

Eva Elm

Weibliches Martyrium – frauenspezifische Verfolgung - frauenspezifische Visionen ?

In den Jahren 382 bis 385 versammelte der aus Stridon an der dalmatisch-pannonischen Grenze stammende Kirchenlehrer Hieronymus, der als Asket, Bibelexeget, Übersetzer und Polemiker auf sich aufmerksam gemacht hatte, in Rom eine Gruppe einflussreicher Frauen der senatorischen Oberschicht um sich.⁽¹⁾ Besonders seine rigorose Askese übte eine so große Faszination auf diese Frauen aus, dass ihm einige von ihnen, unter anderen Paula und ihre Tochter Eustochium, einige Jahre später ins Heilige Land folgten und sich dort zu einem gemeinsamen geistlichen Leben zusammenschlossen.⁽²⁾ Dass Hieronymus sich während seines Aufenthalts in Rom bewusst an Frauen wendete, war kein Zufall. Schon in den vorhergehenden Jahrhunderten waren sie so etwas wie Katalysatoren des christlichen Glaubens. Wenn eine einflussreiche römische Frau Christin wurde, konnte man davon ausgehen, dass sie ihre Kinder christlich erziehen, ja, die ganze *familia*, die Sklaven und sonstigen Hausangestellten, zum Glaubenswechsel veranlassen würde. Frauen wie Paula, Melania und deren gleichnamige Enkelin verfügten uneingeschränkt über große Vermögen, die sie der christlichen Gemeinde zur Verfügung stellen konnten. Ihre Ehegatten waren meistens durch ihre berufliche Position so sehr im traditionellen römischen Gesellschaftssystem verankert und häufig selbst nach der Einführung des Christentums als Staatsreligion noch so sehr römischen Wertvorstellungen verhaftet, dass es schwer war, sie für den neuen Glauben zu gewinnen.⁽³⁾

Den Frauen ihrerseits bot die Hinwendung zum Christentum neue Chancen. Zumindest von Hieronymus wurden sie als gleichberechtigte Gesprächspartnerinnen, ja sogar als intellektuelle Autoritäten angesehen und gewürdigt. Die Askese verhalf – trotz aller mit ihr einhergehenden Einschränkungen – zu einer Überwindung der klassischen Rollenverteilungen und eröffnete neue, bisher dem weiblichen Geschlecht versagte Möglichkeiten der Lebensgestaltung. Asketisch lebende Frauen mussten sich nicht wie bisher lediglich über Ehestand und Mutterschaft definieren. Sie hatten innerhalb der christlichen Gemeinden den gleichen Status wie männliche Asketen. Hieronymus etwa gründete 386 zusammen mit Paula auf dem Olivenberg in Jerusalem ein Doppelkloster, in dem Frauen und Männer gleichgestellt waren. Zwar erwies Hieronymus auch Ehefrauen und Witwen Respekt. Der Königsweg war nach ihm jedoch sowohl für Männer als auch für Frauen die Askese. Nahmen Frauen in der frühen Kirche des 1. Jahrhunderts und in einigen christlichen Gruppierungen wie derjenigen der Montanisten gelegentlich Führungspositionen ein, so war spätestens seit dem 3. Jahrhundert klar, dass sie im Klerus keine Rolle spielen durften:

feminae[...] per omnia viris subditae, Frauen durften nicht predigen, taufen oder ein leitendes Amt in der Kirche übernehmen.⁽⁴⁾ Zwischen Asketin und Asket bestand jedoch kein so großer Unterschied. In der *sanctitas* der Askese herrschte Gleichheit: *virginitas aequat se angelis [...] virginitas menti est sexus*.⁽⁵⁾

Vor der Anerkennung des Christentums als Staatsreligion stand Frauen in der christlichen Kirche jedoch noch ein anderer Weg offen, Prestige zu gewinnen: das Martyrium. Unter den Christen von Lyon und

Vienne, die im Jahr 177 n. Chr. den Märtyrertod erlitten, befanden sich die Sklavin Blandina und ihre Herrin. Fünf der zwölf im Jahre 180 n. Chr. ums Leben gekommenen ‚scilitanischen‘ Märtyrer waren Frauen. Zu den berühmtesten Märtyrern des 3. Jahrhunderts zählen Perpetua und ihre Sklavin Felicitas, die in Nordafrika das Martyrium erlitten.[\(6\)](#)

