.68): focus iuxta me moritur, flamma dividitur, et ardor incendii huius ad eos, a quibus ministratur refunditur*); *P. Ansani & Maximae, 9 (brandstapel: *Sanctus vero Amsanus dum ingressus fuisset in eum, ita ignis extinctus est ut nec tepor quidem incendii remaneret*); P. Cyriaci & Paulae, 11 (mislukte crematie van lichamen martelaren: *extinctus est ignis et visa sunt corpora sanctorum, quia ignis*

populairste model (9 attestaties) om de bescherming van de martelaren Bijbels te stileren, is de redding van Daniël van de leeuwen (Dan 6,16-24; Bel-et-Dr 31-41): worden de christenen voor de beesten geworpen, dan worden deze steeds zo mak als lammetjes en likken ze gewoonlijk ook de voeten van de martelaren.¹¹⁸

*non est dominatus eis; met verbranding van de heidenen (cf. Dan 3,22): exilivit flamma in eis, et consummati sunt quasi nunquam fuissent); P. Eugeniae, Prothi & Hyacinthi, ed. p. 392,47-8 (over brandende kolen lopen in wedstrijd tegen een magiër: *consignans se intrepidus et in nomine domini stans illic diutissime penitus illesus stetit*); P. Felicis & Fortunati, 5,1-3 en 6,1-2 (fakkels als foltering: *iussit [...] lampadas ardentes ad latera eorum poni. [...] lampades extinctae sunt et clamauerunt dicentes: «Laqueus contritus est et nos saluati sumus: adiutorium nostrum in nomine Domini, qui fecit caelum et terram» (Ps 123,7-8); kokende olie als foltering: *sanctus Felix et Fortunatus dixerunt: «Vere per nomen Domini nostri Iesu Christi, pro quo hoc patimur (Phil 1,29; 2Th 1,5), quia nihil calor sentimus, sed potius refrigerium nobis praestitisti» (cf. Ps 65,12)); P. Iulianae Nicomedensis, 17-8 (brandstapel: *venit Angelus Domini, et separavit ignem, et flammam excussit; koken in lood: Tunc iussit ollam adferri, et plumbum mitti in ea, et super ollam feruentem eam poni. Cumque superposita esset, factum est illi sicut balneum bene temperatum*); P. Luciae, ed. p. 109,10-11 (brandstapel: *praecepit ministris, ignem copiosum circa eam accendi, picemque resinam et thedas oleo adiuncto cumulo lignorum (cf. Dan 3,46) ut celerius consumetur*); *P. Pontiani Spoletani, 3 en 6 (gloeïende kolen: *Sanctus vero Pontianus signum Christi in fronte sibi fecit, et coepit supra ipsos carbones ardentes nudis pedibus ambulare (echo's met P. Sebastiani, 81); vloeibaar lood: *sicut enatat aqua in marmore, sic et plumbum de dorso eius enatauit*); P. Sebastiani & soc, 81. (gloeïende kolen: *Tunc B. Tiburtius faciens signum crucis, constanter nuda super eos ingressus est planta*); P. Victoris Mauri, 4 (vloeibaar lood: *statim adfuit Angelus Domini, qui plumbum ita frigidum fecit, quasi aquam de fonte levatam, et non est combustum corpus eius in ulla parte*).****

¹¹⁸ *P. Alexandri ep. Baccanensis, 9 (*Alexandrum episcopum ad feras subrigi praecepit. Cumque dimissi ei fuissent quatuor ursi, venientes, ubi ambulaverat Famulus Dei, vestigia pedum eius lingebant. Videns autem tyrannus, iussit ei leones dimitti: cumque venissent duo leones, humiliaverunt se ad pedes eius, plantasque lingebant*); P. Iuliani & Basilissae, 60 (*cum dimissae essent ferae, singulae veniebant ad Sanctos, et pedes illis lingebant*); P. Marcianae, ed. p. 256,25-7 (*dimissus est ferocissimus leo, qui cum impetu magno ueniens erectas manus in puellae pectus imposuit. Sanctum quoque corpus odoratus eam ultro non contigit*); P. Marii, Marthae & soc., 14 (*subito dimissae sunt ferae ut eos interficerent. [...] Et currentes ferae coeperunt pedes B. Asterii adorare, simul et omnium Sanctorum*); *P. Maximae, Secundae & Donatillae, 6 (*Tunc proconsul iussit Fortunato venatori adducere sibi ursum quem habebat ferocem, qui per duos vel tres dies non comederat (cf. Bel-et-Dr 32), ipsumque dimittere ut has virgines devoraret. [...] pedes eius bestia linxit et virgines Dei illaesas dimisit*); *P. Pontiani Spoletani, 4 (*venerunt ad eum ipsi leones rugientes. Et cum vidissent illum, ita sunt mansueti effecti, ut inclinarent capita sua, et adorarent B. Pontianum*); P. Primi & Feliciani, 6 (*iussit ad eos dimitti duos leones ingentes, quorum rugitus omnis populus civitatis Numentanae expavescebat. Cumque dimissi fuissent, corruentes cum impetu, ad pedes ipsorum se volvere coeperunt, et quasi pater filium post multum tempus videns, ita cum omni gaudio et mansuetudine congratulabantur eis, et ad vestigia eorum seolvebant. Cumque recessissent leones, iussit ad eos ursos ferocissimos dimitti, qui et ipsi pariter cum dimissi fuissent, deposita omni saevitia, quasi agni blandientes effecti sunt, et ipsi volvere se coeperunt ad vestigia sanctorum Martyrum (cf. 1Regn 17,37))*; P. Quiriaci (Iudae), 22-3 (*iussit autem Iulianus fossam fieri altam, et vocavit plurimos incantatores serpentium, et iussit eos ut nequiores afferrent, et mitterent in fossam. Qui et miserunt cornutas dracones, et Lampias venosas, et multitudinem maximam serpentium, et iussit Sanctum mitti inter eas. [...] Cyriacus vero descendebat de fovea illaesus*); *P. Torpetis, 7 (*subito dimissus est leo, dans rugitum super eum. Sanctus autem Torpes signaculum Christi fecit contra eum, et eadem hora leo mortuus est, et admirati*

Andere Bijbelse modellen zijn merkbaar minder aanwezig in de *passiones*. Een aantal keren wordt de martelaar in het water gegooid om hem te verdrinken, maar komt de steen om zijn nek los (eventueel een echo van het loskomen van de boeien van de drie jongelingen in de oven (Dan 3,92)?) en kan hij over het water wegwandelen. Dergelijke scènes herhalen onmiskenbaar Jezus', resp. Petrus' wandelen over het water.¹¹⁹ Vergelijkbaar hiermee zijn passages die op de doortocht van de Rode Zee (Ex 14,21-30) gemodelleerd zijn – ook al zijn die minder direct met de bescherming van de martelaar tegen de vervolgers verbonden: in de *P. Albani Verulami* kan Albanus door het grote aantal toeschouwers niet tot bij de plek komen waar hij onthoofd zal worden, zodat hij de rivier over de miraculeus opgedroogde bedding oversteekt, terwijl in de *P. Adventoris, Octavii & Solutoris* het water van een rivier wijkt voor de vrouw die de lichamen van de martelaren wil meenemen en begraven.¹²⁰ In de *P. Fabii Vexilliferi* vervolgens, wijst de verteller het visioen van de beenderen in Ezechiël (37,1-14) aan als 'historisch' model voor het wonderbaarlijke samenvoegen van het gemutileerde lichaam van Fabius,

sunt omnes. Iterum dimissus est Leopardus, et ipse flectens caput lingeat plantas eius). Vgl. ook *P. Chrysanthi & Dariae*, 23, en **P. Columbae*, 5, waar een leeuw resp. berin de protagonist actief tegen de vervolgers beschermt.

¹¹⁹ Mt 14,25-9; Mc 6,48; Joh 6,19. Over de *crux m.b.t.* de voorstelling van Petrus, zie p. 132, noot 127.

Zie **P. Alexandri ep. Baccanensis*, 16 (*magnum lapidem ad collum eius ligari praecepit, et iussit in medium lacum iactari per noctem. Milites praesidis praeceptum fecerunt. Cumque iactatus fuisset, lapis solutus est, illeque suis pedibus usque foras exivit et coepit stare*); **P. Anthimi, Sisinii & soc.*, 8 (weliswaar niet expliciet: *ligaverunt ei saxum et in Tiberim eum iactaverunt. Sed angelus domini apparuit ei in Tibere et dirupit vincula eius et revocavit eum in cella oratorii sui*); *P. Eugeniae, Prothi & Hyacinthi*, ed. p.397,29-34 (*Tunc iubetur quasi magicis artibus plena colligata in Thiberim praecipitari. Statim autem ut iactata est, uincula dirrupta sunt cum saxo. Beata uero Eugenia supersedens ferebatur unda, sola genua sub aqua habens: quod uidentes omnes populi mirabantur, et erat gaudium magnum christianis. Credebant enim hoc esse cum Eugenia in flumine, quod in mari erat cum Petro, ne mergeretur*); *P. Nazarii & Celsi*, ed. p. 332,2-6 (het schip waarmee Nazarius en Celsus naar volle zee gebracht worden, komt in een storm terecht (met echo's Mt 8,24; Mc 4,36-7; Lc 8,23 en Act 27,14 sqq.): *Angelus autem domini descendit ad eos (cf. Act 27,24) [...] Et subito factum est mare pacificum: et ibat Nazarius cum puero (Celso) gradiens super aquas gaudens et glorificans dominum, qui eripuit eos a fluctibus et inter undas fecit eos siccis pedibus ambulare*).

¹²⁰ *P. Albani Verulami*, 4 (*Igitur sanctus Albanus, cui ardens inerat deuotio mentis ad martyrium ocus peruenire, accessit ad torrentem et, dirigens ad caelum oculos (cf. Act 7,55), illico siccato alueo, uidit undam suis cessisse ac uiam dedisse uestigiis*); *P. Adventoris, Octavii & Solutoris*, 4 (*Sic Christi maiestas gloriam sui martyris illico manifestans (cf. Joh 2,11), memorati fluminis impetu dexterae suae (cf. Ex 14,16?) virtute per siccum eam cum vehiculo gradi concessit; sicque omnium fluminum cursus, qui interiectis spatiis utrarumque civitatum decurrere noscuntur, virtutis suae potentia dividens, eam absque ullo obstaculo hilari profectione ad beatissimorum martyrum Adventoris et Octavii corpora perduxit*).

terwijl in de *P. Vincentii Caesaraugustani* de verteller de bescherming van Vincentius' lijk door een raaf expliciet vergelijkt met de voeding van Elia (3Regn 17,4.6).¹²¹

In veel gevallen komt de goddelijke redding of bescherming van de martelaar niet uit het niets, maar wordt die bewerkt in aanwezigheid van een engel. Dit is onder meer het geval in de *P. Agnetis*. De christelijke maagd wordt er als dwangprostitutie naar een bordeel¹²² gestuurd. Een goddelijke ingreep strooit echter roet in het eten:

Statim autem ut expoliata est, crine resoluto, tantam densitatem eius capillis divina gratia concessit, ut melius videretur eorum fimbriis quam vestibus tecta. Ingressa Agnes turpitudinis locum, angelum Domini illic praeparatum invenit ut circumdaret eam immenso lumine, ita ut nullus posset eam prae splendore nec contingere nec videre. (§8)¹²³

De functie die engelen in de laatantieke *acta martyrum* & *passiones* vervullen als beschermers van de heiligen bouwt voort op de rol die ze ook in de jongere boeken van

¹²¹ *P. Fabii Vexilliferi*, 10 (*Sed ecce Deus, plasmator humani generis et artifex mundi, qui Ezechielis temporibus arida in campo ossa et diurni situs corpora iacentia atque cunctis naturalibus instrumentis egena in compage corporis, superductis nervis carnibus cutibusque et uirtutibus cum augmentationibus disposuit, nunc exuta membra reticulo glorioso capiti reuocauit. Adhaesit humeris caput, scapulis ceruix; et quasi incisurae plagae fuissent membris assutae, sic nec caput a corpore nec corpus a capite segregatur; et reddidit corpus integritati suae Dominus, quod per inuidiam separauerat inimicus*); *P. Vincentii Caesaraugustani*, 12 (*Corvus haud procul residens, [...] advenientem subito lupum incursibus suis terrens, exegit a corpore [...] credo aliquam custodiam mirabatur angelicam. Reddita est antiquitatis fabula per avem similem, ut quae antea Heliae plenos messorum portaverat cibos, nunc sancto Vincentio martyri iussa obsequia ministraret*). Vgl. hoger, 4.3.2.3, p. 127.

¹²² Het bordeelmotief – als onderdeel van de bredere thematiek van de maagdelijkheid – en daarmee verbonden de bescherming van de maagd door Christus komt vaak voor in de laatantieke *passiones*. Een goed overzicht en bespreking hiervan biedt Bossu (2015 (verwacht)-b).

¹²³ Zie daarnaast o.m. ook *P. Anastasiae*, 31 (*Tunc Hyrtacus dum pergit ad eam (Theodotam) ut teneret et duceret, coepit de naribus eius sanguis infinitus effluere. Clamabatque ad consularem Hyrtacus dicens: «Stat iuxta eam iuuenis pulcher auratis vestibis indutus ex cuius manu pugnum accepi in naribus»*); **P. Eusebii, Pontiani & soc.*, 7 (*Unus autem de carnificibus vidit oculis suis stantem iuuenem cum spongia (cf. Mt 27,48; Mc 15,36; Joh 19,29?), et tergentem latera eorum, et coepit clamare voce clara [...] Ego vero video angelum stantem, et lavare eos*); *P. Felicis & Fortunati*, 6,5 (*Domino Deo auxiliante nobis, nihil tormentorum tuorum possumus terreri, quia praesto est angelus Domini, qui omnia membra nostra confortat (cf. Lc 22,43)*); *P. Iuliani & Basilissae*, 27 (*Iulianus wordt geketend door de stad gestuurd: ait (filius praesidis): Ecce video reum istum Christianum, quem milites ducunt ore fraenatum, multitudinem albatorum cum eo loquentem, et coronam de lapidibus pretiosis et auro super caput eius ponentes [...] et alios tres viros, albescentibus comis, aureoque vultu, in similitudinem aquilarum (cf. Ez 1,10), super eum excubias celebrantes*); *P. Nazarii & Celsi*, ed. p. 332,1-3 (*continuo lux magna resplenduit eis, et uisa est circa eos quasi nubes. Angelus autem domini descendit ad eos, et ostendens eis testamentum domini confortabat eos*); **P. Serapiae & Sabinae*, 9 (*ingressus est quidam iuuenis decorus mirae magnitudinis valde; et totus splendebat sicut sol, et stetit inter nos et puellam hanc: et prae claritate illius tremor et caligo et defectio nos comprehendit, et exinde iam non habuimus sensum usque modo*); *P. Susannae*, ed. p. 558,16 (*apparuit angelus domini supra Susannam*).

het Oude en in het Nieuwe Testament vervullen.¹²⁴ Daarvan heeft de beschermende engel uit de twee ‘martyrologische’ episodes in Daniël¹²⁵ klaarblijkelijk de grootste invloed gehad op de *passiones*. Op vergelijkbare wijze verschijnen deze hemelse figuren in een schijnbaar uitzichtloze situatie, en neutraliseren het gevaar.

De goddelijke bescherming van de martelaar moet voor de lezers en toehoorders van de *passiones* een geruststelling geweest zijn. Zij impliceert immers dat God indien nodig het lijden kan verzachten en zelfs volledig wegnemen. Nochtans wijkt deze voorstelling merkbaar af van de grote valorisatie van het lijden in het Nieuwe Testament.¹²⁶ De bereidheid om te lijden heeft klaarblijkelijk de plaats ingenomen van het daadwerkelijke lijden. Deze ommekeer wordt bij uitstek duidelijk in het contrast tussen de pijnloze folteringen en dood van de martelaren, en de agonie van Jezus in het passieverhaal bij de synoptici.¹²⁷ Waren de hagiografen zich niet bewust van het verschil in de manier

¹²⁴ In het postexilische judaïsme worden engelen in toenemende mate intermediaire figuren tussen God en de individuele mens (HENTEN (1999a), 51; MEIER (1999), 47; MICHL (1962), 64). In die hoedanigheid treden ze op als beschermers die Gods bijstand tot de mensen brengen (zie *ibid.*, 72, voor voorbeelden uit de OT, en 151-6, voor voorbeelden uit de christelijke traditie).

In verschillende psalmen wordt de beschermende rol van de engelen geëvoceerd, bv. Ps 33,8 (παρεμβαλεῖ ἄγγελος κυρίου κύκλω τῶν φοβουμένων αὐτὸν καὶ ῥύσεται αὐτούς); 90,11-2 (ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ τοῦ διαφυλάξαι σε ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου· ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε, μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου)– verdere referenties, zie MANSER en MCGRATH (1999), §4111; MEIER (1999), 47. Naar het daadwerkelijke optreden van engelen ten voordele van de mens wordt verwezen in Daniël (zie volgende noot), Tobit (sc. Rafaël als beschermengel, cf. Tob 5,4); 4Esr 5,15 (*et tenuit me qui venit angelus, qui loquebatur in me, et confortavit me et statuit me super pedes*); Mt 2,13 (ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ’ ὄναρ τῷ Ἰωσήφ λέγων· ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ φεῦγε εἰς Αἴγυπτον); Lc 22,43 (hier t.v.v. Jezus (vgl. MANSER en MCGRATH (1999), §4111): ὥφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος ἀπ’ οὐρανοῦ ἐνισχύων αὐτόν) – verdere referenties: MANSER en MCGRATH (1999), 5480.

¹²⁵ Dan 3,49-50 (ὁ δὲ ἄγγελος κυρίου συγκατέβη ἅμα τοῖς περὶ τὸν Αζαρίαν εἰς τὴν κάμινον καὶ ἐξετίναξε τὴν φλόγα τοῦ πυρὸς ἐκ τῆς καμίνου καὶ ἐποίησε τὸ μέσον τῆς καμίνου ὡς πνεῦμα δρόσου διασπρίζον, καὶ οὐχ ἥψατο αὐτῶν τὸ καθόλου τὸ πῦρ καὶ οὐκ ἐλύπησεν οὐδὲ παρηνώχλησεν αὐτοῖς); Dan 6,22 (ὁ θεὸς μου ἀπέστειλε τὸν ἄγγελον αὐτοῦ, καὶ ἐνέφραξε τὰ στόματα τῶν λεόντων, καὶ οὐκ ἐλυμήναντό με). Voor de identificatie van de engel in deze passages als *de zoon van God*, zie p. 122, noot 106.

¹²⁶ Een uitgebreide studie van het lijden in het NT, biedt KELHOFFER (2010). Hierin toont hij aan dat zowel in de evangelies, de brieven en in Openbaring de aanvaarding en het verdragen van eventuele vervolgingen een centrale positie inneemt in de identiteitsconstructie van de vroegste christenen. Zo bv. Rom 8,17 (εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἵπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν; cf. o.c., 38-40). Zie ook EBEL en SCHIPPERS (1986), 808-9.

¹²⁷ Vooral in Mt en Mc is Jezus’ lijden duidelijk, zoals blijkt uit zijn gebed in Getsemane, Mt 26,37-9 (ἤρξατο λυπεῖσθαι καὶ ἀδιμονεῖν. τότε λέγει αὐτοῖς περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου [...] προσευχόμενος καὶ λέγων· πάτερ μου, εἰ δυνατόν ἐστιν, παρελθάτω ἀπ’ ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο· πλήν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ’ ὡς

waarop Jezus, resp. de martelaar al dan niet lijden, of was dit voor hen geen breekpunt? Als we in aanmerking nemen dat de laantieke voorstellingen van Christus – i.c. de vroegste substantiële iconografie van de gekruisigde Christus, eind 4^{de} resp. begin 5^{de} eeuw – vooral diens goddelijkheid accentueren¹²⁸, dan verdwijnt het problematische verschil tussen een niet-lijdende martelaar en een lijdende Christus. Dit lijkt te impliceren dat indien de hagiografen een parallel met de Christus van het passieverhaal wilden trekken, de niet-lijdende Christus een waarschijnlijker referentiepunt vormde dan zijn ‘menselijke’ afbeelding in Mattheüs en Marcus. Wat in elk geval vaststaat, is dat de recurrente bescherming van de martelaar doorheen de *passiones* op verschillende Bijbelse modellen gebaseerd is, en ook hier de narratieve gebeurtenissen een historisch-typologische dimensie verleent.

6.2.2 Het eigenlijke *martyrium*

6.2.2.1 De terechtstelling Bijbels gestileerd?

Hoezeer ook de Romeinen er in de *passiones* niet in slagen om de christenen te pijnigen of te mutileren, uiteindelijk moeten en zullen de martelaren sterven. Opvallend genoeg vormt deze scène nagenoeg altijd een anticlimax in vergelijking met de typische uitgesponnen beschrijvingen van de verhoren en de folteringen. Het levenseinde – meestal onthoofding – wordt haast nooit in meer dan één à twee zinnen verteld. Vaak is het niet eens duidelijk op welke manier de protagonist precies sterft, alsof zijn dood

σύ); Mc 14,33-6 (περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου [...] καὶ προσήυχετο ἵνα εἰ δυνατόν ἐστιν παρέλθῃ ἀπ’ αὐτοῦ ἡ ὥρα, καὶ ἔλεγεν· ἀββα ὁ πατήρ, πάντα δυνατά σοι παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ’ ἐμοῦ· ἀλλ’ οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ.), of zijn woorden aan het kruis: Mt 27:46 (ἡλι ἡλι λεμα σαβαχθανι; τοῦτ’ ἔστιν· Θεέ μου Θεέ μου, ἵνατί με ἐγκατέλιπες; vgl. Mc 15,34). MOSS (2014), 59, wijst erop dat in Lc “Jesus feels no distress at all” – nochtans lijkt de (weliswaar gecontesteerde (zie FRANKLIN (2001), 955; KARRIS (1990), 717, §184)) vermelding, καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσήυχετο καὶ ἐγένετο ὁ ἰδρὼς αὐτοῦ ὥσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν (Lc 22,44), deze stelling tegen te spreken. In Joh daarentegen ondergaat Jezus zijn hele proces berustend en zonder vermelding van angst of pijn (cf. Joh 18,3-12; 19,28-30).

¹²⁸ CONSTABLE (2006), 156-8; DRESKEN-WIELAND (2010), 30-3.

Anderzijds kan wel gewezen worden op de aanwezigheid van de termen *passus* resp. *παθόντα* in een groot deel van de laatantieke credo's (zie KELLY (1972) voor een overzicht; pp. 144-5 wijst hij antidocetistische opvattingen in de 2^{de} eeuw (cf. conflict met gnosticisme) aan als oorsprong van de beschrijvingen van geboorte en lijden in het christologische gedeelte). Mogelijkerwijze kan ook de zeer menselijke afbeelding van Jezus' lijden in Mc en Mt als antidocetistische retoriek begrepen worden (vgl. MICHEL (1960), 299).

eigenlijk geen belang heeft in het verhaal.¹²⁹ Bovendien lijken de auteurs van de *passiones* er zelfs niet op uit om eventuele Bijbelse modellen in gedachten te roepen. Bijbelse parallellen worden ook nergens geëxpliciteerd.

Dat referenties aan Jezus' kruisdood ontbreken, kan verklaard worden (zie verder, 6.3.2.1), maar dat ook andere Bijbelse modellen ontbreken is zeer opmerkelijk. Zelfs de steniging van de *protomartyr* Stefanus vindt zo goed als geen weerklank in de onderzochte *passiones*, die nochtans een rijke variatie kennen in de manier van terechtstelling. Enkel in de *P. Cyriaci & Paulae* is een echo herkenbaar, ook al ontbreekt de blinde razernij uit de Stefanusepisode en is het aan de lezer of toehoorder om de allusie op te merken:

Alia autem die, ministri cogitaverunt ut eos illic interficerent. Ducti itaque sunt martyres ad locum quem statuerunt iuxta duas arbores palmarum, et statim genua ponentes prostraverunt se ad orationem, dicentes: « Domine Iesu, accipe animas nostras ad te. » Et lapidaverunt eos a maximo usque ad minimum. Et cum congregatio fuisset facta super eos lapidum, continuo animas sanctas Christo reddiderunt. (§§10-1)¹³⁰

In de paar andere gevallen waar de christen door steniging wordt terechtgesteld¹³¹ wordt in elk geval geen intertekstuele link gesuggereerd. De steniging moet naar mijn

¹²⁹ Cf. DELEHAYE (1955), 91: “[C]’est là un dénouement si ordinaire des passions les plus terribles et les plus merveilleuses, que quelques érudits se sont demandé sérieusement comment il se fait que la hache ou le glaive ait été l’instrument de martyre le plus constamment efficace, lorsqu’une foule d’autres moyens étaient frappés d’impuissance. [...] Mais le problème que l’on cherchait à résoudre était-il bien posé, et n’est-ce pas aux hagiographes, obligés, malgré tout, d’en finir avec les péripéties et de faire mourir leur héros, qu’il fallait adresser la question ? Le dénouement naturel du drame était le supplice classique : la mort par le glaive.” Zie verder AIGRAIN en GODDING (2000), 147.

¹³⁰ Vgl. Act 7,59-60 (καὶ ἐλιθοβόλουν τὸν Στέφανον ἐπικαλούμενον καὶ λέγοντα· κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου. θεὸς δὲ τὰ γόνατα ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ· κύριε, μὴ στήσης αὐτοῖς ταύτην τὴν ἁμαρτίαν. καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐκοιμήθη).

¹³¹ Het aantal is hoe dan ook beperkt. Zie *P. Agnetis*, 13 ([*Emerentiana*] *lapidata est ab eis [turbis furentibus] et orans iuxta sepulcrum Agnes beatissimae emisit spiritum*); **Vita & passio Vigili ep. Tridentini*, 9 (*magno imbre lapidum Sanctum Dei percellunt, sancti capitis effracta compage, cerebroque disperso*). Vgl. ook de parodistische ‘steniging’ van de schoolmeester Cassianus met stili en schrijftabletten (*Statuit ergo spoliatus uestibus et manibus post terga religatis, et circumstante armato stilis agmine puerorum, quantum quis quod dum disceret doluit. Tantum accepta libertare (sic) saeuiret in faciem. Et ad caput magistri tabulae et bursae franguntur, et praeactis stilis confessor Christi nunc scinditur nunc secatur*; **P. Cassiani ludimagistri*, ed. p. 280,32-4).

inschatting vooral de vijandigheid van de bevolking tegenover de christenen evoceren.¹³²

Vergelijkbare problemen biedt de interpretatie van de vaakst voorkomende voorstelling van de marteldood in de *passiones*: onthoofding. Over zowat de helft van de martelaren in het primaire corpus wordt verteld dat ze onthoofd zijn.¹³³ Dit lot delen ze met roemruchte nieuwtestamentische figuren als Johannes de doper en Paulus.¹³⁴ Desondanks leggen de hagiografen nooit de link. Daarenboven is onthoofding niet meteen een Bijbelse, maar vooral een Romeinse terechtstellingswijze die in de regel voor burgers voorzien was.¹³⁵ Toch is het moeilijk om hieruit duidelijke conclusies te trekken. In een groot deel van de gevallen is onthoofding de laatste toevlucht van de beulen om de martelaar terecht te stellen, nadat andere – gewoonlijk veel gruwelijkere –

¹³² Mogelijks reflecteert de steniging hier niet zozeer een Bijbels model, maar ook een historische realiteit. Steniging als vorm van “Lynchstrafe” is geen onbekend fenomeen in de late oudheid (cf. HYLDAHL en SALOMONSEN (1991), 344).

¹³³ Onthoofdingen – niet noodzakelijk van de protagonist – worden expliciet genoemd in volgende teksten: *P. Adventoris, Octavii & Solutoris*, 2; *P. Albani Verulamii*, 6; **P. Alexandri ep. Baccanensis*, 13; **P. Alexandri Bergomensis*, 9; **P. Alexandri, Eventii & soc.*, 14, 19; **P. Ambrosii Ferentinensis*, 7; *P. Anastasiae*, 9; **P. Ansani & Maximae*, 9; **P. Anthimi, Sisinii & soc.*, 9; **P. Aureae*, 15; *P. Caesarii & Iuliani*, 35; **P. Cantii, Cantiani & Cantianillae*, ed. p. 279,49-50; **P. Columbae*, 8; *P. Cornelii papae*, ed. p. 373,50; *P. Didymi & Theodora*, 12; **P. Domnini*, 4; **P. Donati & Hilariani*, ed. p. 418,48; *P. Eugeniae, Prothi & Hyacinthi*, ed. p. 397,25-6; *P. Felicis & Fortunati*, 7,4; *P. Ferreoli & Ferrucii*, 8; **P. Firmi & Rustici*, 12; *Inv. & P. Gervasii & Protasii*, 23; *P. Irenaei, Andochii & soc.*, *Nat. Ss. Andochii, Tyrsi & Felicis* 11; *P. Iulianae Nicomedensis*, 20; *P. Iuliani Brivatensis*, 3; *P. Mammarii presb. & soc.*, 11; **P. Marcellini & Petri*, 12; **P. Marcelli & Apulei*, 9, 10; *P. Marii, Marthae & soc.*, 15, 19; **P. ‘martyrum graecorum’*, 12; **P. Mustiolae*, 6; *P. Naboris & Felicis*, 8; *P. Nazarii & Celsi*, ed. p. 333,46; *P. Nerei, Achillei & soc.*, 25; *P. Patrocli*, 10; *P. Peregrini*, 7; *P. Polochronii & soc.*, 3, 18, 26, 31, 34; *P. Pontii Cimellensis*, 16; *P. Primi & Feliciani*, 7; *P. Processi & Martiniani*, 2,24; **P. Restituti*, 4; *P. Rufinae & Secundae*, 10; **P. Sabini & soc.*, 13; **P. Secundiani, Marcelliani & Verani*, 8; **P. Secundi Thebaei*, 9; **P. Sereni*, 3; **P. Stephani papae*, 14, 17, 21; **P. Torpetis*, 8; *P. Typasii Ticavensis*, 7; **P. Urbani*, 10; **P. Valentini Interamnensis*, 10; *P. Victoris Mauri*, 5; *P. Vincentii Aginnensis*, 4.

¹³⁴ Johannes: Mt 14,10 (καὶ πέμψας ἀπεκεφάλισεν [τὸν] Ἰωάννην ἐν τῇ φυλακῇ); Mc 6,27 (καὶ εὐθὺς ἀποστείλας ὁ βασιλεὺς σπεκουλάτορα ἐπέταξεν ἐνέγκαι τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. καὶ ἀπελθὼν ἀπεκεφάλισεν αὐτὸν ἐν τῇ φυλακῇ). Paulus: *Martyrium Pauli*, 5 (καὶ κατὰ προσευχὴν κοινολογησάμενος ἐβραῖστὶ τοῖς πατράσιν, προέτεινεν τὸν τράχηλον μηκέτι λαλήσας. ὥς δὲ ἀπετίναξεν αὐτοῦ ὁ σπεκουλάτωρ τὴν κεφαλὴν, γάλα ἐπύτισεν εἰς τοὺς χιτῶνας τοῦ στρατιώτου); cf. Tertullianus *De praescriptione haereticorum*, 36,3 (*ubi Paulus Iohannis exitu coronatur*); verdere referenties: HORN (2001), 2).

¹³⁵ Behalve in het geval van Johannes (cf. noot 134) komt onthoofding niet voor in de canonieke Bijbel als straf. De doodstraf – sowieso nagenoeg afwezig in het NT – betekent in de Bijbel meestal steniging (HORST (1962), 921-3; HYLDAHL en SALOMONSEN (1991), 351-2). Onthoofding is daarentegen de gangbare vorm van terechtstelling voor burgers in het Romeinse rechtssysteem vanaf het einde van de republiek (tenzij in het geval van zware misdrijven; MARAVAL (2010), 22-3; ROBINSON (2007), 106).

straffen zonder resultaat gebleven zijn.¹³⁶ Dit betekent dat de christenen zowel tot vernederende straffen veroordeeld worden die normaal voor de *humiliores* en zware misdadigers voorzien waren – maar in de *passiones* succesloos zijn – als tot onthoofding, die voor burgers voorbehouden was.¹³⁷ Wilden de hagiografen de martelaren toch een eervolle dood bezorgen na hun beproevingen, en op die manier de autoriteit van de heiligen vergroten? Of was de beschrijving van het eigenlijke sterven in hun ogen ondergeschikt aan de voorafgaande schildering van de heldhaftige martelaar?

De weinige aandacht die het eigenlijke sterven krijgt, bemoeilijkt de interpretatie van het motief. Hoe dan ook suggereert deze beknoptheid een weerwil bij de hagiografen om de eigenlijke dood van de martelaren uitgebreid te beschrijven. Dit zou kunnen verklaren waarom noch Stefanus (op één keer na althans), noch Johannes de dooper, noch Paulus of andere modellen herkenbaar zijn bij de beschrijving van het eigenlijke *martyrium*.

6.2.2.2 Martyrologische metaforen

Ook al krijgt het sterven van de martelaren zelf weinig aandacht in de *passiones*, als gegeven neemt het een centrale plaats in het narratief in. Het *martyrium* betekent het eind- en hoogtepunt van de volgehouden *confessio* van de martelaar in de vervolgingen.¹³⁸ Op verscheidene plaatsen in de *passiones* wordt het martelaarschap aan de hand van Bijbelse beelden geëvoceerd. In alle gevallen zijn de metaforen geconcentreerd op de gelukzalige toestand die bereikt wordt na het doorstaan van de beproevingen.

Het vaakst voorkomende beeld is dat van de wedstrijd waarin de martelaar zich naar de overwinning moet lopen of vechten. In het Nieuwe Testament is deze metafoor symbool voor het leven van de christen in zijn geheel: een wedloop die enkel door

¹³⁶ Cf. bv. *P. Primi & Feliciani*, 7: *Videns autem Praeses, quia non potuit eos superare, et quia multi crediderunt per eos Domino, iussit eos capitalem subire sententiam.*

¹³⁷ Cf. ROBINSON (2007), 195: “[S]imple death by decapitation seems normally to have been without humiliation or unnecessary pain[.]”

De toegenomen nadruk op de *nobilitas* van de martelaar in de late oudheid wijst volgens VAN UYTFANGHE (2001b), 210-1, vooruit op de middeleeuwse *Adelsheiligen*. Toch mag men niet alle *passiones* over dezelfde kam scheren: in de *P. Anastasiae* is het hoofdpersonage van nobele afkomst (*nobilis nata*, §2), maar wordt niettemin levend verbrand (*Anastasia per manus et pedes extensa et ligata ad palos fixos, et circa media eius ignis incensus est. In qua passione orans et benedicens Dominum Iesum Christum emisit spiritum*, §36).

¹³⁸ Cf. Jc 1,12 (Μακάριος ἄνθρωπος ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς ὃν ἐπηγγέλαιο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν).

volharding (in het geloof) gewonnen kan worden.¹³⁹ Het martyrologische discours neemt haar zonder veel moeite over, met dien verstande dat de metafoor nu specifiek op de vervolgingen en het *martyrium* betrokken wordt. Ze drukt uit dat de marteldood niet de vernedering is die de vervolgers zich ervan voorstellen, maar net de grote overwinning.¹⁴⁰ De gewonnen wedstrijd en, daarmee verbonden, de zegekrans keert verschillende keren terug in de *acta & passiones* als metafoor voor het volbrachte martelaarschap. Een illustratie hiervan vinden we terug in het gebed van de martelaren Felix en Fortunatus net voor hun onthoofding:

Gratias tibi agimus, Domine Iesu Christe, quia non nos despexisti et agonem nostrum (cf. Ps 68,34); *sicut ex uno utero enixi sumus, ita in unum agonem martyrii nos percurrimus* (cf. 1Cor 9,24; Heb 12,1). *Oramus et petimus te Domine ut ita nos permittas ingredi portas paradisi* (cf. Lc 13,24), *ubi sunt omnes qui pro tuo nomine de hoc saeculo cum martyrii palma ad tuam gloriam peruenerunt* (cf. 3Joh 1,7). (P. Felicis & Fortunati, 7,2-3)¹⁴¹

¹³⁹ ATTRIDGE (2001), 1253; BARCLAY (2001), 1123; LÉON-DUFOUR (1970a), 218-9; SAXER (1984), 205-7, (1986), 213-4. Zie deze laatste voor een bespreking van de wedstrijdmetafoor in de preniceense *acta & passiones*.

