



JULIA WEITBRECHT

## *Die magd nakint schowen / Ir reinen lip zerhowen*

### Entblößung und Heiligung in Märtyrerinnenlegenden

Untersucht wird ein Motivkomplex in spätantiken und mittelalterlichen Legenden weiblicher Märtyrer: Die gewaltsame Entblößung und öffentliche Vorführung der Märtyrerin steht dabei meist in Zusammenhang mit Übergriffen ihrer heidnischen Widersacher oder dem Schaukampf in der Arena. Die Rettung der Protagonistin erfolgt in Form eines Verhüllungswunders, bei dem ihre Blöße durch göttliches Eingreifen bedeckt wird. Nacktheit wird damit zum Darstellungsmittel von Heiligkeit: Entblößung und Verhüllung werden als Bestandteil des Martyriums mit dem Prozess der Heiligung in Verbindung gesetzt. Heiligung erscheint hier als gewaltsame Transformation des im Martyrium ausgestellten Körpers, wobei das intradiegetische Publikum (und indirekt auch der Rezipient) zum Zeugen des Martyriums gemacht wird. Dieser Aspekt der Öffentlichkeit von Heiligung steht in der Märtyrerlegende auch in einem Zusammenhang mit dem Strafwesen und der ludischen Tradition des kaiserzeitlichen Rom: Die Inszenierung imperialer Macht in den Spielen, oder vielmehr das Scheitern der Machtdemonstration angesichts der wiederhergestellten Körper der Märtyrer, werden zum Kern christlicher kollektiver Selbstdeutung und Kommemoration in der Legende. Dies kann als Akt der innovativen Transgression verstanden werden: Soll aus Sicht der weltlichen Machthaber die Verletzung geltender Norm geahndet werden, wird diese jedoch von den Märtyrern unterlaufen, denn die Strafe bleibt folgenlos und der gefolterte Körper erfährt seine Wiederherstellung. In der kollektiven Erregung über die gewaltsame Entblößung findet eine Solidarisierung des Publikums mit den vermeintlichen Straftätern statt und es entstehen Freiräume für die Konstituierung neuer Normensysteme.

Agape, Thionia und Irene, die Mägde der heiligen Anastasia, sind allesamt schöne christliche Jungfrauen. Als solche sind sie den in der Märtyrerlegende üblichen Nachstellungen ausgesetzt und werden vom römischen Präfekten in eine Kammer gesperrt. Als dieser jedoch Anstalten macht, „seine Begierde zu befriedigen“<sup>1</sup>, wie es in der „Legenda Aurea“ heißt, wird er derart mit Geistesverwirrung geschlagen,

1 [...] *ut suam libidinem exerceret*. JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea*. Lat./Dt. (RUB 8464), ausgew., übers. u. ed. Rainer NICKEL, Stuttgart 1988, S. 76–81, S. 78/79.

dass er sich statt an den Mädchen an den in der Kammer aufbewahrten Töpfen und Kesseln vergeht. Dabei macht er sich so schmutzig, dass seine Diener ihn für einen Dämon halten und ordentlich verprügeln. Mit dieser Episode sind die Verfolgungen für die Jungfrauen allerdings noch nicht zu Ende: Nachdem der Präfekt nicht zum Ziel, sondern höchstens ‚zu Potte‘ gekommen ist, verlangt er, man möge die Jungfrauen entkleiden, damit er sich zumindest am Anblick ihrer nackten Körper delectieren könne.

In ähnlicher Form verlaufen die meisten Lebensbeschreibungen frühchristlicher Märtyrerinnen: Sie nehmen das Christentum an und müssen fortan diese Entscheidung ebenso wie Leib und Leben verteidigen. Zusätzlich sind sie stets in Gefahr, ihre Keuschheit an ihre heidnischen Widersacher zu verlieren. So bizarre und mitunter komische Formen das auch annehmen kann, letztlich bleibt das Märtyrerleben im narrativen Überbietungsgestus der Legende eine schier nicht enden wollende Aufzählung von Demütigungen, Drohungen und physischen Kränkungen, bis schließlich der Märtyrertod die Erlösung, gleichsam auch die des Lesers, bringt und zum finalen Beweis der Überlegenheit des Christentums wird.<sup>2</sup> In diesem Kontext überrascht es nicht, dass die öffentliche Entblößung der Heiligen offenbar einen festen Platz unter den Marterpraktiken bzw. im Ensemble legendarischer Erzählbausteine besitzt<sup>3</sup>: Entblößung als Demütigung, als Strafe, als Auftakt zur Vergewaltigung, als Teil des Schaukampfes in der Arena.

