

# Die Verwandlung einer Jungfrau: Über die Rolle von Geschlecht und Glaube in der Legende *Die Jungfrau zu Antiochia*

Qiu Yufei  
(Berlin)

**Kurzzusammenfassung:** In diesem Beitrag wird die mittelalterliche Heiligenlegende *Die Jungfrau zu Antiochia* unter dem Aspekt der Geschlechtsidentität betrachtet. Die Protagonistin wird von der heidnischen Obrigkeit in ein Bordell geschickt, durch Kleidertausch mit einem von ihr bekehrten Ritter jedoch kann sie ihre Jungfräulichkeit bewahren. Die Geschlechtsidentität spielt in dieser Legende eine zentrale Rolle. Die Protagonistin erlebt eine Verwandlung auf zwei Ebenen: innerlich verneint sie ihre weiblichen Reize und ihre weibliche Identität, äußerlich erhält sie durch den Kleidertausch ein männliches Aussehen. Die Rollen von Gender und Glaube in mittelalterlichen Heiligenlegenden bilden eine Matrix, bei der die „reine“ christliche Männlichkeit, die frei von Körperlichkeit und Begierde ist, der beste Zustand einer Figur ist.

## 1 Einleitung

Die meisten Heiligen, deren *vita* (Leben) und *passio* (Tod) in mittelalterlichen Sammlungen von Legenden wie *Legenda Aurea* und *Väterbuch* aufgenommen worden sind, sind Männer. Nur eine kleine Anzahl von Heiligen sind Frauen, aber ihre Geschichten sind auch nicht weniger bedeutend als die Geschichten der männlichen Heiligen.

Eine wichtige Kategorie von weiblichen Heiligen sind die heiligen Jungfrauen. Um ihren Glauben und ihre Virginität zu bewahren, müssen sie stark leiden und schließlich ihr Leben opfern. In diesem Beitrag werde ich die Legende über eine von ihnen, der Jungfrau zu Antiochia, interpretieren, und versuchen, die Rolle des Geschlechts und des Glaubens in dieser Legende zu analysieren.

## 2 Forschungsstand

Es gibt bereits eine Reihe von Untersuchungen aus unterschiedlichen Blickwinkeln zur Virginität der weiblichen Figuren in der mittelalterlichen Hagiographie. Simon Gaunt bemerkt in dem Kapitel *Saints, sex and community: hagiography* (Heilige, Geschlecht und Öffentlichkeit: Hagiographie) seines Buches *Gender and genre in medieval French literature* (Geschlecht und Gattung in

der französischen Literatur des Mittelalters), dass das weibliche Geschlecht eine wichtige Rolle bei den Legenden über die heiligen Jungfrauen spielte. Er stellt fest, dass Virginität auch eine Form von Sexualität wie Monogamie oder Promiskuität sei. Im Gegensatz zu den männlichen Heiligen werde die Sexualität heiliger Jungfrauen in den Legenden nicht verneint, sondern hervorgehoben. In dem lateinischen Ausdruck *Sponsa Christi* (Lebensgefährtin von Christus) werden die heiligen Jungfrauen mit der Braut im *Hohelied* verbunden, was auch eine erotische Implikation enthalte. Daneben stellt Gaunt die heidnischen Tyrannen auf die Gegenseite heiliger Jungfrauen: die Jungfrauen stünden für Demut, Glaube und Geist, die (männlichen) Tyrannen hingegen für Stolz, Körper und Gier.

Aber in *Gender und Legende – zur Konstruktion des heiligen Körpers* betont Ingrid Kasten den Begriff vom „heiligen Körper“, ihrer Meinung nach unterscheidet sich die Polarität der beiden Geschlechter von der in Gaunts Werk. Kasten behauptet, dass das männliche Geschlecht in den Legenden für Geist und Vernunft stehe und das weibliche Geschlecht für Leiblichkeit. Sie nimmt die „Kleidertausch-Legenden“ als Beispiel und stellt fest, dass der Maßstab von Heiligen in diesen Legenden „eine von Körperlichkeit, von Geschlechtlichkeit, von ‚Weiblichkeit‘ gleichsam ‚gereinigte‘ spirituelle Männlichkeit“<sup>1</sup> sei, und die heiligen Jungfrauen durch ihre Keuschheit einen transzendenten, „männlichen“ Körper gewonnen hätten.

In dem Kapitel *At what cost virginity? Sanctity and the heroics of virginity* (Jungfräulichkeit zu welchem Preis? Heiligkeit und Heldentum von Jungfräulichkeit) in dem Buch *Forgetful of their sex: Female sanctity and society, ca. 500-1500* (Achtlos ihrem Geschlecht gegenüber: Weibliche Heiligkeit und Gesellschaft, ca. 500-1500) beschäftigt sich Jane Tibbetts Schulenburg auch mit dem Thema der heiligen Jungfrauen. Schulenburg nimmt die Schwierigkeiten heiliger Jungfrauen in den Blick, zum Beispiel das Dilemma zwischen Leben und Jungfräulichkeit sowie zwischen Reinheit des Körpers und Reinheit der Seele. Die Autorin untersucht in ihrem Werk die Schwierigkeiten von Nonnen in Klöstern und die Wege und Mittel heiliger Jungfrauen, ihre Unschuld zu bewahren. Die Entscheidung der Frauen, aufgrund ihres Glaubens jungfräulich zu bleiben, sei nach Schulenburgs Meinung eine Art von Martyrium. Sie weist darauf hin, dass viele heilige Jungfrauen ihre Schönheit und ihre Anziehungskraft als Frauen verneint hätten.

---

<sup>1</sup> Ingrid Kasten, *Gender und Legende. Zur Konstruktion des heiligen Körpers*. In: Ingrid Bennwitz/Ingrid Kasten (Hg.), *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur*. Münster 2001, S. 199-219, hier S. 205.