Cf. bv. 1Tim 6,12 (ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως, ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς); 2Tim 4,7 (τὸν καλὸν ἀγῶνα ἡγώνισμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα); Heb 12,1 (δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκειμένον ἡμῖν ἀγῶνα). Zie ook Sir 4,28; 4Mac 9,23; 12,14; 16,16; 17,11; 1Cor 9,24-7; Eph 6,12; 1Tim 4,10.

¹⁴⁰ Het motief zet de op zich paradoxale kwaliteit van Jezus' kruisdood voort. Zijn dood, die ogenschijnlijk het falen van Jezus' prediking lijkt, wordt door zijn volgelingen net geïnterpreteerd als de kern van zijn verkondiging: door zijn dood heeft Jezus Christus de mensheid verlost. PRAET (1995), 26-9, wijst op de aannemelijke rol van cognitieve dissonantie bij de interpretatie van de gebeurtenissen door Jezus' volgelingen.

¹⁴¹ Vgl. *P. Bonosae, 4 (*Pugna viriliter ut coroneris feliciter*); P. Iuliani & Basilissae, 12 (*Iulianus autem ut bonus athleta praeliabitur et vincet, nec enim aliquando vinci potest, in quo castitas regnat*); *P. Iusti Tergestini, 3 (*Deprecor, Domine, ut in omnibus perficias cursum agonis mei*); P. Pollionis, 1,3 (*Episcopum quoque Irenaeum Sirmiensi ecclesiae pro fide et commissae sibi plebis constantia fortiter dimicantem* (2Mac 13,14) *ad caelestem palmam* (cf. Ap 7,9; 4Esr 2,45.46) *simili sententia cognitor prouexit immitis*); P. Quiriaci (Iudae), 20 (*Bene, fili mi, certatus es* (cf. 1Tim 6,12; 2Tim 4,7) *et agonizasti pro nomine Domini nostri Iesu Christi* (cf. Act 15,26 + 2Mac 13,14)); 21 (*fac me peccatricem perfecte hunc currere cursum* (cf. Heb 12,1)); 26 (*Et sic consummatus, in Domino* (cf. Joh 17,23), *et bonum certamen certatus* (cf. 1Tim 6,12; 2Tim 4,7), *assumptus est in gloria* (1Tim 3,16), *die sabbati hora octava, mense Maio intrante; regnante Iuliano tyranno anno secundo*); P. Saturnini ep. Tolosani, 5 (*omni membrorum parte corpore lacerato, dignam Deo animam* (Sap 4,14?) *Christus exceptit; ut quam pro nomine suo fideliter dimicantem* (cf. Act 15,26 + 2Mac 13,14), *suppliciis furor gentilis extorserat, suis post victoriam laureis coronaret* (cf. 2Tim 2,5; Jc 1,12; Ap 2,10; 4Esr 2,43.45.46)); *Vita & P. Vigili ep. Tridentini, 7 (*ipse [...] fide fervens, in agone certaminis hostiam Christo obtulit*).

Bemerk hoe sport- en militaire metaforiek naadloos in elkaar overgaan. Voorts wijst Moss (2014), 201-4, op de retorische antithese tussen de passiviteit bij het ondergaan van de vervolgingen enerzijds en de voorstelling ervan in de christelijke retoriek als een actieve strijd.

Het beeld van de overwinningskrans ontwikkelt zich in de eerste twee eeuwen na Christus en groeit geleidelijk uit tot een van de meest kenmerkende symbolen voor het *martyrium*. Het combineert enerzijds het beeld van de krans als prijs in een sportwedstrijd¹⁴² met anderzijds eschatologische symboliek uit de joods-christelijke apocalyptiek, waar de krans de deelname aan het rijk Gods verbeeldt¹⁴³ – al verdwijnt die eschatologische dimensie in de martyrologische context naar de achtergrond.¹⁴⁴ Ook in de laatantieke *passiones* verschijnt de krans talloze malen als symbool voor het martelaarschap. Om slechts een van de vele tientallen voorbeelden te geven, wijs ik op de *P. Irenaei, Andochii & soc.*, waar in een typische martyriumsscène Andochius, Tyrsus en Felix onthoofd worden. De beschrijving door de verteller gaat als volgt:

Tunc impiissimus Caesar [...] colla ferire praecepit, ut ita finirent temporalem vitam, accepturi aeternitatis gaudia et inmarcescibilis gloriae coronam (1Petr 5,4). (*P. Irenaei, Andochii & soc., Nat. ss. Andochi presb., Tyrsi diac. & Felicis, 11*)¹⁴⁵

¹⁴² Vnl. gebaseerd op 1Cor 9,24-5 (Οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες πάντες μὲν τρέχουσιν, εἷς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον; οὕτως τρέχετε ἵνα καταλάβητε. πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται, ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον) en 2Tim 4,7-8 (τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγωνίσαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα· λοιπὸν ἀπόκειται μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ὁ δίκαιος κριτής). Bemerk ook de omkering van de religieuze achtergrond van de wedstrijd: hier gaat het niet om spelen ter ere van de Olympische goden, maar om een wedstrijd ten overstaan van de christelijke God.

Verdere details over de ontwikkeling van de krans als overwinningssymbool, met bijkomende referenties, zie BONNARD (1970), 1347; BREKELMANS (1965), 39-52; ENGEMANN (2006), 1016-7; SAXER (1984), 215-6; WIÉNER (1970d), 1113-4.

¹⁴³ Zie o.a. Jc 1,12 (Μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν); Ap 2,10 (μηδὲν φοβοῦ ἃ μέλλεις πάσχειν. ἰδοὺ μέλλει βάλλειν ὁ διάβολος ἐξ ὑμῶν εἰς φυλακὴν ἵνα πειρασθῇτε καὶ ἔξετε θλίψιν ἡμερῶν δέκα. γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς); 3,10-11 (ὅτι ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου, καὶ γὰρ σε τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ τῆς μελλούσης ἔρχεσθαι ἐπὶ τῆς οἰκουμένης ὅλης πειράσαι τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς. ἔρχομαι ταχύ· κράτει ὃ ἔχεις, ἵνα μηδεὶς λάβῃ τὸν στέφανόν σου); 4Esr 2,45-7 (*hii sunt qui mortalem tunicam deposuerunt et inmortalem sumpserunt et confessi sunt nomen Dei; modo coronantur et accipiunt palmas, et dixit ad angelum: ille iuuenis quis est, qui eis coronas inponit et palmas in manus tradit? qui respondens dixit mihi: ipse est Filius Dei, quem in saeculo confessi sunt*; datering 4Esr 1-3: begin 2^{de} eeuw p.C.n. (zie BROWN, R. E., PERKINS en SALDARINI (1990), 1062, §40). Een uitgebreide bespreking van de krans als eschatologisch symbool biedt BREKELMANS (1965), 14-37.

¹⁴⁴ Cf. BREKELMANS (1965), 68: “[D]er eschatologische Lohn der Christen ist zum sofortigen Martyrerlohn geworden; die eschatologische Herrlichkeit hat sich in die Martyrerglorie verwandelt.”

¹⁴⁵ Om slechts enkele vergelijkbare voorbeelden te noemen, zie bv. *P. Agathae*, 3 (*desiderabat ad martyrii coronam attingere*); **P. Alexandri Bergomensis*, 5 (*t tormenta [...] aeternam mihi apud Dominum praestabunt coronam*);

Een tweede, weliswaar minder aanwezig beeld is het *martyrium* als de graanoogst. Dit eschatologische beeld uit (voornamelijk) Mattheüs¹⁴⁶ wordt getransponeerd naar de situatie van de martelaren, waarbij hun exemplarische leven overeenkomt met het groeien van het graan en hun marteldood de oogst is. Agatha drijft deze metafoor zelfs tot het uiterste, door haar geselingen voor te stellen als het dorsen van het graan dat vervolgens naar de (jenseitige) graanschuur gebracht zal worden:

Non enim potest triticum in horreum poni (cf. Mt 3,12; 13,30; Lc 3,17), nisi theca eius fortiter fuerit conculcata et redacta in paleas: ita et anima mea non potest in paradisum Domini cum palma intrare martyrii, nisi diligenter feceris corpus meum a carnificibus attractari. (P. Agathae, 7)¹⁴⁷

Waar een hagiograaf deze beeldtaal gebruikt, roept hij op de achtergrond ook een complex van andere beelden op. Wanneer de martelaar 'als graan geoogst' wordt, dan impliceert dit dat het gezaaide woord Gods in hem een goede voedingsbodem (cf. Mt 13,8.32; Mc 4,8; Lc 8,8) gevonden heeft. Dat het *martyrium* een rijkelijke oogst voorstelt,

*P. Columbae, 8 (*stat Dei Filius, qui tibi coronam in capite ponat* (4Esr 2, 46-7)); *P. Euticii, 1 (*post paucos dies debes accipre coronam*); *P. Felicis & Adaucti, 6 (*postmodum Adauctum eum appelaverunt, quod sancto martyri Felici auctus sit ad coronam, ipsique pro fidei confessione* (cf. 1Tim 6,12) *corona martyrii aucta*); P. Naboris & Felicis, 2 (*non timemus iram tuam per quam nobis praeparatur corona sempiterna*); P. Patrocli, 1 (*Multi per passionem coronati transierunt de mundo in regnum caelorum*); P. Pollionis, 2 (*moriendo pro Christi nomine* (cf. Act 5,41; 9,15; 15,26) *de morte et de diabolo noscitur triumphasse*); P. Polochronii & soc., 11 (*omnes sancti quanta passi sunt tormenta ut securi perpetuam obtinerent vitae aeternae palmam*); P. Salsae, 2 (*ut moriens saeculo uiueret in Christo*); 8 (*Si uero mori nobis contigerit, habes iam promissum de perfecto quod capias. Qualibet morte pro Christo pati uicisse est*).

¹⁴⁶ Cf. Mt 3,12 (τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἄλωνα αὐτοῦ καὶ συνάξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστω; vgl. Lc 3,17); Mt 13,30 (καὶ ἐν καιρῷ τοῦ θερισμοῦ ἐρῶ τοῖς θερισταῖς συλλέξατε πρῶτον τὰ ζιζάνια καὶ δήσατε αὐτὰ εἰς δέσμας πρὸς τὸ κατακαῦσαι αὐτά, τὸν δὲ σῖτον συναγάγετε εἰς τὴν ἀποθήκην μου; vgl. 13,40-2; Joh 15,6; Ap 14,14-20). Verdere details en referenties LÉON-DUFOUR (1970c), 1214; MANSER en MCGRATH (1999), §4464; SPICQ en LÉON-DUFOUR (1970), 495-9.

¹⁴⁷ Vgl. P. Caeciliae, 19 (*Qui in ista uita seminauerit gaudia in illa uita luctum et gemitum metet. Qui autem nunc seminauerint lacrimas temporales in illa uita gaudia sunt sempiterna messuri* (cf. Gal 6,7-8)); P. Chrysanthi & Dariae, 2 (*Perdimus quod laborauimus si fructum laboris amittimus*); P. Eugeniae, Prothi & Hyacinthi, ed. p. 396,35-7 (*Ecce uindemiae tempus* (cf. Ap 14,18), *in quo uuae fertiles succidantur. Et uos uitis meae propagines et meorum uiscerum botrones estote paratae uigiles atque perfectae* (Ap 3,2 + Mt 5,48); P. Iuliani & Basilissae, 12 (*Habebis autem dimidii temporis spatium, quo possis ex omni loco, quo seminasti* (cf. Mc 4,14; 2Cor 9,6), *triticum colligere, et recondita messe laboris tui tu ipsa me sequaris* (cf. Mt 10,38; 16,24; Mc 8,34; Lc 9,23; Joh 8,12; 12,26; 13,36), *clauas acceptura* (cf. Mt 16,19) *horrei pleni pinguedine animarum*) en 15 (*coepit vineam Domini rore iustitiae maturatam recondere* (cf. Ap 14,18). *Et ita diuina prouidentia adimpleuit, ut intra tempus promissum migrarent omnes ad Dominum*); P. Quiriaci (Iudae), 15 (*Caro quidem ad modicum torquetur, tamquam terra quae ab aratro scinditur, ut duplicem agricolae fructum reddat*).

bevestigt dat de martelaar tijdens zijn leven steeds godvruchtig – en in veel gevallen kuis of ascetisch – geleefd heeft. Tot slot reflecteert deze voorstelling van het martelaarschap ook de nieuwtestamentische waarschuwing dat het sterven van het zaaigoed noodzakelijk is om uiteindelijk vruchten voort te brengen.¹⁴⁸

Beide beelden – de wedstrijdoverwinning en de graanoogst – focussen op de verhoopte beloningen voor het volharden in de vervolgingen. Opvallend is dat beide metaforen een individueel perspectief hebben: de martelaar alleen is de winnaar van de wedstrijd; hij alleen is het graan. Ze impliceren dat de redding van de mens uiteindelijk ieders eigen verantwoordelijkheid is. Desondanks kunnen ook andere christenen de vruchten van hun voorbeeldige leven, resp. hun martelaarschap plukken.¹⁴⁹ Door zelf het goede voorbeeld te geven wordt de godsvrucht van de martelaren het model voor andere christenen.

6.3 Het *martyrium* als *imitatio Christi*

Een specifiek domein van Bijbelse stileren in de *acta martyrum & passiones* is het modelleren van de gebeurtenissen in de *passio* naar het lijdensverhaal.¹⁵⁰ Door af en toe

¹⁴⁸ Cf. Joh 12,24 (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολλὸν καρπὸν φέρει); 1Cor 15,36 (σὺ δὲ σπείρεις, οὐ ζωοποιεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ). Zie SPICQ en LÉON-DUFOUR (1970), 498-9.

¹⁴⁹ Cf. *P. Vitalis & Agricolae, 7, waar de twee martelaren begraven worden op een joodse begraafplaats. Tijdens de *translatio* van hun lichamen door Ambrosius erkennen zowel christenen als joden vol ontzag de waarde van de christelijke martelaren: *Dicebant Iudaei: Flores apparuerunt in terra. – Cum viderent martyres Christi christiani dicebant: Tempus putationis advenit (Cant 2,12), iam qui metit mercedem accipit. Alii seminauerunt nos metimus martyrum fructus* (cf. Joh 4,36-7). Ook in de gedeelde proloog (zie hiervoor GAIFFIER (1964)) van de P. Anastasiae, *P. Cantii, Cantiani & Cantianillae, P. Pudencianae & Praxedis en *P. Secundi (*Omnia quae a sanctis gesta sunt vel geruntur si quis voluerit studiose perquirere, et sibi et plurimis aedificationis exhibet fructum et, quasi arbor fructifera, non sine causa probatur terram occupare dum vivit, cum et ipse suis pomis ornatur et omnis qui ex eo fructum perceperit saginatur*) is deze gedachte herkenbaar, zij het dat hier het schrijven van de *passio* de *arbor fructifera* voorstelt, eerder dan de daden van de personages zelf.

¹⁵⁰ De gegevens hierover zijn voor het grootste deel overgenomen van mijn artikel *Das Martyrium als imitatio Christi* (TAVEIRNE (2014 (verwacht))).

CZACHESZ (2010), 15-6, wil daarentegen de rol van het lijdensverhaal als literair model grotendeels ontkennen, maar gooit zo jammer genoeg het kind met het badwater weg (zie hoofdstuk 1_imitatioXP).

echo's van het proces en de kruisdood van Jezus te laten doorklinken, wilden de hagiografen het beschreven martelaarschap kennelijk voorstellen als de meest volkomen uiting van een christelijke levenswandel.¹⁵¹ Zo bewijst de martelaar ontegensprekelijk dat hij bereid is om net als Jezus Christus de kelk te drinken, diens kruis op te nemen, en zo ook deel te krijgen aan zijn dood. De *imitatio Christi* zorgt ervoor dat het dood van de martelaar meer is dan gewoon sterven: hij of zij sterft zoals Christus. Bovendien herinnert de mimetische stilering aan de overwinning op de dood die door de gestorven en verrezen Christus mogelijk is gemaakt.¹⁵²

Toch valt het op dat de auteurs van de laatantieke *passiones* steeds spaarzaam zijn met referenties naar het lijdensverhaal. Meestal gaat het om één tot hoogstens drie verwijzingen, in meer dan de helft van het primaire corpus heb ik er zelfs geen enkele aangetroffen.¹⁵³ Wanneer we alle aparte referenties evenwel samenbrengen, dan omvatten ze zowat het volledige lijdensverhaal. Deze beperkte dichtheid aan referenties doet vermoeden dat de toenmalige auteurs tot elke prijs wilden vermijden dat de martelaren met Christus zelf geïdentificeerd zouden worden.¹⁵⁴ Deze verklaring lijkt alvast bevestigd te worden in de laatantieke apologieën van het menselijke statuut van de martelaren als heiligen en cultusobject.¹⁵⁵ Met het oog op de verdachtmakingen omtrent het polytheïstische karakter van de martelarencultus is het alvast aannemelijk dat de auteurs van de *passiones* te allen tijde erop toezagen dat er geen aanleiding kon zijn om de martelaar eventueel als bovenmenselijke figuur te concipiëren.

6.3.1 Arrestatie en proces

6.3.1.1 Door een naaste verraden

Met de arrestatie begint in de *passiones* gewoonlijk het eigenlijke martyrologische gedeelte van het narratief. Hier zou het verraad van Jezus door Judas (Mt 26,47-9; Mc

¹⁵¹ Cf. SAXER (1991), 331.

¹⁵² Vgl. CONSTABLE (2006), 150; SAXER (1986), 204-5, 23.

¹⁵³ Vergelijk daarmee de hoge frequentie aan echo's van het passieverhaal in het *Martyrium Polycarpi* en het relaas over het verhoor en de steniging van Stefanus (Act 6,8-7,60; zie TAVEIRNE (2014 (verwacht))).

¹⁵⁴ Vgl. de gelijkaardige vaststelling van VAN UYTFANGHE (1984), 457: "Toutefois, les hagiographes médiévaux hésitent à formuler de manière trop explicite, je dirais trop « brutale », une assimilation pure et simple entre un saint et cet être absolument unique que représente pour eux le Fils de Dieu."

¹⁵⁵ Cf. *supra*, p. 35.

14,10; Lc 22,47-8; Joh 18,2-4) een voor de hand liggend model kunnen zijn. Toch is er naar mijn weten in het primaire corpus slechts één plaats waar een echo hiervan eventueel te postuleren valt. In de *P. Adventoris, Octavii & Solutoris* lezen we hoe Solutor, die zich verborgen houdt voor zijn vervolgers, verraden (*proditus*; cf. Mc 14,10; Lc 6,16) wordt *a parvulo sibi notissimo* (§2). Net als Judas verraadt een bekende het hoofdpersoonage, ook al suggereert de tekst zelf nergens deze link en is het verschil tussen de Judas uit de evangeliën en een kind dat in de *passio* geen verdere rol heeft wel erg groot. Hoe dan ook vormt de arrestatie in nagenoeg alle *passiones* een banaal gegeven, en ook hier krijgt deze gebeurtenis zo goed als geen enkele aandacht.

6.3.1.2 Vernietiger van de tempel

Bij het volgende geval lijkt de imitatieve stilerings zekerder, ook al wordt ze opnieuw niet geëxpliciteerd in de tekst. Wanneer Nazarius na zijn doopsel de vernietiging van het polytheïsme verkondigt, wordt hij ervan beschuldigd tempels te willen vernietigen. In deze beschuldiging is een reminiscentie van de aanklacht tegen Jezus in Mattheüs en Marcus waarschijnlijk:

His [sc. omnia simulacra uana esse : et nihil se petentibus posse praestare; cf. Ps 113,12-5 e.a.] dum et aliis multis conuiciis templa desereret : et dominum Iesum christum fiducialiter praedicaret : beati huius rumoris circumquaque ferebatur opinio : ita ut palam a multis accusaretur destructor esse templorum et deorum inimicus. (P. Nazarii & Celsi, ed. p. 328,33-6)¹⁵⁶

De beschuldiging hier wijkt af van het gangbare offerbevel en is daarom opvallend. Ze zorgt voor een dubbele mimetische stilerings: enerzijds zet Nazarius Jezus' prediking tegen de Tempel voort, anderzijds wordt hij op eenzelfde manier beschuldigd. Toch is er verschil tussen beide beschuldigingen. De kritiek is niet langer gericht tegen de joodse Tempel, maar tegen de heidense tempels en godsdienst in het algemeen. De martelaar zet zodoende de prediking van Jezus voort, alleen is de inhoud van de joodse context aangepast aan een omgeving waarin de niet-christelijke religie bevochten wordt.

¹⁵⁶ Vgl. Mt 26,61 (εἶπεν· οὗτος ἔφη δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ (*destruere templum Dei*) καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι); Mc 14,58 (ὅτι ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον (*dissolvam templum hoc*) τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω).

6.3.1.3 Zwijgen tijdens het proces

Een andere echo van het lijdensverhaal is te vinden bij een aantal martelaren die tijdens hun proces weigeren te antwoorden op de vragen van de Romeinen, vergelijkbaar met de manier waarop Jezus blijft zwijgen ten overstaan van zijn ondervragers.¹⁵⁷ Hoewel ook hier de parallel nooit geëxpliciteerd wordt, is ze enerzijds opvallend omdat de hagiografen merkbaar op de tekst uit het evangelie teruggrijpen, en anderzijds omdat de martelaren in de *passiones* gewoonlijk net niet zwijgen.¹⁵⁸ Vooral in de *P. Iuliani & Basilissae* is deze intertekstuele echo duidelijk. Hier verweeft de auteur verschillende echo's met elkaar. Behalve het zwijgen van Iulianus herhaalt de *praeses* haast letterlijk de woorden van de hogepriester uit Mattheüs¹⁵⁹, terwijl in *miraris* de verbazing van Pilatus over Jezus' zwijgen doorklinkt.¹⁶⁰

,Tu es, Iuliane, preceptorum principum rebellis et diuinorum numinum contumax? Tu es qui innocentium multitudinem magicis artibus tibi congregas et omnium mentes inmutas? Ad haec Iulianus studebat silentium. Ad quem iterum praeses dixit, ut uideo, reatu tuo obpressus, nihil ad ea que te interrogo respondes' (cf. Mt 26,62). Iulianus respondit, 'Ego rebellis nec sacrilegus umquam fui, sed legi diuine in qua regula uitae continentur semper parui. Quod autem me studentem silentium miraris (cf. Mt 27,14; Mc 15,5); tecum loqui confundor, quem uideo mendacio et fallacia sic inuolutum. (§20)'¹⁶¹

Behalve in het geval van Polychronius (cf. citaat, noot 161) blijven de martelaren echter nooit lang zwijgen, maar gaat het slechts om een kort intermezzo, waarna ze de

¹⁵⁷ Zie Mt 26,63 (ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐσιώπα); 27,12 (καὶ ἐν τῷ κατηγορεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων οὐδὲν ἀπεκρίνατο); 27,14 (καὶ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῷ πρὸς οὐδὲ ἐν ῥῆμα, ὥστε θαυμάζειν τὸν ἡγεμόνα λίαν); Mc 14,60-1 (καὶ ἀναστὰς ὁ ἀρχιερεὺς εἰς μέσον ἐπηρώτησεν τὸν Ἰησοῦν λέγων· οὐκ ἀποκρίνη οὐδὲν τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν; ὁ δὲ ἐσιώπα καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδέν); Lc 23,9 (ἐπηρώτα δὲ αὐτὸν ἐν λόγοις ἱκανοῖς, αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀπεκρίνατο αὐτῷ); Joh 19,9 (ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀπόκρισιν οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ)

¹⁵⁸ Cf. DELEHAYE (1966), 184-8.

Een extreem voorbeeld hiervan is te vinden in de **P. Eusebii, Pontiani & soc.*, waar Eusebius zelfs verder blijft praten nadat zijn tong is uitgesneden (*Clamabat vero Eusebius sine lingua, voce clara...; §8*).

¹⁵⁹ Mt 26,62: οὐδὲν ἀποκρίνη τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν; *nihil respondes ad ea quae isti adversum te testificantur*.

¹⁶⁰ Mt 27,14 (καὶ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῷ πρὸς οὐδὲ ἐν ῥῆμα, ὥστε θαυμάζειν τὸν ἡγεμόνα λίαν; *et non respondit ei ad ullum verbum ita ut miraretur praeses vehementer*); Mc 15,5 (ὁ δὲ Ἰησοῦς οὐκέτι οὐδὲν ἀπεκρίθη, ὥστε θαυμάζειν τὸν Πιλάτον; *Jesus autem amplius nihil respondit ita ut miraretur Pilatus*).

¹⁶¹ Verdere voorbeelden van zwijgende martelaren: *P. Patrocli*, 3 (*Patroclus vero insipienti sermoni eius non dedit responsum ullum* (Mt 27,14)); *P. Polochronii & soc.*, 2 (*Polochronius non respondit ei verbum* (Mt 27,14) [...] *Polochronius non respondit ei aliquod verbum* (ibid.)); 19 (*Laurentius non respondit ei verbum* (ibid.)).

Romeinen en de heidense religie opnieuw vrijuit aanvallen. Bijgevolg lijkt het erop dat het zwijgen, in combinatie met de woordelijke echo's, vooral bedoeld is bij de lezer of toehoorder van de *passio* de ondervraging van Jezus in herinnering te roepen.

6.3.1.4 Gescheurde gewaden

De volgende parallel kan gelijkaardig geïnterpreteerd worden. In drie *passiones* valt te lezen dat de Romeinen hun tuniek scheuren tijdens het proces.¹⁶² Omdat deze toevoeging enigszins vreemd is en eigenlijk weinig ter zake doet in het verhaal, is het waarschijnlijk dat de auteur hier wou alluderen op de hogepriester die tijdens het proces tegen Jezus zijn gewaad scheurt.¹⁶³ Vooral in de **P. Caloceri & Parthenii* en de *P. Naboris & Felicis* is de stilering duidelijk wanneer een beambte zijn tuniek scheurt nadat de christenen de heidense goden belasterd hebben. De herhaling van deze (kleine) gebeurtenissen in het proces tegen de christenen maakt van de vervolgingen een exponent van de zich voortdurend herhalende vervolging van de godvrezende bevolking en in het algemeen van de onophoudelijke tegenstand tegen Gods boodschap.

6.3.1.5 Een vijandige massa

Een laatste motief dat in de context van de processcènes aan het passieverhaal herinnert, is de aanwezigheid van een vijandige massa. Het model hier is de scène waar de religieuze autoriteiten in Jeruzalem het volk opruien om niet Jezus maar Barabbas vrij te laten.¹⁶⁴ Behalve de thematische overeenkomst wordt de parallel in de *passiones*

¹⁶² **P. Caloceri & Parthenii*, 5 (*Tunc Assessor Praefecti tunicam suam scindens clamabat*); *P. Iulianae Nicomedensis*, 18 (*Praefectus, iratus scidit vestimenta sua, et cum gemitu vituperavit deos*); *P. Naboris & Felicis*, 7 (*Tunc minister Anulini tunicam suam scindens, clamavit*). Het is duidelijk dat de **P. Caloceri & Parthenii* deze bewoording overneemt van de *P. Naboris & Felicis*: beide genoemde paragrafen stemmen haast woordelijk met elkaar overeen.

¹⁶³ Mt 26,65 (τότε ὁ ἀρχιερεὺς διέρρηξεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ λέγων· ἐβλασφήμησεν· τί ἔτι χρειάν ἔχομεν μαρτύρων;); Mc 14,63 (ὁ δὲ ἀρχιερεὺς διαρρήξας τοὺς χιτῶνας αὐτοῦ λέγει· τί ἔτι χρειάν ἔχομεν μαρτύρων;). Men zou hier tegenin kunnen brengen dat het scheuren van gewaden ook in de niet-christelijke wereld voorkwam (zie bv. Livius, *Ab urbe condita* 1,13 (*crinibus passis scissaque ueste*); Ovidius, *Metamorphoses* 9,166 (*nec mora, letiferam conatur scindere vestem*); Statius, *Silvae* 5,1,20 (... *tunc flere et scindere vestes*)), maar daar gaat het klaarblijkelijk steeds om een uitdrukking van rouw (zo ook in het OT: Ier 48,5; cf. STÄHLIN (1938), 836), terwijl het verscheuren in het lijdensverhaal en de *passiones* een woede-uitbarsting uitdrukt. Een overzicht van deze thematiek in het OT bieden DAVIES, W. D. en ALLISON (2004), 533, noot 86.

¹⁶⁴ Mt 27,20 (Οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἔπεισαν τοὺς ὄχλους ἵνα αἰτήσωνται τὸν Βαραββᾶν, τὸν δὲ Ἰησοῦν ἀπολέσωσιν); Mc 15,11 (οἱ δὲ ἀρχιερεῖς ἀνέσεισαν τὸν ὄχλον ἵνα μᾶλλον τὸν Βαραββᾶν ἀπολύσῃ αὐτοῖς); vgl. Lc 23,18; Joh 18,40.

gewoonlijk ook met woordelijke echo's ondersteund. In de *P. Pontii Cimellensis* is die tweevoudig vormgegeven.¹⁶⁵ We lezen er hoe de plaatselijke joden tijdens Pontius' proces met de woorden *occide, occide maleficum* (§15) om diens dood roepen. In het gebed net voor zijn onthoofding komt Pontius op die woorden terug, en betreft ze expliciet op het proces tegen Jezus dat op die manier in het zijne geactualiseerd wordt:

Gratias ago tibi Domine quia sicut patres eorum de Christo tuo clamabant: Crucifige, crucifige (Lc 23,21; Joh 19,16; cf. Mc 15,13.14; Joh 19,15), *ita et isti in me eisdem usi sunt vocibus.* (ibid.)

Op vergelijkbare manier wordt in de **P. coronatorum iv* de massa opgehitst tegen deze vier christelijke beeldhouwers. Het aanknopingspunt met het passieverhaal is hier de jaloezie van hun heidense collega-beeldhouwers, van wie het beeldhouwen zonder Gods ondersteuning uiteraard minder succesvol is¹⁶⁶:

Clamaverunt omnes artifices quadratarii invidiose moniti a philosophis [sic]: Per salutem piissimi Caesaris, tolle sacrilegos, tolle magos. Videns autem Lampadius quia invidiose clamarent artifices... (§§17-8)

De stilering hier is eveneens tweevoudig. Ten eerste appelleert het dubbele *invidiose* aan de jaloezie die Pilatus opmerkt wanneer de joden Jezus aan hem uitleveren.¹⁶⁷ Daarnaast werd ogenschijnlijk ook het herhaalde *tolle* aan de evangeliën en Handelingen ontnomen.¹⁶⁸ En net als in het passieverhaal geven de Romeinen snel toe aan het volk om de situatie niet uit de hand te laten lopen.¹⁶⁹ De thematiek van een opgehitste massa

¹⁶⁵ Cf. *supra*, p. 119.

¹⁶⁶ De parallel met de Pilatusscène wordt eveneens aangehaald door BERSCHIN (1986), 71.

Bemerk dat de *passio* van deze vier beeldhouwers eveneens als een actualisatie van Paulus' conflict met de smeden van Efeze (Act 19,24-40) beschouwd kan worden.

¹⁶⁷ Cf. Mt 27,18 (ἵδου γὰρ ὅτι διὰ φθόνον παρέδωκαν αὐτόν – *quod per invidiam tradidissent eum*); Mc 15,10 (διὰ φθόνον – *per invidiam*).

¹⁶⁸ Zie Lc 23,18 (αἶρε τοῦτον, ἀπόλυσον δὲ ἡμῖν τὸν Βαραββᾶν – *tolle hunc et dimitte nobis Barabban*); Joh 19,15 (ἐκράυγασαν οὖν ἐκεῖνοι ἄρον ἄρον, σταύρωσον αὐτόν – *tolle tolle crucifige eum*); Act 21,36 (αἶρε αὐτόν – *tolle eum*) en 22,22 (αἶρε ἀπὸ τῆς γῆς τὸν τοιοῦτον – *tolle de terra eiusmodi*).

Vergelijkbare uitroepen met *tolle* zijn ook elders in de *passiones* te vinden, zie *P. Agnetis*, 11 (*Tolle magam, tolle maleficam*); **P. Anthimi, Sisinii & soc.*, 14 (*tolle Cyriacum*); **P. Firmi & Rustici*, 10 (*tolle magos, tolle maleficos*).

¹⁶⁹ Zie ook *P. Agnetis*, 11. Agnes heeft de zoon van de prefect opgewekt, maar het plebs wil haar als heks veroordelen (zie citaat hierboven, noot 168). De prefect geeft echter toe, *veritus proscriptionem si contra templorum pontifices ageret et Agnem contra suas sententias defensaret*.

is hoe dan ook bruikbare materie voor de auteurs van de *passiones*, maar het invoegen van woordelijke echo's uit de evangeliën zorgt ervoor dat de *passio* inhoudelijk wordt opengetrokken en op een aanschouwbaar manier de martelaar met Jezus linkt – zelfs als de link beperkt blijft tot bijvoorbeeld *tolle*. De mimetische stilering impliceert dat de vijandigheid tegenover de christenen in se dezelfde is als de afwijzing van Jezus en zijn verkondiging eertijds.¹⁷⁰

6.3.2 Het eigenlijke *martyrium*

6.3.2.1 Kruisdood

Ook tijdens het relaas over de terechtstellingen van de christenen zijn vaak tekstuele echo's van het lijdensverhaal herkenbaar. Het eerste, en ongetwijfeld het meest voor de hand liggende motief is Jezus' kruisdood, die het centrale gegeven en het culminatiepunt van het lijdensverhaal vormt. Toch heb ik – tegen de verwachting in – slechts twee echo's hiervan vastgesteld. In de *P. Epipodii & Alexandri* luidt het doodsvonnis dat,

“... Alexander fixus cruci, animam, sicut meretur, effundat“. Post quam sententiam ministri saevique carnifices acceperunt beatum Alexandrum, salutarique signo eum, extensis in diversa brachiis ac manibus nexuerunt. (§11)

In de *P. Sebastiani & soc.* worden Marcellinus en Paulus aan een paal genageld:

ambo ligati ad stipitem clavos in pedibus acutos (vgl. Joh 20,25) acceperunt [...] Cumque transisset una dies et una nox, et illi in psalmis et hymnis perseverarent, iussit eos ambos ubi stabant lanceis per latera verberari (cf. Joh 19,34): et ita per martyrii gloriam ad siderea regna (4Esr 2,37) migraverunt. (§84)

Ondanks de woordelijke echo's valt niettemin op dat de parallel met Jezus toch zeer voorzichtig blijft. In het eerste voorbeeld ligt de nadruk op het kruis als *salutare signum*, terwijl de vergelijking met de kruisdood zelf achterwege blijft. In het tweede geval worden de christenen aan een opstaande paal genageld, wat wezenlijk van een kruis verschilt. Dat beide hagiografen hier slechts indirect, en in de andere *passiones* helemaal

Vgl. Mc 15,15 (Ὁ δὲ Πιλάτος βουλόμενος τῷ ὄχλῳ τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν); vgl. Mt 27,24.26; Lc 23,24.

¹⁷⁰ Cf. Joh 15,20: εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν, καὶ ὑμᾶς διώξουσιν.

geen link leggen met de kruisiging van Jezus, duidt er ofwel op dat de hagiografen terughoudend waren om het *martyrium* direct met de kruisdood van de Messias te identificeren¹⁷¹, of dat zij de heiligen het vernederende *servile supplicium* wilden besparen.¹⁷² Tenslotte zijn de martelaren uit de laatantieke *passiones* niet zelden aristocratische figuren voor wie de kruisdood als onwaardig beschouwd kon worden.¹⁷³ Anderzijds valt het niet uit te sluiten dat het ontbreken van kruisigingen in de *passiones* historisch gelinkt kan worden aan het verdwijnen van deze terechtstellingsvorm vanaf de vierde eeuw.¹⁷⁴

6.3.2.2 Zure wijn

Een volgend motief, dat ontegensprekelijk aan het lijdensverhaal herinnert, is het aanbieden van zure wijn aan de martelaren.¹⁷⁵ Het is te vinden in de **P. Maximae, Secundae & Donatillae*, waar de proconsul met volgende woorden beveelt om de christelijke vrouwen te laten verhongeren:

Date eis fel et acetum et haec edant et bibant. (§3)

De vermelding van de gal en de azijn alludeert onmiskenbaar op de scène in het passieverhaal, maar daarnaast is deze uitspraak ook een parafrase van Ps 68,22, die aan de passage in het evangelie ten gronde ligt.¹⁷⁶ Het psalmvers drukt op die manier tegelijk

¹⁷¹ Zie hoger, p. 122. Vergelijk anderzijds het wel kruisigen van Petrus en Andreas in de apocriefe aposteltraditie (zie CZACHESZ (2010), 12; ELLIOTT, J. K. (2001), 1325, §18) – hoewel ook daar de kruisiging ondersteboven en het andreaskruis wijst op een reserve ten aanzien van deze vorm van gewelddadige dood. Moss (2010b), 61-4, biedt enkele voorbeelden van dit motief in de preniceense *acta & passiones*. Ook uit de door haar geciteerde voorbeelden blijkt eenzelfde terughoudendheid: het kruismotief gaat er nooit verder dan een voorzichtige vergelijking met de gekruisigde Christus.