In der Anastasialegende wird jedoch, wie bei allen anderen Angriffen auch, im letzten Augenblick durch göttliches Eingreifen die Lage zugunsten der Heiligen entschieden. So bleibt dem Präfekten nicht nur der Vollzug, sondern schließlich

<sup>2</sup> Jutta Meindl-Weiss beschreibt diese Dynamik am Beispiel des extensiven Martyriums der Martina: „Jede überlebte Marter beweist die unerschöpfliche Güte und Mächtigkeit Gottes, während sie gleichzeitig immer grausamere Methoden der Folter herausfordert. Dass die Heilige schließlich stirbt, bedeutet nicht ihre Niederlage, sondern den Sieg ihrer Standhaftigkeit über das Locken und Drohen ihrer Feinde.“ Jutta MEINDL-WEISS, *Eine vergessene Heilige. Studien zur Martina Hugos von Langenstein*, Frankfurt a. M. 2002, S. 15. Vgl. Konrad ZWIERZINA, *Die Märtyrer vom unzerstörbaren Leben*, in: *Innsbrucker Festgruß von der Philosophischen Fakultät dargebracht der 50. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Graz*, Innsbruck 1909, S. 130–158.

<sup>3</sup> Vgl. Hans-Jürgen BACHORSKI/Judith KLINGER, *Religiöse Leitbilder und erzählerisches Spiel. Zur mittelalterlichen Legende*, in: *Literatur als religiöses Handeln? (Religion, Kultur, Gesellschaft 2)*, hrsg. v. Karl E. Grözinger/Jörg Rüpk, Berlin 1999, S. 99–133, S. 112; siehe auch Hans-Jürgen BACHORSKI/Judith KLINGER, *Körper-Fraktur und herrliche Marter. Zu mittelalterlichen Märtyrerlegenden*, in: *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur*, hrsg. v. Otto Langer/Klaus Ridder, München 2000, S. 309–333, S. 311.

auch der bloße Anblick der drei Jungfrauen durch ein Wunder verwehrt, denn, wie es in der „Legenda Aurea“ weiter heißt, „ihre Kleider blieben so fest an ihren Körpern haften, daß man sie nicht ausziehen konnte.“<sup>4</sup> Solche Verhüllungswunder<sup>5</sup> kommen auch in anderen Märtyrerinnenlegenden vor. Dort bleibt es nicht bei der Androhung der Entblößung: Die Heilige wird, häufig in der Arena im Zuge des eigentlichen Martyriums, gewaltsam entkleidet und öffentlich vorgeführt, ihre Blöße dann aber durch göttliches Eingreifen wieder bedeckt. So entgeht die heilige Agnes den unzüchtigen Blicken ihrer Verfolger, weil Gott ihr Haar so lang wachsen lässt, „dass sie durch [ihre] Locken besser als durch ihre Kleider bedeckt zu sein schien.“<sup>6</sup> Als Agnes dennoch ins Bordell verschleppt wird, geschieht ein weiteres Wunder und sie wird von einem so blendenden Licht umgeben, *ita ut nullus posset eam prae splendore nec contingere nec videre*.<sup>7</sup> – so dass niemand sie aufgrund des Glanzes *berühren oder sehen* konnte. Diese parallele Formulierung deutet darauf hin, dass der Blick auf den nackten Körper eine ähnlich große Kränkung darstellt wie seine Antastung. Der Kirchenvater Ambrosius thematisiert dies in seiner Schrift „De virginibus“ im Zusammenhang mit der beispielhaft keuschen Thekla. Als sie den Löwen vorgeworfen wird und diese ihr, statt sie zu zerfleischen, zahm ergeben die Füße lecken, heißt es:

„[Die Löwen] wurden [...] Lehrer der Keuschheit, indem sie der Jungfrau nur die Füße kosten, die Augen gleichsam aus Schamhaftigkeit zur Erde gesenkt, daß nichts Männliches, und wäre es auch tierischer Art, die entblößte Jungfrau anblickte.“<sup>8</sup>

4 [...] *statum earum vestimenta sic corporibus adhaeserunt, ut nullo modo exui valerent*. JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea*, ed. NICKEL, S. 78f.