### 3 Die Geschichte von „der Jungfrau zu Antiochia“

Die Geschichte der Jungfrau zu Antiochia taucht zuerst bei dem Kirchenvater Ambrosius von Mailand (339-397) in seinem Werk *De virginibus* (Über die Jungfrauen) auf.<sup>2</sup> Im Mittelalter wird sie dann von Hagiographen verarbeitet und in Legendensammlungen wie der *Legenda Aurea* (Goldene Legende) sowie dem *Väterbuch* aufgenommen.

Im Mittelalter waren Legendensammlungen weit verbreitet, im religiösen Leben der Menschen spielten sie eine wichtige Rolle: sie konnten als Handbücher für Prediger dienen, für das Stundengebet und die Tischlesungen in Klöstern herangezogen sowie bei der Ausbildung der Novizen benutzt werden.<sup>3</sup> Zum Beispiel ist die *Legenda Aurea* neben der Bibel das am meisten abgeschriebene und in Volkssprache übersetzte Buch im christlichen Mittelalter.<sup>4</sup> In den Legenden ist oft die religiöse und moralische Wertanschauung des Mittelalters zu erkennen.

Die in Prosa verfasste *Legenda Aurea* stammt von Jacobus de Voragine, der im 13. Jahrhundert lebte. Die ursprüngliche Legendensammlung wurde auf Lateinisch geschrieben, später aber in verschiedene Volkssprachen übersetzt. Das *Väterbuch*, das Werk eines anonymen Autors, entstand gegen Ende des 13. Jahrhunderts, in Versform auf Mittelhochdeutsch geschrieben.

Anders als die Hauptfiguren der meisten Legenden ist der Name der Protagonistin in dieser Legende nicht bekannt. Sie wird in ihrer ganzen Geschichte nur „die Jungfrau“ genannt, und das Jungfrausein ist auch ihre wichtigste identitätsstiftende Eigenschaft.

Es ist merkwürdig, dass sich die Legende über die Jungfrau zu Antiochia in dem *Väterbuch* befindet. Denn diese Sammlung ist eigentlich eine Sammlung von Geschichten der männlichen Heiligen: wie der Name schon besagt, besteht das *Väterbuch* hauptsächlich aus Geschichten der „Altväter“, Mönche und Einsiedler des frühen Christentums. Diese Persönlichkeiten sind allesamt Männer, doch am Ende des Buchs werden die Geschichten von einigen weiblichen Heiligen erzählt. Trotzdem nennt der Verfasser sein Werk *Vitae patrum*.<sup>5</sup> Aus diesem Grund ist anzunehmen, dass diese weiblichen Heiligen, deren *Vitae* im *Väterbuch* aufgenommen wurden, als „quasi-Männer“ anzusehen sind. Sie sind zwar Frauen, aber weil sie „ein weltabgewandtes, gottseliges Leben führten und für ein solches zum Muster dienen konnten“<sup>6</sup>, rücken sie

---

<sup>2</sup> Desiderius Ambrosius, Peter Dückers (Übersetzer), *De Virginibus*. Turnhout 2009, S. 236-259.

<sup>3</sup> Reglinda Rhein, *Die Legenda Aurea des Jacobus der Voragine*. Köln 1992, S. 20.

<sup>4</sup> Maria von Nagy, N. Christoph de Nagy, *Die Legenda Aurea und ihr Verfasser Jacobus de Voragine*. Bern 1971, S. 31.

<sup>5</sup> Karl Reissenberger (Hg.), *Das Väterbuch: aus der Leipziger, Hildesheimer und Strassburger Handschrift*. Vol. 22. Berlin 1914, S. 599.

<sup>6</sup> Karl Reissenberger (Hg.), a. a. O., S. V.

in diesem Werk in den Rang der männlichen Heiligen; ihre Identität als Frauen tritt hinter ihrer Identität als Heilige zurück.

Der Hintergrund dieser Legende ist die antike Epoche, in dem das Christentum noch verboten ist. Die Protagonistin, die Jungfrau zu Antiochia, ist völlig fromm und rein; um ihre Virginität zu bewahren meidet sie den Blick von allen Männern. Aber ihr Verhalten erregt bei den heidnischen Männern noch mehr Gier, und weil sie an ihrer Keuschheit und ihrem christlichen Glauben festhält, wird sie festgenommen, verurteilt und in ein Bordell geschickt. Doch wird ihre Jungfräulichkeit von einem Ritter gerettet: er gibt ihr seine eigene Männerkleidung, in der sie unerkant aus dem Bordell fliehen kann. Nachdem die Jungfrau erfährt, dass der Ritter wegen ihr zum Tod verurteilt wurde, kehrt sie zurück und wird zusammen mit dem Ritter hingerichtet.

Die Geschlechtsidentität der Protagonistin ist für diese Legende von zentraler Bedeutung. Die heilige Jungfrau erlebt in ihrer Geschichte eine Art von Verwandlung: es ist eine Verwandlung der Seele, eine Verwandlung der Identität und auch eine metaphorische Verwandlung des Körpers.

#### **4 Die Scham: Wovor?**

Die heilige Jungfrau hegt – bereits zu Beginn der Legende – eine Abneigung gegen ihr eigenes weibliches Geschlecht. Es wird über die Jungfrau berichtet, dass sie stets versucht, den Blick der Männer zu meiden:

Es ist kürzlich zu Antiochia eine Jungfrau gewesen, die floh der Männer Anblick so sehr sie mochte. Aber je mehr sie sich von ihren Augen zog, desto mehr wurden die Jünglinge in Liebe zu ihr bewegt: denn die Schönheit, von der man hört, die man nicht siehet, wird mehr begehrt durch die zwifache Leidenschaft der Liebe und Neubegier [...] Um die Hoffnung solcher Begierde nicht fürder zu nähren, gelobte die Jungfrau ewige Keuschheit; damit verlöschte sie das Feuer der Gottlosen also, daß sie ihrer hinfort nicht mehr in Liebe begeherten, sondern sie in Bosheit wollten verraten.<sup>7</sup>