¹⁷² Cf. COOK (2014), 362-70; WATSON, G. R. en LINTOTT (2012), 396; kruisiging was in de regel voorzien voor slaven, niet-burgers en, later, voor *cives* van lage sociale rangorde.

¹⁷³ Vgl. hoger, 6.2.2.1, i.c. noot 137.

¹⁷⁴ AUBERT (2002), 110-1; HARRIES (1999), 139. De rol van Constantijn in dit proces is omstreden.

¹⁷⁵ In de evangelies komt het motief in twee varianten voor. Enerzijds wordt Jezus azijn aangeboden: Mt 27,48 (καὶ εὐθέως δραμὼν εἷς ἐξ αὐτῶν καὶ λαβὼν σπόγγον πλήσας τε ὄξους καὶ περιθεὶς καλὰ μω ἐπότιζεν αὐτόν); Mc 15,36 (δραμὼν δέ τις [καὶ] γεμίσας σπόγγον ὄξους περιθεὶς καλὰ μω ἐπότιζεν αὐτόν); Lc 23,36 (ἐνέπαιξαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ στρατιῶται προσερχόμενοι, ὄξος προσφέροντες αὐτῷ); Joh 19,29 (σκεῦος ἔκειτο ὄξους μεστόν· σπόγγον οὖν μεστόν τοῦ ὄξους ὑσώπῳ περιθέντες προσήνεγκαν αὐτοῦ τῷ στόματι). Anderzijds krijgt hij ook wijn met gal te drinken: Mt 27,34 (ἔδωκαν αὐτῷ πιεῖν οἶνον μετὰ χολῆς μεμιγμένον).

¹⁷⁶ καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολήν καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος – *et dederunt in escam meam fel et in siti mea potaverunt me aceto*.

de verdrukking van de vrome (hier de martelaressen) uit, en brengt tegelijk hun lijden in verband met het relaas van Jezus' dood.

6.3.2.3 Zijde doorboord

Vervolgens verschijnen hier en daar ook reminiscenties aan het doorsteken van Jezus' zijde met een lans (Joh 19,33-4). Een eerste is te vinden in de hierboven (p. 274) genoemde passage uit de *P. Sebastiani & soc.* (*iussit eos ambos ubi stabant lanceis per latera verberari*; §84). Een tweede verschijnt in de *P. Fabii Vexilliferi*. De verteller beschrijft hoe Fabius' vervolger diens lijk laat mutileren en in zee werpen, en ziet hierin gelijkenissen met het doorboren van Jezus' zijde:

Sed digne martyri nostro ista proveniunt, ut omnia de passionibus dominicis degustaret. Tunc enim cum Dominus pateretur et in manibus Patris tradidit spiritum (Lc 23,46), corpus eius exanime lancea militis perforavit (cf. Joh 19,34); nunc vero simili sacrilegio martyris membra miles in fluctus abiecit. (§9)

In verband met deze scène kan ik nog wijzen op een evocatie van het wonder dat in Johannes volgt op het doorboren van Jezus' lendenen, waarbij water en bloed uit de wonde vloeien.¹⁷⁷ In de *P. Genesi* geeft de verteller aan dat Genesius op wil van God nog niet gedoopt was,

cui unius baptismatis duplex gratia, ex utroque scilicet Christi latere et aqua et sanguis, parabatur. (§3)

Dit voorspelde doopsel gebeurt verder in het verhaal (§4), wanneer Genesius de Rhône overzwemt en aan de overkant onthoofd wordt. Op die manier verschijnen het bloed en het water uit Jezus' zijwonde haast als een voorafbeelding van Genesius' dubbele doopsel, in water en in bloed. Ook al voelt de parallel in deze drie gevallen duidelijk gezocht aan, de expliciete vergelijking met en het daadwerkelijke doorboren van de lichamen geven aan dat de auteurs van de *passiones* het *martyrium* opzettelijk als een deelname aan de dood van Christus wilden voorstellen, om op die manier de autoriteit ervan te vergroten.

¹⁷⁷ Cf. Joh 19,34 (ἀλλ' εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξεν, καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ).

6.3.3 Drie bijzonder geliefde motieven

Drie motieven die in de context van de terechtstelling voorkomen, blijken in het bijzonder geliefd bij de stilering van het *martyrium* als een *imitatio Christi*. Hier gaat het om de spottende vraag van de heidenen of Christus ter hulp zal komen; de laatste woorden van de martelaar; en de voorstelling van het martelaarschap als een sterven voor Christus.

6.3.3.1 De verwachting van eventuele goddelijke hulp

Het eerste motief past perfect bij de negatieve afbeelding van de vervolgers, die gekarakteriseerd worden door verblinding en agressie, en die de betekenis van de dood van de christenen niet kunnen begrijpen. Net als in de synoptische evangeliën vragen de vervolgers zich occasioneel sarcastisch af of er eventueel goddelijke hulp voor de martelaren zou komen. In twee gevallen onderbouwen ze hun twijfel door de christenen eraan te herinneren dat Jezus kennelijk niet in staat was om zichzelf van het kruis te redden¹⁷⁸ en het dus onwaarschijnlijk is dat dit nu wel zou gebeuren. Eén passage daarvan bevindt zich in de **P. Domnini*:

*De quali Christo hoc nuntiatis? De illo qui a Iudeis crucifixus est? Ille se ab eis non potuit liberare, et vos qualem in eo fiduciam habetis, qui se minime potuit de verberibus eorum eruere; sed ab eis crucifixus pependit in ligno et flagellatus a ferro animam perdidit, et in monumento sepultus est. (§1)*¹⁷⁹

Bemerkt dat in beide gevallen de vervolgers over Jezus spreken, die in hun woorden niet van het kruis kon afkomen. Dat zij dezelfde aanmaning niet tegen de martelaar uitspreken is begrijpelijk. Het aansporen van de christenen om zichzelf van de folteringen te bevrijden, zou inconsistent zijn met het beeld van de martelaar, die in alle opzichten afhankelijk is van Gods hulp.

¹⁷⁸ Mt 27,40 (εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, [καὶ] κατέβηθι ἀπὸ τοῦ σταυροῦ); Mc 15,30-2 (σῶσον σεαυτὸν καταβάς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ [...] ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι· ὁ χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν); Lc 23,35.37.39 (ἄλλους ἔσωσεν, σωσάτω ἑαυτόν, εἰ οὗτός ἐστιν ὁ χριστὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐκλεκτός. [...] εἰ σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, σῶσον σεαυτόν [...] οὐχὶ σὺ εἶ ὁ χριστός; σῶσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς).

¹⁷⁹ Zie ook *P. Cyriaci & Paulae*, 5: *Et quid michi facere Deus vester potest, cum ipse a Iudeis liverari (sic) non potuit.*

Daarentegen kan de vraag of God, resp. Elia Jezus ter hulp zou komen¹⁸⁰ wel probleemloos hernomen worden. Weliswaar wordt die vraag in de *passiones* dan geherformuleerd tot de vraag of Christus de martelaren zou redden, zoals in de **P. Aureae*:

*Ubi est, quem praedicas, Christus tuus? Liberet te. (§13)*¹⁸¹

Een variant van deze vraag is te vinden in een citaat uit Psalmen, waarmee de martelaren God vragen om de heidenen het bestaan van God en diens bijstand niet in twijfel te laten trekken.¹⁸² Gewoonlijk vinden we al deze uitspraken in de folterscènes, waar ze precies datgene aankondigen, wat door de heidenen schamper in vraag gesteld wordt: steevast volgt op een dergelijke schimpscheut het mislukken van de foltering door een goddelijke ingreep. Het contrast met Jezus, die – vooral in Marcus en Mattheüs – in eenzaamheid sterft¹⁸³, is hier zeer uitgesproken. Dat het narratief hier afwijkt van het evangelieverhaal is hoe dan ook consistent met de manier waarop de martelaren in de *passiones* steeds kunnen rekenen op Gods bijstand, zoals hoger (6.2.1.5) uiteengezet.

6.3.3.2 De laatste woorden

Een vaak terugkerende vorm van Bijbelse stilerings in de *acta & passiones* is te vinden in de laatste woorden van de martelaar. Twee varianten zijn herkenbaar. Heel vaak sterven de christenen in de *passiones* met de woorden *in manus tuas commendo spiritum meum*, waarmee ze Jezus in het Lucasevangelie (Lc 23,46) citeren, of – in de meerderheid van de

¹⁸⁰ God: Mt 27,43 (πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεόν, ῥυσάσθω νῦν εἰ θέλει αὐτόν· εἶπεν γὰρ ὅτι θεοῦ εἰμι υἱός); Elia: Mt 27,49 (ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἡλίας σώσων αὐτόν); Mc 15,36 (ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἡλίας καθελεῖν αὐτόν).

¹⁸¹ Gelijkaardige uitdrukkingen zijn te vinden in **P. Ambrosii Ferentinensis*, 4 (*Nunc videbo si Christus tuus quem colis adiuuabit te*); *A. vitae & martyrii Felicis presb., Fortunati & Achillei*, 12 (*Si tamen Christus ille hac deitate pollet [...] virtute sua vos eripiat*); *P. Pontii Cimellensis*, 12 (*tunc videamus si Deus eius eruet eum de manu mea*).

¹⁸² Ps 41,4.11 (ἐγενήθη μοι τὰ δάκρυά μου ἄρτος ἡμέρας καὶ νυκτὸς ἐν τῷ λέγεσθαί μοι καθ' ἐκάστην ἡμέραν Ποῦ ἐστὶν ὁ θεός σου; [...] ὡνεΐδισάν με οἱ θλίβοντές με ἐν τῷ λέγειν αὐτοῦς μοι καθ' ἐκάστην ἡμέραν Ποῦ ἐστὶν ὁ θεός σου); 78,10 (μήποτε εἴπωσιν τὰ ἔθνη Ποῦ ἐστὶν ὁ θεὸς αὐτῶν; καὶ γνωσθήτω ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἐνώπιον τῶν ὀφθαλμῶν ἡμῶν ἡ ἐκδίκησις τοῦ αἵματος τῶν δούλων σου τοῦ ἐκκεχυμένου); 113,10 (μήποτε εἴπωσιν τὰ ἔθνη Ποῦ ἐστὶν ὁ θεὸς αὐτῶν).

Zie *P. Iulianae Nicomedensis*, 17 (*ut non dicat inimicus meus Eleusius tyrannus, ubi est Deus eius*); *P. Primi & Feliciani*, 3 (*Propter honorem nominis tui, Domine, libera nos; et propitius esto peccatis nostris, propter nomen tuum; ne quando dicant gentes, Ubi est Deus eorum* (Ps 78,9-10)); *P. Quiriaci (Iudae)*, 23 (*ne quando dicant gentes, ubi est Deus eorum* (Ps 113,10))).

¹⁸³ Zie noot 127.

gevallen – herhalen ze de woorden van Stefanus, *suscipe spiritum meum* (Act 7,59), waarin op hun beurt de bewoording in Lucas resoneert.¹⁸⁴

Het sterven zelf is zoals te verwachten¹⁸⁵ minder nadrukkelijk gestileerd. Heel vaak wordt dit weergegeven met de woorden *emisit spiritum*. Weliswaar klinkt hierin Jezus' dood in de synoptische evangeliën¹⁸⁶ door, maar de uitdrukking zelf is zo gangbaar dat ze bezwaarlijk als Bijbelse echo beschouwd kan worden. Enkel in de *P. Agathae* is dit zeker wel het geval, waar de auteur Mattheüs citeert om Agatha's dood weer te geven.¹⁸⁷ Een reminiscentie aan de bewoording in Johannes heb ik slechts eenmaal teruggevonden.¹⁸⁸

6.3.3.3 Sterven voor Christus

Tot slot behandel ik nog twee metaforen die het martelaarschap direct met Jezus' kruisdood in verband brengen: het *martyrium* als het drinken van de beker, en als een offer.

¹⁸⁴ Citaten uit Lucas zijn te vinden in **P. Alexandri Bergomensis*, 9 (*In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum*); *P. Anastasiae*, 16 (gemengd citaat Lc 23,46 + Act 7,59: *In manus tuas, Domine, suscipe animas nostras*); *P. Iusti Tergestini*, 4 (*Itaque, Domine, in manus tuas commendo spiritum meum*); **P. Marcelli & Apulei*, 9 (*In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum*); *P. Patrocli*, 10 (*In manus tuas commendo spiritum meum, et animam meam; quia scio quod propter nomen tuum has poenas patior* (cf. Act 5,41; 9,16); *P. Peregrini*, 8 (*in manus tuas commendamus spiritum nostrum*).

Citaten uit Handelingen zijn te vinden in **P. Alexandri ep. Baccanensis*, 16 (*Domine meus Iesu Christe, suscipe spiritum meum, et dona mihi promissum tuum*); *P. Anastasiae* (zie hierboven); **P. Aureae*, 15 (*suscipe spiritum nostrum*) en 18 (*Te deprecor Filium Dei summi, suscipe spiritum meum*); **P. Cantii, Cantiani, Cantianillae*, ed. p. 279,47-8 (*suscipias animas nostras in pace et inter sanctos et electos collocare* (cf. Sap 5,5?) *praecipias*); *P. Cyriaci & Paulae*, 10 (*statim genua ponentes prostaverunt se ad orationem, dicentes: „Domine Iesu, accipe animas nostras ad te.“ Et lapidaverunt eos*); *P. Iulianae Nicomedensis*, 20 (*cum pace suscipe spiritum meum Domine* (cf. Tob 3,6 Vulg.)); *P. Polochronii & soc.*, 25 (*Domine Iesu Christe [...] accipe spiritum meum*); **P. Pontiani Spoletani*, 7 (*Et nunc, Domine, suscipe spiritum meum in pace* (cf. Tob 3,6 Vulg.)); *P. Quiriaci (Iudae)*, 24 (*Iesu Christe, suscipe in pace animam meam*); **P. Torpetis*, 8 (*Domine Deus meus, suscipe spiritum meum*); **P. Vitalis & Agricola*, 4 (*Domine Iesu Christe [...] iube suscipi spiritum meum*).

¹⁸⁵ Cf. 6.2.2.1, p. 261.

¹⁸⁶ Mt 27,50 (κράξας φωνῇ μεγάλῃ ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα – *Iesus autem iterum clamans voce magna emisit spiritum*); Mc 15,37 (ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφείς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν – *Iesus autem emissa voce magna exspiravit*); Lc 23,46 (καὶ φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου. τοῦτο δὲ εἰπὼν ἐξέπνευσεν – *et clamans voce magna Iesus ait Pater in manus tuas commendo spiritum meum et haec dicens exspiravit*).

¹⁸⁷ *cum ingenti voce, emisit spiritum* (§12). Vgl. Mt 27,50 (ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν κράξας φωνῇ μεγάλῃ ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα – *Iesus autem iterum clamans voce magna emisit spiritum*).

¹⁸⁸ Joh 19,30 (καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα – *inclinato capite tradidit spiritum*). Zie **P. Caloceri & Parthenii*, 6: *ipsi autem laudantes Deum, tradiderunt spiritum*.

Het beeld van de beker stamt uit de scène waarin de zonen van Zebedeüs te horen krijgen dat ze dezelfde beker als Christus moeten drinken, als ze in zijn koninkrijk naast Hem plaats willen nemen.¹⁸⁹ Verwijzingen hiernaar zijn te vinden in de exegese van een visioen in de *P. Marculi presb.* en in de proloog van de **P. Alexandri Bergomensis*:

Neque enim aliquid est quod obscurum, aut ambiguum in hac revelatione videatur, in qua [Marculus] accepit calicem, quem fuerat in passione bibiturus; in qua sumpsit coronam, quae ei peracto martyrio debebatur; in qua meruit et palmam, per quam victoriam sperans, esset iam de congressione securus. (P. Marculi presb., 7)

*Hos denique conspiciamus quam valide amore Christi arserunt, qui calicem, quem ipse [Christus] pro nostra salute de torrente bibit in via (Ps 109,7), ipsi nihilominus pro eo gustaverunt (cf. Heb 2,9), proprio cruore profuso. (*P. Alexandri Bergomensis, 1)*

De kelk fungeert in beide gevallen als metafoor voor het *martyrium* met een onmiskenbare echo van het passieverhaal – die in het laatste geval zelfs geëxpliciteerd wordt. De kelkmetafoor in het tweede voorbeeld brengt ons nog een stap verder: het martelaarschap vormt als het ware een wederdienst aan Christus voor de verlossing van de mensheid. Zoals Christus voor de mensheid gestorven is, zo wil de christen nu voor Christus sterven. Dit blijkt vooral uit de tweede metafoor die in deze context opduikt: het martelaarschap als een offergave aan God, in de *passiones* herhaaldelijk het *sacrificium Deo in odorem suavitatis* genoemd.¹⁹⁰ Deze bewoording is een Oudlatijnse variant van de oproep tot *imitatio Christi* in de brief aan de Efeziërs als een vorm van

¹⁸⁹ Mt 20,22 (ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε. δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ μέλλω πίνειν; λέγουσιν αὐτῷ· δυνάμεθα); Mc 10,38-9 (ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε. δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω ἢ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθῆναι; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· δυνάμεθα. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω πίεσθε καὶ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθήσεσθε); vgl. Mt 26,42; Joh 18,11.

¹⁹⁰ *P. Ambrosii Ferentinensis, 3 (*Ego meipsum offero sacrificium Deo in odorem suavitatis*); *P. Aureae, 4 (*Ego semper sacrificavi, et sacrificabo Domino Iesu Christo, et meipsam offero sacrificium immaculatum Deo in odorem suavitatis*); en 15 (*Iam semel obtulimus nosmetipsos sacrificium Deo et Domino Iesu Christo*); P. Marii, Marthae & soc., 12 (*nosmetipsos sacrificium offerimus Deo omnipotenti et Domino Iesu Christo filio eius*); P. Naboris & Felicis, 1 (*ipsi [Domino Iesu Christo] me sacrificium offero*); P. Philippi ep. Heracleensis, 1 (*Diligens itaque divina praecepta, talem gloriosissimus senex agebat aetatem, victimam se offerens Deo, in Adrianopolitana civitate passurus*); P. Polychronii & soc., 28 (*Ego me obtuli sacrificium Deo in odorem suavitatis*); P. Processi & Martiniani, 2 (*Nos nosmetipsos semel obtulimus Deo omnipotenti*); *P. Restituti, 1 (*Ego iam paratus sum, ut me ipsum sacrificium Domino offeram*); *P. Sabini ep. & soc., 7 (*Nos semel nos ipsos obtulimus sacrificium Deo*); P. Susannae, ed. p. 558,42-3 (*ego deo meo me ipsam desyhero sacrificium offerre*); P. Symphorosae & vii filiorum, 3 (*Et unde mihi tantum boni, ut ego merear cum Filiis meis offerri hostia Deo?*); P. trium geminorum, 10 (*si enim igni carnes nostras dederis, illi nos sacrificium offeres pro cuius nomine (cf. 4Esr 2,47; Act 5,41; 9,15; 15,26) nulla supplicia timemus*); P. Victoris Mauri, 2 (*Deo sacrificium laudis (cf. Ps 49,14 e.a.) me ipsum offero*).

wederdienst.¹⁹¹ Op die manier verschijnt het ‘offer’ van de martelaar als het directe antwoord op deze oproep tot navolging. Tegelijk brengt dit ‘offer’ de conceptuele omduiding ervan in herinnering, die teweeggebracht is door de kruisdood van Jezus. Niet langer brengt de christen materiële offers, maar wijdt nu zichzelf als “levende offergave” aan Christus.¹⁹² Een zuivere levenswandel – die in de *passiones* in het *martyrium* culmineert – is in de plaats gekomen van het materiële offer.¹⁹³ Daarnaast herinnert dit geurige offer eveneens aan het aroma dat God volgens 2Cor 2,14-6 via zijn onderdanen bij de mensheid verspreidt.¹⁹⁴ Betrokken op het *martyrium* reveleert dit offer Gods glorie en roept het het leven in herinnering dat de martelaar na de dood te wachten staat.

Zowel de metafoor van de beker als die van het offer brengen de lezer of toehoorder van de *passio* op subtiële wijze voor de geest hoe de bloedgetuigen Christus in de dood gevolgd zijn. Christus heeft voor de mensheid geleden, nu lijden zij voor Christus. De dood van de martelaar is een afbeelding van die van Christus, ook al is er nooit sprake van een assimilatie tussen beide. Tenslotte heeft de dood van de martelaar steeds een individueel karakter: door te sterven redt de martelaar enkel zichzelf, wat wezenlijk verschilt van de dood van Christus, die de verlossing van de mensheid gebracht heeft.

6.3.4 Het lichaam van de martelaar

Ook na het martelaarschap blijven referenties aan het passieverhaal herkenbaar als model voor het narratief. De Bijbelse echo's hier hebben stevast betrekking op het

¹⁹¹ Eph 5,1-2: Γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ ὡς τέκνα ἀγαπητὰ καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὁσμὴν εὐωδίας (*oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*). Voor de Oudlatijnse attestaties van de vorm *sacrificium Deo*, zie FREDE (1962-1964), 206-9.

¹⁹² Cf. bv. Rom 12,1 (παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν). Zie verder HAURET (1970), 1167-9. In de voorstelling van de martelaar als offergave klinkt de oudtestamentische conceptie van heiligheid (als wijding aan God) door (cf. PROCKSCH en KUHN (1933), 89-90). Voor het thema geur als symbool van het goddelijke, zie hoger, p. 252.

¹⁹³ Voor de verhouding van de martyrologische offermetaforiek tot de OT en antieke concepties van de offerpraktijk, zie HARVEY (2006), 13-29; RHEE (2005), 95-7; SAXER (1984), 216-7, (1986), 233; STROUMSA en SCHEID (2005), 133-4. Vgl. ook hoger, p. 168.

¹⁹⁴ Τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ καὶ τὴν ὁσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ φανεροῦντι δι' ἡμῶν ἐν παντὶ τόπῳ· ὅτι Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ ἐν τοῖς σωζομένοις καὶ ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις, οἷς μὲν ὁσμὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, οἷς δὲ ὁσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν. Vgl. KÖTTING (1982), 169.

lichaam van de heilige en benadrukken op die manier de waarde van diens relieken. Twee motieven zijn hier duidelijk herkenbaar: de pogingen van de heidenen om de christenen het dode lichaam te ontnemen, en het begraven van het lichaam door een derde.

6.3.4.1 De vervolgers en het dode lichaam

Niet zelden doen de vervolgers in de *passiones* er alles aan om te verhinderen dat de christenen na de terechtstelling het lijk van hun martelaar kunnen meenemen om het betamelijk te begraven. Door de antagonist voor te stellen alsof hij zich bewust was van de betekenis van een terechtgestelde christen, lijkt de hagiograaf de authenticiteit van de relieken – en daarmee ook de cultus – te willen legitimeren bij monde van de vervolger. Af en toe resoneert in dit motief uit de *passiones* de angst van de religieuze autoriteiten in het Mattheüsevangelie, die vrezen dat Jezus' volgelingen diens lijk uit het graf zouden wegnemen om daarop te beweren dat hij herrezen zou zijn.¹⁹⁵ We treffen dit motief onder meer aan in de *P. Cyriaci & Paulae*, waar de proconsul bijna letterlijk de joden in Mattheüs citeert, wanneer hij het bevel geeft om de lichamen van de christen te cremen en de as in zee te werpen,

ne forte veniant christiani et tollant corpora eorum (Mt 27,64). (§11)¹⁹⁶

Behalve de zogezegd historische parallel met de gebeurtenissen in het lijdensverhaal, versterkt dit motief de autoriteit van de relieken. Net zoals de bewaking van het graf door de Romeinen voor een christen elke twijfel over de verrijzenis van Jezus moet wegnemen, zo moeten de maatregelen van de Romeinen in de *passiones* bevestigen dat het lichaam van de dode christen – i.e. de eigenlijke relikwie – nauwgezet in het oog gehouden is, en dus niet van eender wie afkomstig is.

¹⁹⁵ Mt 27,62-4 (Τῇ δὲ ἐπαύριον, ἣτις ἐστὶν μετὰ τὴν παρασκευήν, συνήχθησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι πρὸς Πιλᾶτον λέγοντες· κύριε, ἐμνήσθημεν ὅτι ἐκεῖνος ὁ πλάνος εἶπεν ἔτι ζῶν· μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγείρομαι. κέλευσον οὖν ἀσφαλισθῆναι τὸν τάφον ἕως τῆς τρίτης ἡμέρας, μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψωσιν αὐτὸν καὶ εἰπωσιν τῷ λαῷ· ἡγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, καὶ ἔσται ἡ ἐσχάτη πλάνη χειρῶν τῆς πρώτης).

¹⁹⁶ Zie verder o.m. *P. Marculi presb.*, 12 (het lichaam van de donatist Marculus wordt in een kloof geworpen: *cogitaverunt [traditores] ne umquam in testimonium eorum a populis Dei memoria martyris posset honorari*); *P. Pancratii*, 4 (*iubeo te interfici et corpus tuum incendi, ne forte inveniant te christiani et ipsi te sibi post haec martyrem faciant*); *P. Sebastiani & soc.*, 73 (*illi autem auferentes corpus eius [Zoes] saxo ligaverunt et Tiberis alveo immerserunt, dicentes: Ne Christiani corpus eius tollant, et faciant sibi illam deam* (cf. Act 14,11?)) en 88 (*Tunc tulerunt corpus eius nocte, et in cloacam Maximam miserunt dicentes: ne forte Christiani eum sibi martyrem faciant*).

Vgl. GEMEINHARDT (2010), 103, voor het thema in *Mart. Polycarpi* (17,1-18,2) en *Mart. Lugdunensium* (1,63).

In de *P.innumerabilium Caesaraugustanorum martyrum* wordt een andere parallel aangehaald om de behandeling van de lichamen van de martelaren te duiden. Ook hier vrezen de vervolgers dat de christenen de lijken zullen roven, en beslissen ze daarom om de lichamen samen met die van verschillende misdadigers te cremen (schijnbaar met succes), om zo de relieken te bezoedelen. Hierbij trekt de auteur van de *passio* een parallel met de kruisiging van Jezus tussen de twee misdadigers (Mt 27,38; Mc 15,27; Lc 23,33; Joh 19,18). Hoewel dit *exemplum* gezocht aanvoelt, blijkt opnieuw hoe ook hier getracht wordt om een brug te slaan tussen de individuele marteldood en de dood van Jezus Christus.

Cremantur venusta corpora martyrum cum corporibus latronum parracidalium, capitis nostri, veri scilicet Dei et hominis, Christi, exempla sequentes, qui inter duos latrones pro nostra salute noscitur crucifixus. (§11)

6.3.4.2 Balseming van het lichaam van de martelaar

Hoewel het balsmenen van het lichaam van de martelaar niet als dusdanig voorkomt in de *passiones* vinden we wel vaak een motief dat door de link met Christus met dit ritueel gelinkt kan worden. Wanneer in de evangeliën de zondige vrouw (Lc 7,38-48) resp. Maria Magdalena (Joh 11,2; 12,3; vgl. Mt 26,7; Mc 14,3) de voeten van Jezus wast en zalft, wijst deze expliciet op de betekenis van haar daad in het licht van zijn komende dood en begrafenis.¹⁹⁷ In diezelfde lijn lezen we in de *passiones* occasioneel dat (neven)figuren de voeten van de martelaren wassen. Uiteraard is deze daad als een uiting van christelijke naastenliefde te begrijpen.¹⁹⁸ Alleen bewijst in dit geval niet de heilige zijn *caritas* tegenover een medechristen, maar is hij zelf het voorwerp van de barmhartigheid. Door de voetwassing betoont de medechristen zijn respect aan de martelaar en verleent hem zo autoriteit. De echo van de balseming door de zondige vrouw resp. Maria Magdalena versterkt deze representatie nog verder. Net als in de evangeliën gaat in de *passiones* de voetwassing het *martyrium* vooraf en wijst ze ernaar vooruit. Daarenboven voorafschaduwde de verzorging ook hier de latere cultus voor de martelaren. Een sprekend voorbeeld hiervan vinden we in de beginscène van de *P. Marii, Marthae & soc.*, waar Marius en Martha in een kerker Cyrinus aantreffen, *qui iam multa verbera pro nomine*

¹⁹⁷ Cf. Mt 16,12 (βαλοῦσα γὰρ αὕτη τὸ μύρον τοῦτο ἐπὶ τοῦ σώματός μου πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με ἐποίησεν); Mc 14,8 (προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μου εἰς τὸν ἐνταφιασμόν); Joh 12,7-8 (ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό· τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε).

¹⁹⁸ Zie hoger, 6.1.2.1, p. 217 sqq.

Christi perpessus fuerat, 1; cf. Act 5,41; 9,16; 15,26; 4Esr 2,47). Ze blijven er gedurende acht dagen om hem en de andere christenen in de kerker te verzorgen, die ze haast als levende heiligen behandelen. Dit blijkt bij uitstek uit het gebruik van het water waarmee ze de voeten van de christenen gewassen hebben, dat ze over zichzelf en hun kinderen gieten, als ware het een geneeskrachtig relikwie.¹⁹⁹

Ad quem [Cyrinum] venientes miserunt se ad pedes eius Marius et Martha uxor eius, cum duobus filiis suis Audifax et Abacuc, ut oraret pro eis: et ibi manserunt diebus octo. Et coeperunt de facultatibus suis (cf. Lc 8,3) ministrare B. Cyrino, et lavare pedes eius, et eorum qui in vinculis erant constricti, et super capita sua et filiorum suorum ipsam aquam effundere. (§1)²⁰⁰

6.3.4.3 Begrafenis door een derde

Een laatste motief dat het *martyrium* aan het passieverhaal linkt, is het wegnemen en het begraven van het lichaam. In de laatantieke *passiones* gebeurt dit gewoonlijk door een buitenstaander, meestal een vrome *matrona*.²⁰¹ Hoewel in het narratief nooit naar Bijbelse modellen verwezen wordt, is het eenvoudig om in deze voorstellingswijze een echo van Jezus' begrafenis door Jozef van Arimatea (Mt 27,58-9; Mc 15,43-5; Lc 23,50-2; Joh 19,38) te zien.²⁰² Enkel in de *P. Anastasiae* herken ik meer uitgesproken stilerings. De

¹⁹⁹ Het toeschrijven van geneeskrachtige eigenschappen aan objecten die in contact gekomen zijn met heiligen is niet ongewoon in de context van de laatantieke heiligenverering. Zie DELEHAYE (1933), 53.

²⁰⁰ Een gelijkaardige voorstelling van een 'martelarencultus' *ante mortem* is te vinden in de *P. Philippi ep. Heracleensis*, 7: [*Philippus e.a.*] *suscipiebant confluentem ad se turbam. Tanta autem cupiditate currebatur a singulis, ut nec nox a salutatione cessaret. Prostrati cotidie solo, Philippi vestigia sancta lambebant, scientes quantum in eo divini esset auxilii.*

²⁰¹ Zie bv. **P. Aureae*, 15 (*Tunc beatus Eusebius collegit noctu corpora sanctorum Cyriaci episcopi, Maximi presbyteri, et Archelai diaconi: et cum omni diligentia sepelivit*); **P. Iusti Tergestini*, 5 (*Colligentes vero corpus eius, cum aromatibus condientes, involverunt ipsum in linteaminibus dignis et valde pretiosis, et sepelierunt eum non longe ab litore*); *P. Marii, Marthae & soc.*, 15 (*Cuius corpus collegit quaedam matrona Sauinilla et sepeliuit in eodem loco, ubi decollatus est*).

Voor de topos van de buitenstaander die de martelaar begraaft, zie AIGRAIN en GODDING (2000), 145.

COOPER (1999), tracht de figuur van de *matrona* in de Romeinse *passiones* te linken met de manier waarop de verschillende martelarenschrijnen hun autoriteit probeerden te vestigen in het Rome van de 5^{de}-6^{de} eeuw.

²⁰² Daarnaast kan men in het begraven van de doden ook een echo van Tobits deugdzaamheid (cf. Tob 1,17-8) zien, ook al schemert deze parallel slechts in twee *passiones* door (zie hoger, 6.1.2.5). In één geval (**P. Urbani*, 9) gaat het om een nevenfiguur die begraven wordt door een presbyter zonder verdere rol in het verhaal. In het andere geval (**P. Caeciliae*, 17) maakt het begraven van (niet nader genoemde) martelaren deel uit van de beschrijving van de deugdzaamheid van twee hoofdpersonages.

hagiograaf vermeldt hoe een zekere Apollonia via de vrouw van de prefect de toestemming krijgt om het lijk van Anastasia te begraven:

Tunc Apollonia christiana matrona per matronam praefecti meruit corpus eius tollere.
(§36)

Hoewel in de bewoording Johannes resoneert²⁰³, en Apollonia en Jozef van Arimatea beide als buitenstaanders bij de Romeinen aankloppen om het lichaam vrij te geven, is de stilering toch weinig opvallend.

6.4 Conclusies

In dit hoofdstuk ben ik de specifieke Bijbelse echo's nagegaan die de verschillende typische scènes in de *passiones* mee hebben vormgegeven. Opnieuw blijkt dat de auteurs van deze teksten occasioneel aan de Schrift refereerden om hun narratief diepgang te verlenen. Enerzijds vinden we expliciete verwijzingen terug, die klaarblijkelijk bedoeld zijn om de lezer of toehoorder van de *passio* attent te maken op het Bijbelse karakter van een handeling of gebeurtenis. Anderzijds zijn er de Bijbelse parallellen die veeleer onopvallend en onzichtbaar in de tekst aanwezig zijn – sommige van de gepostuleerde parallellen zijn misschien zelfs *Hineininterpretierung*. Deze referenties vereisen vanzelfsprekend een aandachtig publiek dat gevoelig is voor de detectie van Bijbelse ondertonen.

De meeste expliciete referenties die in dit hoofdstuk besproken zijn, hebben een legitimerende of normatieve functie in het martyrologische narratief. We vinden ze voornamelijk terug in de biografische delen van de *passiones*, die de martelaar als exemplarische christen in positieve termen schetsen.²⁰⁴ De afbeelding van de protagonisten van de *passiones* is hier hoofdzakelijk gebaseerd op naastenliefde, waarbij het merendeel van de Bijbelse referenties bestaat uit onderwijzingen van Jezus aan zijn leerlingen, die nadrukkelijk en onmiskenbaar doorklinken in het narratief. De

²⁰³ Vgl. Joh 19,38 (ἠρώτησεν τὸν Πιλάτον Ἰωσήφ [ὁ] ἀπὸ Ἀριμαθαίας, [...] ἵνα ἄρῃ τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ· καὶ ἐπέτρεψεν ὁ Πιλάτος – *rogavit Pilatum Ioseph ab Arimathia [...] ut tolleretur corpus Iesu et permisit Pilatus*).

²⁰⁴ Vgl. daarmee de Bijbelse fundering van de weigering tot deelname aan de heidense offers, die de ideaaltypische christen voornamelijk *ex negativo* schetst.

barmhartigheid van de martelaren tegenover hun naasten onderstreept hun zelfverloochening en vormt bijgevolg een logische prelude op hun latere martelaarschap. Wat de martelaar ook doet, hij stelt zich – net als Christus – steeds en volledig ten dienste van de medemens. Bovendien wijst dit gedrag tijdens zijn leven al vooruit op zijn functie als *intercessor* binnen de heiligencultus.