5 In gängigen Typologien der Wunder (etwa: Heilungs-, Rettungs- und Strafwunder) wäre dieser Typus bei den Rettungs- oder Nothilfewundern einzuordnen, vgl. Bernd KOLLMANN, Wunder IV (Neues Testament), in: TRE 36 (2004), S. 389–397. Narratologisch interessant ist dabei, dass diese Wunder jeweils individuell auf ein akutes Bedürfnis antworten, gewissermaßen einen Mangel beheben, und darin die besondere Verbindung der Heiligen zur Transzendenz zeigen.

6 [...] *ut melius videretur eorum fimbriis quam vestibis tecta*. Acta Sanctorum (AASS), Bd. 1-68, ed. Jean BOLLAND u. a., Antwerpen/Brüssel/Tongerloo 1643-1940 (Nachdruck d. Bde. 1-60 Turnhout 1966-1971), Ianuarii II, Antwerpen 1643, S. 350–363, S. 352. Für die Übersetzung aus dem Lateinischen, auch im Folgenden (so nicht anders angegeben), danke ich Lutz Bergemann.

7 Ebd. Meine Hervorhebung.

8 *Docuerunt etiam castitatem, dum virgini nihil aliud nisi plantas exosculantur, demersis in terram oculis, tamquam verecundantibus, ne mas aliquis vel bestia virginem nudam videret*, AMBROSIIUS VON MAILAND, *De virginibus* II, 3, 20, in: PL 21, ed. Jacques-Paul Migne, Paris 1845, Sp. 187–231, Sp. 212. Zitiert nach: Joh. Ev. NIEDERHUBER (Übers.), *Des Heiligen Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand*

Diese Furcht vor *impudici oculi*, vor schamlosen Augen, belegen weitere Beispiele, die vom göttlichen Schutz vor den Blicken berichten: Als die heilige Barbara nackt durch die Stadt geführt wird, betet sie darum, dass ihr Körper ebenso bedeckt wird, wie die Wolken den Himmel bedecken, um „den grausamen Menschen nicht zum Gespött“ zu werden.<sup>9</sup> Auf diese Bitte hin wird ihr von einem Engel ein schneeweißes Kleid angetan.<sup>10</sup> An der heiligen Martina vollzieht sich eine Art Autoillumination,

ausgewählte Schriften, Bd. 3, Pflichtenlehre und ausgew. kleinere Schriften (Bibliothek der Kirchenväter 32), Kempten/München 1917, S. 352f. Vgl. zur Kränkung durch Blicke auch Tertullian: *Omnis publicatio virginis bonae stupri passio est et tamen vim carnis pati minus est [...] („[...] für ein rechtschaffenes Mädchen bedeutet jede Bloßstellung gleichviel wie das Ertragen einer Schande. Und dennoch ist es das geringere Übel, die Vergewaltigung des Körpers zu erleiden [...]“); TERTULLIAN, De virginibus velandis. Übersetzung, Einleitung, Kommentar. Ein Beitrag zur altkirchlichen Frauenfrage, ed. Christoph STÜCKLIN, Bern/Frankfurt a. M. 1974, III, 4, S. 22/23.*