Ähnlich wie später die Askese bot das Martyrium den Frauen die Chance, innerhalb der Gemeinde gleiches Ansehen wie die männlichen Christen zu erwerben und das unabhängig von ihrem sozialen Status. Die Sklavinnen Blandina und Felicitas hatten in dieser Hinsicht die gleichen Möglichkeiten wie Perpetua, die aus einer angesehenen Familie der Oberschicht von Karthago stammte. Wenn in den Märtyrerakten sowohl vom Martyrium von Männern als auch von Frauen die Rede ist, werden gewöhnlich zunächst die Namen der männlichen Märtyrer und erst dann die der weiblichen angeführt.[\(7\)](#) Dennoch wird deutlich, dass die Frauen durchaus als Anführerinnen betrachtet werden konnten. Der Bericht über das Martyrium der Heiligen Karpus, Papyrus und Agathonike, die 161-169 unter Marc Aurel ums Leben kamen, beginnt mit folgenden Worten: „Als der Proconsul zu Pergamum verweilte, wurden ihm vorgeführt die seligen Märtyrer Christi Karpus und Papyrus.“[\(8\)](#) Erst im letzten Paragraphen wird Agathonike erwähnt. Aufgrund ihres freiwilligen Martyrium, dem sie sich durch das Vorbild des Karpus inspiriert unterzog, wurde ihr an dieser Stelle vom Verfasser der ‚Acta‘ mindestens der gleiche Respekt gezollt wie ihren beiden männlichen Leidensgenossen.

Nicht nur Perpetua scheint von der Gruppe der 203 ums Leben gekommenen Märtyrer als Führerin betrachtet worden zu sein, auch Blandina nahm nach dem Tod des Bischofs Pothinus unter den Märtyrern von Lyons eine ähnliche Stellung ein. Sie hielt – so wird berichtet – vor ihrem Martyrium innige Zwiesprache mit Christus und kümmerte sich um ihre Leidensgenossen wie eine Mutter um ihre Kinder.[\(9\)](#) Auch von den Verfolgern wurde Blandina als geistige Autorität betrachtet. Ihre Hinrichtung wurde quasi als Kulmination am letzten Tag der Exekutionen vollzogen. Sie wurde in Imitation der Kreuzigung Christi in Kreuzesform erhängt, was für die Christen – besonders, da es sich um eine Frau und Sklavin – handelte, eine außergewöhnliche Ehrung darstellte.[\(10\)](#)

Pegasus-Onlinezeitschrift VI/1 (2006), 17

Grundsätzlich wurden weibliche Christen von den römischen Verfolgern nicht anders behandelt als männliche. Bei den dem Martyrium vorausgehenden Gerichtsverhandlungen wurden sie auf die gleiche Weise befragt wie die Männer, mit dem Unterschied, dass man sich bei ihnen häufiger als bei diesen nach ihren Lehrern erkundigte, und ihre eigene Stellungnahme in der Regel kürzer ausfiel als die der Männern – sie belief sich zumeist auf das knappe Bekenntnis „Ja, ich bin Christin“.[\(11\)](#) Die Verfolger gingen wohl davon aus, dass Frauen durch einen Mann oder Männer zur Erduldung des Martyrium veranlasst worden sein mussten. Die im Vergleich mit den männlichen Märtyrern kurze Replik der Frauen wird, wenn nicht auf eine ähnliche Selbsteinschätzung, dann doch auf die auch im Christentum verbreitete Ansicht zurückzuführen sein, dass sich Frauen gemäß dem paulinischen Dictum *mulier tacet in ecclesia* (1 Kor 14,34) auch in dieser Situation in Zurückhaltung üben sollten: „[...] the prosecutors find it difficult to credit the women with the integrity of their own convictions. Perhaps hoping to undermine their determination, the interrogators pressed the women on their relationships to their teachers and presbyters [...] When called upon to declare or deny their faith, the men are more prone to adorn their testimony with didactic or polemical speeches, while the women are given to formulaic confessions and occasional brief exchanges with their antagonists.“[\(12\)](#)

Das über die Frauen verhängte Strafmaß war mit dem der Männer identisch: die Strafen wurden in keiner Weise gemildert. „Judging by the number of female martyrs who appear in the *Acta martyrum* and in such works as Eusebius’ ‘Historia ecclesiastica’, the Roman authorities had few qualms over the use of judicial violence against the female sex.“[\(13\)](#)

An die Verhängung und den Vollzug grausamer Strafen war man in Rom gewöhnt. Schwerverbrecher, Vater- und Muttermörder, Tempelschänder oder Brandstifter wurden von den Gerichten der Kaiserzeit *ad bestias* verurteilt. Man band sie auf eine zweirädrige Karre und ließ wilde Tiere auf sie los. Auch von der kulturellen Elite wurden solche Zurschaustellungen roher Gewalt gebilligt, Seneca betrachtet sie als eine adäquate Unterhaltung für die *plebs* und Plinius der Jüngere verteidigt sie als Schulung gegen Schmerz und Tod und lobt die ‚schönen Wunden‘, die dabei entstehen.⁽¹⁴⁾ Obwohl das römische Strafrecht keine Ausnahmeregelungen für Frauen vorsah, waren sie jedoch seltener als Männer Opfer solcher Präsentationen. Wenn dies der Fall war – in der Regierungszeit Domitians etwa sollen im Kolosseum Frauen zum Kampf gegen Zwerge gezwungen worden sein –, erregte dies besondere Aufmerksamkeit.⁽¹⁵⁾