Behalve deze referenties die specifieke daden van de protagonisten verklaren, zijn er ook Bijbelse scènes en passages die als literair model dienen voor de stilering van aparte scènes in de *passiones*. Gaande van de arrestatie tot het *martyrium* en de uiteindelijke begrafenis zijn verschillende modellen herkenbaar – zij het niet altijd geëxpliciteerd. Hier selecteren de hagiografen om evidente redenen voornamelijk die Bijbelse passages die een bruikbare parallel leveren voor het martyrologische narratief. Enerzijds zijn er Bijbelepisodes zoals de drie jongelingen, Daniël in de leeuwenkuil en het proces van Eleazar, de zeven broers en hun moeder, die als overkoepelend model voor de processen tegen de martelaren begrepen kunnen worden. Tot deze categorie kunnen we ook Jezus' voorspellingen van de christenvervolgingen rekenen. In die zin kunnen we de beschreven *martyria* in hun geheel als de vervulling van deze voorspelling zien. Anderzijds hernemen ook individuele scènes Bijbelse modellen (bv. de genezingen bewerkt door de martelaar, diens bevrijding uit de boeien of diens bevrijding uit de boeien), met in het bijzonder de verschillende echo's van het lijdensverhaal. In het merendeel van de gevallen is de stilering hier veel minder uitgesproken, en expliciteert de verteller slechts zelden de parallel. Hier wordt een grotere inbreng van de lezer of toehoorder verwacht, of moet een derde (bv. in een begeleidende toelichting – eventueel een homilie) de relevante parallellen uiteenzetten.

Hoewel het niet uit te sluiten valt dat deze Bijbelse reminiscenties in een aantal gevallen appeleerden aan diegenen in het publiek met een diepgaandere Schriftkennis, vervullen deze intertekstuele echo's voornamelijk een ideologische rol. Zij slaan de brug tussen het verleden en het heden. De Bijbelse modellen vormen niet enkel een al dan niet herkenbaar referentiepunt, maar suggereren ook dat het heden steeds een actualisatie voorstelt van vroegere gebeurtenissen – die als τύποι begrepen kunnen worden.²⁰⁵ Dat die Bijbelse modellen (i.c. hoofdzakelijk de godvrezenden uit het Oude Testament en de apostelen) voorbeelden zijn, komt doordat zij eveneens gehoor gegeven hebben aan Gods voorschriften, en eventueel ook zelf andere Bijbelse modellen

²⁰⁵ Vgl. de conclusies m.b.t. het exemplagebruik, p. 138 sq.

nagevolgd²⁰⁶ hebben. Op die manier ontstaat er een complex van verschillende modellen die het waard zijn om na te volgen, net zoals ook zij aan Gods voorschriften gehoor gegeven hebben, en/of zichzelf aan exemplarische figuren gespiegeld hebben. Samen vormen ze een mimetische ketting waarvan de martelaar voorlopig de laatste schakel vormt. Wie zich aan de martelaar – en dus aan alle achterliggende Bijbelse modellen en voorschriften – spiegelt, kan dus ook zelf een schakel in die ketting worden, waardoor de boodschap van de Schrift voortdurend opnieuw geactualiseerd wordt.

²⁰⁶ Cf. bv. 4Mac 16,20-2, waar het de bereidheid om te sterven van de moeder en haar zeven zonen vergeleken wordt met de gehoorzaamheid van Abraham bij het offer van Isaac, van Daniël en van de drie jongelingen. Een zeer letterlijke vorm van navolging is in de *acta & passiones* te vinden, wanneer hagiografen scènes of zelfs het volledige verloop van andere *passiones* (cf. noot 79, p.81); of bij de **P. Sereni*, die een herschrijving van de Susanna-episode voorstelt (zie PRAET (2010)).

Conclusie

De laatantieke *acta martyrum & passiones* zijn meer dan alleen maar bloederige narratieven over de heroïek van de vroegchristelijke martelaren. Deze verhalen zijn niet los te koppelen van de Bijbel en haar boodschap. Enerzijds baseren de hagiografen zich op Bijbelse modellen om de *passiones* als literaire constructies vorm te geven. Anderzijds verleent die achtergrond betekenis aan het narratief. Het martyrologische narratief actualiseert de Schrift en draagt ertoe bij dat haar boodschap relevant blijft voor het post-Bijbelse tijdperk.

De manier waarop de laatantieke *acta & passiones* Bijbels gestileerd zijn, vertoont een grote verscheidenheid, die jammer genoeg moeilijk te objectiveren en te quantificeren valt. Aangezien het opsporen van de echo's niet zelden interpretatie vraagt, het heel vaak afhangt van de bewoording van de *passio* om de intertekstuele linken accuraat te detecteren, en de Bijbelse toon vaak niet in één of meerdere concrete verwijzingen te vatten valt, heb ik me er meestal van weerhouden om mijn bevindingen in cijfers uit te drukken. Zelfs al zou ik duidelijk benadrukken dat de cijfers enkel bedoeld zijn om een globaal idee te geven van de onderzochte *passiones* en geenszins een statistiek in positivistische zin voorstellen, zou de meet- en telbaarheid van de getallen en eventuele grafieken onvermijdelijk leiden tot de illusie van duidelijkheid en rechtlijnigheid. De Bijbelse stilerings van de *acta & passiones* kan men op die manier onmogelijk adequaat weergeven: zij is meer dan de som van alle citaten, allusies &c. uit het Oude of Nieuwe Testament – of welke parameters er ook gekozen worden. Stilerings is ook de algemene atmosfeer die in de *passiones* wordt opgeroepen en die het zuiver meetbare overstijgt.

Om toch een inschatting te geven van de verdeling van de Bijbelse stilerings in de onderzochte teksten zou ik drie domeinen willen afbakenen. Eerst en vooral is er een stilerings die niet woordelijk van aard is. Deze vorm van stilerings laat zich niet uitdrukken in concrete referenties. Hier gaat het voornamelijk om de algemene atmosfeer van vijandigheid tegenover de christenen, zoals we die in alle laatantieke *passiones* aantreffen. Die sfeer zet het discours voort dat we in het Oude Testament

aantreffen vanaf de profeten en in het bijzonder in de martyrologische episodes uit de jongste oudtestamentische boeken, waar de rechtschapene herhaaldelijk belaagd wordt omwille van zijn trouw aan God. Daarnaast zijn de *passiones* in hun geheel de vervulling van Jezus' voorspelling in de evangeliën van de vervolging van zijn volgelingen.

Deze niet-woordelijke stilering wordt aangevuld door een stilering op basis van woordelijke overeenkomsten die het narratief diepgang en gewicht verlenen. Hier zijn wel concrete Bijbelse referenties aan te duiden. In deze groep tekenen zich twee subgroepen af – uiteraard zonder duidelijke scheiding tussen beide. Enerzijds is er een groep geëxpliciteerde of toch duidelijk herkenbare referenties. De stilering situeert zich op zinsniveau. Het zijn langere citaten die voornamelijk in de personagetekst en in mindere mate in de vertellertekst voorkomen. In de *speeches* van de martelaar (hetzij voor het tribunaal, hetzij tot zijn medechristenen) vinden we meestal Bijbelcitaten die de christen een bepaalde gedragsvorm voorschrijven. Op die manier zorgt de Bijbelse 'norm' voor een legitimatie van de daden van de martelaar en draagt ze bij tot de creatie van een christelijke identiteit die via het narratief aan de gelovigen gecommuniceerd wordt. In de gebeden komen veelal psalmverzen voor die vaak uitdrukking geven aan de gevoelens of de ideeën die de martelaar heeft, of die historische parallellen met het Bijbelse verleden evoceren. Zoals te verwachten thematiseren veel van de referenties in deze context de verhouding tussen God en de martelaar. Zowat een derde van de referenties in mijn database kunnen in deze groep ondergebracht worden.

Naast deze groep duidelijke echo's zijn er anderzijds talloze referenties die veel minder nadrukkelijk aan een precieze Bijbelpassage refereren. Hier bevinden de overeenkomsten zich hoofdzakelijk op woordniveau of is de echo veeleer thematisch. Deze niet-geëxpliciteerde stilering is voornamelijk in de beschrijvingen van de individuele scènes in de *passiones* (en in een aantal gevallen de volledige plot) te vinden. Hier baseren de hagiografen zich op Bijbelse scènes, motieven of aanmaningen om de gebeurtenissen en/of de handelingen van personages gestalte te geven. Vaak zorgt de aanwezigheid van significante *catch words* ervoor dat de parallel opgemerkt kan worden – al vraagt dit uiteraard een aandachtige lezer of toehoorder. Men kan zich natuurlijk de vraag stellen of deze *catch words* in alle gevallen daadwerkelijk bedoeld waren door de auteur om zijn publiek te prikkelen met Bijbelse echo's, of vaak niet veeleer te verklaren zijn omdat de hagiograaf van de Bijbeltekst doordrongen was.

Sowieso is nooit het volledige verhaalverloop van een *passio* in dezelfde mate door voorbeelden uit de Schrift bepaald of klinkt de Bijbelse fundering in elke scène even sterk door. Elders zijn er soms wel intertekstuele parallellen herkenbaar, maar maken ze deel uit van een motief dat zo stereotiep is, dat het waarschijnlijk is dat de auteurs zich niet altijd (meer) bewust waren van de Bijbelse achtergrond. Ten slotte zijn er omgekeerd ook nog die gevallen waar de hagiografen – al dan niet bewust – voorbijgaan

aan nochtans voor de hand liggende modellen, al kunnen we hier uiteraard niet over stileren spreken.

Vervolgens is het ook niet mogelijk om een vast patroon te zien in de keuze van de hagiograaf om al dan niet duidelijk aan een Bijbels model te refereren. Zijn keuze lijkt daarentegen grotendeels af te hangen van de mate waarin hij het nodig achtte om zijn lezer attent te maken op eventuele relevante Bijbelpassages. Het lijkt alvast evident dat een auteur de stileren expliciteert als hij zijn publiek nadrukkelijk op de Bijbelse basis van een scène of handeling wil wijzen. In het andere geval acht hij het herkennen van de parallel ogenschijnlijk niet noodzakelijk – eventueel wel als een meerwaarde – maar verleent de intertekstuele achtergrond niettemin diepgang aan het narratief.

Wat de keuze voor de Bijbelse modellen betreft, valt het op dat niet alle figuren of episodes even sterk vertegenwoordigd zijn. Doorheen het corpus heb ik veelal steeds dezelfde modellen aangetroffen: Daniël en de jongelingen, de doortocht van de Rode Zee en de redding van de apostelen uit de kerker voor de stileren van de martyrologische stukken, de wonderen van Jezus in thaumaturgische contexten, en Jezus' oproepen tot barmhartigheid als model voor de afbeelding van de martelaar tijdens zijn *vita activa*. Het grote aandeel Bijbelse referenties met een duidelijke martyrologische ondertoon is begrijpelijk, maar heeft tot gevolg dat de Bijbelse geschiedenis in de *passiones* gereduceerd wordt tot een aaneenschakeling van verdrukking en vervolgingen. In de plaats van een discours over het uitverkoren volk of over de redding van de mensheid door de voorspelde Messias presenteert elke *passio* een nieuwe episode van een eeuwenoud conflict tussen zij die Gods geboden trouw blijven en zij die dat niet doen. Anderzijds heb ik vastgesteld dat andere potentiële Bijbelse modellen (bv. Job, de profeten, Jozef ...) nauwelijks tot niet opgeroepen worden in de *acta & passiones*. Hoewel de redenen hiervoor niet duidelijk zijn, lijkt het erop dat deze modellen om een of andere reden ongeschikt bevonden werden of te weinig bekend waren bij het publiek. Maar het is evengoed mogelijk dat de hagiografen zo sterk op de hen bekende traditie voortbouwden dat ze slechts zelden op zoek gingen naar andere, originele parallellen.

Deze uitgebreide waaier van Bijbelse citaten en reminiscenties draagt bij tot de creatie van een wereldbeeld in de *passiones* dat de vervolgingen een plaats geeft in het geheel van de heilsgeschiedenis. Dit Bijbels gekleurde wereldbeeld vertaalt zich in twee duidelijke krachtlijnen. Ten eerste drukken de Bijbelse echo's een continuïteit in de heilsgeschiedenis uit. Door personages en gebeurtenissen uit het (voornamelijk oudtestamentische) verleden als model te nemen voor individuele scènes en/of in het verhaal expliciet naar die modellen te verwijzen, zetten de auteurs van de *passiones* het gebruik van Bijbelse typologieën verder. Alleen wijzen deze τύποι nu niet langer uitsluitend vooruit naar de Messias, maar zijn ze ook een voorafschaduwing van

gebeurtenissen in de postapostolische periode. De geschiedenis verschijnt zo als een ononderbroken herhaling van bepaalde historische patronen en modellen. De Bijbelse stilerende van de *passiones* maakt daarbij de steeds terugkerende verdrukking van de godvrezende aanspreekbaar. De vrome is omgeven door goddeloosheid en wordt steeds opnieuw verzocht om God af te vallen. Hij weigert echter om toe te geven, en wordt daarom vervolgd.

Deze voortdurende herhaling van vaste patronen in de geschiedenis komt tot uiting in de actualisering van gebeurtenissen uit het verleden in het wedervaren van de martelaar. Hier neemt het lijdensverhaal een speciale plaats in. Hoewel de hagiografen de echo's gewoonlijk beperken tot enkele, zij het wel significante details (i.t.t. tot de overname van volledige scènes: bv. de leeuwenkuilscène of de crematie van de jongelingen), vormt deze episode een centraal referentiepunt binnen de *passiones*. Als model vermengt het lijdensverhaal bovendien de topos van de vervolgte godvrezende met die van de navolging van Christus in de dood.

Daarnaast bieden al deze Bijbelse modellen ook een voorbeeld voor hoe men de vijandigheden van de goddelozen het hoofd kan bieden. Vanuit de idee dat er continuïteit is in de geschiedenis, impliceert het volhardende vertrouwen in God van de Bijbelse voorgangers dat deze houding ook op andere momenten in de geschiedenis het geschikte antwoord vormt op eventuele dreigingen. Op die manier vormen de martelaren samen met hun Bijbelse voorlopers een perfect model voor de laatantieke christen. Men verwachtte van deze laatste wellicht niet dat hij eenzelfde graad van perfectie kon bereiken als de heiligen, toch lijkt de oproep tot geloof en vertrouwen in God alleen als basisdeugd relevant voor elke christen. Daarenboven is het goed denkbaar dat de grote nadruk op een exclusief monotheïsme de bezoekers van de heiligencultus moest aanzetten om zich met een correcte ingesteldheid tot hun hemelse beschermheren te richten.

Als tweede krachtlijn heb ik vastgesteld dat de Bijbelse echo's bijdragen tot de creatie van een binair wereldbeeld. De christenvervolgingen in de *passiones* evoceren een uitgesproken dichotomie tussen goed en kwaad, tussen redding en verdoemenis, kortom tussen christendom en paganisme. De mens staat voor de keuze tussen toegeven aan de lokroep van de apostasie of volharden in een exclusief geloof en vertrouwen in God. Deze dichotomie zorgt voor een eenvoudig en helder tekstbegrip. Nuancerende en complexe kwesties worden daarentegen geweerd om het beeld niet te vertroebelen.

De keuze waar de mens voor staat moet niettemin begrepen worden als een beproeving door God. De *passiones* besteden amper aandacht aan de vraag hoe de goddeloze gered moet of kan worden. Gewoonlijk blijft de heiden koppig heiden. Waar er wel een bekering plaatsvindt, krijgt die nooit diepgaande aandacht: hij ziet het spreekwoordelijke licht en keert zich terstond af van zijn vorige levensstijl, zonder

toelichting over de eventuele rol van God of de genade. De centrale kwestie in de *passiones* is en blijft het offerbevel waarmee de Romeinen – hetzij met verbale overtuigingskracht, hetzij met agressie – de christen ten val proberen te brengen. Hierin ligt waarschijnlijk de centrale boodschap van de *acta martyrum & passiones*: een goede christen valt God niet af. Bovendien zorgt zijn vertrouwen in God ervoor dat hij steeds op diens bescherming kan rekenen. Tegenover dit ideale christendom staat de heidense religie, die in karikaturale termen wordt afgeschilderd: hun goden zijn onmachtig, of – als ze al enige macht hebben – zijn erop uit om de mensheid te bedriegen en van hun schepper af te houden. Bovendien verliest diegene die zijn toevlucht zoekt bij de heidense goden elk uitzicht op redding in het hiernamaals. De auteurs presenteren een schrikbeeld van de gevolgen van elke niet-christelijke religiositeit, klaarblijkelijk met als doel, het publiek van de *acta & passiones* ervan te overtuigen dat een christen zich alleen tot God mag wenden. In het wereldbeeld van de *passiones* blijft de deur zelfs niet op een kier staan voor wie deze basisregel overtreedt: wie op een of andere manier eer bewijst aan een heidense godheid lijkt onherroepelijk uitgesloten van het rijk der hemelen.

Het kan verbazen dat de christenen eeuwenlang na de feitelijke vervolgingen van de christenen door de Romeinen zoveel energie bleven investeren om ‘*the myth of persecution*’ – om het met de titel van een recent boek te zeggen – levendig te houden. Klaarblijkelijk was de pastorale leiding ervan overtuigd dat het heroïsme van de martelaren een waardevolle en relevante boodschap bevatte voor de contemporaine gelovigen. Vooral door de grote instroom van nieuwe christenen (vooral) vanaf de vierde eeuw groeide het besef dat niet elke bekeerling zijn vroegere levenswandel volledig achter zich had kunnen laten. Het is niet ondenkbaar dat in deze omstandigheden de leiders van de toenmalige kerkgemeenschappen de martelaren van de vroege Kerk begonnen te propageren als het voorbeeld van een zuivere geloofsbeleving en als model voor de contemporaine christen. Net als de martelaar is immers ook de laatantieke gelovige omringd door (vanuit christelijk oogpunt) verderfelijke vormen van religie. Ook hij wordt bij momenten geconfronteerd met situaties waarin hij vanuit religieus perspectief problematische handelingen moet stellen. Op dat ogenblik staat de gelovige voor dezelfde keuze als de martelaar. Wil hij zijn zielenheil en daarmee zijn redding na de dood niet compromitteren, dan mag hij zich niet van de wijs laten brengen en kan hij maar beter antwoorden zoals ook een martelaar voor het tribunaal gedaan zou hebben: *non sacrifico daemoniis*.

Bibliografie

Overzicht van het primaire tekstcorpus

De naam van de *passio* wordt gevolgd door het BHL-nummer. Daaronder komt de verwijzing naar de gebruikte teksteditie, en volgen de dateringen volgens CPL en *RépGén*, en eventuele andere dateringshypothesen.

Een asterisk voor de *passio* geeft aan dat één van de gegeven dateringen buiten het venster van de 4^{de}-6^{de} eeuw valt.

- | | |
|--|--------------|
| PASSIO ACAUNENSIIUM MARTYRUM | 5737 |
| KRUSCH, Bruno (ed.). 1896. <i>Monumenta Germaniae historica: Scriptores rerum merovingicarum</i> . Vol. 3, pp. 32-9. | Gallië |
| CPL: werk van Eucherius van Lyon (†450) | |
| <i>RépGén</i> : ontbreekt | |
| BEAUJARD (2000), 72: tussen 435-439 (Eucherius van Lyon) | |
|
PASSIO ADVENTORIS, OCTAVII & SOLUTORIS |
85 |
| ZACCARIA, Francescantonio (ed.). 1844. <i>Della passione e del culto de' santi martiri Solutore, Avventore ed Ottavio dissertazione</i> . Turijn, pp. 184-190. | Noord-Italië |
| CPL: late 5 ^{de} eeuw | |
| <i>RépGén</i> : later dan 5 ^{de} eeuw | |
| LANÉRY (2010), 276-7: midden 6 ^{de} eeuw | |
|
PASSIO AGATHAE |
133 |
| BOLLANDUS, Johannes (ed.). 1658. ASS Febr I, pp. 615-620. | Sicilië |
| CPL: voor Beda; misschien 6 ^{de} eeuw (contemporain met <i>passio Luciae</i>) | |
| <i>RépGén</i> : misschien 6 ^{de} eeuw (contemporain met <i>passio Luciae</i>) | |
| LANÉRY (2010), 280-6: voor midden 5 ^{de} eeuw | |

- PASSIO AGNETIS 156
 JUBARU, Florian (ed.). 1907. *Sainte Agnès, vierge et martyre de la voie nomentane*. Parijs, pp. 358-63.
 CPL: auteurschap Ambrosius lijkt niet onmogelijk Rome
RépGén: misschien 5^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 200-1: onder pontificaat Symmachus (498-514)
- PASSIO ALBANI VERULAMII 206
 CRÉPIN, André (ed.). 2005. *Bède le vénérable: Histoire ecclésiastique du peuple anglais*. Vol. 1, SC 489, pp. 130-40. Gallië
 CPL: ontbreekt
RépGén: 515-540
- *PASSIO ALEXANDRI EP. BACCANENSIS 273
 PERIERUS, Johannes (ed.). 1757. ASS Sept VI, pp. 230-5 Midden-Italië
 CPL: 5-6^{de} eeuw
RépGén: 5-6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 310-1: 8^{ste} eeuw
- *PASSIO ALEXANDRI BERGOMENSIS 276
 STILTINGUS, Johannes (ed.). 1741. ASS Aug. V, pp. 803-5. Noord-Italië
 CPL: 6^{de} eeuw
RépGén: 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 323: 8^{ste}-9^{de} eeuw
- *PASSIO ALEXANDRI, EVENTII & SOC. 266
 HENSCHENIUS, Godefridus (ed.). 1680. ASS Mai I, pp. 371-5 Midden-Italië (Pisa)
 CPL: 6^{de} eeuw
RépGén: eerste helft 5^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 301-3: 6-7^{de} eeuw
- *PASSIO AMBROSII FERENTINENSIS 375
 S.n. 1893. In: *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum saeculo XVI qui asservantur in Bibliotheca Nationali Parisiensi III*. Brussel, Parijs, pp. 546-8.
 CPL: s.d. Midden-Italië (Ferentino)
RépGén: 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 318-9: waarschijnlijk 9^{de} eeuw

- PASSIO ANASTASIAE 1795 + 118 + 8093 + 401
 MORETTI, Paola Francesca (ed.). 2006. *La Passio Anastasiae. Introduzione, testo critico, traduzione.*
 Rome, Studi e Testi TardoAntichi 3, pp. 102-87. Rome
 CPL: s.d.
 RépGén: 5-6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 51-60: eerste helft 5^{de} eeuw
- *PASSIO ANSANI (AMSANI) & MAXIMAE 515
 S.n. 1886. In: *Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae Regiae Bruxellensis I.* Brussel, pp. 129-132. Midden-Italië (Sienna)
 CPL: 6^{de} eeuw
 RépGén: 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 306-7: 7-8^{ste} eeuw
- *PASSIO ANTHIMI, SISINII & SOCIORUM 561
 MARA, M. Grazia (ed.). 1964. *I martiri della Via Salaria.* Rome, Verba Seniorum – Collana di testi e Studi patristici, 4, pp. 54-83 (nummering in proefschrift volgt tekst ASS (Mai II, 616-9)).
 CPL: 6^{de} eeuw Midden-Italië
 RépGén: 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 314-5: waarschijnlijk niet vroeger dan 8^{ste} eeuw
- *PASSIO ARCADII 659
 RUINART, Thierry (ed.) 1713. *Acta primorum martyrum sincera et selecta.* Amsterdam, pp. 529-31
 CPL: misschien 4^{de} eeuw Noord-Afrika?
 RépGén: schrijft toe aan Zeno van Verona (†voor 380)
 SAXER (1994), 56: waarschijnlijk 4^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 328-9: datering onbekend, maar hoogst onwaarschijnlijk laatantiek
- *PASSIO AUREAE SEU CHRYSSES 808-809
 PINIUS, Johannes (ed.). 1739. ASS Aug IV, pp. 757-761. Ostia
 CPL: 6^{de} eeuw
 RépGén: 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 317-8: waarschijnlijk 9^{de} eeuw
- *PASSIO BASILIDIS & SOCIORUM 1020
 HENSCHENIUS, Godefridus (ed.). 1698. ASS Iun II, pp. 512-4. Italië
 CPL: 6-8^{ste} eeuw
 RépGén: 6-8^{ste} eeuw
 LANÉRY (2010), 327-8: 9^{de} eeuw

- *PASSIO BONOSAE 1425
 SOLLERIUS, Johannes Baptista (ed.). 1725. ASS Iul IV, pp. 21-3. Rome
 CPL: misschien 6^{de} eeuw
 RépGén: misschien 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 298: 12^{de} eeuw
- PASSIO CAECILIAE 1495
 UPCHURCH, Robert K. (ed.). 2007. *Aelfric's Lives of the virgin spouses : with modern English parallel-text translations : Julian and Basilissa, Cecilia and Valerian and Chrysanthus and Daria*. Exeter, pp. 172-217. Rome
 CPL: na Victor van Vita († na 489)
 RépGén: 6^{de} eeuw: na Victor van Vita
 LANÉRY (2010), 83-7: rond 440-450 – schrijft de passio toe aan Arnobius de jongere
- PASSIO INNUMERABILUM CAESARAUGUSTANORUM MARTYRUM 1505
 FABREGA Grau, Ángel. 1955. *Pasionario hispanico, siglos VII-XI*. Vol. 2, Monumenta Hispaniae sacra Serie liturgica, 6, Madrid, pp. 371-8. Spanje
 CPL: tussen 592-620
 RépGén: tussen 592-620
- PASSIO CAESARII & IULIANI 1511
 VAN HOOFF, Gulielmus (ed.). 1887. ASS Nov 1, 106-117. Midden-Italië
 CPL: 5-6^{de} eeuw
 RépGén: 5-6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 243: 5^{de} eeuw
- *PASSIO CALOCERI & PARTHENII 1534
 PAPEBROCHIUS, Daniel (ed.). 1685. ASS Mai IV, 302-4. Midden-Italië
 CPL: 5-6^{de} eeuw
 RépGén: 5-6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 303-5: 6-7^{de} eeuw
- *PASSIO CANTII, CANTIANI & CANTIANILLAE 1547
 MOMBRITIUS, Boninus. 1910. *Sanctuarium seu vitae sanctorum*. Vol. 1, Parijs, pp. 278-80. Noord-Italië
 CPL: misschien midden 5^{de} eeuw
 RépGén: misschien midden 5^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 320: tussen einde 6^{de} en eind 8^{ste} eeuw

- *PASSIO CASSIANI LUDIMAGISTRI 1626
 MOMBRIUS, Boninus. 1910. *Sanctuarium seu vitae sanctorum*. Vol. 1, Parijs, p. 280
 CPL: na Prudentius (°348- † na 405), voor Beda († 735) Midden-Italië
RépGén: na Prudentius (°348- † na 405), voor Beda († 735)
 LANÉRY (2010), 321: 7-8^{ste} eeuw
- PASSIO CHRYSANTHI & DARIAE 1787
 UPCHURCH, Robert K. (ed.). 2007. *Aelfric's Lives of the virgin spouses : with modern English parallel-text translations : Julian and Basilissa, Cecilia and Valerian and Chrysanthus and Daria*. Exeter, pp. 218-49. Midden-Italië
 CPL: Voor Gregorius van Tours († 593)
RépGén: Voor *passio Anastasiae* en Gregorius van Tours
 LANÉRY (2010), 141-6: 2^{de} helft 5^{de} eeuw
- PASSIO CLAUDII, ASTERII & SOC 1829
 RUINART, Thierry (ed.) 1713. *Acta primorum martyrum sincera et selecta*. Amsterdam, pp. 266-9.
 CPL: ontbreekt Oorspronkelijke tekst: Cilicië
RépGén: s.d.; vertaling van verloren Griekse tekst
 SCORZA BARCELLONA (2001), 79-80: einde 4^{de} eeuw; vertaling van Grieks origineel
- PASSIO CLEMENTIS 1848
 VON FUNK, Franz Xaver; DIEKAMP, Franz (ed.). 1913. *Patres Apostolici*. Vol. 2, 3^{de} ed., Tübingen, pp. 51-81. Rome
 CPL: voor Gregorius van Tours († 593)
RépGén: ten laatste 6^{de} eeuw, misschien reeds 4-5^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 93: tussen 430-450
- *PASSIO COLUMBAE SENONENSIS 1893
 FABREGA Grau, Ángel (ed.). 1955. *Pasionario hispanico, siglos VII-XI*. Vol. 2, Monumenta Hispaniae sacra Serie liturgica, 6, Madrid, pp. 116-8. Gallië
 CPL: misschien 6^{de} eeuw
RépGén: voor 9^{de} eeuw
 BEAUJARD (2000), 226-7: einde 6^{de}, misschien 7^{de} eeuw
- PASSIO CORNELII PAPAE 1958
 MOMBRIUS, Boninus. 1910. *Sanctuarium seu vitae sanctorum*. Vol. 1, Parijs, p. 373.
 CPL: voor Beda († 735) Rome
RépGén: voor Beda († 735), misschien 5^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 109-12: rond 450

- *PASSIO CORONATORUM QUATTUOR 1836
 DELEHAYE, Hippolyte (ed.). 1910. ASS Nov III, pp. 765-79. Rome
 CPL: 5-6^{de} eeuw
 RépGén: ten laatste 6^{de}, waarschijnlijk 5^{de} eeuw
 SCORZA BARCELLONA (2001), 67: mogelijks 6^{de}-eeuwse herwerking van authentieke tekst uit Panonië
 PHILIPPART DE FOY (2008), 38: vertaling uit 9-10^{de} eeuw
- PASSIO CYRIACI (SIRIACI) & PAULAE 2066t
 GAIFFIER, Baudouin de (ed.). 1942. In: *Analecta Bollandiana* 60, pp. 10-5.
 CPL: s.d. Noord-Afrika
 RépGén: s.d.
 SAXER (1994), 52-3, 8-9: 4^{de} eeuw
- PASSIO DIDYMI & THEODORAE 8072/8073
 Lanéry, Cécile (ed.). 2004. In: *Analecta Bollandiana* 122, pp. 34-49. Gallië
 CPL: ontbreekt
 RépGén: ontbreekt
 LANÉRY (2004), 20-3: 5^{de}, misschien zelfs eind 4^{de} eeuw
- *PASSIO DOMNINI 2264
 BYEUS, Jacobus (ed.). 1780. ASS Oct IV, pp. 991-2. Noord-Italië (Fidenza)
 CPL: misschien 6^{de} eeuw
 RépGén: misschien 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 325, noot 779: 9^{de} eeuw
- PASSIO DONATIANI & ROGATIANI 2275
 RUINART, Thierry (ed.). 1713. *Acta primorum martyrum sincera et selecta*. Amsterdam, pp. 280-2.
 CPL: s.d. Gallië
 RépGén: s.d.
 BEAUJARD (2000), 153: misschien eind 5^{de}-begin 6^{de} eeuw
- *PASSIO DONATI & HILARIANI 2289
 MOMBRIUS, Boninus. 1910. *Sanctuarium seu vitae sanctorum*. Vol 1, Parijs, pp. 416-8.
 CPL: voor Gregorius Magnus (pontificaat 590-604) Midden-Italië
 RépGén: voor Gregorius Magnus
 LANÉRY (2010), 307-8: 7^{de}-8^{ste} eeuw

- PASSIO EPIPODII & ALEXANDRI 2574-5
 RUINART, Thierry (ed.). 1713. *Acta primorum martyrum sincera et selecta*. Amsterdam, pp. 74-8
 CPL: voor Gregorius van Tours (†593) Gallië
RépGén: voor Gregorius van Tours
 BEAUJARD (2000), 161: verhaaltraditie reeds begin 6^{de} eeuw bekend
- PASSIO EUGENIAE, PROTHI & HYACINTHI 2667
 MOMBRIUS, Boninus. 1910. *Sanctuarium seu vitae sanctorum*. Vol. 2, Parijs, pp. 391-7.
 CPL: voor Avitus van Vienne (†518) Rome
RépGén: 5^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 130-7: 2^{de} helft 5^{de} eeuw
- *PASSIO EUSEBII, PONTIANI & SOC. 2742
 STILTINGUS, Johannes (ed.). 1741. ASS Aug V, pp. 115-6. Rome
 CPL: mogelijks 6^{de} eeuw
RépGén: misschien 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 296-07: omstreeks 865
- *PASSIO EUTICII 2779
 HENSCHENIUS, Godefridus (ed.). 1680. ASS Mai III, pp. 460-1. Midden-Italië
 CPL: 6^{de} eeuw
RépGén: 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 308-9: 8^{ste} eeuw
- PASSIO FABII VEXILLIFERI 2818
 PIREDDA, Anna Maria Giacinta (ed.). 2007. *Passio Sancti Fabii: testo critico con introduzione e traduzione italiana*. Quaderni di Sandalion, 13, Sassari, pp. 91-123.
 CPL: 4-5^{de} eeuw Noord-Afrika
RépGén: 4-5^{de} eeuw
 SAXER (1994), 67: begin 5^{de} eeuw
- *PASSIO FELICIANI 2847
 S.n. 1890. *Analecta Bollandiana*, 9, pp. 381-92. Italië
 CPL: 6-7^{de} eeuw
RépGén: 6-7^{de} eeuw
- PASSIO FELICITATIS CUM VII FILIIS 2853
 KÜNSTLE, Karl (ed.). 1894. *Hagiographische Studien über die Passoi Felicitatis cum vii filiis*. Paderborn, pp 60-3. Rome
 CPL: 4-5^{de} eeuw
RépGén: voor Petrus Chrysologus (†omstreeks 450)
 LANÉRY (2010), 40-3: rond 400

- *PASSIO FELICIS & ADAUCTI 2878
 STILTINGUS, Johannes (ed.). 1743. ASS Aug VI, pp. 546-7. Italië
 CPL: 6-7^{de} eeuw
 RépGén: 6-7^{de} eeuw
- PASSIO FELICIS & FORTUNATI 2860
 MATTALONI, Valeria (ed.). 2008. In: COLOMBI, Emanuela (ed.), *Le passioni dei martiri aquileiesi e istriani*. Rome, pp. 258-72. Noord-Italië
 CPL: 6^{de} eeuw
 RépGén 5-6^{de} eeuw
 Mattaloni (o.c., 210-2): 4-7^{de} eeuw; misschien 4-5^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 273-4: 1^{ste} helft 5^{de} eeuw
- ACTA VITAE & MARTYRII FELICIS PRESB., FORTUNATI & ACHILLEI 2896
 HENSCHENIUS, Godefridus (ed.). 1675. ASS Apr III, pp. 98-100. Gallië
 CPL: ontbreekt
 RépGén: redactie uit 6^{de} eeuw
 BEAUJARD (2000), 164: redactie uit 6^{de} eeuw
- PASSIO FERREOLI TRIBUNI 2911
 STILTINGUS, Johannes (ed.). 1755. ASS Sept V, pp. 764-5. Gallië
 CPL: 5^{de} eeuw
 RépGén: 5^{de} eeuw
 BEAUJARD (2000), 135: 2^{de} helft 5^{de} eeuw
- PASSIO FERREOLI & FERRUCII 2903
 HENSCHENIUS, Godefridus (ed.). 1701. ASS Iun III, pp. 7-8. Gallië
 CPL: ontbreekt
 RépGén: voor 500
 BEAUJARD (2000), 164: redactie uit 6^{de} eeuw.
- *PASSIO FIRMI & RUSTICI 3020
 GOLINELLI, Paolo. 2004. In: Golinelli, P.; Brenzoni, Caterina Gemma (ed.), *I santi Fermo e Rustico. Un culto e una Chiesa in Verona*. Parrocchia di San Fermo Maggiore, Verona, pp. 13-7. Italië
 CPL: misschien 6^{de} eeuw
 RépGén: misschien 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 322: 8^{ste} eeuw