Den Blick der anderen zu meiden, kann als eine Darstellung von Scham interpretiert werden. Dass die Jungfrau den Blick der Männer meidet ist ein Beleg für ihre Scham, welche in engem Zusammenhang mit ihrem Geschlecht steht. Die Rolle von Frauen in der antiken Gesellschaft, wie sie in Heiligenlegenden dargestellt wird, ist häufig Objekt sexueller Begierde des männlichen Geschlechts, und die Schönheit einer Frau macht sie noch begehrenswerter. Im Falle der Jungfrau zu Antiochia ist ihr weibliches Geschlecht eine Last, denn solange sie eine Frau ist, ist sie in den Augen der Männer ein Objekt der

---

<sup>7</sup> Jacobus de Voragine, Richard Benz (Übersetzer), Die Legenda Aurea. 14. Aufl. ed. Gütersloh 2004, S. 244.

Begierde ohne Selbstständigkeit. Deswegen ist es plausibel anzunehmen, dass die Jungfrau ihrem Geschlecht gegenüber Scham empfindet und es demzufolge verachtet.

Weil die Jungfrau eine Christin ist, muss auch die Rolle ihres Geschlechts im Kontext der christlichen Lehre betrachtet werden. Wie Kasten in ihrem Aufsatz behauptet, würden Frauen wegen ihrer Reproduktivität mit Körperlichkeit und Sexualität verbunden, während das männliche Geschlecht mit Reinheit und Geist verbunden sei. Das heißt, die Position der Jungfrau innerhalb des frühen christlichen Glaubens ist auch wegen ihrer Identität als Frau problematisch – sie ist nicht „rein“ genug, weil sie einen weiblichen Körper hat. Sie ist sich dieser Situation klar bewusst, und weil der Grund dafür in ihrer Weiblichkeit liegt, entsteht auch eine Art von Scham in ihr, eine Art von Abneigung gegen ihren schönen weiblichen Körper. Infolge der Scham verhüllt sie sich und entzieht sich dem männlichen Blick, damit keiner ihre weibliche Schönheit erblicken kann; und sie wählt für sich auch den Weg der Keuschheit, denn durch die Keuschheit – die Ablehnung von Sexualität – kann sie als eine Frau in der mittelalterlichen Gesellschaft ihre wichtigste Pflicht, die Reproduktion nämlich, verleugnen. Damit kann sie sich von der Identität als eine begehrenswerte Frau losreißen und ein „höheres“ Wesen werden.

Ein solches Verhalten einer Jungfrau erregt – wie in vielen anderen Legenden – den Zorn der heidnischen Männer. Die Verfolgung beginnt: die Jungfrau wird festgenommen und vor Gericht gestellt. Hier beginnt der zweite Teil der Legende, in welchem sich die Jungfrau aufgrund ihres Geschlechts und ihres christlichen Glaubens in einem Dilemma befindet.

## **5 „Der zweifache Kampf“: Glaube, Leben und Virginität**

Die heidnische Obrigkeit stellt die Jungfrau vor die Wahl, den christlichen Glauben aufzugeben und den heidnischen Göttern zu opfern oder bestraft zu werden. Diese Handlung gehört auch zum Muster der Märtyrerlegende, doch anders als in den meisten Legenden ist die Strafe hier nicht der Tod, sondern „der offenen leiblichen Sünde“ zu dienen, also eine Prostituierte zu werden. Das heißt, sie würde ihre Jungfräulichkeit verlieren, die sie bis zu diesem Zeitpunkt stets bewahren konnte. Für die Jungfrau ist die Situation nun höchst schwierig: sie hat zwar keine Angst vor dem Tod, denn durch den Märtyrertod könnte sie sich von dem Körper, den sie verachtet, freimachen und eine Form des reinen Geistes gewinnen. Doch wenn sie in das Bordell geschickt würde, dann wäre sie „gefallen“. Sie würde nur als ein begehrenswerter Körper angesehen, ein Objekt der sexuellen Begierde der Männer, obwohl sie unentwegt versuchte, jenen Weg zu vermeiden. Auch im Kontext ihres christlichen Glaubens versetzt sie dieses Urteil in eine äußerst unglückliche Lage,

denn der Verlust ihrer Unschuld wird nach der Lehre des frühen Christentums als Schande und Sünde angesehen.

Der Kirchenvater Hieronymus (347-420) machte den „gefallenen“ Jungfrauen einen starken Vorwurf, denn seiner Meinung nach seien die Frauen, die zunächst das Bewahren ihrer Jungfräulichkeit geschworen, sich aber später ihrer Körperlichkeit zugewandt hätten, höchst schändlich und nicht besser als Prostituierte. Er schrieb in einem Brief an Eustochium, eine Bekannte von ihm:

Wenn auch Gott alles kann, einer gefallenen Jungfrau kann er die Jungfräulichkeit nicht wiedergeben, Er kann ihr wohl die Strafe erlassen, aber mit der Krone der Unversehrtheit will er die Entehrte nicht schmücken.<sup>8</sup>

Auch Ambrosius, der erste Verfasser der Geschichte über die Jungfrau zu Antiochia, legte damals großen Wert auf die Reinheit des Körpers von Jungfrauen. Er stimmte sogar zu, dass eine Jungfrau Selbstmord begehen könne, um ihre Jungfräulichkeit zu bewahren. In *De virginibus* erzählt er von einer christlichen Jungfrau namens Pelagia, die zusammen mit ihrer Mutter und ihren Schwestern Selbstmord begeht und deren Selbstmord er für einen Märtyrertod hält.<sup>9</sup>

Dass die Protagonistin dieser Legende Angst vor dem Verlust ihrer „zweifachen Krone“ hat, entspricht auch der scharfen Kritik an den „gefallenen“ Jungfrauen. Um Heiligkeit zu erreichen, muss eine Frau nicht nur eine reine Seele besitzen, sondern auch einen reinen Körper.