Die Leidensbereitschaft und Leidensfähigkeit der Christinnen rief deshalb nicht nur innerhalb der christlichen Gemeinde Erstaunen und Bewunderung hervor. „Defiance of the conventions of female behaviour is even more disturbing to the authorities than the Christians’ refusal to submit to their directives.“⁽¹⁶⁾

Pegasus-Onlinezeitschrift VI/1 (2006), 18

Nicht nur die heidnischen Zuschauer in der Arena, auch die Vollstrecker der Hinrichtungen selbst kamen – so wird in den ‚Acta‘ deutlich – nicht umhin, der gänzlich ‚unweiblichen‘ Geisteshaltung weiblicher Märtyrer Respekt zu erweisen. Über Blandina wurde gesagt, dass man bislang noch nie eine Frau so viel Leid habe erdulden sehen wie sie,⁽¹⁷⁾ obwohl sich schon vor ihrem Martyrium ihrer Herrin die Frage gestellt hatte, ob ihr zarter weiblicher Körper den Leiden standhalten könne.⁽¹⁸⁾ In einigen Märtyrerakten – so in der ‚Passio Perpetuae et Felicitatis‘ – findet sich der Hinweis, dass man sich ein Nachgeben und die Bereitschaft zum Opfer vor dem Kaiserbild gewünscht hätte, um den beiden Frauen die grausame Bestrafung zu ersparen.⁽¹⁹⁾ Das Moment des Entsetzens bzw. die Faszination des Grausamen war bei ihnen auf jeden Fall größer als bei männlichen Märtyrern.

Es gab aber auch gegenteilige Reaktionen. Die für Frauen ungewöhnliche Standhaftigkeit wurde als Provokation empfunden, man unterstellte, dass besonders in ihrem Fall ‚schwarze Magie‘ im Spiel sein müsste.⁽²⁰⁾ Wie später bei den sogenannten Hexen glaubte man, die dämonischen Kräfte mit besonderer Grausamkeit aus ihrem Körper vertreiben zu können. Durch die Zerstümmelung der Körper glaubte man, die Hoffnung auf eine Auferstehung nach dem Tod zunichte machen und den Triumph der Götter beweisen zu können: „Most were happy to see their corpses dismembered so that their claim to rise from the dead would be frustrated. They were relieved that the gods had triumphed.“⁽²¹⁾

Wieso konnten weibliche Märtyrer innerhalb der christlichen Gemeinden das gleiche Ansehen gewinnen wie männliche Märtyrer, wenn sich doch schon zu diesem Zeitpunkt abzeichnete, dass sie vom Priesteramt ausgeschlossen bleiben würden?⁽²²⁾ Schon bald nach den ersten Blutzugnissen entwickelte sich eine Theologie des Martyriums, nach der dieses als ‚zweite Taufe‘ betrachtet wurde. Entsprechend der paulinischen Definition – „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Es gibt nicht mehr Jude noch Grieche, nicht mehr Sklave noch Freier, nicht mehr männlich und weiblich; denn ihr seid alle einer in Christus“ (Gal 3,27 ff.) – führte die Taufe zu einer Nivellierung der Geschlechtsunterschiede, sie war ein „sowohl von der Praxis als auch von der symbolischen Bedeutung her geschlechtsunabhängiges Initiationsritual“.⁽²³⁾ Das gleiche galt für das Martyrium. Durch die ‚Bluttaufe‘ wurden soziale und geschlechtliche Unterschiede aufgehoben. Außerdem waren mit dieser ‚zweiten Taufe‘, die mit dem Tod einherging, eschatologische Erwartungen verknüpft. Auch im Paradies, zu dem das Martyrium unmittelbaren Zutritt eröffnete, gab es – so Mk 12,25 – nicht mehr Mann und Frau: „Wenn sie von den Toten auferstehen werden, so werden sie weder heiraten noch sich heiraten lassen, sondern sie sind wie die Engel im Himmel.“ Auch Logion 23 des Thomasevangeliums spricht vom Ende aller

Geschlechtsunterschiede am Ende der Welt.