- PASSIO GALLICANI, IOHANNIS & PAULI 3236 + 3238
 MOMBRIUS, Boninus. 1910. *Sanctuarium seu vitae sanctorum*. Vol. 1, Parijs, pp. 569-72.
 CPL: s.d. Rome
RépGén: misschien 5-6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 212-4: na 514, maar voor halfweg de 6^{de} eeuw
- ACTA GALLONII S.N.
 LANCEL, Serge, MATTEI, Paul. 2006. *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 52, pp. 245-8
 CPL: ontbreekt Noord-Afrika
RépGén: in zijn geheel laatantiek
- PASSIO GENESI 3304
 CAVALLIN, Samuel (ed.). 1945. *Eranos*, 43, pp. 160-4. Gallië
 CPL: schijnbaar 6^{de} eeuw
RépGén: 6^{de} eeuw
 BEAUJARD (2000), 209: eerste decennia 6^{de} eeuw
- INVENTIO & PASSIO GERVASII & PROTASII 3514
 PAPEBROCHIUS, Johannes (ed.). 1707. *ASS Iun III*, pp. 821-2. Rome
 CPL: halfweg 5^{de} eeuw
RépGén: misschien halfweg 5^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 66: tussen 415 en 450.
- *PASSIO HEDISTI, PRISCI & SOC. 3765
 RIGOLLOT, Louis-Marie (ed.). 1875. *Ad Acta Sanctorum Supplementum*. Parijs, pp. 112-3.
 CPL: 5-6^{de} eeuw Rome
RépGén: 5-6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 312-3: "En fait, la Passion d'Édiste n'offre guère de prise à une étude critique qui pourrait en permettre la datation." – misschien 8^{ste} eeuw
- *PASSIO HESYCHII 3861
 S.n. 1893. In: *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum: antiquorum saeculo XVI; qui asservantur in Bibliotheca Nationali Parisiensi*. Vol. 3, Brussel, pp. 270-1. Gallië
 CPL: ouder dan codex Bernensis 289 (*martyrologium Hieronymianum*; kort na 766)
RépGén: 5-6^{de} eeuw
- PASSIO IRENAEI, ANDOCHII & SOC. 4457-8
 VAN DER STRAETEN, Joseph (ed.). 1961. *Analecta Bollandiana*, 79, pp. 455-68. Gallië
 CPL: s.d.
RépGén: begin 6^{de} eeuw
 BEAUJARD (2000), 222: 6^{de} eeuw

- PASSIO ISACIS & MAXIMIANI 4473
 MASTANDREA, Paolo (ed.). 1995. *Analecta Bollandiana*, 113, pp. 76-88. Rome
 CPL: geschreven door donatistische bisschop Macrobius (4^{de} eeuw)
RépGén: donatistische auteur, contemporain met Optatus van Mileve († voor 400)
- PASSIO IULIANAE NICOMEDENSIS 4524
 BOLLANDUS, Johannes (ed.). 1658. ASS Feb II, pp. 873-7. Italië
 CPL: voor Beda (†735)
RépGén: voor Beda
 LANÉRY (2010), 19, noot 8: vertaald uit het Grieks voor het einde van de 6^{de} eeuw
- PASSIO IULIANI & BASILISSAE 4529
 BOLLANDUS, Johannes (ed.). 1631. ASS Ian I, 575-87.
 CPL: ontbreekt
RépGén: misschien contemporain met Caesarius van Arles (†542)
 HALKIN (1980), 241: vertaald uit het Grieks in 7^{de}, misschien zelfs 6^{de} eeuw
 DELCOGLIANO (2006), 300-1: ten laatste 6^{de} eeuw
- PASSIO IULIANI BRIVATENSIS 4540
 KRUSCH, Bruno (ed.). 1885. *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum*, Vol. 1.2, Berlijn, pp. 879-81. Gallië
 CPL: ontbreekt
RépGén: 5-6^{de} eeuw
 BEAUJARD (2000), 136: redactie tussen 532 en 581
- *PASSIO IUSTI TERGESTINI 4604
 DI BRAZZANO, Stefano (ed.). 1998. *Atti e memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria*, 98, pp. 66-76. Illyrië/Noord-Italië
 CPL: 6^{de} eeuw
RépGén: misschien 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 324: wellicht 8-9^{ste} eeuw
- PASSIO LUCIAE 4992
 MOMBRIUS, Boninus. 1910. *Sanctuarium seu vitae sanctorum*. Vol. 2, Parijs, pp. 107-109. Sicilië
 CPL: misschien 6^{de} eeuw
RépGén: misschien 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 286, noot 615: tussen 5-7^{de} eeuw
 PHILIPPART DE FOY (2008), 94: vermoedelijk eind 5^{de}-begin 6^{de} eeuw

- *PASSIO LUXORII 5092
 TUZZO, Sabina (ed.). 2008. *Le Passioni latine di S. Lussorio, martire in Sardegna. Classificazione e edizione dei testi*, *Analecta Bollandiana*, 126 (1), pp. 18-29. Sardinië
 CPL: 6^{de} eeuw
 RépGén: misschien 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 326-7: vermoedelijk tussen 7^{de} en 10^{de} eeuw
- PASSIO MAMMARI PRESB. & SOC. 5206
 PAPEBROCHIUS, Daniel (ed.). 1698. ASS Iun II, pp. 268-71. Noord-Afrika
 CPL: gedeeltelijk preniceens
 RépGén: gedeeltelijk preniceens (304)
 SAXER (1994), 57: "L'entrée en matière est vivante et originale et semble refléter le rapport du témoin. Les séances devant le proconsul sont un tissu de lieux communs habituels aux Passions épiques et trahissent le remanieur."
- *PASSIO MARCELLINI & PETRI 5231
 HENSCHENIUS, Godefridus (ed.). 1695. ASS Iun I, pp. 167-9. Rome
 CPL: 5-6^{de} eeuw
 RépGén: misschien 5-6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 291-2: begin 7^{de} eeuw
- *PASSIO MARCELLI & APULEI 5252b
 DELEHAYE, Hippolyte (ed.). 1923. *Analecta Bollandiana*, 41, pp. 282-7. Midden-Italië
 CPL: misschien 6^{de} eeuw
 RépGén: ontbreekt
 LANÉRY (2010), 325-6: weinig voor halfweg 9^{de} eeuw
- PASSIO MARCIANAE 5259
 MOMBRIUS, Boninus. 1910. *Sanctuarium seu vitae sanctorum*. Vol. 2, Parijs, 256-7. Noord-Afrika
 CPL: ontbreekt
 RépGén: ontbreekt
 SAXER (1994), 69: wellicht 5^{de} eeuw, misschien eind 4^{de}
- PASSIO MARCULI PRESB. 5271
 MASTANDREA, Paolo (ed.). 1995. *Analecta Bollandiana*, 113, pp. 65-75. Noord-Afrika
 CPL: s.d.
 RépGén: begin jaren 350
 SAXER (1994), 64-6: eerste helft 4^{de} eeuw

- PASSIO MARII, MARTHAЕ & SOC. 5543
 BOLLANDUS, Johannes (ed.). ASS Ian II, pp. 216-9. Rome
 CPL: misschien 6^{de} eeuw
RépGén: misschien 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 254-6: 6^{de} eeuw, mogelijks rond 550
- *PASSIO 'MARTYRUM GRAECORUM' (EUSEBII & SOC.) 3970
 DELEHAYE, Hippolyte (ed.). 1925. ASS Nov IV, pp. 93-9. Rome
 CPL: 5-6^{de} eeuw
RépGén: 5-6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 293-5: 8-9^{de} eeuw
- *PASSIO MAXIMAE, SECUNDAE & DONATILLAE 5809
 DE SMEDT, Charles (ed.). 1890. *Analecta Bollandiana*, 9, pp. 110-6. Noord-Afrika
 CPL: 4^{de} eeuw, met donatistische toevoegingen
RépGén: 4^{de}-eeuws met donatistische toevoegingen, of zelfs oorspronkelijk donatistisch
 SAXER (1994), 60-2: eind 4^{de}-begin 5^{de} eeuw uit donatistische context
- *PASSIO MUSTIOLAE 4456
 SOLLERIUS, Johannes Baptista (ed.). 1719. ASS Iul I, pp. 640-641. Midden-Italië
 CPL: 6^{de} eeuw
RépGén: misschien 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 309-10: rond 743
- PASSIO NABORIS & FELICIS 6028
 SOLLERIUS, Johannes Baptista (ed.). 1723. ASS Iul III, pp. 291-2. Milaan
 CPL: 5^{de} eeuw
RépGén: 5^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 258-60: eerste decennia 5^{de} eeuw; gaat weliswaar uit van BHL 6029 als oudste recensie
- PASSIO NAZARII & CELSI 6039
 MOMBRIUS, Boninus. 1910. *Sanctuarium seu vitae sanctorum*. Vol. 1, Parijs, pp. 326-34. Milaan
 CPL: voor Ennodius (†521)
RépGén: voor Ennodius
 LANÉRY (2010), 266: tussen 422 en 450
- PASSIO NEREI, ACHILLEI & SOC. 6058-6066
 HENSCHENIUS, Godefridus (ed.). 1680. ASS Mai III, pp. 6-13. Rome
 CPL: oegschijnlijk 6^{de} eeuw, mogelijks vertaling uit het Grieks
RépGén: misschien 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 123-4: 2^{de} helft 5^{de} eeuw

- PASSIO PANCRATII 6420
S.n. 1891. *Analecta Bollandiana*, 10, pp. 53-6. Rome
 CPL: 6^{de} eeuw
RépGén: 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 289: wellicht einde 6^{de}-begin 7^{de} eeuw
- *PASSIO PASTORIS 6470d
 DELEHAYE, Hippolyte (ed.). 1936. *Étude sur le Légendier romain*. Subsidia hagiographica, 23, Brussel, pp. 267-8. Rome
 CPL: s.d.
RépGén: misschien 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 299: 12^{de} eeuw
- PASSIO PATROCLI 6520
 BOLLANDUS, Johannes (ed.). 1643. ASS Ian II, pp. 343-5. Gallië
 CPL: halfweg 6^{de} eeuw
RépGén: halfweg 6^{de} eeuw
 BEAUJARD (2000), 223-4: tussen 540 en 580
- PASSIO PEREGRINI 6623
 HENSCHENIUS, Godefridus (ed.). 1680. ASS Mai III, 563-4. Gallië
 CPL: 6^{de} eeuw, na *P. Symphoriani*
RépGén: misschien 6^{de} eeuw, na *P. Symphoriani*
- PASSIO PHILIPPI EP. HERACLEENSIS 6835
 FRANCHI DE'CAVALIERI, Pio (ed.). 1953. *Note agiografiche*, 9, Studi e testi, 175, pp. 137-65. Thrakië
 CPL: ontbreekt
RépGén: niet later dan 5-6^{de} eeuw; herwerking van een niet bewaarde Griekse tekst
- PASSIO PI(G)MENII 6849-6849a
 DELEHAYE, Hippolyte (ed.). 1936. *Étude sur le légendier romain*. Subsidia hagiographica, 23, Brussel, 259-63. Rome
 CPL: misschien 6^{de} eeuw
RépGén: misschien 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 289: waarschijnlijk 2^{de} helft 6^{de} eeuw
- PASSIO POLLIONIS 6869
 TAMAS, Hajnalka (ed.). 2012. *Sacris erudiri*, 51, pp. 27-31. Illyrië
 CPL: ontbreekt
RépGén: ontbreekt
 TAMAS (o.c., 15): tussen 380 en 400
 SCORZA BARCELLONA (2001), 69: vermoedelijk eind 4^{de} eeuw

- PASSIO POLOCHRONII, PARMENII, ABDON & SENNES, XYSTI,
 FELICISSIMI & AGAPITI, LAURENTII & SOC. 6884 + 6 + 7801 + 4753 + 3961
 DELEHAYE, Hippolyte (ed.). 1933. *Recherches sur le Légendier romain*, *Analecta Bollandiana*, 51, pp 72-98. Rome
- CPL: 5-6^{de} eeuw
 RépGén: 5-6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 187-9: tussen 506 en 514
- *PASSIO PONTIANI SPOLETANI 6891
 BOLLANDUS, Johannes (ed.). 1643. ASS Ian I, 933-4. Midden-Italië
- CPL: 5-6^{de} eeuw
 RépGén: 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 315: 8-9^{de} eeuw
- PASSIO PONTII CIMELLENSIS 6896
 PASSET, Claude (ed.). 1977. *La Passion de Pons de Cimiez : sources et tradition*. Nice, 232-50.
- CPL: 6^{de} eeuw Gallië
 RépGén: 6^{de} eeuw
- PASSIO PRIMI & FELICIANI 6922
 PAPEBROCHIUS, Daniel (ed.). 1698. ASS Iun. II, 152-4. Rome
- CPL: misschien 6^{de} eeuw
 RépGén: misschien 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 249-50: 5^{de} eeuw
- PASSIO PROCESSI & MARTINIANI 6947
 FRANCHI DE'CAVALIERI, Pio (ed.). 1953. *Note agiografiche*, 9, Studi e testi, 175, pp. 47-52.
- CPL: 6^{de} eeuw Rome
 RépGén: 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 220-2: tussen 514 en 550
- PASSIO PUDENTIANAE & PRAXEDIS 6988 + 6989
 PAPEBROCHIUS, Daniel (ed.). 1685. ASS Mai IV, pp. 299-300. Rome
- CPL: 5-6^{de} eeuw
 RépGén: 5-6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 174-6: tussen 501-506
- PASSIO QUIRIACI (CYRIACI) IUDAE 7022
 PAPEBROCHIUS, Daniel (ed.). 1680. ASS Mai I, pp. 446-450. Italië
- CPL: ontbreekt
 RépGén: voor midden 6^{de} eeuw uit Grieks vertaald

- *PASSIO QUIRINI 7035
 RUINART, Thierry (ed.). 1713. *Acta primorum martyrum sincera & selecta*. Amsterdam, pp. 497-500.
 CPL: begin 4^{de} eeuw (onder Galerius) Illyrië
RépGén: begin 4^{de} eeuw (onder Galerius)
 SCORZA BARCELLONA (2001), 56-8: historisch accurate elementen, met latere toevoegingen (eind 4^{de}-begin 5^{de} eeuw)
- *PASSIO RESTITUTI 7197
 HENSCHENIUS, Godefridus (ed.). 1688. ASS Mai VII, pp. 11-13. Midden-Italië
 CPL: 6^{de} eeuw
RépGén: 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 313-4: einde 8^{ste} eeuw
- PASSIO RUFINAE & SECUNDAE 7359
 PIENIUS, Johannes (ed.). 1723. ASS Iul III, pp. 30-1. Midden-Italië
 CPL: midden 5^{de} eeuw
RépGén: tweede helft 5^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 300: tussen 550 en 650
- *PASSIO SABINI EP. & SOC. 7452
 BALUZIUS, Stephanus; MANZI, Johannes D. (ed.). 1761. *Miscellanea novo ordine digesta et non paucis ineditis monumentis opportunisque animadversionibus aucta 2: Continens monumenta sacra*, Vol. 1. Paris, pp. 12-4. Midden-Italië
 CPL: 6^{de} eeuw
RépGén: 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 316: 8-9^{de} eeuw
- PASSIO SALSAE 7467
 PIREDDA, Anna M.G. (ed.). 2002. *Passio Sanctae Salsae: testo critico con introduzione e traduzione italiana*. Quaderni di Sandalion, Sassari, pp. 66-108. Noord-Afrika
 CPL: 4-5^{de} eeuw
RépGén: eerste helft 5^{de} eeuw
 SAXER (1994), 69: wellicht 5^{de} eeuw, misschien eind 4^{de}
- PASSIO SATURNINI EP. TOLOSANI 7495-7496
 RUINART, Thierry (ed.). 1713. *Acta primorum martyrum sincera & selecta*. Amsterdam, pp. 129-33. Gallië
 CPL: voor Gregorius van Tours (†593)
RépGén: voor Gregorius van Tours (†593), misschien eerste helft 5^{de} eeuw
 BEAUJARD (2000), 212: 6^{de} eeuw

- *PASSIO SATURNINI, DATIVI & SOC. 7492
FRANCHI DE'CAVALIERI, Pio (ed.). 1935. *Note agiografiche*, 8, Studi e testi, 65, pp. 49-71.
CPL: onder Diocletianus Noord-Afrika
RépGén: tekst zelf misschien begin 5^{de} eeuw – donatistische toevoegingen
SAXER (1994), 61-2: donatistische redactie van eind 4^{de}-begin 5^{de} eeuw
- PASSIO SEBASTIANI & SOC. 7543
BOLLANDUS, Johannes (ed.). 1643. ASS Ian II, pp. 265-78. Rome
CPL: 5^{de} eeuw
RépGén: 5^{de} eeuw
LANÉRY (2010), 71-2: tussen 430 en 450 – geïdentificeerd als werk van Arnobius de jongere
- *PASSIO SECUNDIANI, MARCELLIANI & VERANI 7550
PAPEBROCHIIUS, Daniel (ed.). 1695. ASS Iun I, pp. 35-7. Midden-Italië
CPL: 5-6^{de} eeuw
RépGén: 5-6^{de} eeuw
LANÉRY (2010), 319: 9^{de} eeuw
- *PASSIO SECUNDI 7558
HENSCHENIUS, Godefridus (ed.). 1695. ASS Iun I, pp. 51-2. Midden-Italië
CPL: 6^{de} eeuw
RépGén: 6^{de} eeuw
LANÉRY (2010), 319-20: 9^{de} eeuw
- *PASSIO SECUNDI THEBAEI 7568
PIENIUS, Johannes (ed.). 1741. ASS Aug V, pp. 795-7. Noord-Italië
CPL: 6^{de} eeuw
RépGén: 6^{de} eeuw
LANÉRY (2010), 323-4: 8-9^{de} eeuw
- *PASSIO SERAPIAE & SABINAE 7586 + 7407
STILTINGUS, Johannes (ed.). 1743. ASS Aug VI, 500-4. Midden-Italië
CPL: 5-6^{de} eeuw
RépGén: 5-6^{de} eeuw
LANÉRY (2010), 305-6: waarschijnlijk tussen eind 6^{de}-eind 8^{ste} eeuw

- *PASSIO SERENI 7595
 RUINART, Thierry (ed.). 1713. *Acta primorum martyrum sincera & selecta*. Amsterdam, pp. 492-3.
 CPL: onder Maximianus (286-305) Illyrië
RépGén: 4^{de} eeuw
 SCORZA BARCELLONA (2001), 63: lijkt aan de authenticiteit te twijfelen, maar laat de kwestie in het midden
 PRAET (2010), 559sq., toont aan dat de authenticiteit van de *P. Sereni* onmogelijk houdbaar is en dus van een latere periode moet stammen.
- *PASSIO STEPHANI PAPAE 7845
 BOSCHIUS, Petrus (ed.). 1733. ASS Aug I, pp. 139-144. Rome
 CPL: misschien 6^{de} eeuw
RépGén: misschien 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 292-3: eerste helft 7^{de} eeuw
- PASSIO SUSANNAE 7937
 MOMBRIUS, Boninus. 1910. *Sanctuarium seu vitae sanctorum*. Vol. 2, Parijs, 553-9.
 CPL: misschien 6^{de} eeuw Rome
RépGén: misschien 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 153: tussen 415 en halfweg 6^{de} eeuw
- PASSIO SYMPHORIANI AUGUSTODUNENSIS 7967
 CUPERUS, Guilielmus (ed.). 1739. ASS Aug IV, pp. 496-7. Gallië
 CPL: begin 5^{de} eeuw
RépGén: 5^{de} eeuw
 BEAUJARD (2000), 137: 5^{de} eeuw
- PASSIO SYMPHOROSAE ET VII FILIORUM 7971
 PIENUS, Johannes (ed.). 1725. ASS Iul IV, pp. 358-9. Rome
 CPL: misschien 6^{de} eeuw
RépGén: misschien 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 238: voor 6^{de} eeuw, misschien zelfs eerste helft 5^{de} eeuw
- *PASSIO TORPETIS 8307
 PAPEBROCHIUS, Daniel (ed.). 1685. ASS Mai IV, 7-10. Midden-Italië
 CPL: misschien 6^{de} eeuw
RépGén: misschien 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 301: 6-7^{de} eeuw

- PASSIO TRIUM GEMINORUM: SPEUSIPPI, MELEUSIPPI & ELEUSIPI 7828
 GRÉGOIRE, Henri (ed.). 1905. *Saints jumeaux et dieux cavaliers. Étude hagiographique*. Bibliothèque hagiographique orientale, 9, Parijs, pp. 11-21. Gallië
 CPL: ontbreekt
RépGén: 5^{de} eeuw; vertaling uit het Grieks
 BEAUJARD (2000), 224-6: voor einde 6^{de} eeuw
- PASSIO TYPASII TICAVENSIS 8354
S.n. 1890. *Analecta Bollandiana*, 9, pp. 116-23. Noord-Afrika
 CPL: niet lang na de beschreven gebeurtenissen t.t.v. Diocletianus
RépGén: eerste helft 4^{de} eeuw
 SAXER (1994), 68: niet vroeger dan einde 4^{de} eeuw, eerder begin 5^{de} eeuw
- *PASSIO URBANI 8372
 HENSCHENIUS, Godefridus (ed.). 1688. ASS Mai VI, 10-3. Rome
 CPL: misschien 6^{de} eeuw
RépGén: misschien 6^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 297: 9^{de} eeuw
- *PASSIO VALENTINI ANTERAMNENSIS 8460
 HENSCHENIUS, Godefridus (ed.). 1658. ASS Febr II, pp. 756-7. Midden-Italië
 CPL: voor Beda (†735)
RépGén: voor Beda
 LANÉRY (2010), 300-1: ten vroegste tweede helft 6^{de} eeuw, misschien 7^{de} eeuw
- PASSIO VICTORIS MAURI 8580
 HENSCHENIUS, Godefridus (ed.). 1680. ASS Mai II, pp. 288-90. Milaan
 CPL: 5^{de} eeuw, maar jonger dan *P. Naboris & Felicis*
RépGén: 5^{de} eeuw, maar jonger dan *P. Naboris & Felicis*
 LANÉRY (2010), 263: tweede kwart 5^{de} eeuw
- *VITA & PASSIO VIGILII EP. TRIDENTINI 8602
 PAPEBROCHIUS, Daniel (ed.). 1717. ASS Iun VII, pp. 165-7. Noord-Italië
 CPL: 6^{de} eeuw of later
RépGén: 6^{de} eeuw of later
 LANÉRY (2010), 322: 7-8^{ste} eeuw
- PASSIO VINCENTII AGINNENSIS 8621t
 GAFFIER, Baudouin de (ed.). 1952. *Analecta Bollandiana*, 70, pp. 160-81. Gallië
 CPL: ogenschijnlijk voor Gregorius van Tours (†593)
RépGén: voor Gregorius van Tours
 BEAUJARD (2000), 227-9: einde 6^{de} eeuw

- PASSIO VINCENTII CAESARAUGUSTANI 8628 + 8631
 SIMONETTI, Manlio (ed.). 1956. *Rivista di archeologia cristiana*, 32, pp. 231-41.
 CPL: misschien 4^{de} eeuw Spanje
 RépGén: 4^{de} eeuw
- *PASSIO VITALIS & AGRICOLAE 8693
 VAN DEN GHEYN, Josephus (ed.). 1894. ASS Nov II, pp. 247-9. Noord-Italië
 CPL: misschien 5^{de} eeuw
 RépGén: misschien 5^{de} eeuw
 LANÉRY (2010), 299: 9^{de} eeuw

Overige primaire bronteksten

- ACTA DISPUTATIONIS ACACII
 WEBER, Josephus (ed.). 1913. *De Actis sancti Acacii*. Leipzig-Borna, pp. 46-52.
- AMBROSIUS
 TESTARD, Mauritius (ed.). 2000. *Sancti Ambrosii Mediolanensis De officiis*. CCSL 15.
- PS-ANAXIMENES
Rhetorica ad Alexandrum
 FUHRMANN, Manfred (ed.). 1966. *Anaximenis Ars Rhetorica, quae vulgo fertur Aristotelis ad Alexandrum. Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*. Leipzig: Teubner.
- ACTA ANDREAE
Martyrium prius
 PRIEUR, Jean-Marc (ed.). 1989. *Acta Andreae Textus*. CCSA 6, pp. 673-703.
- AUGUSTINUS
De civitate Dei (lib. XII)
 DOMBART, Bernardus en KALB, Alphonsus (edd.). 1955. *Aurelii Augustini opera*. Vol 14,2, CCSL 48, pp. 805-66.
De cura pro mortuis gerenda
 ZYCHA, Iosephus (ed.). 1900. *Sancti Aurelii Augustini opera*. CSEL 41, pp. 619-660.

De immortalitate animae

HÖRMANN, W. (ed.). 1986. *Augustinus: opera, sect. I, pars IV: Soliloquiorum libri duo, De immortalitate animae, De quantitate animae*. CSEL 89, pp. 101-128.

Epistula 82

GOLDBACHER, A. (ed.). 1898. *S. Aureli Augustini operum sectio II: S. Augustini epistulae*. Pars II (ep. 31-123). CSEL 34, pp. 351-406.

Sermo 26 Dolbeau

DOLBEAU, François (ed.). 1996. *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique : retrouvés à Mayence. Etudes augustiniennes. Série Antiquité 147*. Paris : Institut d'études augustiniennes, pp. 345-417 (oorspronkelijk in *Recherches Augustiniennes* 26 (1992), 69-141).

(PS-)AUGUSTINUS

Quaestio LXXXIII de veteri et novo testamento

SOUTER, Alexander (ed.). 1908. *Pseudo-Augustini quaestiones veteris et novi testamenti CXXVII*. CSEL 50, pp. 476-7.

PS-BARNABAS

Epistula Barnabae

EHRMAN, Bart D. (ed.). 2003. *The Apostolic Fathers*. Vol 2, *Loeb Classical Library* 25. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, pp. 12-82.

CAESARIUS ARELATENSIS

Sermo 6

MORIN, Germanus (ed.). 1953. *Sancti Caesarii Arelatensis sermones*. CCSL 103, pp. 30-6.

CICERO

De inventione

ACHARD, Guy (ed.). 1994. *Cicéron de l'invention*. *Collection des Universités de France*. Paris: Les belles lettres.

PS-CICERO

Rhetorica ad Herennium

ACHARD, Guy (ed.). 1989. *Rhétorique à Herennius*. *Collection des Universités de France*. Paris: Les belles lettres.

CLEMENS ROMANUS

Ad Corinthos (1Clem)

EHRMAN, Bart D. (ed.). 2003. *The Apostolic Fathers*. Vol 1, *Loeb Classical Library* 24. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, pp. 34-151.

CYPRIANUS

Ad Demetrianum

SIMONETTI, Manlio en MORESCHINI, C. (edd.). 1976. *Cyprianus. Opera II (Ad Donatum. De mortalitate. Ad Demetrianum. De opere et eleemosynis. De zelo et livore. De dominica oratione. De bono patientiae)*. CCSL 3A. Pp. 33-51.

De Mortalitate

SIMONETTI, Manlio en MORESCHINI, C. (edd.). 1976. *Cyprianus. Opera II (Ad Donatum. De mortalitate. Ad Demetrianum. De opere et eleemosynis. De zelo et livore. De dominica oratione. De bono patientiae)*. CCSL 3A. Pp. 14-32.

S.N.

Didache

EHRMAN, Bart D. (ed.). 2003. *The Apostolic Fathers. Vol 1*, Loeb Classical Library 24. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, pp. 416-43.

DIODORUS TARSENSIS

Commentarii in psalmos I-L

OLIVIER, Jean-Marie (ed.). 1980. *Diodori Tarsensis commentarii in Psalmos I*. CCSG 6.

EUSEBIUS

Historia ecclesiastica

BARDY, Gustave (ed.). 1955. *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique Livres V-VII*. SC 41.

(PS-)GELASIUS

Decretum Gelasianum

DOBSCHÜTZ, Ernst von (ed.). 1912. *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 38,4. Leipzig: Hinrichs.

GREGORIUS MAGNUS

Epistula 11.10 (Serenus ep. Massiliensi)

NORBERG, Dag (ed.). 1982. *S. Gregorii Magni registrum epistularum libri VIII-XIV, appendix*. CCSL 140A, pp. 873-6.

Homilia in Hiezechihelam II, 7

ADRIAEN, Marcus (ed.). 1971. *Sancti Gregorii Magni Homiliae in Hiezechihelam prophetam*. CCSL 142, pp. 315-34.

GREGORIUS TURONENSIS

In gloria martyrum

KRUSCH, Bruno (ed.). 1885. *Gregorii Turonensis opera*. MGH, Scriptorum rerum Morovingiacarum I,2, pp 484-561.

HERMAS

Pastor Hermae

EHRMAN, Bart D. (ed.). 2003. *The Apostolic Fathers*. Vol 2, *Loeb Classical Library* 24. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, pp. 162-473.

HIERONYMUS

Praefatio in evangelio

WEBER en GRYSON (2007), 1515-6.

IGNATIUS ANTIOCHENSIS

Ad Magnesios

EHRMAN, Bart D. (ed.). 2003. *The Apostolic Fathers*. Vol 1, *Loeb Classical Library* 24. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, pp. 240-54.

Ad Romanos

EHRMAN, Bart D. (ed.). 2003. *ibid.*, pp. 268-83.

IUSTINUS MARTYR

Acta Iustini & soc. (recensio A)

HILHORST, Anthony (ed.). 2007. In: BASTIAENSEN, A. et al. (ed.), *Acti e passioni dei martiri*. Milano: Mondadori, pp. 52-6.

Apologia I

MUNIER, Charles (ed.). 2006. *Justin. Apologie pour les chrétiens*. SC 507, pp. 126-317.

Apologia II

MUNIER, Charles (ed.). 2006. *Justin. Apologie pour les chrétiens*. SC 507, pp. 318-369.

LACTANTIUS

Institutiones divinae

BRANDT, Samuel (ed.). 1890. *Divinae institutiones, Epitome divinarum institutionum*. CSEL 19.

LEO MAGNUS

Tractatus 85

CHAVASSE, Antonius (ed.). 1973. *Sancti Leonis Magni romani pontificis tractatus septem et nonaginta*. CCSL 138A, pp. 534-7.

MARTYRIUM LUGDUNENSII

ORBAN, Arpad (ed.). 2007. In: BASTIAENSEN, A. et al. (ed.), *Acti e passioni dei martiri*. Milano: Mondadori, 62-95.

MARTYRIUM PAULI

LIPSIUS, Ricardus A. (ed.). 1891 *Acta Petri - Acta Pauli - Acta Petri et Pauli - Acta Pauli et Theclae - Acta Thaddaei. Acta Apostolorum Apocrypha* 1. Leipzig: Hermann Menselsohn, 104-17.

ORIGENES

Commentarii in ev. Joannis, lib. II

BLANC, Cécile (ed.). 1966. *Origène. Commentaire sur saint Jean I-V*. SC 120.

De Oratione

KOETSCHAU, Paul (ed.). 1899. *Origenes Werke*. Vol 2, GCS 3, 295-403.

De Principiis

CROUZEL, Henri; Simonetti, Manlio (edd.). 1980. *Origène Traité des principes*. Vol. 3, SC 268.

PASSIO PERPETUAE & FELICITATIS

HEFFERNAN, Thomas J. (ed.). 2012. *The Passion of Perpetua and Felicity*. Oxford, pp. 104-24.

PETRUS CHRYSOLOGUS

Sermones 129; 135

OLIVAR, Alexander (ed.) 1982. *Sancti Petri Chrysologi collectio sermonum*. Vol 3, CCSL 24B. Pp. 793-5; 821-3.

MARTYRIUM POLYCARPI

DEHANDSCHUTTER, Boudewijn (ed.). 2007. "Martyrium Polycarpi", in: *Polycarpiana: studies on martyrdom and persecution in early Christianity: Collected Essays by Boudewijn Dehandschutter*, LEEMANS, Johan (ed.), 7-22. Leuven: Peeters.

Andere edities:

BIHLMAYER, Karl (ed.), in: MUSURILLO (1972), 2-21.

EHRMAN, Bart D. (ed.). 2003. *The Apostolic Fathers*. Vol 1, *Loeb Classical Library* 24. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, pp. 357-401.

ORBÁN, Arpad (ed.), in: 2007. In: BASTIAENSEN, A. et al. (ed.), *Atti e passioni dei martiri*. Milano: Mondadori, 3-31.

PONTIUS DIACONUS

Vita Cypriani

BASTIAENSEN, Antoon, A. R. (ed.), in: Mohrmann, Christine. 1975. *Vita di Cipriano ; vita di Ambrogio ; vita di Agostino. Vita dei Santi* 3. Milaan: Fondazione Lorenzo Valla, pp. 1-49.

QUINTILIANUS

Institutio oratoria

RUSSELL, Donald A. (ed.). 2001. *Quintilian. The Orator's Education. Loeb Classical Library* 125. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.

ACTA MARTYRUM SCILITANORUM

BASTIAENSEN, Antoon, A. R. (ed.), in: BASTIAENSEN et al. (2007), 97-105

TERTULLIANUS

Ad martyras

DEKKERS, Elegius (ed.). 1954. In: *Tertullianus. Opera I (Opera catholica. Adversus Marcionem)*. CCSL 1. Pp. 3-8.

Ad nationes

BORLEFFS, J.G.P. (ed.). 1954. In: *Tertullianus. Opera I (Opera catholica. Adversus Marcionem)*. CCSL 1. Pp. 9-75.

Apologeticum

DEKKERS, Elegius (ed.). 1954. In: *Tertullianus. Opera I (Opera catholica. Adversus Marcionem)*. CCSL 1. Pp. 85-171.

De corona

KROYMANN, E. (ed.). 1954. In: *Tertullianus. Opera II (Opera Montanistica)*. CCSL 2. Pp. 1039-65.

De praescriptione haereticorum

REFOULÉ, R. F. (ed.). 1957. *Tertullien. Traité de la prescription contre les hérétiques*. SC 46. Pp. 88-152.

VENANTIUS FORTUNATUS

Vita Hilarii

MIGNE, Jacques Paul (ed.). 1850. *Opera omnia Venantii Fortunati e.a.* PL 88. pp. 439-54.

Edities Bijbel

Uit praktische overwegingen wordt de Latijnse Bijbel geciteerd volgens de Vulgaattekst:

WEBER, Robert en GRYSON, Roger (ed.). 2007. *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, 5^{de} herziene uitgave. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

De Griekse Bijbeltekst volgt voor het Nieuwe Testament

NESTLE, Eberhard *et al.* (ed.). 2012. *Novum testamentum graece*, 28^{ste} herziene ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft,

en voor het Oude Testament

RAHLFS Alfred en HANHART, Robert (ed.). 2006. *Septuaginta : id est vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes*, 2^{de} ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft,

behalve voor die boeken die uitgegeven zijn door de *Akademie der Wissenschaften Göttingen (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum)*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht):

WEVERS, John W. (ed.). 1974. *Genesis*. Vol. I.

WEVERS, John W. (ed.). 1991. *Exodus*. Vol. II,1.

WEVERS, John W. (ed.). 2006. *Deuteronomium*, 2^{de} ed. Vol. III,2.

HANHART, Robert (ed.). 1993. *Esdrae liber II*. Vol. VIII,2.

HANHART, Robert (ed.). 1976. *Maccabaeorum liber II*, 2^{de} herziene ed. Vol. IX,2.

RAHLFS, Alfred (ed.). 1979. *Psalmi cum Odis*, 3^{de} ed. Vol. X.

- ZIEGLER, Joseph (ed.). 1980. *Sapientia Salomonis*, 2^{de} herziene ed. Vol. XII,1.
- ZIEGLER, Joseph (ed.). 1980. *Sapientia Iesu Filii Sirach*, 2^{de} herziene ed. Vol. XII,2.
- ZIEGLER, Joseph (ed.). 1984. *Duodecim Prophetarum*, 3^{de} herziene ed. Vol. XIII.
- ZIEGLER, Joseph (ed.). 1983. *Isaias*, 3^{de} oplage. Vol. XIV.
- ZIEGLER, Joseph (ed.). 2006. *Jeremias, Baruch, Threni, Epistula Jeremiae*, 3^{de} ed. Vol. XV.
- ZIEGLER, Joseph (ed.). 2006. *Ezechiel*, 3^{de} ed. Vol. XVI,1.
- ZIEGLER, Joseph; MUNNICH, Olivier en FRAENKEL, Detlef (ed.). 1999. *Susanna – Daniel – Bel et Draco*, 2^{de} gedeeltelijk herziene ed. Vol. XVI,2.