Darum sprach sie bei sich „Weh mir, was soll ich tun? Ich soll nur Märtyrerin sein oder Jungfrau, die zwifache Krone ist mir dahin. Aber wie mag ich eine Jungfrau sein, so ich ihn verleugne, der aller Jungfräulichkeit Schöpfer ist? Oder wie mag ich eine Jungfrau bleiben, so ich eine Hure werde, Sünde tue und fleischlicher Liebe mich gebe?“<sup>10</sup>

Welche Wahl bleibt dieser Jungfrau nun? Ihre „zweifache Krone“ von Virginität und Martyrium könnte sie nur durch den Tod gewinnen. Aber die heidnische Obrigkeit verurteilt sie nicht zum Tod, und Selbstmord ist auch keine akzeptable Wahl, denn für Christen ist Selbstmord ebenfalls eine schwere Sünde. Endlich beschließt die Jungfrau, das Urteil zu akzeptieren und in ein Bordell zu gehen.

Im Kontext des frühen Christentums ist diese Reaktion verständlich. Beispielsweise hatte Augustinus (354-430), ebenfalls ein wichtiger Kirchenvater, eine relativ tolerante Einstellung Frauen gegenüber, die eigentlich ihre Jung-

---

<sup>8</sup> Sophronius Eusebius Hieronymus, Ludwig Schade (Übersetzer), Briefe: über Die christliche Lebensführung. München 1983, S. 35.

<sup>9</sup> Desiderius Ambrosius, Peter Dückers (Übersetzer), a. a. O., S. 327-333.

<sup>10</sup> Jacobus de Voragine, a. a. O., S. 244.

fräulichkeit aufgrund ihres Glaubens bewahren wollten, aber vergewaltigt wurden und dadurch ihre Unschuld verloren. Augustinus lehnte es ab, dass die Frauen sich selbst umbringen, um der Vergewaltigung oder deren Folgen zu entgehen. Denn Selbstmord sei eine große Sünde, und obwohl es verständlich sei, für die eigene Reinheit zu sterben, sei es nicht entschuldbar, Selbstmord zu begehen. Er beteuerte auch, dass die Schuld dem Täter zur Last gelegt werden solle, und solange eine Frau die Vergewaltigung nicht gestatte, habe sie auch keinen Grund, sich selbst durch den Tod für die Sünde eines anderen zu bestrafen. In *De civitate Dei* (Vom Gottesstaat) schrieb er über christliche Frauen, die keinen Suizid begingen, obgleich sie vergewaltigt worden waren:

Sie haben die fremde Untat nicht an sich selbst gesühnt, um den Freveln der anderen nicht auch noch eigene hinzufügen, wenn sie, nachdem die Feinde an ihnen aus Gier Vergewaltigungen verübt hatten, nun an sich selbst aus Scham Selbstmord begingen. Sie haben nämlich den Ruhm der Keuschheit, das Zeugnis des Gewissens innerlich, sie haben es vor den Augen ihres Gottes und suchen nichts weiter, wenn ihnen für ein rechtes Handeln nichts mehr übrig bleibt; sie wollen nicht abweichen vom Geheiß des göttlichen Gesetzes, um auf falsche Weise dem Verdruß menschlichen Verdachtes zu entgehen.<sup>11</sup>

Auch Prosper Tiro von Aquitanien (390-455) verteidigt in seinen Versen die Frauen, die gegen ihren Willen vergewaltigt wurden:

*Mens illaesa nihil violato in corpore perdit,  
invitam carnis vulnera non maculant.  
Nec crimen facti recipit non mixta voluntas:  
velle magis facinus quam tolerare nocet.  
Sic autem ad cordis penetralia cuncta recurrunt,  
ut plerumque animus sit sine carne reus,  
cum quod ab intacto submotum est corpore solus  
concipit et tectis motibus intus agit.*<sup>12</sup>

(Übersetzung: Die unbeeinträchtigte Seele verliert nichts in dem vergewaltigten Körper. Die Wunden in dem Fleisch werden den Körper nicht beflecken, solange man (beim Geschlechtsverkehr) nicht zum Geschlechtsverkehre einwilligt, und der freie Wille wird nicht die Schuld der Tat auf sich nehmen. Es ist eine größere Sünde, ein Verbrechen zu wollen, als es zu leiden. Auf diese Weise kehren alle Sünden tief ins Herz zurück, so dass die Seele oft schuldig ist ohne den Körper, denn

---

<sup>11</sup> Aurelius Augustinus, Carl Johann Perl (Übersetzer), *Der Gottesstaat*. 1, Buch I – XIV. Paderborn 1979, S. 47.

<sup>12</sup> Prosper Aquitanus, *Liber Epigrammatum*. Berlin, Boston 2016, S. 114.

die Seele allein empfängt und bewegt innerlich mit unsichtbaren Bewegungen, was vom unberührten Körper ferngehalten wird.)<sup>13</sup>

In Anbetracht der oben erwähnten Aussagen kann man feststellen, dass die Jungfrau der Legende in ihrer ausweglosen Lage die beste Wahl trifft: sie gibt ihren Glauben nicht auf und begeht auch nicht die Sünde des Selbstmordes. Da sie ein reines Gewissen hat, hat sie auch keine Angst mehr davor, wegen des Verlusts ihrer physischen Jungfräulichkeit eine Sünde zu begehen. Was sie zu sich spricht, offenbart ihren Standpunkt:

Es ist besser, daß ich jungfräulichen Sinn bewahre denn jungfräulichen Leib. Möchte ich Beides behalten, das wäre gut. So es aber nicht mag sein, so will ich Gott keusch sein und nicht den Menschen. [...] <sup>14</sup>

## 6 Die Rolle der Männer

Obwohl die Jungfrau in der Legende in ein Bordell geschickt wird, wird sie dort nicht vergewaltigt und verliert demzufolge ihre Jungfräulichkeit nicht, da ihre Unschuld von einem Ritter, einem Mann, gerettet wird. Sein Aussehen erschreckt die Jungfrau anfänglich, aber dann betont er sofort, er sei gekommen, um ihr zu helfen:

Denn siehe, der Ritter spricht, „Ich bitte dich, liebe Schwester, fürchte dich nicht; als ein Bruder komme ich zu dir, deine Seele zu retten und nicht zu verderben: rette du mich, auf daß du selbst gerettet werdest. Gleich einem Buhler bin ich eingegangen zu dir: willst du, so geh ich als ein Märtyr von dannen. [...]“ <sup>15</sup>

Das eigentliche Motiv dieses Ritters unterscheidet sich von denen in anderen Legendensammlungen.