9 *Do sach fü über sich in den himmel vnd sprach: Herre sit du den himmel mit wolken bedeckest fo bitte ich dich daz du mich nüt furfmohest vnd die blöße mins libes bedeckest daz ich iht zû spotte den vnmlten mannen werde.* ‘Die ‚Elsässische Legenda Aurea‘, Bd. 1, Das Normalkorpus (Texte und Textgeschichte 3), ed. Ulla WILLIAMS/Werner WILLIAMS-KRAPP, S. 816; so auch im „Buoch von den heiligen megden und frowen“, Hs. Licht. 69, Badische Landesbibliothek Karlsruhe, 1ra–233ra, 168ra. Beschreibung bei Felix HEIMER/Gerhard STAMM, Die Handschriften von Lichtenthal (Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe 11), Wiesbaden 1987, S. 173–175; s. auch Konrad KUNZE, Buch von den heiligen Mägden und Frauen, in: 2VL 1 (1978), Sp. 1087–1089; Inhaltsverzeichnis bei Konrad KUNZE, Alemannische Legendare (I), in: Alemannisches Jahrbuch 1971/72 (1973), S. 20–45, S. 33; Korrekturen bei HEIMER/STAMM, Handschriften, S. 173. Das „Buoch von den heiligen megden und frowen“ ist noch nicht ediert, es liegen lediglich die Legende der Maria Aegyptiaca und die Pelagialegende vor: Die Legende der heiligen Maria Aegyptiaca. Ein Beispiel hagiographischer Überlieferung in 16 unveröffentlichten deutschen, niederländischen und lateinischen Fassungen (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 28), ed. Konrad KUNZE, Berlin 1978, S. 82–87; vgl. dazu Konrad KUNZE, Studien zur Legende der heiligen Maria Aegyptiaca im deutschen Sprachgebiet, Berlin 1969, S. 101–103; Konrad KUNZE, Deutschsprachige Pelagia-Legenden des Mittelalters, in: *Pélagie la pénitente. Métamorphoses d'une légende*. Bd. 2, La survie dans les littératures européennes. hrsg. v. Pierre Petitmengin, Paris 1984, S. 295–335, S. 322–328. Das „Buoch von den heiligen megden und frowen“ ist hier interessant, weil es die recht seltenen Legenden der Märtyrerinnen Thekla, Perpetua (als eigenständige und nicht wie in der „Legenda Aurea“ als Teil der Saturninuslegende) und Martina verzeichnet. Dazu zeichnet sich die Kompilatorin Regula durch die profunde Kenntnis der und den kritischen Umgang mit den lateinischen Quellen aus. Zu Fragen der Konzeption und Kommunikationssituation des „Buoch von den heiligen megden und frowen“ in Kloster Lichtenthal s. Edith FEISTNER, Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation (Wissensliteratur im Mittelalter 20), Wiesbaden 1995, S. 292–310.

10 Diese explizite und für eine Märtyrerlegende eher ungewöhnliche Bitte um Schonung unterstreicht noch den brisanten Status der Nacktheit im Vergleich zu anderen Martern. Für den Hinweis danke ich Stefan Bießenecker.

denn ihr entblößter Körper beginnt zu leuchten und erscheint „weißer als Schnee, so dass man sie vor Widerschein gar nicht sehen konnte“.<sup>11</sup> Thekla wiederum wird den Blicken der Zuschauer in der Arena durch *[e]in fűriges wolken*<sup>12</sup>, eine Feuerwolke, entzogen. Als der Richter sie begnadigt und ihr Kleider geben lassen will, weist sie diese zurück, denn „derjenige, der mich beim Tierkampf mit der brennenden Wolke bekleidete, wird mich am Jüngsten Tag mit dem Kleid der Ehren und des Heils bekleiden.“<sup>13</sup>

Auf dieses „Kleid des Heils“ und das Verhältnis von Bekleidung und Nacktheit kann hier nicht näher eingegangen werden.<sup>14</sup> Mit Hinblick auf den Zusammenhang