Pegasus-Onlinezeitschrift VI/1 (2006), 19

Die Vorstellung einer solchen Angleichung und Nivellierung kommt auch in der literarischen Darstellung zum Ausdruck, bei der konventionelle Geschlechtszuordnungen keine Rolle mehr spielen. Nicht nur weibliche Märtyrer werden als Mütter charakterisiert, auch Männer – etwa die männlichen Märtyrer von Lyons - erhalten dieses Epitheton.[\(24\)](#) „Imprisoned and awaiting execution, both women and men labour to bring forth in themselves the strength and determination to proceed to the death that is their birthday. Both serve as midwives and nurses to others on their way to this new life, even bringing those ‘stillborn’ to rebirth.“[\(25\)](#) Von Alexander, einem der Märtyrer von Lyon, wird ausdrücklich gesagt, dass er im Moment des Martyriums ‚gebar‘.[\(26\)](#)

Grundsätzlich entsprach die Rolle des Opfers, das sich – ohne Widerstand zu leisten – den Foltern und Qualen seiner Peiniger aussetzte, nicht den traditionellen römischen Vorstellungen von Männlichkeit. „Die besondere Schwierigkeit für den Schriftsteller bestand darin, die Feminisierung des Märtyrers als heldenhaft zu verkaufen. Denn die Haltung, die das Christentum den Männern abverlangte, widersprach und widerspricht den anerkannten Verhaltensnormen für Männer. Einen demütigen Dulder als Vorbild zu nehmen, war etwas völlig Neues, das auch von der Stoa nicht abgeleitet werden konnte.“[\(27\)](#)

In der Martyriumliteratur werden Frauen hingegen mit typisch männlichen Eigenschaften ausgestattet. Hatte noch Paulus den Frauen die Prophetie verboten, wurden sie, wie schon angedeutet, große Prophetinnen und Visionärinnen, sie kämpften wie Athleten und Soldaten.[\(28\)](#) Vor ihrem Martyrium muss Perpetua in einer Vision gegen einen alten Ägypter – die Inkarnation des Teufels – kämpfen. Vor diesem Kampf verändert sich ihr Geschlecht: „Es kam aber ein Ägypter heraus, hässlich vom Ansehen, der mit seinen Helfern gegen mich kämpfen sollte; es kamen aber auch schöne Jünglinge zu mir, um mir zu helfen und mich zu schützen; ich wurde entkleidet und war ein Mann.“[\(29\)](#) Vor der darauf folgenden Kampfszene wird Perpetua wie ein männlicher Athlet mit Öl gesalbt, „wie man das zum Wettkampfe zu tun pflegt.“[\(30\)](#) In der Vision der Perpetua werden nicht nur die sozialen Geschlechterrollen (gender) überschritten, Perpetuas Veränderung ist auch eine biologische (sex). Vor der endgültigen eschatologischen Aufhebung aller Geschlechtsunterschiede bedarf es männlicher Eigenschaften und Attribute, um die Härten des Martyriums zu ertragen.

Das Martyrium bietet Frauen unterschiedliche Identifikationsmodelle und Rollen, die zum Teil konventionell eher männlich, zum Teil eher weiblich besetzt sind: die des Propheten, des geistlichen Oberhauptes, des Nachfolgers Christi, des Athleten und Soldaten, aber auch die der Mutter und Braut Christi.

Pegasus-Onlinezeitschrift VI/1 (2006), 20

Perpetua sieht sich in ihrer Vision als Kämpfer und Athlet. Nach ihrer Wandlung zum Mann und der auch für Gladiatoren üblichen Salbung beginnt sie den Kampf: „Wir traten einander gegenüber und begannen den Faustkampf; er suchte mir die Füße zu fassen, ich aber stieß ihn mit den Fersen ins Gesicht; ich wurde von der Luft in die Höhe gehoben und fing an, ihn so zu schlagen, als wenn ich nicht mehr auf der Erde stände; als ich aber Zeit fand, schlug ich die Hände zusammen, Finger an Finger und fasste seinen Kopf; da fiel er auf das Angesicht und ich trat ihn auf den Kopf. Das Volk fing an zu schreien und meine Beschützer an zu singen; ich aber trat herzu zum Kampfrichter und empfing den Zweig. Er küsste mich und sagte zu mir: ‚Tochter, der Friede sei mit dir!‘ Und ruhmvoll schritt ich zum Sanavivarischen Tore hin.“[\(31\)](#) Am Tage ihres Martyriums selbst ist sie jedoch Braut Christi: „Nun brach der Tag ihres Sieges an und sie traten hervor