In der *Legenda Aurea* wird nicht ganz deutlich, ob der Ritter zu Beginn die Jungfrau vergewaltigen oder ob er ihr helfen will. Doch der Gedanke der Jungfrau – „also mag auch hier im Wolfskleide ein Lämmlein verborgen sein“<sup>16</sup> – und die Worte des Ritters – „als ein Bruder komme ich zu dir“ – weisen möglicherweise darauf hin, dass der Ritter schon von Anfang an nichts Böses im Schilde führt.

Aber im *Väterbuch* erscheint das eigentliche Motiv des Ritters klarer:

---

<sup>13</sup> Übersetzung vom Verfasser.

<sup>14</sup> Jacobus de Voragine, a. a. O., S. 244.

<sup>15</sup> Ebenda, S. 246.

<sup>16</sup> Ebenda, S. 245.

*Nu sult ih horen wunder  
Waz hie geschah under!  
Der alse ein lewe drin quam,  
Die wart recht ein lemmel zarm.  
Got wandelte im gar sin mut  
Durch di juncvrouwen gut. (36469-36474)*<sup>17</sup>

(Übersetzung: Jetzt sollt ihr ein Wunder hören, das hier in jener Zeit geschah. Der einer, der als eine Löwe ins Zimmer kam, wurde in ein Lamm verwandelt. Durch die fromme Jungfrau hat Gott das Gemüt von ihm verwandelt.)<sup>18</sup>

Das Gleichnis von Raubtier und Lamm unterscheidet sich hier von der *Legenda Aurea*. Statt „ein Lamm im Wolfskleid“ wird der Ritter mit einem Löwen verglichen, der in ein Lamm verwandelt wird; das heißt, der Ritter will in dieser Variation der Legende am Anfang die Jungfrau tatsächlich vergewaltigen, doch wird er von ihr bekehrt, was in den Texten als ein Wunder bezeichnet wird. Man kann spekulieren, dass das *Väterbuch* als die später erschienene Version ebenso Wert auf die Verwandlung des Ritters legt; und diese Verwandlung könnte als ein Gegenstück zu der Verwandlung der Jungfrau gedeutet werden.

Doch in den beiden Versionen ist die Jungfrau im Vergleich zum Ritter ein relativ passives Objekt – nicht ein Objekt des Begehrens, sondern ein Objekt der Rettung. Die Rolle, die der bekehrte heidnische Ritter spielt, ist in dieser Legende von großer Bedeutung. Zudem taucht ein anderer Gegensatz neben der Polarität der beiden Geschlechter taucht auf: die Polarität von Christen und Heiden innerhalb eines Geschlechts. Denn dieser Ritter steht im Gegensatz zu den Männern, die der heidnischen Obrigkeit angehören. Während die anderen Männer untereinander streiten, „wer zuerst eingehe, die Beute zu packen“<sup>19</sup>, begehrt dieser Ritter ihre Schönheit nicht – mindestens nicht mehr, nachdem sie ihn durch ein Wunder zum Christentum bekehrte. Er bewahrt ihre Reinheit und gibt ihr durch den spätern Kleidertausch eine männliche Identität (der Kleidertausch wird im nächsten Abschnitt eingehender besprochen).

In diesem Beitrag wird vorgeschlagen, die Rollen von Geschlecht und Glaube der Figuren in Heiligenlegenden zu verbinden und als eine Matrix anzusehen und diese nicht als zwei getrennte Faktoren zu analysieren:

---

<sup>17</sup> Karl Reissenberger (Hg.), a. a. O., S. 527.

<sup>18</sup> Übersetzung vom Verfasser.

<sup>19</sup> Jacobus de Voragine, a. a. O., S. 245.

Christliche Männer	Christliche Frauen
Heidnische Männer	Heidnische Frauen

Abb. 1: Matrix von Glaube und Geschlecht

In dieser Legende werden die heidnischen Frauen nicht erwähnt, aber diese Gruppe ist sehr oft mit Körperlichkeit und Verführung verknüpft. In manchen Legenden versuchen solche Frauen vergebens, christliche Männer zu verführen, stattdessen werden sie am Ende oft von ihnen zum Christentum bekehrt.

Die heidnischen Männer spielen in Legenden wie dieser oft die böse Rolle. Sie stehen für ein aktiveres Begehren, und die christlichen Frauen, die häufig als äußerst schön dargestellt werden, sind für sie das Objekt des körperlichen Begehrens; und als die Frauen sich verweigern, werden sie von diesen Männern verfolgt, verletzt und schließlich fast immer getötet.

Die christlichen Männer dagegen stehen mehr für Geist sowie für Glauben, sie haben in Legenden sehr wenige oder sogar keinerlei körperliche oder sexuelle Begierden.