Secundaire bronnen

- ÅDNA, JOSTEIN en KVALBEIN, HANS (ed.). 2000. *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 127*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- AIGRAIN, RENÉ en GODDING, ROBERT. 2000. *L'hagiographie : ses sources, ses méthodes, son histoire*. Bruxelles: Société des Bollandistes. (Oorspronkelijke uitgave: 1953).
- ALDRIDGE, ROBERT E. 1999. "Peter and the Two Ways." *Vigiliae Christianae* 53, 233-64.
- ALEXANDER, PHILIP S. 2001. "Essay with Commentary on Post-Biblical Jewish Literature." In: BARTON, J. en MUDDIMAN, J. (ed.), *The Oxford Bible Commentary*. Oxford University Press, 792-829.
- ALFORD, JOHN A. 1992. "The Scriptural Self." In: LEVY, B.S. (ed.), *The Bible in the Middle Ages: its Influence on Literature and Art*. Medieval and Renaissance texts and studies 16. New York: Binghamton, 1-21.
- ALLISON, DALE C. 2001. "Matthew." In: BARTON, J. en MUDDIMAN, J. (ed.), *The Oxford Bible Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 844-86.
- ALLISON, DALE C. JR. 2013. "The Old Testament in the New Testament." In: CARLETON PAGET, J. en SCHAPER, J. (ed.), *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 1 (from the Beginnings to 600). Cambridge: Cambridge University Press, 479-502.
- AMAT, JACQUELINE. 1985. *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*. Paris: Études augustiniennes.
- AMELING, WALTER. 2002. *Märtyrer und Märtyrerakten*. Wiesbaden: Steiner.
- ATTRIDGE, HAROLD W. 2001. "Hebrews." In: BARTON, J. en MUDDIMAN, J. (ed.), *The Oxford Bible Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1236-54.
- AUBÉ, BENJAMIN. 1875. *Histoire des persécutions de l'Église jusqu'à la fin des Antonins*. Parijs: Librairie académique.

- AUBERT, JEAN-JACQUES. 2002. "A Double Standard in Roman Criminal Law? The Death Penalty and Social Structure in Late Republican and Early Imperial Rome." In: AUBERT, J.-J. en SIRKS, B. (ed.), *Speculum Iuris: Roman Law as a Reflection of Social and Economic Life in Antiquity*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 94-113.
- AUFFARTH, CHRISTOPH. 2010. "The Materiality of God's Image: The Olympian Zeus and Ancient Christology." In: BREMMER, J.N. en ERSKINE, A. (ed.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*. 5. Edinburgh: Edinburgh University Press, 465-80.
- AUGRAIN, CHARLES. 1970. "Esclave." *Vocabulaire de théologie biblique*, 2de gereviseerde en uitgebreide ed., 379-81.
- AULISA, IMMACOLATA. 2010. "La polémique entre Juifs et Chrétiens dans les textes hagiographiques du haut Moyen Âge." *Vetera Christianorum* 47, 185-219.
- BAKER, DAVIS L. 1976. *Two Testaments, one Bible : a study of some modern solutions to the theological problem of the relationship between the Old and New Testaments*. Leicester: Inter-Varsity Press.
- BANNIARD, MICHEL. 1992. *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e s. en Occident latin*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- BARCLAY, JOHN. 2001. "1 Corinthians." In: BARTON, J. en MUDDIMAN, J. (ed.), *The Oxford Bible Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1108-33.
- BARNES, TIMOTHY. 2010. *Early Christian Hagiography and Roman History*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- BARRIER, JEREMY W. 2009. *The Acts of Paul and Thecla*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 270. Tübingen: Mohr Siebeck.
- BARTOLI LANGELI, ATTILIO. 2005. "Le sacre scritte." In, *Comunicare e significare nell'alto Medioevo*. Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 52. Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 653-84.
- BARUCQ, ANDRÉ en GRELOT, PIERRE. 1970. "Sagesse." *Vocabulaire de théologie biblique*, 2de herziene en uitgebreide ed., 1170-8.
- BASLEZ, MARIE-FRANÇOISE. 2007. *Les persécutions dans l'Antiquité : victimes, héros, martyrs*. Paris: Fayard.
- BASTIAENSEN, ANTOON, et al. (ed.). 2007. *Atti e passioni dei martiri*, 6de ed. Scrittori greci e latini. Milano: Mondadori. (Oorspronkelijke uitgave: 1987).
- BAUCKHAM, RICHARD. 2001. "Revelation." In: BARTON, J. en MUDDIMAN, J. (ed.), *The Oxford Bible Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1287-306.
- BAUMEISTER, THEOFRIED. 1983. "»Anytos und Meletos können mich zwar töten, schaden jedoch können sie mir nicht.« Platon, Apologie des Sokrates 30c/d bei Plutarch, Epiktet, Justin Martyr und Clemens Alexandinus." In: BLUME, H.-D. en MANN, F. (ed.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*. Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 10. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 58-63.

- . 1987. "Heiligenverehrung I." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 14, 96-150.
- . 2009a. "Das Martyrium als Thema frühchristlicher apologetischer Literatur." In: BAUMEISTER, T. (ed.), *Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum*. Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 61. Supplementband. Rom, Freiburg, Wien: Herder, 71-9. (Oorspronkelijke uitgave: in Lamberigts, M., Deun, P. van (edd.), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial L. Reekmans*. Leuven: Peeters, 1995, 323-32).
- . 2009b. "Das Martyrium in der Sicht Justins des Märtyrers." In: BAUMEISTER, T. (ed.), *Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum*. Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 61. Supplementband. Rom, Freiburg, Wien: Herder, 29-40. (Oorspronkelijke uitgave: *Studia patristica* 17,2 (1982), 631-42).
- . 2009c. "Der Rekurs auf die Bibel als Mittel zur Darstellung heiliger Geschichte in der altchristlichen Hagiographie." In: BAUMEISTER, T. (ed.), *Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum*. Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 61. Supplementband. Rom, Freiburg, Wien: Herder, 217-30. (Oorspronkelijke uitgave: Holzem, A. (ed.), *Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, 55-71).
- . 2009d. "Die Entstehung der Heiligenverehrung in der Alten Kirche." In: BAUMEISTER, T. (ed.), *Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum*. Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 61. Supplementband. Rom, Freiburg, Wien: Herder, 233-50. (Oorspronkelijke uitgave: Müller, G. L. (ed.), *Heiligenverehrung - ihr Sitz im Leben des Glaubens und ihre Aktualität im ökumenischen Gespräch*. München/Zürich, 1986, 9-30).
- . 2009e. "Märtyrer und Martyriumsverständnis im frühen Christentum: Ursprünge eines geschichtsmächtigen Leitbildes." In: BAUMEISTER, T. (ed.), *Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum*. Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 61. Supplementband. Rom, Freiburg, Wien: Herder, 11-21. (Oorspronkelijke uitgave: *Wissenschaft und Weisheit* 67 (2004), 179-190).
- . 2009f. *Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum*. Rom: Herder.
- . 2009g. "Zeugnisse der Mentalität und Glaubenswelt einer vergangenen Epoche." In: BAUMEISTER, T. (ed.), *Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum*. Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 61. Supplementband. Rom, Freiburg, Wien: Herder, 251-9. (Oorspronkelijke uitgave: Seeliger, H. R. (ed.), *Kriminalisierung des Christentums?*

- Karlheinz Deschners *Kirchengeschichte auf dem Prüfstand*. Freiburg: Herder, 1994, 267-69).
- . 2012. "Zur Entstehung der Märtyrerlegende." In: GEMEINHARDT, P. en LEEMANS, J. (ed.), *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300 - 450 AD). History and Discourse, Tradition and Religious Identity*. Arbeiten zur Kirchengeschichte 116. Berlin, Boston: De Gruyter, 35-48.
- BAVEL, TARCISIUS J. VAN. 1995. "The Cult of the Martyrs in St. Augustine. Theology versus Popular Religion?" In: LAMBERIGTS, M. en VAN DEUN, P. (ed.), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*. Leuven: Peeters, 351-61.
- BEAUJARD, BRIGITTE. 2000. *Le culte des saints en Gaule : les premiers temps: d'Hilaire de Poitiers à la fin du VI^e siècle*. Paris: Cerf.
- BECKER, EVE-MARIE, FABRY, HEINZ-JOSEF en REITENMEYER, MICHAEL. 2011. "Sophia Sirach / Ben Sira / Ecclesiasticus / Das Buch Jesus Sirach." In: KARRER, M. en KRAUS, W. (ed.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, vol. 2 (Psalmen bis Daniel). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2158-272.
- BERLIOZ, JACQUES, et al. 1992. *Les Exempla médiévaux : introduction à la recherche, suivie des tables critiques de l'Index exemplorum de Frederic C. Tubach*. Carcassonne: Garae/Hésiode.
- BERSCHIN, WALTER. 1986. *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. 1 : Von der Passio perpetuae zu den Dialogi Gregors des Grossen*. Stuttgart: Hiersemann.
- BERTRAM, GEORG. 1942. "μωρός κτλ." *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 4, 838-52.
- BETZ, OTTO. 2001. "Apostle." In: METZGER, B.M. en COOGAN, M.D. (ed.), *The Oxford Guide to People and Places of the Bible*. New York: Oxford University Press, 15-6.
- BEYER, HERMANN WOLFGANG. 1935. "διακονέω κτλ." *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 2, 81-93.
- BLACKBURN, BARRY L. 2011. "The Miracles of Jesus." In: TWELFTREE, G.H. (ed.), *The Cambridge Companion to Miracles*. Cambridge: Cambridge University Press, 113-30.
- BLUMENTHAL, ALBRECHT VON. 1938. "ΤΥΠΟΣ und ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ." *Hermes* 63 (1), 391-414.
- BOEFT, JAN DEN. 1989. "'Martyres sunt, sed homines fuerunt': Augustine on Martyrdom." In: BASTIAENSEN, A.A.R., HILHORST, A. en KNEEPKENS, C.H. (ed.), *Fructus Centesimus: Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink*. Instrumenta patristica 19. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 115-24.
- BOGAERT, PIERRE-MAURICE. 1988a. "La Bible latine des origines au moyen âge. Aperçu historique, état des questions." *Revue théologique de Louvain* 19 (2), 137-59.
- . 1988b. "La Bible latine des origines au moyen âge: aperçu historique, état des questions (suite)." *Revue théologique de Louvain* 19 (3), 276-314.
- . 2012. "The Latin Bible, c. 600 to c. 900." In: MARSDEN, R. en MATTER, E.A. (ed.), *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 2 (from 600 to 1450). Cambridge: Cambridge University Press, 69-92.

- . 2013. "The Latin Bible." In: CARLETON PAGET, J. en SCHAPER, J. (ed.), *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 1 (from the Beginnings to 600). Cambridge: Cambridge University Press, 505-26.
- BONNARD, PIERRE-ÉMILE. 1970. "Victoire." In: LÉON-DUFOUR, X., DUPLACY, J., GEORGE, A., GRELOT, P., GUILLET, J. en LACAN, M.-F. (ed.), *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris: Cerf, 1344-8.
- BONS, EBERHARD. 1995. "ἐλπίς comme l'espérance de la vie dans l'au-delà dans la littérature juive hellénistique." In: KUNTZMANN, R. (ed.), *Ce Dieu qui vient. Études sur l'Ancien et le Nouveau Testament offertes au Professeur Bernard Renaud à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*. Lectio divina 159. Paris: Éditions du Cerf, 345-70.
- BONS, EBERHARD, et al. 2011. "Psalmi. Das Buch der Psalmen." In: KARRER, M. en KRAUS, W. (ed.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, vol. 2 (Psalmen bis Daniel). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1479-885.
- BOSSU, ANNELIES. 2015 (verwacht)-a. "Erotic Persuasion and Characterization in Late Antique Hagiography: the Passio Caeciliae and the Passio Susannae." *Latomus*.
- . 2015 (verwacht)-b. "Steadfast and Shrewd Heroines: the Defence of Chastity in the Latin Post-Nicene Passions and the Greek Novels." *Ancient Narrative*.
- BOSSU, ANNELIES en PRAET, DANNY. 2015 (verwacht). "A Marriage of Equals? Characterization in the Passio Chrysanthi & Dariae." *Philologus*.
- BOSSU, ANNELIES, PRAET, DANNY en DE TEMMERMAN, KOEN. 2015 (verwacht). "The Saint as an Astute Heroine: Rhetoric and Characterization in the Passio Caeciliae." *Mnemosyne*.
- BOULHOL, PASCAL. 1996. *Anagnorismos : la scène de reconnaissance dans l'hagiographie antique et médiévale*. Marseille: Université de Provence.
- . 2002. "Idoles, démons, fictions : les dieux du paganisme dans les « Acta martyrum » (IIe-VIe siècles)." In: DORIVAL, G. en PRALON, D. (ed.), *Nier les dieux, nier Dieu*. Publications de l'Université de Provence, 293-310.
- BOVON, FRANÇOIS, GEOLTRAIN, PIERRE en VOICU, SEVER J. 1997. *Ecrits apocryphes chrétiens*. Paris: Gallimard.
- BOWERSOCK, GLENN W. 1995. *Martyrdom and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOYARIN, DANIEL. 1999. *Dying for God : martyrdom and the making of Christianity and Judaism*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- BOYNTON, SUSAN en REILLY, DIANE J. 2011. *The practice of the Bible in the Middle Ages : production, reception, and performance in Western Christianity*. New York: Columbia University Press.
- BOZÓKY, EDINA. 2013. *Miracle ! : récits merveilleux des martyrs et des saints*. Paris: Vuibert.
- BRAUN, HEIKE. 2010. *Geschichte des Gottesvolkes und christliche Identität: eine kanonisch-intertextuelle Auslegung der Stephanusepisode Apg 6,1-8,3*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 279. Tübingen: Mohr Siebeck.

- BREKELMANS, ANTONIUS J. 1965. *Martyrerkrantz : eine symbolgeschichtliche Untersuchung im frühchristlichen Schrifttum*. Analecta Gregoriana 150. Roma: Università Gregoriana.
- BREMMER, JAN N. 1991. "'Christianus sum' The Early Christian Martyrs and Christ." In: BARTELINK, G.J.M., HILHORST, A. en KNEEPKENS, C.H. (ed.), *Eulogia. Mélanges offerts à Antoon A.R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*. Instrumenta patristica 24. Steenbrugge: Abbatia S. Petri, 11-20.
- BREMOND, CLAUDE, SCHMITT, JEAN-CLAUDE en LE GOFF, JACQUES. 1982. *L'Exemplum*. Typologie des sources du Moyen Âge occidental 40. Turnhout: Brepols.
- BROWN, PETER. 1981. *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: Chicago University Press.
- . 1983. "The Saint as Exemplar in Late Antiquity." *Representations* 2 (Spring), 1-25.
- . 1996. *The Rise of Western Christendom : Triumph and Diversity 200-1000 AD*. Oxford: Blackwell.
- . 1998. "Christianization and Religious Conflict." In: CAMERON, A. en GARNSEY, P. (ed.), *The Cambridge Ancient History*, vol. 13 (The Late Empire, A.D. 337-425). Cambridge: Cambridge University Press, 632-64.
- . 2000. "Enjoying the Saints in Late Antiquity." *Early Medieval Europe* 9, 1-24.
- BROWN, RAYMOND E., JOHNSON, D.W. en O'CONNELL, KEVIN G. 1990. "Texts and Versions." In: BROWN, R.E., FITZMEYER, J.A. en MURPHY, R.E. (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*. Upper Saddle River: Prentice-Hall, 1083-112.
- BROWN, RAYMOND E., PERKINS, PHEME en SALDARINI, ANTHONY J. 1990. "Apocrypha; Dead Sea Scrolls; Other Jewish Literature." In: BROWN, R.E., FITZMEYER, J.A. en MURPHY, R.E. (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 1055-82.
- BROWN TKACZ, CATHERINE. 1996. "Labor tam utilis: The Creation of the Vulgate." *Vigiliae Christianae* 50 (1), 42-72.
- BURTON, PHILIP. 2013². "The Latin Versions of the New Testament." In: EHRLMAN, B.D. en HOLMES, M.W. (ed.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research : Essays on the Status Quaestionis*. Leiden: Brill, 167-200.
- BYRNE, BRENDAN. 1990. "The Letter to the Philippians." In: BROWN, R.E., FITZMEYER, J.A. en MURPHY, R.E. (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 791-7.
- CARLETON PAGET, JAMES. 1996. "The Christian Exegesis of the Old Testament in the Alexandrian Tradition." In: SÆBØ, M. (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation*, vol. I,1: Antiquity. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 478-542.
- . 2011. "Miracles in Early Christianity." In: TWELFTREE, G.H. (ed.), *The Cambridge Companion to Miracles*. Cambridge: Cambridge University Press, 131-48.
- CASTELLI, ELIZABETH A. 2004. *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*. New York: Columbia University Press.

- CAVALLIN, HANS C. 1979. "Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum." In: TEMPORINI, H. en HAASE, W. (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. II/19.1. Berlin, New York: De Gruyter, 240-345.
- CHARLESWORTH, JAMES H. 2000. "Suffering." *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol. 2, 898-901.
- CHESTER, ANDREW. 2004. "Salvation in Christian Thought." In: BARTON, J. (ed.), *The Biblical World*, vol. 2. London, New York: Routledge, 317-31.
- CIMOSA, MARIO en BUZZETI, CARLO. 2008. *Guida allo studio della Bibbia latina della Vetus Latina, alla Vulgata, alla Nova Vulgata*, vol. 1. Sussidi patristica 14. Rome: Istituto patristico Augustinianum.
- CLIFFORD, RICHARD J. 1990. "Exodus." In: BROWN, R.E., FITZMEYER, J.A. en MURPHY, R.E. (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 44-60.
- COLLINS, JOHN J. 2011. "Daniel." In: LIEB, M., MASON, E. en ROBERTS, J. (ed.), *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*. Oxford: Oxford University Press, 77-88.
- COLPE, CARSTEN, et al. 1996. "Jenseits (Jenseitsvorstellungen)." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 17, 246-407.
- CONSTABLE, GILES. 2006. *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought : The Interpretation of Mary and Martha, the Ideal of the Imitation of Christ, the Orders of Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COOK, JOHN GRANGER. 2014. *Crucifixion in the Mediterranean World*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 327. Tübingen: Mohr Siebeck.
- COOPER, KATE. 1999. "The martyr, the « matrona » and the bishop : the matron Lucina and the politics of martyr cult in fifth- and sixth-century Rome." *Early medieval Europe* 8 (3), 297-317.
- COPPIETERS, STEFF, et al. 2014. "Martyrdom, Literary Experiment and Church Politics in Jerome's Epistula Prima, to Innocentius, on the *septies percussa*." *Vigiliae Christianae* 68, 384-408.
- CORBON, JEAN en GUILLET, JACQUES. 1970. "Maladie/Guérison." In: LÉON-DUFOUR, X., DUPLACY, J., GEORGE, A., GRELOT, P., GUILLET, J. en LACAN, M.-F. (ed.), *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris: Cerf, 698-707.
- CORKE-WEBSTER, JAMES. 2012. "Author and Authority: Literary Representations of Moral Authority in Eusebius of Caesarea's *The Martyrs of Palestine*." In: GEMEINHARDT, P. en LEEMANS, J. (ed.), *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300-450 AD): History and Discourse, Tradition and Religious Identity*. Arbeiten zur Kirchengeschichte 116. Berlin/Boston: De Gruyter, 51-78.
- CORVISIER, ANDRÉ. 2006. *Les Saints militaires*. Bibliothèque d'histoire moderne et contemporaine 20. Paris: Honoré Champion.
- COTHENET, ÉDOUARD. 1970. "Imitation du christ." *Dictionnaire de spiritualité : ascétique et mystique*, vol. 48-49, 1536-601.

- CROUZEL, HENRI. 1964. "La distinction de la « typologie » et de l' « allégorie »." *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 65 (3), 161-74.
- CROUZEL, HENRI en MÜHLENKAMP, CHRISTINE. 2013. "Nachahmung (Gottes)." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 25, 525-65.
- CZACHESZ, ISTVÁN. 2010. "Passion and Martyrdom Traditions in the Apocryphal Acts of the Apostles." In: NICKLAS, T., MERKT, A. en VERHEYDEN, J. (ed.), *Gelitten Gestorben Auferstanden. Passions- und Ostertraditionen im antiken Christentum*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 273. Tübingen: Mohr Siebeck, 1-20.
- DALEY, BRIAN. 1991. *The Hope of the Early Church : A Handbook of Patristic Eschatology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DANIÉLOU, JEAN. 1950. *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*. Paris: Beauchesne.
- . 1957. "Typologie et Allégorie chez Clément d'Alexandrie." In: ALAND, K. (ed.), *Studia Patristica. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955*, vol. 4. Berlin: Akademie Verlag, 50-7.
- . 1963. "La typologie biblique traditionnelle dans la liturgie du Moyen-Age." In, *La Bibbia nell'Alto Medioevo*. Settimane di Studio del centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo 10. Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 141-61.
- DASSMANN, ERNST. 1989. "Hiob." *Reallexikon für Antike und Christentum* 15, 366-442.
- DAVIES, PHILIP R. 2001. "Daniel." In: BARTON, J. en MUDDIMAN, J. (ed.), *Oxford Bible Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 563-71.
- DAVIES, WILLIAM D. en ALLISON, DALE C. 2004. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. 3. Edingburgh: T&T Clark. (Oorspronkelijke uitgave: 1997).
- DAXELMÜLLER, CHRISTOPH. 1996. "Exempelsammlungen." *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, vol. 3, 55-60.
- De Bijbel uit de grondtekst vertaald*. 1995. Brugge - Den Bosch: Katholieke Bijbelstichting - Tabor.
- DE NIE, GISELLE. 1996. "Text, symbol and 'oral culture' in the VIth-cent. Church: the miracle story." *Mediaevistik* 9, 115-33.
- DE STE. CROIX, GEOFFREY E. M. 2006. "Why were the Early Christians Persecuted?" In: WHITBY, M. en STREETER, J. (ed.), *Christian persecution, martyrdom, and orthodoxy*. Oxford: Oxford University Press, 105-52. (Oorspronkelijke uitgave: *Past and Present* 26 (1963), 6-38).
- DE TEMMERMAN, KOEN. 2010. "Ancient Rhetoric as a Hermeneutical Tool for the Analysis of Characterization in Narrative Literature." *Rhetorica* 28 (1), 23-51.
- DE TROYER, KRISTIN en WACKER, MARIE-THERES. 2011. "Ester. Das Buch Ester (LXX und A-Text)." In: KARRER, M. en KRAUS, W. (ed.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, vol. 1 (Genesis bis Makkabäer). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1253-96.

- DEHANDSCHUTTER, BOUDEWIJN. 1979. *Martyrium Polycarpi : een literair-kritische studie*. Leuven: Universitaire pers.
- . 1991. "Martyr - Martyrium. Quelques observations à propos d'un christianisme sémantique." In: BARTELINK, G.J.M., HILHORST, A. en KNEEPKENS, C.H. (ed.), *Eulogia. Mélanges offerts à Antoon A.R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*. Instrumenta patristica 24. Steenbrugge: Abbatia S. Petri, 33-9.
- . 2007. "Hagiographie et histoire. À propos des Actes et passions des martyrs." In: LEEMANS, J. en DEHANDSCHUTTER, B. (ed.), *Polycarpiana: Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity: Collected Essays*. Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium 205. Leuven: Peeters, 113-20. (Oorspronkelijke uitgave: BETL 117 (1995), 295-301).
- DEKKERS, ELIGIUS en GAAR, AEMILIUS. 1995. *Clavis patrum latinorum*. Turnhout: Brepols.
- DELCOGLIANO, MARK. 2006. "Behind Benedict: The *Passio Juliani et Basilissae*." *American Benedictine Review* 57 (3), 287-319.
- DELCORNO, CARLO. 1989. *Exemplum e letteratura : tra Medioevo e Rinascimento*. Bologna: Mulino.
- DELÉANI-NIGOUL, SIMONE. 1985a. "L'utilisation des modèles bibliques du martyre par les écrivains du III^e siècle." In: PIETRI, C. en FONTAINE, J. (ed.), *Le monde latin antique et la Bible*. Bible de tous les temps 2. Paris: Beauchesne, 315-38.
- . 1985b. "Les *exempla* bibliques du martyre." In: PIETRI, C. en FONTAINE, J. (ed.), *Le monde latin antique et la Bible*. Paris: Beauchesne, 243-60.
- . 1989. "Une typologie du martyre chrétien : la *Passion* des frères Maccabées et de leur mère selon saint Cyprien." In, *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères*. Cahiers de Biblia Patristica 2. Strasbourg: Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, 189-213.
- DELEHAYE, HIPPOLYTE. 1909. *Les légendes grecques des saints militaires*. Paris: Picard.
- . 1927. *Sanctus : essai sur le culte des saints dans l'antiquité*. Bruxelles: Société des bollandistes.
- . 1933. *Les origines du culte des martyrs*. Subsidia hagiographica 2. Bruxelles: Société des bollandistes.
- . 1955. *Les légendes hagiographiques*. Bruxelles: Bureaux de la Société des Bollandistes.
- . 1966. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. Subsidia hagiographica 13b. Bruxelles: Soc. des Bollandistes.
- DELOUIS, OLIVIER. 2002. "Topos et typos, ou les dessous vétérotestamentaires de la rhétorique hagiographique à Byzance aux viii^e – ix^e siècles." *Hypothèses* 6 (1), 235-48.
- DEMOEN, KRISTOFFEL. 1994. "Exemples d'antonomasie dans l'Oraison funèbre de S. Basile de Césarée (BHG 245)." *AB* 112, 304-8.
- . 1996. *Pagan and biblical exempla in Gregory Nazianzen : a study in rhetoric and hermeneutics*. Turnhout: Brepols.

- . 1997a. "A paradigm for the analysis of paradigms: The rhetorical exemplum in ancient and imperial Greek theory." *Rhetorica* 15 (2), 125-58.
- . 1997b. "The Paradigmatic Prayer in Gregory Nazianzen." In: LIVINGSTONE, E.A. (ed.), *Studia Patristica. Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995*, vol. 32. Leuven: Peeters, 96-101.
- DEROUET, JEAN-LOUIS. 1976. "Les possibilités d'interprétation sémiologique des textes hagiographiques." *Revue d'histoire de l'Église de France* 168, 153-62.
- DETORAKI, MARINA. 2014. "Greek Passions of the Martyrs in Byzantium." In: EFTHYMIADIS, S. (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. 2 (Genres and Contexts). Farnham, Burlington: Ashgate Publishing, 61-102.
- DEVILLE, RAYMOND. 1970. "Persécution." In: LÉON-DUFOUR, X., DUPLACY, J., GEORGE, A., GRELOT, P., GUILLET, J. en LACAN, M.-F. (ed.), *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris: Cerf, 974-9.
- DIHLE, ALBRECHT. 1988. "Heilig." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 14, 1-63.
- DOLBEAU, FRANÇOIS. 2006. "Prier avec les mots des saints dans l'occident médiéval." In: COTTIER, J.-F. (ed.), *La prière en latin de l'antiquité au XVI^e siècle. Formes, évolutions, significations*. Collection d'études médiévales de Nice 6. Turnhout: Brepols, 419-40.
- . 2008. "Naissance des homéliaires et des passionnaires. Une tentative d'étude comparative." In: GIOANNI, S. en GRÉVIN, B. (ed.), *L'Antiquité tardive dans les collections médiévales : textes et représentations, VI^e-XIV^e siècle / études réunies par Stéphane Gioanni et Benoît Grévin*. Rome: École française de Rome, 13-35.
- DOLBEAU, FRANÇOIS, HEINZELMANN, MARTIN en POULIN, JEAN CLAUDE. 1987. "Les sources hagiographiques narratives composées en Gaule avant l'an Mil (SHG). Inventaire, examen critique, datation (avec Annexe)." *Francia* 15, 701-31.
- DOMAGALSKI, BERHARD. 2012. "Manna." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 24, 48-56.
- DÖRING, KLAUS. 1979. *Exemplum Socratis : Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*. Wiesbaden: Steiner.
- DRESKEN-WIELAND, JUTTA. 2010. "Passionsdarstellungen in der frühchristlichen Kunst." In: NICKLAS, T., MERKT, A. en VERHEYDEN, J. (ed.), *Gelitten Gestorben Auferstanden. Passions- und Ostertraditionen im antiken Christentum*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 273. Tübingen: Mohr Siebeck, 31-46.
- DREWS, LYDIA. 1992. "Antonomasie." *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, vol. 1, 753-4.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, JACQUES en DÖRRIE, HEINRICH. 1959. "Dualismus." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 4, 334-50.
- DULAËY, MARTINE. 1997. "Les trois Hébreux dans la fournaise (Dn 3) dans l'interprétation symbolique de l'Église ancienne." *Revue des sciences religieuses* 71 (1), 33-59.
- . 1998. "Daniel dans la fosse aux lions: Lectures de Dn 6 dans l'Église ancienne." *Revue des sciences religieuses* 72 (1), 38-50.
- DUPLACY, JEAN. 1970. "Foi." *Vocabulaire de théologie biblique*, 2^{de} gereviseerde en uitgebreide ed., 475-86.

- DUPONT, ANTHONY. 2006. "'Imitatio Christi, imitatio Stephani': Augustine's thinking on martyrdom based on his sermons on the protomartyr Stephen." *Augustiniana* 56 (1-2), 29-61.
- . 2012. "Augustine's Homiletic Definition of Martyrdom: The Centrality of the Martyr's Grace in his Anti-Donatist and Anti-Pelagian *Sermones ad Populum*." In: GEMEINHARDT, P. en LEEMANS, J. (ed.), *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300-450AD): History and Discourse, Tradition and Religious Identity*. Arbeiten zur Kirchengeschichte 116. Berlin, Boston: Walter De Gruyter, 155-78.
- EARL, JAMES W. 1975. "Typology and Iconographic Style in Early Medieval Hagiography." *Studies in the Literary Imagination* 8 (1), 15-46.
- EBEL, GÜNTHER en SCHIPPERS, REINIER. 1986. "Persecution, Tribulation, Affliction." *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 2, 805-9.
- EHRMAN, BART D. 2003a. "Epistle of Barnabas." In: EHRMAN, B.D. (ed.), *The Apostolic Fathers*, vol. 2. Loeb Classical Library 25. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1-83.
- . 2003b. *Lost Scriptures : Books that Did not Make it into the New Testament*. Oxford: Oxford University Press.
- ELLIOTT, ALISON GODDARD. 1987. *Roads to Paradise : Reading the Lives of the Early Saints*. Hanover, N.H.: University Press of New England.
- ELLIOTT, DYAN. 1993. *Spiritual Marriage: Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- ELLIOTT, JAMES K. 2001. "Extra-Canonical Early Christian Literature." In: BARTON, J. en MUDDIMAN, J. (ed.), *The Oxford Bible Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1306-83.
- ENGEL, HELMUT. 2011. "Sophia Salomonos. Sapientia Salomonis / Die Weisheit Salomos." In: KARRER, M. en KRAUS, W. (ed.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, vol. 2 (Psalmen bis Daniel). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2127-57.
- ENGEMANN, JOSEF. 2006. "Kranz (Krone)." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 21, 1006-34.
- ERNST, MICHAEL en KOGLER, FRANZ. 2008. "Offenbarung des Johannes." *Herders neues Bibellexikon*, 560-1.
- ESTIN, COLETTE. 1985. "Les traductions du Psautier." In: FONTAINE, J. en PIETRI, C. (ed.), *Le monde latin antique et la Bible*. Bible de tous les temps 2. Paris: Beauchesne, 67-88.
- FEE, GORDON D. en MULLEN, RODERIC L/. 2013². "The Use of the Greek Fathers for New Testament Textual Criticism." In: EHRMAN, B.D. en HOLMES, M.W. (ed.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research : Essays on the Status Quaestionis*. Leiden: Brill, 351-73.

- FENASSE, JEAN-MARIE en GUILLET, JACQUES. 1970a. "Ciel." In: LÉON-DUFOUR, X., DUPLACY, J., GEORGE, A., GRELOT, P., GUILLET, J. en LACAN, M.-F. (ed.), *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris: Cerf, 165-70.
- . 1970b. "Enfers & Enfer." In: LÉON-DUFOUR, X., DUPLACY, J., GEORGE, A., GRELOT, P., GUILLET, J. en LACAN, M.-F. (ed.), *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris: Cerf, 352-6.
- FERGUSON, EVERETT. 2013. "Martyr, Martyrdom." *Encyclopedia of Early Christianity*, 2^{de} ed., 724-8.
- FEUILLET, ANDRÉ en GRELOT, PIERRE. 1970. "Lumière & ténèbres." *Vocabulaire de théologie biblique*, 2^{de} herziene en uitgebreide ed., 684-90.
- FÉVRIER, PAUL-ALBERT. 1991. "Martyre et sainteté." In, *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e s.)*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome « La Sapienza », Rome, 27-29 octobre 1988. Rome: École française de Rome Palais Farnèse, 51-80.
- FIocchi NICOLAI, VINCENZO. 2001. *Strutture funerarie ed edifici di culto paleocristiani di Roma dal IV al VI secolo*. Pontificia commissione di archeologia sacra. Studi e ricerche 3. Rome: Istituto grafico editoriale romano.
- FISCHER, BONIFATIUS. 1975. "Zur Überlieferung Altlateinischer Bibeltexte im Mittelalter." *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis: / Dutch Review of Church History* 56 (1), 19-34.
- . 1987. "Zur Überlieferung des lateinischen Textes der Evangelien." In: GRYSON, R. en BOGAERT, P.-M. (ed.), *Recherches sur l'histoire de la Bible latine. Colloque organisé à Louvain-la-Neuve le 18 avril 1986*. Cahiers de la Revue théologique de Louvain 19. Louvain-La-Neuve: Faculté de Théologie, 51-104.
- FITZGERALD, ALLAND D. 2008. "Penance." In: HARVEY, S.A. en HUNTER, D.G. (ed.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford: Oxford University Press, 786-807.
- FITZMYER, JOSEPH A. 1998. *The Acts of the Apostles*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- FOERSTER, WERNER. 1935. "δαίμων κτλ." *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 2, 1-21.
- FONTAINE, JACQUES. 1963. "Une clé littéraire de la Vita Martini de Sulpice Sévère : la typologie prophétique." In: MOHRMANN, C. (ed.), *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*. Utrecht, Antwerpen: Spectrum, 84-95.
- . 1982. "Le culte des saints et ses implications sociologiques. Réflexions sur un récent essai de Peter Brown." *Analecta Bollandiana* 100, 17-42.
- FRANCHI DE' CAVALIERI, PIO. 1953. *Note agiografiche*, vol. 9. Studi e testi. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana.
- FRANKLIN, ERIC. 2001. "Luke." In: BARTON, J. en MUDDIMAN, J. (ed.), *The Oxford Bible Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 922-59.
- FREDE, HERMANN JOSEF. 1962-1964. *Epistula ad Ephesios*. Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 24/1. Freiburg: Herder.
- FREDOUILLE, JEAN-CLAUDE. 1981. "Götzendienst." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 11, 828-95.