aus dem Kerker in das Amphitheater, als ob sie in den Himmel gingen, heiteren und schönen Antlitzes, und wenn sie zitterten, so war es vor Freude, nicht aus Furcht. Perpetua kam langsamen Schrittes, wie eine Braut Christi, wie eine Dienerin Gottes; durch den hellen Blick ihrer Augen schlug sie die Blicke aller nieder.“(32) Im Moment des Martyriums – nachdem sie den Angriff einer Hirschkuh überstanden hatte, sollte sie von einem Gladiatoren mit dem Schwert getötet werden – übernimmt sie wieder die Rolle des Gladiators/Soldaten: „Perpetua aber, um doch auch etwas von Schmerzen zu kosten, schrie auf, als sie zwischen die Rippen getroffen wurde, und führte die schwankende Hand des noch unerfahrenen Gladiators zu ihrer Kehle. Vielleicht hätte eine solche Frau anders nicht getötet werden können, da sie von dem unreinen Geiste gefürchtet wurde, wenn sie nicht selbst gewollt hätte.“(33) Dass an dieser Stelle die sexuelle Konnotation einer Penetration mitschwingt, überrascht nicht.

Die ‚Vermännlichung‘ von Frauen war besonders im Falle von Müttern und Schwangeren problematisch. Bei dem römischen Publikum bzw. den Vollstreckern der Exekutionen löste deren Todesbereitschaft verstärktes Mitleid oder völliges Unverständnis aus. Vom christlichen Standpunkt her stellte die Übertragung mütterlicher Eigenschaften auf Männer für diese eine spirituelle Erweiterung dar, „a freeing from their dependance on women for giving life.“(34) Für Frauen hingegen stand das Martyrium, auch wenn es spirituell als Geburtserfahrung gedeutet werden konnte, ihrer biologischen Mutterschaft entgegen. „Their ability to overcome the limitations of their bodies and the restrictions of cultural assumptions about women’s responsibilities for nurturing life creates a terrible irony as death displaces birth as a passageway to life.“(35) Perpetua ist erst dann innerlich bereit für ihr Martyrium, als sie ihr Kind wohlbehalten bei ihrem Vater weiß. „Nach Gottes Willen hat es weiter die Brust nicht begehrt und diese hat mir auch keinen Schmerz gemacht, damit ich nicht durch die Sorge um das Kind und den Schmerz zugleich gequält werde.“(36) Die schwangere Felicitas bringt ihr Kind schon im 8. Monat im Gefängnis zur Welt. „Was aber die Felicitas angeht, so wurde ihr die Gnade des Herrn auf folgende Weise zuteil. Als sie schon acht Monate schwanger war – denn in diesem Zustande wurde sie festgenommen – und der Tag des Schauspieles näher kam, war sie in tiefer Trauer, sie möchte wegen ihrer Schwangerschaft zurückbleiben müssen, da es nicht gestattet ist, Schwangere hinzurichten, und möchte später unter anderen Verbrechern ihr heiliges und unschuldiges Blut vergießen.“(37)

Pegasus-Onlinezeitschrift VI/1 (2006), 21

Trotz aller Nivellierung der Unterschiede zwischen den Geschlechtern und der Hoffnung auf ihre gänzliche Aufhebung im Jenseits, ist in den ‚Acta Martyrum‘ eine erotische Spannung zu spüren. Wie auch in der ‚Passio Perpetuae‘ deutlich wird, wird das Martyrium nicht nur als ‚zweite Taufe‘, sondern auch als Hochzeit der Seele mit dem göttlichen Bräutigam verstanden. Laut Ambrosius eilten keine Vermählten so sehnsüchtig ins Brautgemach wie die Christen zur Stätte ihrer Hinrichtung.(38) „Blut besiegelte die Vereinigung der Seele mit Gott im Augenblick der Trennung vom Leib. Das vergossene Blut simulierte eine Hochzeitsnacht und eine Vereinigung.“(39) Das Martyrium konnte als „vergeistigte Form der körperlichen Hingabe“(40) verstanden werden. Der Körper selbst bildete dann in erster Linie das Medium eines geistigen und seelischen Triumphes. Im Martyrium wie auch in der Askese überwindet die Seele den Körper. Dieser – Gefäß der Seele und des Geistes – kann von den Peinigern zwar zerstört werden, ihr Geist jedoch bleibt stark und widersetzt sich.

Dennoch konzentrieren sich die Beschreibungen der grausamen Folterungen notwendigerweise auf den Körper als Gefäß des Geistes. Dabei lassen sich deutliche Unterschiede zwischen der Darstellung männlicher und weiblicher Martyrien feststellen. Zwar wird bei der Beschreibung des Martyriums des Pionius die Würde und Männlichkeit seines Körpers gepriesen, dies ist jedoch eine Ausnahme.(41) Wenn die Ästhetik von Körpern, ihre Jugend oder Schönheit, erwähnt wird, sind es weibliche Körper. Interessant ist auch die besondere Betonung ihrer Nacktheit – etwa bei Perpetua und Felicitas, aber auch im Falle von