Die Rolle der christlichen Frauen ist in der Hagiographie oft ambivalent dargestellt. Vergleicht man sie mit den heidnischen Männern, sind sie eher aktiv, denn sie können sich als Objekt des sexuellen Begehrens verweigern; zudem besteht ein starker Kontrast zwischen ihrer Keuschheit und der Lüsternheit heidnischer Männer. Die Frauen stehen hier für den Geist, die Männer hingegen für den Körper. Doch im Vergleich zu christlichen Männern sind sie aufgrund ihres Geschlechts noch immer „schwächer“. Obwohl Keuschheit, also körperliches Begehren aufzugeben, eine Notwendigkeit für Heilige ist, bestehen immer noch Unterschiede zwischen den Geschlechtern. Für die Männer ist es leichter, denn sie können aktiv ihre Körperlichkeit verneinen; doch für die Frauen ist es schwieriger, denn sie werden oft als schwach und verführbar angesehen. Die Jungfrau zu Antiochia in dieser Legende sagt auch, „da man meine Keuschheit wollte verderben, da ward ich schwach, denn ich bin ein Weib“<sup>20</sup>, sie fürchtet demnach auch, dass sie ihre Stärke zusammen mit ihrer Unschuld verlieren könnte.

Wie Gaunt in seinem Buch feststellt, hätten die Männer in den Legenden das Recht, über ihren eigenen Körper selbst zu entscheiden. Sie könnten den Weg der Askese wählen und Sexualität ablehnen, wenn sie denn wollten. Aber Frauen in jener Welt, die in den Legenden dargestellt wird, hätten dieses Recht nicht. Die Virginität einer Frau würde als ein impliziter Trotz gegen die

---

<sup>20</sup> Jacobus de Voragine, a. a. O., S. 247.

damalige gesellschaftliche Struktur angesehen, in der die Sexualität einer Frau von ihren männlichen Verwandten entschieden werden müsste.<sup>21</sup>

In den meisten Fällen müssen die heiligen Jungfrauen entweder durch den Märtyrertod oder durch eine Verwandlung – oft metaphorisch – ihre weibliche Identität aufgeben, auch eine Art von Martyrium, indem sie ihren weiblichen Körper verneint, und damit eine „spiritualisierte“<sup>22</sup> männliche oder mindestens geschlechtslose Identität gewinnen, um Heiligkeit zu erreichen. Auch in der Legende über die Jungfrau zu Antiochia wird erwähnt, dass der Mann das Haupt der Frauen sei, und Christus sei das Haupt der Jungfrauen<sup>23</sup>. Diese Aussage entspricht der Idee, dass Männer für den Geist stünden, Frauen jedoch für den Körper, da das Haupt häufig mit Geist und Seele verbunden wird.

## 7 Der Austausch des Gewands und die Verwandlung des Körpers

Die Kleidertausch-Episode ist wohl der Höhepunkt und der Kern in der Legende über die Jungfrau zu Antiochia, denn in dieser Episode erlebt die Protagonistin die Verwandlung ihres Aussehens und die Verwandlung ihrer Identität. Als ihr der Ritter sein eigenes Gewand gibt, sagt er:

Laß uns das Gewand tauschen, nimm du meines und gieb mir deines, in Christi unsres Herrn Namen, so wirst du köstlich gekleidet, ich noch besser entkleidet, daß der Verfolger mich erkenne. Nimm das Kleid, das das Weib verbirgt; gieb das Kleid, das zum Märtyrer weiht. [...] Fürchte nicht, daß das Opfer werde verloren; denn ich bringe mich Gott für dich zu einem Opfer dar, und du wirst an meiner Statt ein Ritter Christi, in dem guten Kampf der Keuschheit des Sold der Himmel ist: gerüstet mit dem Panzer der Gerechtigkeit, der mit geistlichem Schutz den Leib umgiebt; mit dem Schild des Glaubens, der vor allen Wunden deckt; und mit dem Helm des Heils; denn der Schirm unsres Heils ist da, wo Christus ist; und wie der Mann des Weibes Haupt ist, so ist der Jungfrauen Haupt Christus.<sup>24</sup>

Seine Worte weisen auf eine Geschlechtsverwandlung der heiligen Jungfrau hin. Durch den Kleidertausch erhält die Jungfrau eine neue Identität, nämlich die Identität als „ein Ritter Christi“. Nun empfängt sie nicht nur das wahre Gewand eines Ritters, sondern auch das metaphorische Gewand,

---

<sup>21</sup> Simon Gaunt, *Gender and genre in medieval French Literature*. Cambridge 1995, S. 191. “[...] men are conceded the right to dispose of their own bodies as they see fit; women are not. For a woman to remain a virgin represents an implicit challenge to contemporary social structures in which a woman’s sexuality was at the disposition of her male kin.”

<sup>22</sup> Ingrid Kasten, a. a. O., S. 210.

<sup>23</sup> Jacobus de Voragine, a. a. O., S. 246.

<sup>24</sup> Ebenda, a. a. O., S. 246.

nämlich den „Panzer der Gerechtigkeit“, den „Schild des Glaubens“ und den „Helm des Heils“.

Nach dem Kleidertausch wird ihr weiblicher Körper und ihre weibliche Identität „verborgen“, und sie kann frei aus dem Bordell gehen, ohne erkannt zu werden. Auch im *Väterbuch* findet dies Erwähnung:

*Do die valschafte rote  
Gesamt in des tuvels spote  
Die vrowen sach dar uz gan,  
Sie wanten gar ez were ein man;  
Sus gienc sie heimeliche. (36521-36525)*<sup>25</sup>

(Übersetzung: Zum Spott des Teufels sahen die unredlichen Männer alle die Jungfrau aus (dem Bordell) gehen; sie wähten, es wäre ein Mann. Also konnte sie heimlich gehen.)<sup>26</sup>

Auch später als die Jungfrau zu dem zum Tode verurteilten Ritter geht, wird sie als unweiblich beschrieben:

*Die juncorowe nach im lief  
Ane wiplichen ganc,  
Want sie ein truwe herze twanc. (36574-36576)*<sup>27</sup>

(Übersetzung: Die Jungfrau lief in einem gar nicht weiblichen Gang zu ihm, weil sie ein treues Herz in sich trug.)<sup>28</sup>

Diesen Textstellen ist zu entnehmen, dass die Jungfrau nun ein völlig männliches Aussehen angenommen hat.