- FREDRIKSEN, PAULA. 2006. "Christians in the Roman Empire in the First Three Centuries AC." In: POTTER, D. (ed.), *A Companion to the Roman Empire*. Blackwell Companions to the Ancient World 33. Oxford: Blackwell, 587-606.
- FREND, WILLIAM H. C. 1959. "Donatismus." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 4, 128-47.
- . 1965. *Martyrdom and persecution in the early Church : a study of a conflict from the Maccabees to Donatus*. Oxford: Blackwell.
- FREYTAG, WIEBKE. 1992. "Allegorie, Allegorese." *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, vol. 1, 330-93.
- FRYE, NORTHROP. 1982. *The great code : the Bible and literature*. London: Routledge and Kegan Paul.
- FUNKE, HERMANN. 1981. "Götterbild." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 11, 659-828.
- FURLEY, WILLIAM D. 2007. "Prayers and Hymns." In: OGDEN, D. (ed.), *A Companion to Greek Religion*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell, 117-31.
- FÜSER, THOMAS. 1999. "Vom *exemplum Christi* über das *exemplum sanctorum* zum "Jedermannsbeispiel". Überlegungen zur Normativität exemplarischer Verhaltensmuster im institutionellen Gefüge der Bettelorden des 13. Jahrhunderts." In: MELVILLE, G. en OBERSTE, J. (ed.), *Die Bettelorden im Aufbau : Beiträge zu Institutionalisierungprozessen im mittelalterlichen Religiosentum*. Münster: Lit Verlag, 27-105.
- GAIFFIER, BAUDOUIN DE. 1954. "La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident. A propos du Passionnaire hispanique." *Analecta Bollandiana* 72, 134-66.
- . 1964. "Un prologue hagiographique hostile au décret de Gélase." *Analecta Bollandiana* 82, 341-53.
- . 1969. "La lecture des passions des martyrs à Rome avant le IX^e siècle." *Analecta Bollandiana* 87, 63-78.
- GALOPIN, PIERRE-MARIE en GRELOT, PIERRE. 1970. "AnGES." In: LÉON-DUFOUR, X., DUPLACY, J., GEORGE, A., GRELOT, P., GUILLET, J. en LACAN, M.-F. (ed.), *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris: Cerf, 58-62.
- GAMBER, KLAUS en BAROFFIO, BONIFACIO. 1968-1988. *Codices liturgici latini antiquiores*, vol. 1-2 met supplement. Specilegii Friburgensis Subsidia 1, 1A. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz.
- GEMEINHARDT, PETER. 2008. "Staatsreligion, Volkskirche oder Gemeinschaft der Heiligen? Das Christentum in der Spätantike: eine Standortbestimmung." *Zeitschrift für Antikes Christentum* 12 (3), 453-76.
- . 2009. "Märtyrer und Martyriumsdeutungen von der Antike bis zur Reformation." *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 120 (3).
- . 2010. "'Tota paradisi clavis tuus sanguis est'. Die Blutzeugen und ihre Auferstehung in der frühchristlichen Märtyrerliteratur." In: NICKLAS, T., MERKT, A. en VERHEYDEN, J. (ed.), *Gelitten Gestorben Auferstanden. Passions- und Ostertraditionen im antiken*

- Christentum*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 273. Tübingen: Mohr Siebeck, 97-122.
- . 2012. "Vita Antonii oder Passio Antonii? Biographisches Genre und martyrologische Topik in der ersten Asketenvita." In: GEMEINHARDT, P. en LEEMANS, J. (ed.), *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300-450 AD): History and Discourse, Tradition and Religious Identity*. Arbeiten zur Kirchengeschichte 116. Berlin, Boston: Walter De Gruyter, 79-114.
- GERBER, WOLFGANG E. 1966. "Exegese III (NT und Alte Kirche)." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 6, 1211-29.
- GERLEMAN, GILLIS. 1957. "Bibelübersetzungen. I. Altgriechische Bibelübersetzungen." *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3de voll. herziene ed., vol. 1, 1192-5.
- GERLITZ, PETER, et al. 1992. "Martyrium." *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 22, 196-220.
- GOEKEN, JOHANN. 2010. "Pour une rhétorique de la prière grecque." In: GOEKEN, J. (ed.), *La rhétorique de la prière dans l'Antiquité grecque*. Recherches sur les Rhétoriques religieuses 11. Turnhout: Brepols, 3-16.
- GOLDFARB, ELISABETH B. 2005. *Transformation Through Imitation: Biblical Figures as Moral Exempla in the Post-Classical World*. University of California: Los Angeles.
- GOLINELLI, PAOLO. 2000. "Il pubblico di santi: uno sconosciuto inconfondibile?" In: GOLINELLI, P. (ed.), *Il pubblico di santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici. Atti del III Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia. Verona 22-24 ottobre 1998*. Roma: Viella, 7-22.
- GOPPELT, LEONHARD. 1969. "τύπος κτλ." *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 8, 246-60.
- GOULLET, MONIQUE. 2003. "Une typologie des réécritures peut-elle éclairer la nature du discours hagiographique?" *Hagiographica* 10, 109-22.
- . 2005. *Ecriture et réécriture hagiographiques : essai sur les réécritures de vies de saints dans l'Occident latin médiéval (viii-xiii s.)*. Turnhout: Brepols.
- GRIBOMONT, JEAN. 1984. "Panorama des influences orientales sur l'hagiographie latine." *Augustinianum* 24, 7-20.
- . 1985. "Les plus anciennes traductions latines." In: FONTAINE, J. en PIETRI, C. (ed.), *Le monde latin antique et la Bible*. Paris: Beauchesne, 43-65.
- GRIG, LUCY. 2002. "Torture and Truth in Late Antique Martyrology." *Early medieval Europe* 11 (4), 321-36.
- . 2004. *Making Martyrs in Late Antiquity*. London: Duckworth.
- . 2013. "The Bible in Popular and Non-Literary Culture." In: CARLETON PAGET, J. en SCHAPER, J. (ed.), *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 1 (from the Beginnings to 600). Cambridge: Cambridge University Press, 843-70.

- GROSS-DIAZ, THERESA. 2012. "The Latin Psalter." In: MARSDEN, R. en MATTER, E.A. (ed.), *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 2 (from 600 to 1450). Cambridge: Cambridge University Press, 427-45.
- GRYSON, ROGER, FISCHER, BONIFATIUS en FREDE, HERMANN JOSEF. 2007. *Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'Antiquité et du Haut Moyen Âge*. Freiburg: Herder.
- GUIGNEBERT, CHARLES. 1923. "Les demi-chrétiens et leur place dans l'Église antique." *Revue de l'histoire des religions* 88, 65-102.
- GUINOT, JEAN-NOËL. 1989. "La typologie comme technique herméneutique." In, *Cahiers de Biblia Patristica*, vol. 2. Strasbourg, 1-34.
- GUREVIČ, ARON IAKOVLEVIČ. 1988. *Medieval Popular Culture : Problems of Belief and Perception*. Cambridge: Cambridge University Press. (Vertaald door: BAK, J. en HOLLINGSWORTH, P.).
- GUYON, JEAN. 2003. "Aux origines du culte des saints (IIIe-VIe siècle) : Dévotion populaire ou volonté pastorale." *La Maison-Dieu* 236 (4), 113-52.
- . 2010. "Christianiser l'espace." In: ARMOGATHE, J.-R., MONTAUBIN, P. en PERRIN, M.-Y. (ed.), *Histoire générale du christianisme*, vol. 1 (des origines au XVe siècle). Paris: Presses Universitaires de France, 321-69.
- GUZIE, TAD W. 1971. "Patristic hermeneutics and the meaning of tradition." *Theological Studies* 32, 647-58.
- HAHN, JOHANNES, EMMEL, STEPHEN en GOTTER, ULRICH. 2008. *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*. Religions in the Graeco-Roman World 163. Leiden: Brill.
- HALKIN, FRANÇOIS. 1980. "La passion ancienne des saints Julien et Basille." *Analecta Bollandiana* 98, 241-96.
- HARLEY, FELICITY. 2009. "Christianity and the Transformation of Classical Art." In: ROUSSEAU, P. en RAITHEL, J. (ed.), *A Companion to Late Antiquity*. Chichester: Wiley-Blackwell, 306-26.
- HARNACK, ADOLF VON. 1910. "Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer- und Heilungsakten in der Kirche." *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse* (1), 106-25.
- . 1963. *Militia Christi : die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Oorspronkelijke uitgave: 1905).
- HARRIES, JILL. 1999. *Law and Empire in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HARRINGTON, DANIEL J. 1990. "The Gospel According to Mark." In: BROWN, R.E., FITZMEYER, J.A. en MURPHY, R.E. (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*. Upper Saddle River: Prentice-Hall, 596-629.
- HARTMAN, LOUIS F. en DI LELLA, ALEXANDER A. 1990. "Daniel." In: BROWN, R.E., FITZMEYER, J.A. en MURPHY, R.E. (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*. Upper Saddle River: Prentice-Hall, 406-20.

- HARVEY, SUSAN ASHBROOK. 2006. *Scenting Salvation: Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*. The Transformation of the Classical Heritage 42. Berkeley: University of California Press.
- . 2008. "Martyr Passions and Hagiography." In: HARVEY, S.A. en HUNTER, D.G. (ed.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford: University Press, 603-27.
- HAURET, CHARLES. 1970. "Sacrifice." *Vocabulaire de théologie biblique*, 2de herziene en uitgebreide ed., 1163-70.
- HEFFERNAN, THOMAS J. en SHELTON, JAMES E. 2006. "Paradisus in carcere: The Vocabulary of Imprisonment and the Theology of Martyrdom in the Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis." *Journal of Early Christian Studies* 14 (2), 217-23.
- HEINZELMANN, MARTIN. 2004. "Structures typologiques de l'histoire d'après les *Histoires* de Grégoire de Tours : Prophéties - accomplissement - renouvellement." *Revue des sciences religieuses* 92 (4), 569-96.
- HENDEL, RONALD S. 1999. "Serpent." *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2de ed., 744-7.
- HENTEN, JAN WILLEM VAN. 1995. "The Martyrs as Heroes of the Christian People. Some Remarks on the Continuity between Jewish and Christian Martyrology, with Pagan Analogies." In: LAMBERIGTS, M. en VAN DEUN, P. (ed.), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 117. Leuven: Peeters, 303-22.
- . 1999a. "Angel II." *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2de ed., 50-3.
- . 1999b. "Dragon." *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2de ed., 265-7.
- . 2001. "Daniel 3 and 6 in Early Christian Literature." In: COLLINS, J.J. en FLINT, P.W. (ed.), *The Book of Daniel: Composition and Reception*, vol. 1. Leiden: Brill, 149-69.
- . 2002. "Martyrdom and Persecution Revisited: The Case of 4 Maccabees." In: AMELING, W. (ed.), *Märtyrer und Märtyrerakten*. Wiesbaden: Steiner, 59-75.
- . 2012a. "Martyrium II. Martyriumsidee." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 24, 300-27.
- . 2012b. "Noble Death and Martyrdom in Antiquity." In: FUHRMANN, S. en GRUNDMANN, R. (ed.), *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter. Leben oder sterben für Gott?* Leiden, Boston: Brill, 85-110.
- HENTEN, JAN WILLEM VAN en AVEMARIE, FRIEDRICH. 2002. *Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish, and Christian Antiquity*. London; New York: Routledge.
- HERNÁNDEZ, ANTONIO MORENO. 1990. "La *Vetus Latina* y la confrontación cultural entre paganismo y cristianismo." *Antigüedad y cristianismo* 7, 91-7.
- HIDAL, STEN. 1996. "Exegesis of the Old Testament in the Antiochene School with its Prevalent Literal and Historical Method." In: SÆBØ, M. (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation*, vol. I,1: Antiquity. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 543-69.

- HILL, CHARLES E. 1992. *Regnum caelorum : Patterns of Future Hope in Early Christianity*. Oxford: Clarendon press.
- . 2012. "In These Very Words': Methods and Standards of Literary Borrowing in the Second Century." In: HILL, C.E. en KRUGER, M.J. (ed.), *The Early Text of the New Testament*. Oxford: Oxford University Press, 261–81.
- HOLMES, MICHAEL, W. 2007. "The Martyrdom of Polycarp and the New Testament Passion Narratives." In: GREGORY, A. en TUCKETT, C., M. (ed.), *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*. Oxford: Oxford University Press, 407–32.
- HORN, FRIEDRICH WILHELM. 2001. *Das Ende des Paulus: historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte*. Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 106. Berlin, New York: De Gruyter.
- HORST, FRIEDRICH. 1962. "Todesstrafe. I. Biblisch." *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3de ed., vol. 6, 921–3.
- HOUGHTON, HUGH A.G. 2010. "'Flattening' in Latin Biblical Citations." In: BAUN, J., CAMERON, A., EDWARDS, M. en VINZENT, M. (ed.), *Studia Patristica. Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*, vol. 45. Leuven, Paris, Walpole, Ma.: Peeters, 271–6.
- . 2012. "The Use of the Latin Fathers for New Testament Textual Criticism." In: EHRMAN, B.D. en HOLMES, M.W. (ed.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis*. Leiden: Brill, 375–405.
- HÜBNER, HANS. 1996. "New Testament Interpretation of the Old Testament." In: SÆBØ, M. (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation. I/1: Antiquity*, vol. I/1: Antiquity. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 332–72.
- . 2008. "Monotheismus und Polytheismus III. Neues Testament." *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4de ed., vol. 5, 1262–463.
- HUTTER, MANFRED. 2012. "Manichäismus." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 24, 6–48.
- HYLDAHL, NIELS en SALOMONSEN, BØRGE. 1991. "Hinrichtung." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 15, 342–65.
- JACOB, CHRISTOPH. 1996. "The Reception of the Origenist Tradition in Latin Exegesis." In: SÆBØ, M. (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation. I/1: Antiquity*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 682–700.
- JACOB, CHRISTOPH en SCHRENK, SABINE. 1998. "Isaak I (Patriarch)." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 18, 910–30.
- JACOBSEN, ANDERS-CHRISTIAN. 2009. "Apologetics and Apologies -- Some Definitions." In: ULRICH, J., JACOBSEN, A.-C. en KAHLOS, M. (ed.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*. Early Christianity in the Context of Antiquity 5. Frankfurt am Main: Peter Lang, 5–21.
- JAFFELIN, EMMANUEL. 2000. "Le temps de l'exemple." *Revue des sciences religieuses* 74 (4), 437–65.

- JONES, CHRISTOPHER P. 2014. *Between Pagan and Christian*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- JONES, HANNAH. 2007. "Agnes and Constantia: Domesticity and Cult Patronage in the Passion of Agnes." In: COOPER, K. en HILLNER, J. (ed.), *Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome, 300-900*. Cambridge: Cambridge University Press, 115-39.
- JOOSEN, JOSEPHUS C. en WASZINK, JAN HENDRIK. 1950. "Allegorese." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 1, 283-93.
- KÄHLER, E. 1960. "Nachfolge Christi II: Dogmengeschichtlich." *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3 ed., vol. 4, 1288-92.
- KANNENGISSER, CHARLES. 2006. *Handbook of Patristic Exegesis : The Bible in Ancient Christianity*. Leiden ; Boston: Brill.
- KANY, ROLAND. 2013. "Nächstenliebe u. Gottesliebe." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 25, 652-720.
- KARRIS, ROBERT J. 1990. "The Gospel according to Luke." In: BROWN, R.E., FITZMEYER, J.A. en MURPHY, R.E. (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 675-722.
- KECH, HERBERT. 1977. *Hagiographie als christliche Unterhaltungsliteratur : Studien zum Phänomen des Erbaulichen anhand der Mönchsviten des hl. Hieronymus*. Göppingen: Kümmerle Verlag.
- KELHOFFER, JAMES A. 2010. *Persecution, Persuasion, and Power : Readiness to Withstand Hardship as a Corroboration of Legitimacy in the New Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- KELLY, JOHN N. D. 1972. *Early Christian Creeds*. London: Longman.
- KIEFFER, RENÉ. 1996. "Jerome: His Exegesis and Hermeneutics." In: SÆBØ, M. (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation*, vol. I,1: Antiquity. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 663-81.
- KITTEL, GERHARD. 1933. "ἀκολουθέω, ἑξ-, ἐπ-, παρ-, συνακολουθέω." *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 1, 210-6.
- KLAUCK, HANS-JOSEF. 2011. "Makkabaion IV. Das vierte Buch der Makkabäer." In: KARRER, M. en KRAUS, W. (ed.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, vol. 1 (Genesis bis Makkabäer). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1445-75.
- KLEIN, JOSEF. 1996. "Exemplum." *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, vol. 3, 60-70.
- KLEIN, RICHARD. 1988. "Helena II (Kaiserin)." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 14, 355-75.
- KLOPPENBORG, JOHN S. 1995. "The Transformation of Moral Exhortation in *Didache* 1-5." In: JEFFORD, C.N. (ed.), *The Didache in Context: Essays on its Text, History, and Transmission*. Leiden, New York, Köln: Brill, 88-109.

- KNIBB, MICHAEL A. 1992. "A Note on 4Q372 and 4Q390." In: GARCÍA MARTÍNEZ, F., HILHORST, A. en LABUSCHAGNE, C.J. (ed.), *The Scriptures and the Scrolls: Studies in Honour of A.S. van der Woude on the occasion of his 65th birthday*. Leiden: Brill, 164-77.
- KNIGHT, JONATHAN. 2012. "The Origin and Significance of the Angelomorphic Christology in the Ascension of Isaiah." *The Journal of Theological Studies* 63 (1), 66-105.
- KNOPF, RUDOLF en KRÜGER, GUSTAV. 1929. *Ausgewählte Märtyrerakten*. Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften 3. Tübingen: Mohr Siebeck.
- KNÖPPLER, THOMAS. 2011. "Makkabaion III. Das dritte Buch der Makkabäer." In: KARRER, M. en KRAUS, W. (ed.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, vol. 1 (Genesis bis Makkabäer). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1417-44.
- KOCH, KLAUS. 1994. "Monotheismus und Angelologie." In: DIETRICH, W. en KLOPFENSTEIN (ed.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. Orbis biblicus et orientalis 139. Fribourg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 565-81.
- KÖTTING, BERNHARD. 1982. "Wohlgeruch der Heiligkeit." In, *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber*. Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 9. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 168-75.
- KRAUTER, STEFAN. 2011. "The Martyrdom of Stephen." In: ENGBERG, J., ERIKSEN, V. en PETERSEN, A.K. (ed.), *Contextualising Early Christian Martyrdom*. Early Christianity in the context of antiquity 8. Frankfurt am Main; New York: Peter Lang, 45-74.
- KRAUTHEIMER, RICHARD. 1980. *Rome : Profile of a City, 312-1308*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- KRUEGER, DEREK. 2004. *Writing and Holiness : The Practice of Authorship in the Early Christian East*. Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania press.
- . 2010. "The Liturgical Creation of a Christian Past: Identity and Community; in Anaphoral Prayers." In: KELLY, C., FLOWER, R. en WILLIAMS, G.W. (ed.), *Unclassical Traditions. Volume I: Alternatives to the Classical Past in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge Philological Society, 58-72.
- KUGEL, JAMES L. 1990. *In Potiphar's House. The Interpretive Life of Biblical Texts*. Cambridge, Mass; London: Harvard University Press.
- KUHLMANN, PETER. 2012. "Christliche Märtyrer als Träger römischer Identität. Das Peristephanon des Prudentius und sein kultureller Kontext." In: GEMEINHARDT, P. en LEEMANS, J. (ed.), *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300-450 AD): History and Discourse, Tradition and Religious Identity*. Arbeiten zur Kirchengeschichte 116. Berlin: Walter De Gruyter, 135-54.
- KULCZAK-RUDIGER, FRIEDERIKE, et al. 2001. "Jünglinge im Feuerofen." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 19, 346-88.

- LANÉRY, CÉCILE. 2004. "La Passion de Théodora et Didyme. Édition des traductions latines BHL 8072 et 8073." *Analecta Bollandiana* 122, 5-50.
- . 2010. "Hagiographie d'Italie (300-550). I. Les Passions latines composées en Italie." In: PHILIPPART, G. (ed.), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, vol. 5. Turnhout: Brepols, 15-369.
- LANFRANCHI, PIERLUIGI. 2006. *L'Exagoge d'Ezéchiël le Tragique. Introduction, texte, traduction et commentaire*. *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* 21. Leiden: Brill.
- LANZILLOTTA, LAUTARO ROIG. 2010. "Christian Apologists and Greek Gods." In: BREMMER, J.N. en ERSKINE, A. (ed.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*. 5. Edingburgh: Edinburgh University Press, 442-64.
- LAUSBERG, HEINRICH. 1973. *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. München: Max Hueber Verlag. (Oorspronkelijke uitgave: *Handbuch der literarischen Rhetorik*).
- LE BLANT, EDMOND FRÉDÉRIC. 1882. *Les actes des martyrs. Supplément aux Acta Sincera de Dom Ruinart*. Paris: Imprimerie nationale.
- LE GOFF, JACQUES. 1981a. *La naissance du purgatoire*. Paris: Gallimard.
- . 1981b. "« Vita » et « pre-exemplum » dans le 2^e livre des *Dialogues* de Grégoire le Grand." In, *Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e-XII^e s. Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*. Paris: Études Augustiniennes, 105-20.
- LECLERCQ, HENRI. 1929. "Légendes liturgiques." *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. 8/2, 2440-56.
- LECLERCQ, JEAN. 1963. "L'écriture sainte dans l'hagiographie monastique du haut Moyen Âge." In, *La Bibbia nell'Alto Medioevo*. Settimane di Studio del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo 10. Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 103-28.
- LEEMANS, JOHAN. 2010. "Reading Acts 6-7 in the Early Church: Gregory of Nyssa's First and Second Homilies on Stephen the Protomartyr." In: BAUN, J., CAMERON, A., EDWARDS, M. en VINZENT, M. (ed.), *Studia Patristica: Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007. Cappadocian Writers, The Second Half of the Fourth Century (Greek Writers)*, vol. 47. Louvain: Peeters, 9-20.
- LÉON-DUFOUR, XAVIER. 1970a. "Courir." In: LÉON-DUFOUR, X., DUPLACY, J., GEORGE, A., GRELOT, P., GUILLET, J. en LACAN, M.-F. (ed.), *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris: Cerf, 217-9.
- . 1970b. "Incrédulité." In: LÉON-DUFOUR, X., DUPLACY, J., GEORGE, A., GRELOT, P., GUILLET, J. en LACAN, M.-F. (ed.), *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris: Cerf, 571-6.
- . 1970c. "Semer." In: LÉON-DUFOUR, X., DUPLACY, J., GEORGE, A., GRELOT, P., GUILLET, J. en LACAN, M.-F. (ed.), *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris: Cerf, 1211-4.
- LEONARDI, CLAUDIO. 1989. "Modelli di santità tra secc. V e VII." In, *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secc. V-XI), 7-13 aprile 1988*. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 262-83.

- LESQUIVIT, COLOMBAN en GRELOT, PIERRE. 1970. "Salut." *Vocabulaire de théologie biblique*, 2de herziene en uitgebreide ed., 1185-92.
- Library of Latin Texts - Series A (Database for the Western Latin Tradition): User's Guide. 2013. Turnhout: CTLO - Brepols.
<http://clt.brepolis.net/llta/pages/Results.aspx?qry=901599ce-4129-4c9e-930a-675413698ac9&per=1> (geraadpleegd op 4/12/2013).
- LIEU, JUDITH. 2011. "The Audience of Apologetics: the Problem of the Martyr Acts." In: ENGBERG, J., ERIKSEN, V. en PETERSEN, A.K. (ed.), *Contextualising Early Christian Martyrdom*. Early Christianity in the context of antiquity 8. Frankfurt am Main; New York: Peter Lang, 205-23.
- LIGHTFOOT, JOHN B. 1889. *The Apostolic Fathers, Part 2 (S. Ignatius - S. Polycarp)*, vol. 1. Londen, New York: McMillan.
- LINK, FRANZ. 1989. *Paradeigmata. Literarische Typologie des Alten Testaments*. Schriften zur Literaturwissenschaft 5/2. Berlin: Duncker & Humblot.
- LOUTH, ANDREW. 2011. "Holiness and Sanctity in the Early Church." In: CLARKE, P. en CLAYDON, T. (ed.), *Saints and Sanctity*. Studies in Church History 47. Woodbridge: The Boydell Press, 1-18.
- LOWE, ELIAS A. 1934-1971. *Codices Latini Antiquiores: A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century*, vol. 1-12 met supplement. Oxford: Clarendon press.
- LUMPE, ADOLF. 1966. "Exemplum." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 6, 1229-57.
- LUZ, ULRICH. 1994. "Nachfolge Christi: I. Neues Testament." *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 23, 678-86.
- LYONS, JOHN D. 1989. *Exemplum : the rhetoric of example in early modern France and Italy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- MACMULLEN, RAMSAY. 1997. *Christianity and Paganism in the Fourth to Eight Centuries*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- MANSER, MARTIN H. en MCGRATH, ALISTER E. 1999. *Zondervan dictionary of Bible themes : the accessible and comprehensive tool for topical studies*. Grand Rapids: Zondervan.
- MARAVAL, PIERRE. 1992. *Les persécutions des chrétiens durant les quatre premiers siècles*. Paris: Desclée De Brouwer.
- . 2010. *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*. Paris: Éditions du Cerf.
- MARKUS, ROBERT A. 1990. *The End of Ancient Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2004. "Social and Historical Setting." In: YOUNG, F., AYRES, L. en LOUTH, A. (ed.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 399-413.
- MARTENS, PETER W. 2008. "Revisiting the Allegory/Typology Distinction: The Case of Origen." *Journal of Early Christian Studies* 16 (3), 283-317.

- MATTHEWS, SHELLY. 2010. *Perfect Martyr : The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*. New York, N.Y.: Oxford University Press.
- MAYER, GÜNTER. 1966. "Exegese II (Judentum)." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 6, 1194-211.
- MEIER, SAMUEL A. 1999. "Angel I." *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2de ed., 45-50.
- MELLERIN, LAURENCE. 2013. "Methodological Issues in Biblindex, An Online Index of Biblical Quotations in Early Christian Literature." In: VINZENT, M. (ed.), *Studia Patristica. Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*, vol. 54. Leuven, Paris, Walpole, Ma.: Peeters, 11-32.
- METZGER, BRUCE M. en FISCHER, BONIFATIUS. 1977. "Latin Versions." In: METZGER, B.M. (ed.), *The Early Versions of the New Testament*. Oxford, 285-374.
- MICHEL, OTTO. 1960. "Leiden. III. Im NT." *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3de ed., vol. 4, 297-300.
- MICHEL, OTTO en KLAUSER, THEODOR. 1976. "Gebet II (Fürbitte)." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 9, 1-35.
- MICHL, JOHANN. 1962. "Engel (I-IX)." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 5, 53-258.
- MILES, RICHARD. 1999. *Constructing Identities in Late Antiquity*. London: Routledge.
- MOSS, CANDIDA R. 2010a. "On the Dating of Polycarp: Rethinking the Place of the Martyrdom of Polycarp in the History of Christianity." *Early Christianity* 1 (4), 539-74.
- . 2010b. *The Other Christs : Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*. New York: Oxford University Press.
- . 2012. *Ancient Christian Martyrdom : Diverse Practices, Theologies, and Traditions*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- . 2014. *The myth of persecution how early Christians invented a story of martyrdom*. New York, NY: Harper Collins.
- MÜLLER, GERHARD. 1986. *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- MÜLLER, HANS-PETER. 2008. "Monotheismus und Polytheismus II. Altes Testament." *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4de ed., vol. 5, 1459-62.
- MÜLLER, HILDEGUND. 2007. "The Saint as Preacher. Remarks on a Rare Motif in Late Antique and Medieval Poetry." In: OTTEN, W. en POLLMANN, K. (ed.), *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity. The Encounter between Classical and Christian Strategies of Interpretation*. Supplements to Vigiliae Christianae. Leiden: Brill, 275-92.
- MUSURILLO, HERBERT (ed.). 1972. *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford: Clarendon press.
- NICHOLS, STEPHEN G. 1992. "Prophetic Discourse: St. Augustine to Christine de Pizan." In: LEVY, B.S. (ed.), *The Bible in the Middle Ages. Medieval and Renaissance Texts and Studies* 16. New York: Binghamton, 51-76.
- NICHOLSON, OLIVER. 1989. "Flight from Persecution as Imitation of Christ : Lactantius' Divine Institutes IV. 18, 1-2." *Journal of Theological Studies* 40 (1), 48-65.

- NICKLAS, TOBIAS. 2011. "Makkabaion II. Das zweite Buch der Makkabäer." In: KARRER, M. en KRAUS, W. (ed.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, vol. 1 (Genesis bis Makkabäer). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1376-416.
- NICOLAS, MARIE-JOSEPH. 1971. "Intercession." *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, vol. 7, 1858-70.
- NITZAN, BILHAH. 2010. "The Continuity of Biblical Interpretation in the Qumran Scrolls and Rabbinic Literature." In: LIM, T.H. en COLLINS, J.J. (ed.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*. Oxford, New York: Oxford University Press, 337-50.
- NORELLI, ENRICO. 2007. "L'episodio del Quo vadis? tra discorso apocrifo e discorso agiografico." *Sanctorum* 4, 15-45.
- OORSCHOT, JÜRGEN VAN. 2002. "„Höre Israel...!“ (Dtn 6,4f.) - der eine und einzige Gott Israels im Widerstreit." In: KREBERNIK, M. en OORSCHOT, J.V. (ed.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*. Alter Orient und Altes Testament. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments 298. Münster: Ugarit-Verlag, 113-35.
- OSBURN, CAROLL D. 2005. "Methodology in Identifying Patristic Citations in NT Textual Criticism." *Novum Testamentum* 47 (4), 313-43.
- OTT, BRIGITTE. 1970. "Jünglinge, babylonische." *Lexikon der christlichen Ikonographie*, vol. 2, 464-6.
- PARKER, SIMON B. 1999. "Sons of (the) God(s)." *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2de ed., 794-800.
- PELLEGRINO, MICHELE. 1958. "L'imitation du Christ dans les actes des martyrs." *La vie spirituelle* 98, 38-54.
- PESCH, RUDOLF. 1986. *Die Apostelgeschichte*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament V/1. Zürich: Benziger.
- PESTHY, MONIKA. 2010. "Duae Viae in the Pseudo-Clementine Homilies." In: BREMMER, J.N. (ed.), *The Pseudo-Clementines*. Studies on Early Christian Apocrypha 10. Leuven: Peeters, 157-69.
- PETZER, JACOBUS H. 1995. "The Latin Version of the New Testament." In: EHRMAN, B.D., HOLMES, M.W. en METZGER, B.M. (ed.), *The text of the New Testament in contemporary research : essays on the status quaestionis*. Studies and documents 46. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 113-30.
- PHILIPPART DE FOY, CAROLINE. 2008. *Hagiographie et statistique linguistique : étude d'un corpus de traductions médiolatines d'origine grecque*. Faculté de Lettres, Arts et Sciences Humaines, Université de Nice Sophia-Antipolis: Nice.
- PHILIPPART, GUY. 1994. "Hagiographes et hagiographie, hagiologes et hagiologie: des mots et des concepts." *Hagiographica* 1, 1-16.

- . 1998. "L'hagiographie comme littérature. Concept récent et nouveaux programmes?" *Revue des Sciences Humaines* 251, 11-39.
- . 2006. "L'hagiographie, histoire sainte des « amis de Dieu »." In: PHILIPPART, G. (ed.), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, vol. 4. Turnhout: Brepols, 13-40.
- . 2007. "Grégoire le Grand et les *Gesta Martyrum*." In: DEGL'INNOCENTI, A., DE PRISCO, A. en PAOLI, E. (ed.), *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV et VII secolo. Atti dell'incontro di studio delle Università degli Studi di Verona e Trento: Verona, 10-11 dicembre 2004*. Firenze: Sismel, 257-83.
- . 2014. "Les légendiers, des origines au début du IX^e siècle." In: GOULLET, M. (ed.), *Le passionnaire de Turin, Ms. D.V.3 de la Bibliothèque Nationale Universitaire*. Millennio Medievale 103. Firenze: SISMEL, 7-74.
- PHILIPPART, GUY en TRIGALET, MICHEL. 1999. "Légendes hagiographiques des provinces de Parme et de Plaisance: circulation des textes et voies de communication." In: GRECI, R. (ed.), *Itinerari medievali e identità europea. Atti del Congresso Internazionale - Parma, 27-28 febbraio 1998*. Bologna: CLUEB, 249-312.
- . 2008. "Latin Hagiography before the Ninth Century: A Synoptic View." In: DAVIS, J.R. en MCCORMICK, M. (ed.), *The long morning of medieval Europe : new directions in early medieval studies*. Aldershot: Ashgate, 111-29.
- PIEPENBRINK, KAREN. 2005. *Christliche Identität und Assimilation in der Spätantike : Probleme des Christseins in der Reflexion der Zeitgenossen*. Frankfurt am Main: Verlag Antike.
- PIERRON, JOSEPH en GRELOT, PIERRE. 1970. "Nations." In: LÉON-DUFOUR, X., DUPLACY, J., GEORGE, A., GRELOT, P., GUILLET, J. en LACAN, M.-F. (ed.), *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris: Cerf, 816-25.
- PIETRI, CHARLES. 1984. "Les origines du culte des martyrs (d'après un ouvrage récent)." *Rivista di Archeologia Cristiana* 60, 293-319.
- . 1991. "L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens: du témoin à l'intercesseur." In, *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e s.). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome « La Sapienza », Rome, 27-29 octobre 1988*. Rome: École française de Rome Palais Farnèse, 15-36.
- PONS PONS, GUILLERMO. 2007. "Ángeles y demonios en el combate del martirio según San Agustín." *Revista Agustiniana* 48 (146), 247-78.
- POTTERIE, IGNACE DE LA. 1970. "Vérité." *Vocabulaire de théologie biblique*, 2de herziene en uitgebreide ed., 1328-35.
- PRAET, DANNY. 1992. "Explaining the Christianization of the Roman Empire. Older theories and recent developments." *Sacris erudiri* 33, 5-119.
- . 1995. *De god der goden : de christianisering van het Romeinse rijk*. Kapellen: DNB/Pelckmans.

- . 1997. *De problematisering van de seksualiteit in de heidense, joodse en christelijke spirituele biografieën van de late Oudheid (ca. 200 - ca. 500 n.C.)*. Faculteit Letteren en Wijsbegeerte, Rijksuniversiteit Gent: Gent.
- . 2003. "'Meliorē cupiditate detentus': Christian self-definition and the rejection of marriage in the early Acts of the Martyrs." *Euphrosyne* 31, 457-73.
- . 2010. "Susanna, the Fathers and the *Passio Sereni* (BHL 7595-6): Sexual Morals, Intertextuality and Early Christian Self-Definition." *Zeitschrift für Antikes Christentum* 14, 556-80.
- . 2014. "Violence against Christians and Violence by Christians in the First Three Centuries: Direct Violence, Cultural Violence and the Debate about Christian Exclusiveness." In: GELJON, A. en ROUMEKA, R. (ed.), *Violence in Ancient Christianity. Victims and Perpetrators*. Supplements to Vigiliae Christianae 125. Leiden, Boston: Brill, 31-55.
- PRICE, RICHARD M. 2008. "Martyrdom and the Cult of the Saints." In: HARVEY, S.A. en HUNTER, D.G. (ed.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford: University Press, 808-25.
- PRINZ, FRIEDRICH. 1989. "Der Heilige und seine Lebenswelt. Überlegungen zum gesellschafts- und kulturgeschichtlichen Aussagewert von Viten und Wundererzählungen." In, *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secc. V-XI), 7-13 aprile 1988*. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 285-311.
- PROCKSCH, OTTO en KUHN, KARL GEORG. 1933. "ἅγιος κτλ." *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 1, 87-116.
- PROCOPÉ, JOHN F. 1996. "Greek Philosophy, Hermeneutics and Alexandrian Understanding of the Old Testament." In: SÆBØ, M. (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation*, vol. I,1: Antiquity. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 451-77.
- RAJAK, TESSA. 2014. "The Maccabean Mother between Pagans, Jews and Christians." In: HARRISON, C., HUMFRESS, C. en SANDWELL, I. (ed.), *Being Christian in Late Antiquity. A Festschrift for Gillian Clark*. Oxford: Oxford University Press, 39-56.
- RAMELLI, ILARIA L.E. 2011. "Origen's Interpretation of Violence in Apocalypse." In: VERHEYDEN, J., NICKLAS, T. en MERKT, A. (ed.), *Ancient Christian Interpretations of "Violent Texts" in The Apocalypse*. Novum testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 92. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 46-62.
- RAPP, CLAUDIA. 1998. "Storytelling as spiritual communication in early Greek hagiography: the use of *Diegesis*." *Journal of Early Christian Studies* 6, 431-48.
- . 2004. "Hagiography and Monastic Literature between Greek East and Latin West in Late Antiquity." In, *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI). 24-30 aprile 2003*. Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo 51. Spoleto: Presso la Sede della Fondazione, 1221-81.