Agathonike –, die im Falle männlicher Athleten nichts ungewöhnliches darstellt: „Für die Frauen aber hatte der Teufel eine sehr wilde Kuh bestimmt, die gegen die Gewohnheit hierfür herbeigeschafft worden war, damit auch die Bestie desselben Geschlechts wäre. Sie wurden also entkleidet und mit Netzen umhüllt vorgeführt. Das Volk aber schauderte, da es in der einen ein zartes Mädchen, in der anderen eine junge Mutter mit noch milchtropfenden Brüsten sah. Darum wurden sie zurückgerufen und mit losen Gewändern bekleidet. Zuerst wurde Perpetua hingeworfen und fiel auf die Lenden; sie setzte sich aufrecht und zog ihr Kleid, das an der Seite zerrissen war, zurück zur Verhüllung ihres Oberschenkels, mehr um ihre Scham als um ihren Schmerz besorgt. Darauf flocht sie mit einer Nadel ihre Haare in einen Bund zusammen; denn es war ungeziemend, dass eine Märtyrerin mit fliegenden Haaren litt, damit es nicht schien, als ob sie bei ihrer Verherrlichung trauere.“⁽⁴²⁾ Die christlichen Autoren betonen bei aller Plastizität der Darstellung die Schamhaftigkeit und Keuschheit der Märtyrerinnen. Dem stellen sie plumpe Obszönitäten, sexuelle Anspielungen und Übergriffe auf Frauen von Seiten der Vollstrecker und des Publikums entgegen.⁽⁴³⁾ Charito – so ist den ‚Acta‘ zu entnehmen – wird vom Präfekten vorgeworfen, sie habe einen fragwürdigen Ruf, Sabina wird mit Prostitution gedroht und Potamiaena muss sich sexuelle Anspielungen von Seiten der Zuschauer gefallen lassen. „Irene is actually delivered naked to the brothel, where, through the grace of the Holy Spirit, none dared approach or even insult her. Later she is burned alive, as were her sisters before her.“⁽⁴⁴⁾

Pegasus-Onlinezeitschrift VI/1 (2006), 22

Das Martyrium bot Frauen eine soziale Aufwertung innerhalb der christlichen Gemeinde, sie waren im Ansehen den Männern gleichgestellt, da diese Anerkennung allerdings mit ihrem Tod einherging, war sie, zumindest aus säkularem Blickwinkel, ein ausgesprochen fragwürdiger Gewinn. Andererseits waren sie, trotz aller vordergründigen Gleichbehandlung im Prozess und im Strafvollzug – auch dies ein Nachteil, da es keinerlei Milderung des entsetzlichen Strafmaßes bedeutete –, Opfer sexueller Anspielungen und Übergriffe. Selbst in der positiven Darstellung durch christliche Autoren lässt sich ein lasziver Blickwinkel erkennen.

Das Martyrium war ein zeitlich begrenztes Phänomen, das mit dem Ende der Christenverfolgungen obsolet wurde. Die besondere Rolle, die der Märtyrer bzw. die Märtyrerin in der christlichen Kirche spielte, wurde in der Folgezeit in gewissem Maße vom Asketen bzw. der Asketin übernommen, wurde die Askese doch bald als ‚innerweltliches Martyrium‘ begriffen. „Die Entsagung leiblicher Genüsse, die asketische Lebensführung der Mönche und der Jungfrauen, galt als ein lebenslanges Martyrium. Mit der Ablegung des Gelübdes beim Eintritt in den Orden wurde der Mönch zum *martyr vivus*.“⁽⁴⁵⁾ Wie eingangs erwähnt, bot die Askese für die Frauen ähnliche Möglichkeiten der Emanzipation, aber auch sie war nicht frei von Widersprüchen und Problemen. Nicht nur bedeutete die Askese Verzicht auf Sexualität. In der Darstellung weiblicher Askese finden sich Berichte darüber, wie Frauen durch Hungern und Selbstgeißelung versuchten zum ‚Mann‘ zu werden: „Aus den Berichten über die Asketen geht hervor, dass Asketinnen bei fortgeschrittener Übung ihrer Disziplin wie Männer angesprochen und behandelt wurden. Das Ziel der Frauen war es also, durch ihre Übungen vermännlicht zu werden, um dann erst, wie die Männer auch, sich in langer Buße über die Tatsachen des Geschlechts hinwegsetzen zu können. Natürlich verloren diese Frauen nach langem Hungern ihre sekundären Geschlechtsmerkmale, und die Menstruation blieb aus.“⁽⁴⁶⁾ Askese stand also wie das Martyrium der biologischen Mutterschaft entgegen.

Das frühe Christentum ermöglichte den Frauen, spirituell, geistig und emotional Wege zu gehen, die ihnen bislang verschlossen geblieben waren und gewährte ihnen dabei eine Anerkennung, die sonst nur Männern zuerkannt worden war. Dass dies nicht ohne Kompromisse und Einschränkungen möglich war, kann nicht überraschen.