Eine andere merkwürdige Textstelle ist die Rede des Mannes, der später ins Zimmer der Jungfrau eintritt. Er sieht dort statt der Jungfrau den Ritter, und sagt:

Was Sache ist das? Eine Magd ist hie eingegangen, und meine Augen sehen einen Mann? Die Fabeln sagen, daß eine Hirschkuh ward gesetzt an einer Jungfrau Statt; hier sehe ich mit leiblichen Augen, daß aus einer Magd ein Ritter ist worden. Ich habe wohl vernommen, daß Christus Wein aus Wasser hat gemacht, und mochte es nimmer glauben; nun verwandelt er gar das Geschlecht.<sup>29</sup>

Dieser Stelle ist zu entnehmen, dass sich die Jungfrau in seinen Augen bereits in einen Ritter verwandelt hat, doch ist seine Behauptung gleichzeitig richtig

---

<sup>25</sup> Karl Reissenberger, a. a. O., S. 528.

<sup>26</sup> Übersetzung vom Verfasser.

<sup>27</sup> Ebenda, S. 529.

<sup>28</sup> Übersetzung vom Verfasser.

<sup>29</sup> Jacobus de Voragine, a. a. O., S. 246.

und falsch. Denn er glaubt nur, einen aus einer Jungfrau verwandelten Mann zu erblicken, auf der metaphorischen Ebene jedoch hat er recht: in dieser Geschichte besitzt Christus die Macht, das Geschlecht eines Menschen zu verwandeln, und aus einer Jungfrau ist nunmehr ein Ritter Christi geworden.

Die Verwandlung des Geschlechts der Jungfrau beginnt im Innern, als sie den Weg der Keuschheit für sich wählt und die traditionelle Rolle einer Frau ablehnt. Nun ist auch die Verwandlung ihres Äußeren vollendet.

Wie Schulenburg in ihrem Werk erläutert, hätten die Vorbilder der christlichen Virginität nach den Kirchenvätern ihre eigene weibliche sexuelle Identität erfolgreich verweigert. Sie hätten ihr unglückliches biologisches Wesen verneint, indem sie „ihr Geschlecht vergaßen“, wodurch sie die Schwächen und die Begrenzungen innerhalb ihres Geschlechts hätten überschreiten können. Als geschlechtslose oder geschlechtsneutrale Wesen seien sie fast als Männern spirituell Gleichwertige angesehen worden. Sie hätten oft das höchste Lob der Kirchenväter infolge ihrer strikten Leugnung des eigenen Geschlechts und des Verfechtens ihrer Jungfräulichkeit erhalten: sie seien aufgrund ihrer spirituellen Virilität und ihres Strebens nach vollkommener Männlichkeit gepriesen worden. Nach Hieronymus würde eine solche Frau durch ein keusches und geschlechtsloses Leben „nicht mehr eine Frau sein und als ein Mann genannt werden können“.<sup>30</sup>

In der Legende über die Jungfrau zu Antiochia wird ebenso ihre Gleichwertigkeit mit dem Ritter betont. Die Handlung des Kleidungsstückes wird in *Legenda Aurea* folgendermaßen kommentiert:

Das war gar seltsam anzusehen, wie die Zween im Haus der Sünde stritten um die Marter, eine Jungfrau und ein Ritter, von Natur gar ungleich, aber in Gottes Erbarmen gleich; auf daß erfüllt werde die Weissagung „Dann werden Wölfe und Lämmer einträchtig miteinander weiden“.<sup>31</sup>

Am Ende der Legende über die Jungfrau zu Antiochia wird in *De virginibus* und in der *Legenda Aurea* die Geschichte von den Freunden Damon und Pythias zitiert: Einer von ihnen wird zum Tod verurteilt, will aber zuvor noch seine persönlichen Angelegenheiten regeln. Deswegen bietet sich der andere als Bürge an und bleibt zurück. Am Tag der Hinrichtung ist er schon bereit, für seinen Freund zu sterben, doch der kommt rechtzeitig zurück, um den

---

<sup>30</sup> Schulenburg, S. 128. "According to the patristic writers, such Christian models of virginity had successfully repudiated their own female sexual identity; they had negated their unfortunate biological nature; and thus acting in a manner 'forgetful of their sex' they were able to transcend the weakness and limitations inherent in their gender. It was then as sexless, gender-neutral beings that these virgins were viewed as near spiritual equals. For their rigorous repudiation of their own sexuality and espousal of virginity, they often won the highest patristic compliment: they were praised for their spiritual virility, for progressing toward perfect manhood. According to St Jerome, through the virginal, sexless life such a one 'will cease to be a woman and will be called man'."

<sup>31</sup> Jacobus de Voragine, a. a. O., S. 246.

Bürgen zu retten. Der Fürst ist tief berührt und bittet, in den Freundschaftsbund der Beiden aufgenommen zu werden.

Diese Geschichte verläuft in gewissem Maße parallel zur Legende über die Jungfrau: denn in beiden Geschichten sind zwei Personen bereit, für einander zu sterben. Dass in der Legende das Paar mit den Freunden verglichen wird, weist wohl darauf hin, dass Ähnlichkeiten in den Beziehungen der beiden Paare bestehen. Der Vergleich zwischen den beiden Geschichten wird folgendermaßen kommentiert:

Denn Damon und Pythias waren beides Männer, von den Heiligen aber war der eine ein Weib, das zuvor sein eigen Geschlecht mußte überwinden.<sup>32</sup>

Wie bei der Textstelle „von Natur gar ungleich, aber in Gottes Erbarmen gleich“ ist hier auch zu bemerken, dass die Jungfrau eigentlich aufgrund ihres weiblichen Geschlechts „schwächer“ ist. Sie muss ihr Geschlecht „überwinden“ – das erinnert an Schulenburgs Behauptung „forgetful of their sex“ – und durch ihre Verwandlung eine Gleichwertigkeit mit Männern erreichen.