- RAPPAPORT, URIEL. 2001. "1 Maccabees." In: BARTON, J. en MUDDIMAN, J. (ed.), *The Oxford Bible Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 711-34.
- REBILLARD, ÉRIC. 2012. *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- RECCHIA, VINCENZO. 1967. "Reminiscenze bibliche e «topoi» agiografici negli «Atti» anonimi di S. Sabino Vescovo di Canosa." *Vetera Christianorum* 4, 151-84.
- RENAUD, BERNARD en LÉON-DUFOUR, XAVIER. 1970. "Feu." *Vocabulaire de théologie biblique*, 2de herziene en uitgebreide ed., 446-52.
- RHEE, HELEN. 2005. *Early Christian literature : Christ and culture in the second and third centuries*. London: Routledge.
- RHEIN-HAGL, REGLINDE. 2001. "Jacobus de Voragine." *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4de ed., vol. 4, 345.
- RILEY, GREG J. 1999a. "Demon." *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2de ed., 235-40.
- . 1999b. "Devil." *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2de ed., 244-9.
- ROBINSON, OLIVIA F. 2007. *Penal Practice and Penal Policy in Ancient Rome*. Oxon: Routledge.
- RONCONI, ALESSANDRO. 1966. "Exitus illustrium virorum." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 6, 1258-68.
- ROSNER, BRIAN. 2011. "Idolatry." In: GREEN, J.B., LAPSLEY, J.E., MILES, R. en VERHEY, A. (ed.), *Dictionary of Scripture and Ethics*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 392-4.
- ROTH, DETLEF. 1994. "Das Exemplum zwischen 'illustratio' und 'argumentatio'. Zum Exemplar-Gebrauch in der *Disciplina clericalis*." *Mittellateinisches Jahrbuch* 29 (2), 19-27.
- ROUWHORST, GERARD. 2004. "The Cult of the Seven Maccabean Brothers and their Mother in Christian Tradition." In: SCHWARTZ, J. en POORTHUIS, M. (ed.), *Saints and Role Models in Judaism and Christianity. Jewish and Christian Perspectives* 7. Leiden: Brill, 183-204.
- . 2013. "The Bible in Liturgy." In: CARLETON PAGET, J. en SCHAPER, J. (ed.), *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 1 (from the Beginnings to 600). Cambridge: Cambridge University Press, 822-42.
- RUSSELL, JEFFREY B. 1977. *The Devil. Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*. London - Ithaca, NY: Cornell University Press.
- SÆBØ, MAGNE. 1996. *Hebrew Bible / Old Testament. The history of its interpretation. T. I: From the beginnings to the Middle ages (until 1300)*, vol. 1 (Antiquity). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SÁGHY, MARIANNE. 2010. "Martyr Cult and Collective Identity in Fourth-Century Rome." In: MARINKOVIĆ, A. en VEDRIŠ, T. (ed.), *Identity and Alterity in Hagiography and the Cult of Saints. Proceedings of the 2nd Hagiography Conference organised by Croatian Hagiography Society 'Hagiotheca' and held in Split, 28-31 May 2008*. Bibliotheca Hagiotheca: Series Colloquia 1. Zagreb: Croatia Hagiography Sociey 'Hagiotheca', 17-35.
- . 2011. "Pope Damasus and the Beginnings of Roman Hagiography." In: GECSE, O., LASZLOVSKY, J., NAGY, B., SEBÖK, M. en SZENDE, K. (ed.), *Promoting the Saints. Cults and*

- their Contexts from Late Antiquity until the Early Modern Period. Essays in Honor of Gábor Klaniczay for His 60th Birthday.* CEU Medievalia 12. Budapest, New York: CEU Press, 1-15.
- SALAMITO, JEAN-MARIE. 2010. "Ambivalence de la christianisation, frontières de l'Église, identité chrétienne." In: INGLEBERT, H., DESTEPHEN, S. en DUMÉZIL, B. (ed.), *Le problème de la christianisation du monde antique. Textes, Images et Monuments de l'Antiquité au haut Moyen Age.* Paris: Picard, 63-75.
- SALINERO, RAÚL GONZÁLEZ. 2009. *Le persecuzioni contro i cristiani nell'Impero romano: Approccio critico.* Perugia: Graphe.it. (Vertaald door: BASTANTE, S. Oorspronkelijke uitgave: *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio Romano* (Madrid: Signifer Libros, 2005)).
- SALINGAROS, NIKOS A. en TEJADA, DÉBORA M. 2006. "Modularity and the Number of Design Choices." In: SALINGAROS, N.A. (ed.), *A Theory of Architecture.* Solingen: Umbau Verlag, 159-71.
- SANDERS, GABRIEL. 1965. *Licht en duisternis in de christelijke grafschriften : bijdrage tot de studie der Latijnse metrische epigrafie van de vroegchristelijke tijd.* Brussel: Paleis der Academiën.
- SARADI, HELEN. 2008. "The Christianization of Pagan Temples in the Greek Hagiographical Texts." In: HAHN, J., EMMEL, S. en GOTTER, U. (ed.), *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity.* Religions in the Graeco-roman World 163. Leiden: Brill, 113-34.
- SAXER, VICTOR. 1984. "Leçons bibliques sur les martyrs." In: MONDÉSERT, C. (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible.* Bible de tous les temps. Paris: Beauchesne, 195-221.
- . 1985. "Bible et liturgie." In: FONTAINE, J. en PIETRI, C. (ed.), *Le monde latin antique et la Bible.* Bible de tous les temps 2. Paris: Beauchesne, 157-88.
- . 1986. *Bible et hagiographie : textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles.* Berne: Lang.
- . 1991. "Aspects de la typologie martyriale. Récits, portraits et personnages." In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e s.). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome « La Sapienza », Rome, 27-29 octobre 1988.* Rome: École française de Rome Palais Farnèse, 321-31.
- . 1994. "Afrique latine." In: PHILIPPART, G. (ed.), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, vol. 1. Turnhout: Brepols, 25-95.
- . 2002. "Früher Märtyrerkult in Rom." In: AMELING, W. (ed.), *Märtyrer und Märtyrerakten.* Wiesbaden: Steiner, 47-58.
- SCHÄUBLIN, CHRISTOPH. 1974. *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese.* Theophaneia 23. Köln: Hanstein.
- . 1992. "Zur paganen Prägung der christlichen Exegese." In: WICKERT, U. en VAN OORT, J. (ed.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon.* Kampen: Kok Pharos, 148-73.

- SCHLOSSER, HANSPETER. 1968. "Daniel." *Lexikon der christlichen Ikonographie*, vol. 1, 469-73.
- SCHMIDT, WERNER. 1994. "Monotheismus II. Altes Testament." *Theologische Realenzyklopädie*, 3de ed., vol. 23, 237-48.
- SCHMITT, JEAN-CLAUDE. 2005. Trente ans de recherche sur les *exempla*. *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 35, <http://ccrh.revues.org/3010> (geraadpleegd op 6 september 2013).
- SCHNACKENBURG, R. 1959. "Dualismus. I. Religionsgeschichtlich " *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2de voll. herziene ed., vol. 3, 582-5.
- SCHNEIDER, ANDRÉ. 2010. "Makkabäische Märtyrer." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 23, 1234-51.
- SCHRECKENBERG, HEINZ. 1966. "Exegese I (heidnisch, Griechen u. Römer)." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 6, 1174-94.
- SCHULZ-FLÜGEL, EVA. 1996. "The Latin Old-Testament Tradition." In: SÆBØ, M. (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation*, vol. I,1: Antiquity. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 642-62.
- SCHWEMER, ANNA MARIA. 1999. "Prophet, Zeuge und Märtyrer. Zur Entstehung des Märtyrerbegriffs im frühesten Christentum." *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 96, 320-50.
- . 2012. "Die Zersägung des Profeten Jesaja." In: FUHRMANN, S. en GRUNDMANN, R. (ed.), *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter. Leben oder sterben für Gott?* Leiden, Boston: Brill, 45-67.
- SCORZA BARCELLONA, FRANCESCO. 2001. "Agli inizi dell'agiografia occidentale." In: PHILIPPART, G. (ed.), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, vol. 3. Turnhout: Brepols, 17-97.
- SESTON, WILLIAM. 1969. "Fahneneid." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 7, 277-84.
- SEVERUS, EMMANUEL VON. 1972. "Gebet I." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 8, 1134-258.
- SHAW, BRENT D. 1996. "Body/power/identity : the passion of the martyrs." *Journal of Early Christian Studies* 4 (3), 269-312.
- SHEAN, JOHN F. 2010. *Soldiering for God : Christianity and the Roman army*. History of Warfare 61. Leiden, The Netherlands ; Boston: Brill.
- SIEGERT, FOLKER. 1996. "Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style." In: SÆBØ, M. (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation*, vol. I/1 Antiquity. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 130-98.
- SIEGMUND, ALBERT. 1949. *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*. Abhandlungen der bayerischen Benediktiner-Akademie 5. München-Pasing: Filser Verlag.
- SIMON, MARCEL. 1954. "Les dieux antiques dans la pensée chrétienne." *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 6 (2), 97-114.

- SINISCALCO, PAOLO. 1985. "Un versetto biblico frequentemente citato negli « Acta » e nelle « Passiones Martyrum »." *Civiltà Classica e Cristiana* 6 (3), 521-39.
- SKARSAUNE, OSKAR. 1996. "The Development of Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries - except Clement and Origen." In: SÆBØ, M. (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation*, vol. I,1: Antiquity. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 373-442.
- SKEMP, VINCENT T.M. 2011. "Learning by Example: Exempla in Jerome's Translations and Revisions of Biblical Books." *Vigiliae Christianae* 65, 257-84.
- SPERLING, DAVID. 1999. "Belial." *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2de ed., 169-71.
- SPEYER, WOLFGANG. 1971. *Die literarische Fälschung in heidnischen und christlichen Altertum : ein Versuch ihrer Deutung*. München: Beck.
- SPICQ, CESLAS en LÉON-DUFOUR, XAVIER. 1970. "Fruit." In: LÉON-DUFOUR, X., DUPLACY, J., GEORGE, A., GRELOT, P., GUILLET, J. en LACAN, M.-F. (ed.), *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris: Cerf, 495-500.
- STÄHLIN, GUSTAV. 1938. "κοπετός κτλ." *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 3, 829-60.
- STANFORD, PETER. 1996. *The Devil. A Biography*. London: Heinemann.
- STIERLE, KARLHEINZ. 1972. "L'Histoire comme Exemple, l'Exemple comme Histoire. Contribution à la pragmatique et à la poétique des textes narratifs." *Poétique* 10, 176-98.
- STRAETEN, JOSEPH VAN DER. 1961. "Les actes des martyrs d'Aurélien en Bourgogne. Étude littéraire." *Analecta Bollandiana* 79 (1-2).
- STRATHMANN, HERMANN. 1942. "μάρτυς κτλ." *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 4, 477-520.
- STROUMSA, GUY G. en SCHEID, JOHN. 2005. *La fin du sacrifice : les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*. Paris: Jacob.
- SUGGS, JACK. 1972. "The Christian Two Ways Tradition: its Antiquity, Form and Function." In: AUNE, D.E. (ed.), *Studies in New Testament and Early Christian Literature. Essays in Honor of Allen P. Wikgren*. Leiden, Boston: Brill, 60-74.
- SUNTRUP, RUNTRUP. 2009. "Typologie." *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, vol. 9, 841-6.
- SUSO FRANK, KARL. 1994. "Nachfolge Christi: II. Alte Kirche und Mittelalter." *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 23, 686-91.
- TABBERNEE, WILLIAM. 2007. *Fake Prophecy and Polluted Sacraments. Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*. Supplements to Vigiliae Christianae 84. Leiden, Boston: Brill.
- TAVEIRNE, MAARTEN. 2014 (verwacht). "Das Martyrium als imitatio Christi: Die literarische Gestaltung der spätantiken Märtyrerakten und -passionen nach der Passion Christi." *Zeitschrift für Antikes Christentum* 18 (onder voorbehoud).

- . (te verschijnen). "The message of violence in late antique martyrdom narrative. Bible references in the prayers of the martyrs as a key to understand the Latin *passiones* from the 4th-6th centuries." *Sacris erudiri (onder voorbehoud)*.
- TERNANT, PAUL. 1970. "Miracle." In: LÉON-DUFOUR, X., DUPLACY, J., GEORGE, A., GRELOT, P., GUILLET, J. en LACAN, M.-F. (ed.), *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris: Cerf, 757-65.
- TESTA, RITA LIZZI. 2010. "L'église, les *domini*, les *païens rustici* : Quelques stratégies pour la christianisation de l'Occident (IV^e - VI^e siècle)." In: INGLEBERT, H., DESTEPHEN, S. en DUMÉZIL, B. (ed.), *Le problème de la christianisation du monde antique*. Paris: Picard, 77-113.
- THACKER, ALAN. 2011. "Popes, Patriarchs and Archbishops and the Origins of the Cult of the Martyrs in Northern Italy." In: CLARKE, P. en CLAYDON, T. (ed.), *Saints and Sanctity. Studies in Church History* 47. Woodbridge: The Boydell Press, 51-79.
- THRAEDE, KLAUS. 1965. "Euhemerismus." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 6, 877-90.
- THYSMAN, RAYMOND. 1966. "L'éthique de l'Imitation du Christ dans le Nouveau Testament. Situation, notations et variations du thème." *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 42, 138-75.
- TILIETTE, JEAN-YVES. 1998. "L'exemple rhétorique: questions de définition." In: BERLIOZ, J. en POLO DE BEAULIEU, M.A. (ed.), *Les Exempla médiévaux : nouvelles perspectives*. Paris: Champion, 42-65.
- TRITES, ALISON A. 1977. *The New Testament Concept of Witness*. Society for New Testament Studies - Monograph Series 31. Cambridge: Cambridge University Press.
- TROMPF, GARRY W. 1979. *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought: From Antiquity to the Reformation*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press.
- TUBACH, FREDERIC C. 1962. "Exempla in Decline." *Traditio* 18, 407-17.
- TURBESSI, GIUSEPPE. 1972. "Il significato neotestamentario di *sequela* e di *imitazione* di Cristo. Indagine esegetica su un aspetto centrale della Regola di S. Benedetto." *Benedictina* 19, 164-225.
- VAN UYTFANGHE, MARC. 1979. *Bijbel en hagiografie in het Merovingische Frankenrijk (600-750) : een onderzoek naar denkvormen en taalexpressie in de zogeheten Dark Ages*. Faculteit Letteren en Wijsbegeerte, Rijksuniversiteit Gent: Gent.
- . 1981. "La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'antiquité tardive et le haut moyen âge latin." In, *Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e-XII^e s. Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*. Paris: Études Augustiniennes, 205-33.
- . 1984. "Modèles bibliques dans l'hagiographie." In: RICHÉ, P. en LOBRICHON, G. (ed.), *Le moyen âge et la Bible. Bible de tous les temps* 4. Paris: Beauchesne, 449-87.
- . 1985a. "L'empreinte biblique sur la plus ancienne hagiographie occidentale." In: PIETRI, C. en FONTAINE, J. (ed.), *Le monde latin antique et la Bible. Bible de tous les temps* 2. Paris: Beauchesne, 565-611.

- . 1985b. "L'hagiographie et son public à l'époque mérovingienne." In: LIVINGSTONE, E.A. (ed.), *Studia Patristica. Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975*, vol. 16. Berlin: Akademie Verlag, 54-62.
- . 1987a. "Heiligenverehrung II (Hagiographie)." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 14, 150-83.
- . 1987b. *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne : 600-750*. Brussel: Koninklijke academie voor wetenschappen letteren en schone kunsten van België.
- . 1989. "Le culte des saints et l'hagiographie face à l'écriture : les avatars d'une relation ambiguë." In, *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (Secoli V-XI)*. Settimane di studio del centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo 36. Spoleto: Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, 155-202.
- . 1991. "L'essor du culte des saints et la question de l'eschatologie." In, *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e - XII^e s.)*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome « La Sapienza », Rome, 27-29 octobre 1988. Rome: École française de Rome Palais Farnèse.
- . 1992. "Platonisme et eschatologie chrétienne : leur symbiose graduelle dans les Passions et les panégyriques des martyrs et dans les biographies spirituelles, IIe-VIe siècle, deuxième partie : les Passions tardives." In, *De Tertullien aux Mozarabes : mélanges offerts à Jacques Fontaine*, vol. 1. Etudes Augustiniennes, 69-95.
- . 1994. "La Bible et l'instruction des laïcs en Gaule mérovingienne. Des témoignages textuels à une approche langagière de la question." *Sacris erudiri* 34, 67-123.
- . 1998. "La typologie de la sainteté en Occident vers la fin de l'Antiquité (avec une attention spéciale aux modèles bibliques)." In: LUONGO, G. (ed.), *Scrivere di santi. Atti de II Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Napoli, 22-25 ottobre 1997*. Rome: Viella.
- . 1999. "La formation du langage hagiographique en Occident latin." *Cassiodorus* 5, 143-69.
- . 2001a. "Biographie II (spirituelle)." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. Supplementum 1, 1088-364.
- . 2001b. "L'hagiographie antique tardive : une littérature populaire?" *Antiquité tardive* 9, 201-18.
- . 2003. "La saveur biblique du latin mérovingien: L'exemple de la *Vie de Sainte Rusticule*, abbesse à Arles (VII^e siècle)." In: MARTINEZ, F.G. en LUTTIKHUIZEN, G. (ed.), *Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst*. Leiden - Boston: Brill, 341-57.
- . 2005a. "L'audience de l'hagiographie au VI^e siècle en Gaule." In: BERTRAND, P., HERMAND, X., RENARD, É. en TRIGALET, M. (ed.), *"Scribere sanctorum gesta". Recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à Guy Philippart*. Turnhout: Brepols, 157-77.

- . 2005b. "La biographie classique et l'hagiographie chrétienne antique tardive." *Rivista di agiografia e biografia della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino* 12, 223-48.
- . 2005c. "Les voies communicationnelles du message hagiographique au Haut Moyen Age." In, *Comunicare e significare nell' alto medioevo (15-20 aprile 2004)*. Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 52. Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 685-731.
- . 2007. "L'hagiographie en occident de la vita Antonii aux dialogues de Grégoire le Grand: Génèse et occupation du terrain. Atti dell'incontro di studio delle Università degli Studi di Verona e Trento (Verona, 10-11 dicembre 2004)." In: DEGL'INNOCENTI, A., DE PRISCO, A. en PAOLI, E. (ed.), *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV et VII secolo*. Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 3-51.
- . 2011. "L'origine et les ingrédients du discours hagiographique." *Sacris erudiri* 50, 35-70.
- VANBERGEN, PIERRE. 1962. *Index des thèmes du Nouveau Testament*. Paroisse et liturgie - Collection de pastorale liturgique 51. Brugge: Biblica.
- VERHEYDEN, JOSEPH. 1992. "Persecution and Eschatology: Mark 13,9-13." In: VAN SEGBROECK, F., TUCKETT, C., M., VAN BELLE, G. en VERHEYDEN, J. (ed.), *The Four Gospels. Festschrift Frans Neirynck*. Leuven: Peeters, 1041-58.
- . 2004. "The Demonization of the Opponent in Early Christian Literature." In: HETTEMA, T.L. en KOOIJ, A.V.D. (ed.), *Religious Polemics in Context. Papers Presented to the Second International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR) held at Leiden, 27-28 April 2000*. Leiden: Brill, 330-59.
- . 2006. "The Shepherd of Hermas." *The Expository Times* 117 (10), 397-401.
- VERMES, GEZA. 1998. *The complete Dead Sea scrolls in English*. London: Penguin books.
- VEYRARD-COSME, CHRISTIANE. 1993. "Typologie et hagiographie en prose carolingienne : mode de pensée et réécriture. Étude de la Vita Willibrordi, de la Vita Vedasti et de la Vita Richardi d'Alcuin." In: BOUTET, D. en HARF-LANCNER, L. (ed.), *Ecriture et modes de pensée au Moyen Age (VIIIe-XVe siècles)*. Paris: Presses de l'Ecole normale supérieure, 157-86.
- VITALE-BROVARONE, ALESSANDRO. 1980. "Persuasione e narrazione : l'exemplum tra due retoriche (VI-XII sec.)." *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* 92 (1), 87-112.
- VON MOOS, PETER. 1988. *Geschichte als Topik : das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im "Policraticus" Johannis von Salisbury*. Hildesheim: Olms.
- VOS, NIENKE. 2006. "De wondere wereld van de vroegchristelijke hagiografie: heiligenlevens, ascese en Bijbelse stileren van Martinus en Benedictus." *Lampas* 39 (1), 60-77.
- VOS, NIENKE M. 2006. "Biblical Biography: Tracing Scripture in Lives of Early Christian Saints." In: EDWARDS, M., PARVIS, P. en YOUNG, F. (ed.), *Studia Patristica: Papers presented*

- at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003. *Historica, Biblica, Ascetica et Hagiographica.*, vol. 39. Louvain: Peeters, 467-72.
- WACHT, MANFRED. 2006. "Krankenfürsorge." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 21, 826-82.
- WATSON, ALAN. 1997. *The Trial of Stephen: the First Christian Martyr*. Athens, Ga.: University of Georgia Press.
- WATSON, GEORGE R. en LINTOTT, ANDREW W. 2012. "Crucifixion." *The Oxford Classical Dictionary*, 4^{de} ed., 396.
- WEBER, ROBERT en GRYSOEN, ROGER (ed.). 2007. *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, 5^{de} herziene ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- WELTER, JEAN THIÉBAUT. 1927. *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen age*. Paris: Occitania.
- WENZEL, SIEGFRIED. 2012. "The Use of the Bible in Preaching." In: MARSDEN, R. en MATTER, E.A. (ed.), *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 2 (from 600 to 1453). Cambridge: Cambridge University Press, 680-92.
- WHITTICK, GEORGE CLEMENT en CAVEN, BRIAN M. 2012. "Valerius Maximus." *Oxford Classical Dictionary*, 4^{de} ed., 1534.
- WIÉNER, CLAUDE. 1970a. "Amour." *Vocabulaire de théologie biblique*, 2^{de} herziene en uitgebreide ed., 46-56.
- . 1970b. "Aumône." *Vocabulaire de théologie biblique*, 2^{de} herziene en uitgebreide ed., 95-8.
- . 1970c. "Idoles." In: LÉON-DUFOUR, X., DUPLACY, J., GEORGE, A., GRELOT, P., GUILLET, J. en LACAN, M.-F. (ed.), *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris: Cerf, 559-62.
- . 1970d. "Rétribution." In: LÉON-DUFOUR, X., DUPLACY, J., GEORGE, A., GRELOT, P., GUILLET, J. en LACAN, M.-F. (ed.), *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris: Cerf, 1109-14.
- WISCHMEYER, WOLFGANG. 2002. "Märtyrerakten." *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 4^{de} ed., vol. 5, 873-5.
- WLOSOK, ANTONIE. 1997a. "Einleitung." In: SALLMANN, K. (ed.), *Die Literatur des Ubruchs. Von der römischen zur christlichen Literatur: 117 bis 284 n. Chr.* Handbuch der lateinischen Literatur der Antike 4. München: C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung, §466, 343-6.
- . 1997b. "Märtyrerakten und Passionen." In: SALLMANN, K. (ed.), *Die Literatur des Umbruchs: Von der römischen zur christlichen Literatur (117 bis 284 n. Chr.)*. Handbuch der Altertumswissenschaft 7.4. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, §472.1-9.
- WRIGHT, DAVID. 1996. "Augustine: His Exegesis and Hermeneutics." In: SÆBØ, M. (ed.), *Hebrw Bible / Old Testament. The History of its Interpretation. I/1: Antiquity*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 701-30.
- YASIN, ANN MARIE. 2009. *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean : Architecture, Cult, and Community*. Cambridge: Cambridge Univeristy Press.

- YOUNG, FRANCES. 1994. "Typology." In: PORTER, S.E., JOYCE, P. en ORTON, D.E. (ed.), *Crossing the Boundaries : Essays in Biblical Interpretation in Honour of Michael D. Goulder*. Biblical Interpretation Series 8. Leiden - New York - Köln: Brill, 29-48.
- . 1997. "The Fourth Century Reaction against Allegory." In: LIVINGSTONE, E.A. (ed.), *Studia Patristica. Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995*, vol. 30. Leuven: Peeters, 120-5.
- . 2004. "Classical Genres in Christian Guise; Christian Genres in Classical Guise." In: YOUNG, F., AYRES, L. en LOUTH, A. (ed.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 251-8.
- ZELZER, KLAUS. 1997. "Vetus Latina." In: SALLMANN, K. (ed.), *Die Literatur des Ubruchs. Von der römischen zur christlichen Literatur: 117 bis 284 n. Chr.* Handbuch der lateinischen Literatur der Antike 4. München: C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung, §468, 352-67.
- ZENGER, ERICH. 2001. "Götter- und Götterbildpolemik in Ps 112-113 LXX = Ps 113-115 MT." In: ZENGER, E. (ed.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*. Herders biblische Studien 32. Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York: Herder, 229-55.
- ZORZETTI, NEVIO. 1980. "Dimostrare e convincere : L'*exemplum* nel ragionamento induttivo e nella comunicazione." In, *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*. Mélanges de l'École française de Rome 92. Rome: École française de Rome, 33-65.

Index

- Passio Acaunensium martyrum*, 37, 119, 163
- Passio Adventoris, Octavii & Solutoris*, 127, 242, 258, 263, 270
- Passio Agathae*, 115, 116, 121, 149, 169, 187, 204, 218, 232, 247, 249, 251, 253, 254, 266, 267, 279
- Passio Agnetis*, 37, 116, 151, 154, 158, 159, 173, 189, 194, 199, 206, 207, 247, 250, 251, 256, 259, 262, 273
- Passio Albani Verulamii*, 128, 248, 258, 263
- **Passio Alexandri Bergomensis*, 165, 235, 242, 263, 266, 279, 280
- **Passio Alexandri ep. Baccanensis*, 115, 116, 124, 134, 172, 184, 185, 204, 225, 227, 232, 237, 238, 240, 247, 254, 256, 257, 258, 263, 279
- **Passio Alexandri, Eventii & soc.*, 115, 116, 126, 148, 180, 195, 197, 208, 220, 233, 235, 247, 256, 263
- **Passio Ambrosii Ferentinensis*, 116, 191, 252, 256, 263, 278, 280
- Passio Anastasiae*, 82, 83, 116, 121, 150, 168, 177, 179, 180, 201, 206, 218, 219, 220, 222, 242, 247, 252, 256, 259, 263, 264, 268, 279, 284
- **Passio Ansani (Amsani) & Maximae*, 116, 184, 189, 208, 236, 252, 256, 263
- **Passio Anthimi, Sisinii & sociorum*, 172, 182, 206, 218, 225, 227, 235, 237, 258, 263, 273
- **Passio Arcadii*, 175, 183, 203, 204, 242, 243, 245
- **Passio Aureae seu Chryses*, 115, 116, 117, 124, 158, 169, 174, 189, 193, 222, 226, 234, 235, 238, 247, 254, 263, 278, 279, 280, 284
- **Passio Basilidis & soc.*, 155, 161, 164, 200, 204, 220, 231, 241, 251
- **Passio Bonosae*, 30, 31, 154, 158, 187, 190, 193, 234, 235, 247, 250, 252, 253, 265
- Passio Caeciliae*, 37, 41, 116, 119, 133, 156, 159, 160, 169, 181, 184, 187, 201, 228, 233, 236, 256, 267, 284
- Passio innumerabilium Caesaraugustanorum martyrum*, 120, 202, 204, 283
- Passio Caesarii & Iuliani*, 177, 195, 197, 206, 263
- **Passio Caloceri & Parthenii*, 116, 145, 148, 165, 179, 180, 187, 192, 247, 256, 272, 279
- **Passio Cantii, Cantiani & Cantianillae*, 82, 113, 187, 241, 263, 268, 279

- *Passio Cassiani ludimagistri*, 38, 262
- Passio Chrysanthi & Dariae*, 37, 81, 130, 158, 159, 160, 161, 171, 189, 199, 229, 243, 251, 252, 254, 258, 267
- Passio Claudii, Asterii & soc.*, 47, 137, 168, 175, 176, 179, 194, 195, 247
- Passio Clementis*, 130, 149, 159
- *Passio Columbae*, 81, 229, 258, 263, 267
- Passio Cornelii papae*, 36, 111, 123, 124, 157, 174, 190, 227, 235, 238, 263
- *Passio coronatorum iv*, 160, 161, 164, 170, 176, 180, 184, 193, 242, 273
- Passio Cyriaci & Paulae*, 115, 116, 117, 134, 149, 157, 173, 176, 185, 197, 199, 204, 247, 252, 256, 262, 277, 279, 282
- Passio Didymi & Theodoraе*, 116, 118, 179, 199, 263
- *Passio Domnini*, 111, 170, 189, 242, 263, 277
- *Passio Donati & Hilariani*, 134, 187, 237, 242, 263
- Passio Donatiani & Rogatiani*, 160, 161, 193, 231, 247
- Passio Epipodii & Alexandri*, 19, 107, 152, 165, 177, 178, 241, 242, 274
- Passio Eugeniae, Prothi & Hyacinthi*, 115, 116, 132, 159, 161, 187, 197, 233, 251, 256, 257, 258, 263, 267
- *Passio Eusebii, Pontiani & soc.*, 204, 220, 259, 271, 301
- *Passio Euticii*, 85, 159, 184, 192, 201, 247, 267
- Passio Fabii Vexilliferi*, 111, 128, 162, 164, 175, 258, 259, 276
- *Passio Feliciani*, 170, 174, 184, 201, 241
- Passio Felicis & Fortunati*, 136, 169, 193, 204, 257, 259, 263, 265
- *Passio Felicis & Adaucti*, 155, 191, 206, 267
- Acta vitae & Martyrii Felicis presb., Fortunati & Achillei*, 81, 125, 156, 161, 186, 201, 234, 247, 251, 278
- Passio Felicitatis cum vii filiis*, 78, 121, 187, 247
- Passio Ferreoli & Ferrucii*, 81, 152, 153, 160, 204, 247, 263
- Passio Ferreoli tribuni*, 186, 241, 254
- *Passio Firmi & Rustici*, 116, 175, 184, 193, 194, 243, 247, 251, 252, 255, 256, 263, 273
- Passio Gallicani, Iohannis & Pauli*, 220, 235
- Acta Gallonii*, 179
- Passio Genesi*, 132, 152, 178, 241, 276
- Inventio & Passio Gervasii & Protasii*, 166, 184, 189, 206, 220, 263
- *Passio Hesychii*, 246
- Passio Irenaei, Andochii & soc.*, 116, 134, 150, 152, 153, 157, 179, 187, 192, 194, 200, 203, 208, 220, 226, 231, 242, 247, 250, 252, 253, 256, 263, 266
- Passio Isacis & Maximiani*, 114, 203, 204
- Passio Iulianae Nicomedensis*, 47, 115, 116, 117, 134, 135, 136, 137, 190, 200, 204, 245, 247, 250, 257, 263, 272, 278, 279
- Passio Iuliani & Basilissae*, 47, 114, 115, 116, 124, 137, 151, 152, 158, 159, 160, 176, 187, 191, 197, 227, 236, 238, 251, 252, 253, 255, 257, 259, 265, 267, 271
- Passio Iuliani Brivatensis*, 263
- *Passio Iusti Tergestini*, 247, 265, 284
- Passio Luciaе*, 116, 257
- *Passio Luxorii*, 169, 183, 203
- Passio Mammarii presb. & soc.*, 116, 155, 161, 179, 195, 204, 220, 225, 235, 236, 246, 251, 252, 256, 263
- *Passio Marcelli & Apulei*, 129, 162, 263, 279

- **Passio Marcellini & Petri*, 178, 225, 227, 229, 254, 263
- Passio Marcianae*, 116, 148, 159, 197, 257
- Passio Marculi presb.*, 120, 152, 178, 203, 280, 282
- Passio Marii, Marthae & soc.*, 115, 116, 160, 174, 187, 193, 218, 235, 238, 245, 247, 250, 256, 257, 263, 280, 283, 284
- **Passio 'martyrum graecorum' (Eusebii & soc.)*, 151, 153, 154, 156, 176, 185, 191, 206, 220, 229, 231, 232, 235, 238, 242, 243, 247, 263
- **Passio Maximae, Secundae & Donatillae*, 116, 159, 246, 257, 275
- **Passio Mustiolae*, 111, 174, 177, 201, 218, 221, 222, 250, 263
- Passio Naboris & Felicis*, 148, 165, 173, 179, 192, 195, 233, 247, 256, 263, 267, 272, 280
- Passio Nazarii & Celsi*, 42, 149, 150, 160, 172, 176, 177, 186, 187, 189, 191, 193, 197, 206, 220, 231, 232, 235, 236, 252, 258, 259, 263, 270
- Passio Nerei, Achillei & soc.*, 47, 116, 137, 159, 204, 225, 229, 234, 238, 256, 263
- Passio Pancratii*, 28, 154, 176, 187, 189, 220, 247, 282
- **Passio Pastoris*, 116, 190, 253, 256
- Passio Patrocli*, 128, 154, 165, 179, 180, 187, 195, 204, 220, 226, 235, 254, 263, 267, 271, 279
- Passio Peregrini*, 187, 231, 247, 263, 279
- Passio Philippi ep. Heracleensis*, 47, 112, 113, 115, 116, 117, 133, 136, 137, 148, 149, 151, 157, 162, 163, 164, 170, 179, 186, 203, 204, 209, 231, 244, 249, 252, 280, 284
- Passio Pi(g)menii*, 155, 157, 177, 204, 242
- Passio Pollionis*, 151, 174, 176, 193, 265, 267
- Passio Polochronii & soc.*, 119, 131, 154, 169, 180, 185, 191, 195, 196, 206, 218, 223, 227, 242, 246, 247, 263, 267, 271, 279, 280
- **Passio Pontiani Spoletani*, 116, 173, 189, 200, 204, 257, 279
- Passio Pontii Cimellensis*, 115, 116, 119, 148, 149, 155, 160, 175, 184, 193, 196, 208, 220, 233, 235, 236, 241, 256, 263, 273, 278
- Passio Primi & Feliciani*, 116, 118, 150, 179, 183, 204, 208, 235, 252, 254, 257, 263, 264, 278
- Passio Processi & Martiniani*, 237, 247, 250, 263, 280
- Passio Pudentianae & Praxedis*, 220, 268
- Passio Quiriaci (Iudae)*, 47, 115, 116, 117, 118, 119, 131, 132, 136, 137, 148, 152, 160, 165, 166, 169, 170, 179, 184, 190, 192, 195, 203, 204, 245, 247, 249, 257, 265, 267, 278, 279
- **Passio Quirini*, 76, 165, 166, 170, 176, 183, 187, 193, 200, 201, 222, 241, 247, 251, 254
- **Passio Restituti*, 152, 189, 195, 200, 251, 252, 255, 263, 280
- Passio Rufinae & Secundae*, 133, 159, 161, 251, 252, 263
- **Passio Sabini ep. & soc.*, 124, 160, 162, 186, 222, 238, 246, 263, 280
- Passio Salsae*, 126, 127, 149, 179, 189, 191, 203, 204, 267
- **Passio Saturnini, Dativi & soc.*, 76, 120, 162, 173, 177, 197, 201, 249
- Passio Saturnini ep. Tolosani*, 160, 169, 265

- Passio Sebastiani & soc.*, 20, 22, 116, 124, 152, 158, 162, 164, 170, 172, 173, 177, 179, 189, 201, 204, 227, 237, 243, 245, 257, 274, 276, 282
- **Passio Secundi*, 82, 161, 185, 187, 197, 242, 244, 251, 252, 268
- **Passio Secundi Thebaei*, 124, 157, 159, 173, 175, 176, 203, 263
- **Passio Secundiani, Marcelliani & Verani*, 155, 165, 206, 234, 263
- **Passio Serapiae & Sabinae*, 169, 187, 223, 237, 246, 259
- **Passio Sereni*, 76, 78, 204, 244, 263, 287
- **Passio Stephani Papae*, 37, 127, 129, 160, 173, 176, 190, 191, 203, 206, 220, 237, 245, 263
- Passio Susannae*, 150, 159, 160, 201, 220, 259, 280
- Passio Symphoriani Augustodunensis*, 154, 160, 176, 178, 179, 187, 247
- Passio Symphorosae et vii filiorum*, 78, 121, 178, 280
- **Passio Torpetis*, 116, 191, 200, 235, 257, 263, 279
- Passio trium geminorum*, 47, 115, 116, 137, 150, 160, 162, 189, 236, 256, 280
- Passio Typasii Ticavensis*, 162, 175, 226, 229, 253, 263
- **Passio Urbani*, 156, 157, 169, 176, 179, 183, 185, 193, 204, 222, 228, 263, 284
- **Passio Valentini Anteramnensis*, 124, 136, 158, 233, 237, 238, 263
- Passio Victoris Mauri*, 115, 116, 176, 187, 193, 247, 257, 263, 280
- **Vita & passio Vigilii ep. Tridentini*, 230, 262, 265
- Passio Vincentii Aginnensis*, 33, 178, 206, 263
- Passio Vincentii Caesaraugustani*, 128, 134, 161, 251, 252, 259
- **Passio Vitalis & Agricolae*, 149, 268, 279