Dr. Eva Elm
 Seminar für Mittellateinische Philologie
 FU Berlin
 Schwendenerstr. 1
 14195 Berlin

Pegasus-Onlinezeitschrift VI/1 (2006), 23

Literatur:

Aigrain, René: L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire, Paris 1953

Bardenhewer, Otto et al.: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten aus dem Griechischen und Lateinischen übersetzt, Bd. II (Bibliothek der Kirchenväter) Kempten 1913

Baumeister, Theofried: Das Martyrium als Thema frühchristlicher apologetischer Literatur, in: Mathijs Lamberigts/Pierre van Deun (Hg.): Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Mémorial Louis Reekmans, Leuven 1995, 323-332

Baumeister, Theofried: Nordafrikanische Märtyrer in der frühen römischen Heiligenverehrung, in: Römische Quartalschrift 98 (2003) 35-47

Brown, Dennis: *Vir Trilinguis*: A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome, Kampen 1992

Burrus, Victoria: Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts, Lewiston 1987

Butterweck, Christel: 'Martyriumssucht' in der Alten Kirche? Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien (Beiträge zur historischen Theologie 87) Tübingen 1994

Campenhausen, Hans von: Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, Göttingen 21964

Cardman, Francis: Acts of the Women Martyrs, in: Anglican Theological Review 70 (1988) 144-150. ND in: William Hugh Clifford Frend (Hg.), Women in Early Christianity (Studies in Early Christianity 14) New York 1993, 98-104

Clark, Elisabeth A.: Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity, Lewiston 1986

Cooper, Kate: The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity and the Early Middle Ages, Kalamazoo 1996

Pegasus-Onlinezeitschrift VI/1 (2006), 24

Delehaye, Hippolyte : Les Passions des martyres et les genres littéraires (Subsidia hagiographica 13B) Bruxelles 21966

Disselkamp, Gabriele: *Christiani Senatus Lumina*. Zum Anteil römischer Frauen der Oberschicht im 4. und 5. Jahrhundert an der Christianisierung der römischen Senatsaristokratie, Bodenheim 1997

Elm, Susanna: Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity, Oxford 1994

Ewigleben, Cornelia /Eckart Köhne (Hg.): Gladiatoren und Caesaren: Die Macht der Unterhaltung im antiken Rom, Hamburg 2000

Frend, William Hugh Clifford: Blandina and Perpetua: Two Early Christian Heroines, in: Les Martyrs de Lyons (177): Colloque à Lyon 20-23 Septembre 1977, Paris 1978, 167-155. ND in: Ders. (Hg.): Women in Early Christianity (Studies in Early Christianity 14) New York 1993, 87-97

Hall, Stuart G.: Women among Early Martyrs, in: Diana Wood (Hg.), Martyrs and Martyrologies. Papers read at the 1992 Summer meeting and the 1993 Winter meeting of the Ecclesiastical History Society, Oxford 1993, 1-23

Hennings, Ralf: Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus, Leiden 1994

van Henten; Jan Willem/Avemarie, Friedrich (Hg.): Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Greco-Roman, Jewish and Christian Antiquity, London 2002

van Hooff, Anton J. L.: From *Autothanasia* to Suicide: Self-Killing in Classical Antiquity, London 1990

Jones, Chris: Woman, Death, and the Law during the Christian Persecutions, in: Diana Wood (Hg.), Martyrs and Martyrologies. Papers read at the 1992 Summer meeting and the 1993 Winter meeting of the Ecclesiastical History Society, Oxford 1993, 23-35

Klawiter, Carl: The Role of Martyrdom and Persecution in Developing the Priestly Authority of Women in Early Christianity: A Case Study of Montanism, in: William Hugh Clifford Frend (Hg.), Women in Early Christianity (Studies in Early Christianity 14) New York 1993, 105-117

Knopf, Rudolf/Krüger, Gustav (Hg.): Ausgewählte Märtyrerakten (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften. N.F. 3) Tübingen 41965

Pegasus-Onlinezeitschrift VI/1 (2006), 25

Krumeich, Christa: Hieronymus und die christlichen *feminae clarissimae*, Bonn 1993

Musurillo, Herbert (Hg.): Acts of the Christian Martyrs (Oxford Early Christian Texts) Oxford 1972

Oberhelman, Steven M.: Rhetoric and Homiletics in Fourth-Century Christian Literature, Atlanta 1991

Omerzu, Heike: 'Es gibt nicht mehr männlich und weiblich'. Zur Bedeutung von Frauen im frühen Christentum, in: Sigrid Schmitt (Hg.), Frauen und Kirche, Wiesbaden 2002, 11-35