In der Analyse von Kasten wird die Kleidertausch-Episode als Desexualisierung der beiden Figuren interpretiert, und nach ihrer Ansicht sei Männlichkeit in dieser Legende auch nicht die ideale Form der Heiligen:

In dieser Konstellation ist, wie es scheint, das Männliche im herkömmlichen Sinne nicht das Modell, nach dem sich das Weibliche ausrichtet. Jungfrau und Ritter sind gleichermaßen desexualisiert, Weiblichkeit und Männlichkeit erweisen sich auf dem Weg der Heiligung als komplementäre, arbiträre Zeichen. Diese Arbitrarität wird durch die singuläre Variante des Motivs des Kleidertauschs signalisiert, wobei die Bedrohung für eine stabile männliche Geschlechtsidentität gleich mitreflektiert wird. [...] Dieser Akt (Kleidertausch) steht im Zentrum der Konstruktion eines heiligen Körperpaares, in dem die Geschlechteridentitäten – wenn auch in desexualisierter Form – gleichermaßen integriert sind und dabei zumindest ansatzweise austauschbar erscheinen.<sup>33</sup>

Diese Aussage weist darauf hin, dass die Heiligen eher geschlechtsneutral seien. In diesem Beitrag wird jedoch die Ansicht vertreten, daß die Beziehung zwischen der Heiligkeit und den Geschlechtern nicht linear, sondern synthetisch zu verstehen ist. Die Verwandlungen der beiden Hauptfiguren unterscheiden sich vom Prozess der Desexualisierung. Den Texten ist zu entnehmen, dass die Jungfrau durch ihre Keuschheit innerlich und durch den Kleidertausch äußerlich vermännlicht wird. Während ihr der Ritter eine neue Geschlechtsidentität zuweist, gibt er seine eigene männliche Geschlechtsidentität nicht auf. Deswegen stimme ich nicht zu, dass die Geschlechteridentitäten

---

<sup>32</sup> Ebenda, S. 248.

<sup>33</sup> Ingrid Kasten, a. a. O., S. 218-219.

austauschbar seien oder die zwei Figuren geschlechtsneutral würden. Vielmehr ist anzunehmen, dass sich der Ritter durch die Überwindung der Begierde von einem heidnischen Mann in einen christlichen Mann verwandelt. Es entspricht auch der Gleichwertigkeit von der Jungfrau und dem Ritter, die in der Legende dargestellt wird, wenn man diese Verwandlung mit der Verwandlung der Jungfrau gleichsetzt, denn beide werden Ritter Christi. In einer spirituellen Männlichkeit werden sie am Ende der Legende vereint.

## 8 Fazit

Die Jungfrau zu Antiochia ist eine ganz besondere Legende, denn das Geschlecht spielt in diesem Werk eine vorrangige Rolle. Die Protagonistin, die Jungfrau, schämt sich wegen ihres Geschlechts und vermeidet alle Blicke von Männern. Als eine Frau wird sie wegen der Reproduktivität und der Attraktivität des Körpers höchstwahrscheinlich als Objekt männlicher Begierde angesehen, worin auch der Grund ihrer Scham für ihren weiblichen Körper liegt. Sie wählt den Weg der Keuschheit und verneint dadurch die traditionelle Rolle einer Frau in der Gesellschaft. Damit beginnt ihre Verwandlung im Innern.

Doch nachdem sie von der heidnischen Obrigkeit festgenommen und verurteilt wird, steht sie vor einem „zweifachen Kampf“. Denn wenn sie ihren Glauben nicht aufgibt, wird sie in ein Bordell geschickt werden und ihre Jungfräulichkeit verlieren. Nach Auffassung des frühen Christentums war es eine erhebliche Schande, dass Frauen, die Keuschheit geschworen hatten, ihre Unschuld verloren. Jedoch war nach manchen Lehren der Verlust der Virginität durchaus als verständlich oder zumindest verzeihlich anzusehen, denn Selbstmord war ja ebenfalls eine Sünde, und solange die Frauen ein reines Gewissen hatten, so die Ansicht, blieben ihre Seelen rein, auch wenn ihre Körper befleckt waren. So geht die Jungfrau der Legende in ein Bordell, doch dort verliert sie ihre Virginität nicht, denn ein Ritter taucht auf und errettet sie. Er wird von ihr zum Christentum bekehrt – mindestens nach der Version des *Väterbuchs* – und tauscht sein Gewand gegen ihres. Durch den Kleidertausch erhält die Jungfrau ein männliches Aussehen und ebenfalls die männliche Identität als Ritter Christi. Damit wird sie auch äußerlich verwandelt.

Die Beziehung zwischen der Jungfrau und dem Ritter sowie die Beziehung zwischen ihr und der heidnischen Obrigkeit rücken die Rolle von Geschlecht und Glauben in den Blick. Wenn man die Polarität von Geschlecht und Glauben in der Hagiographie synthetisch betrachtet, bemerkt man, dass die heidnischen Figuren stärker von körperlicher Begierde getrieben sind als die christlichen Figuren, während die weiblichen Figuren im Vergleich zu den männlichen Figuren eher auf der Seite der Körperlichkeit stehen. Deswegen müssen die christlichen Frauen in Heiligenlegenden ihr Geschlecht oft aktiv verneinen und „in Männer transzendieren“, damit sie eine spirituelle

Gleichwertigkeit mit den männlichen, christlichen Figuren erreichen. In dieser Geschichte werden die Jungfrau sowie der Ritter verwandelt. Er überwindet die körperliche Begierde, wodurch er sich von einem heidnischen Mann zu einem christlichen Mann wandelt, und wird – wie er selbst sagt – durch den Kleidertausch zum Märtyrer geweiht, während sie die Schwäche der Frau meistert und sich auch metaphorisch in einen Mann verwandelt. Solche Verwandlungen werden in dieser Legende als göttliches Wunder dargestellt; und als Ritter Christi werden die Jungfrau und der Ritter in einer reinen, spirituellen Männlichkeit vereint.