Rebenich, Stefan: Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen (Historia Einzelschriften 72) Stuttgart 1992

Laqueur, Tom: Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Frankfurt/ New York 1992

Schmitt, Sigrid (Hg.): Frauen und Kirche (Mainzer Vorträge 6) Stuttgart 2002

Sorgo, Gabriele: Martyrium und Pornographie, Düsseldorf 1997

Walker Bynum, Caroline: Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glaube des Mittelalters, Frankfurt a. M. 1996

Wiedemann, Thomas: Emperors and Gladiators, London 2001

Pegasus-Onlinezeitschrift VI/1 (2006), 26

- (1) Zu Hieronymus siehe u.a. Oberhelman (1991); Rebenich (1992); Brown (1992); Hennings (1994).
- (2) Zu den Frauen um Hieronymus siehe bes. Krumeich (1993)
- (3) Zur Rolle von Frauen in der frühen Kirche siehe u.a. Cooper (1996); Disselkamp (1997); Schmitt (2002).
- (4) Tertullian, *De virginibus velandis* 9,1
- (5) Pseudo Cyprian (Novatian), *De bono pudicitiae* 7 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 3,3,18). Zur frühchristlichen weiblichen Askese: Clark (1986); Burrus (1987); Elm (1994).
- (6) Zum weiblichen Martyrium siehe u.a. Frend (1993); Cardman (1993); Jones, (1993); Hall (1993); Omerzu (2002).
- (7) Zum Martyrium in der frühen Kirche siehe u.a. Knopf/Krüger (1965); Musurillo (1972). Zur Bedeutung des Martyriums in der Frühkirche: Campenhausen (1964); Baumeister (1980); van Hooff (1990); Zu den Aufzeichnungen der Leiden der Märtyrer, ihrer formengeschichtlichen Einordnung und ihrer entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung für die Heiligenverehrung und die Hagiographie: Delehaye (1966); Aigrain (1953); Butterweck (1994); van Henten/Avemarie (2002); Baumeister (2003).
- (8) Es liegt folgende Ausgabe der Märtyrerakten zugrunde: Musurillo (1972). Die deutschen Übersetzungen der Zitate aus den Märtyrerakten sind in allen Fällen Bardenhewer (1913) entnommen, hier 313.
- (9) Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 1. 19 und 56
- (10) Ebd. 1.41–42
- (11) F. Cardman (1993), 146: “The greater range allowed to men’s voices than to women’s reflects an assumption about the propriety of public speech likely to have been shared by the persecutors and the defendants, as well as by the authors of the acts.”
- (12) Ebd., 145–146
- (13) Jones, 23
- (14) Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* I 7, 2-6; Plinius, *Panegyricus* 33,1.
- (15) Vgl. etwa Sueton, *De viris illustribus*, Domitianus 4,1-2. Zur öffentlichen Darbietung von Gewalt in Rom vgl. Beachan (1999); Ewigleben/Köhne (2000); Wiedemann (2001).
- (16) Cardman, 146
- (17) Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 1.56
- (18) Ebd. 5.1.18
- (19) *Passio Perpetuae et Felicitatis* 6 u. 15; Bardenhewer (1913), 333. Vgl. Carpus A. 43,B 6 für Agathonike.

(20) Siehe etwa ebd. 5.1.60-63.

(21) Frend (1993), 193

(22) Vgl. Klawiter (1993), 105-117

(23) Omerzu (2002), 21

(24) Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 5,2,2-6

(25) Cardman (1993), 103-104

(26) Lyons 49

(27) Sorgo (1997), 66

(28) In der *Passio Perpetuae* wird das traditionelle römische Verhältnis zwischen Vater und Tochter verkehrt, als der heidnische Vater, der ihre außergewöhnliche Bestimmung respektiert, sich ihr zu Füßen wirft und sie nicht mehr als *filia*, sondern als *domina* anspricht.

(29) Bardenhewer (1913), 336

(30) Ebd.

(31) Ebd.

(32) Ebd., 341

(33) Ebd., 344

(34) Cardman (1993), 150

(35) Ebd.

(36) Bardenhewer (1913), 333

(37) Ebd., 339

(38) Ambrosius, *De virginibus*, 3, 315

(39) Sorgo (1997), 13

(40) Ebd.

(41) Pionius 21,22

(42) Bardenhewer (1913), 342

(43) Vgl. zur erotischen Darstellung des weiblichen Martyriums auch Laqueur (1992).

(44) Cardman (1993), 102. Justin C 3; Potamiaena 2; Pionius 7, Agape 5-7

(45) Sorgo (1997), 12

(46) Sorgo (1997), 61. Vgl. auch WaLKER Bynum (1996)