11 *Da sie nacket stunt, wart sie wysser dan der snee, daz man sie von wider glestende nit wol mochte gesehen.* „Buoch von den heiligen megden und frowen“, 110<sup>vb</sup>. Transkription nach FEISTNER, Typologie, S. 300. Vgl. auch die *Acta Sanctorum*, ed. BOLLAND u. a., Januarii I, Antwerpen 1643, S. 11–19, S. 13: *Tunc iratus Imperator iussit eam exspoliari, & circumcinctam eam iussit incidi. Ministri vero citius fecerunt quae iussi sunt. Sancta autem Martyr ostendebatur candida sicut nix, cuius splendebat corpus, & nitor claritatis eius caligare faciebat respicientes eam.* (Da geriet der Kaiser in Zorn und befahl, sie auszuziehen, und er befahl, sie rundum zu scheren. Die Diener aber taten [dies noch] schneller, als ihnen befohlen war. Die heilige Märtyrerin aber erschien so weiß wie Schnee, ihr Körper glänzte, und der Glanz dieser Helle bewirkte, dass diejenigen blind wurden, die auf sie zurückblickten.) Die Martinallegende ist in der deutschen Überlieferung sehr selten, vgl. MEINDL-WEISS, Vergessene Heilige, S. 11–15. Die auch im Hinblick auf Kleidungs-Metaphorik interessante Martina Hugos von Langenstein parallelisiert in der Beschreibung des Vorgangs ebenfalls Angesehen- und Angetastet-Werden: *Er hiez ir abe ziehin / Div magtlichin cleider / Ir kivschin libes leider / Und hiez enblæzin ir lip / Die reinen maget niht wip / Vnd gebot den helle kinden / Die gemahel cristes binden / An fuozen vnd an henden / Uor den lten schenden / Zespote mit vngelinpfe / Dem volke da zeschimpfe / Die magd nakint schowen / Ir reinen lip zerhowen*, HUGO VON LANGENSTEIN, Martina (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 38), ed. Adelbert von KELLER, Stuttgart 1856, 93d, V. 102–94, V. 2. (Er befahl, ihr die jungfräulichen Kleider vom keuschen Körper zu ziehen, und ordnete an, ihren Körper zu entblößen, die reine Jungfrau, nicht Frau. Und er befahl den Höllenkindern, die Braut Christi an Füßen und Händen zu fesseln, vor den Leuten zu entehren durch Spott und Schande, dem Volk zur Unterhaltung die Jungfrau nackt zu zeigen, ihren reinen Körper zu zerstören.)

12 „Buoch von den heiligen megden und frowen“, Hs. Licht. 69, Badische Landesbibliothek Karlsruhe, 184<sup>va</sup>. Meine Transkription. Vgl. die apokryphen *Acta Pauli et Theclae*, in: *Acta Apostolorum Apocrypha*. Bd. 1, ed. Ricardus Adelbertus LIPSIUS, Hildesheim 1959 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1891), Kap. 34, S. 261.

13 [...] *der mich mit dem glüenden wolken kleidete vnder den tieren. der fol mich an dem Jungsten tage mit der eren vnn mit des heiles kleide bekleiden.* „Buoch von den heiligen megden und frowen“, Hs. Licht. 69, Badische Landesbibliothek Karlsruhe, 185<sup>ra</sup>. Meine Transkription. Vgl. *Acta Pauli et Theclae*, ed. LIPSIUS, Kap. 38, S. 264. Dort allerdings nimmt Thekla die Kleider (mit den gleichen Worten) an.

14 Vgl. zur Metaphorik des „Gnadenkleides“ Andreas KRASS, *Geschriebene Kleider. Höfische Identität als literarisches Spiel*, Tübingen/Basel 2006, S. 38–65; Brian MURDOCH, *The Fall of Man in Early Middle High German Biblical Epic. The ‚Wiener Genesis‘, the ‚Vorauer Genesis‘ and the ‚Ane-*

von Entblößung und Heiligung ist die Aufmerksamkeit vielmehr auf den Grund zur Verhüllung, nämlich die Furcht vor den schamlosen Blicken zu richten. Nacktheit, so scheint es, ist in der Märtyrerinnenlegende eine Frage des Sichtbarmachens, und wird, wie die präsentierten Beispiele zeigen, nie unbefangen wahrgenommen.<sup>15</sup> Der weibliche Körper ist nicht lediglich unbekleidet, sondern stets unfreiwillig und gewaltsam entblößt. Nacktheit lässt sich in diesem Zusammenhang also nicht als wie auch immer natürlicher Zustand verstehen. Ich gehe vielmehr mit Kerstin Gernig davon aus, dass wir es in Märtyrerinnenlegenden immer mit einer „Inszenierung der Entblößung“<sup>16</sup> zu tun haben, bei der es nicht um „Blöße als solche geht, sondern um die Art der Entblößung, also das Spiel mit Ver- und Enthüllungen“<sup>17</sup>. Für die Identifizierung dieser Form von Nacktheit, und damit für das Gelingen der Inszenierung, spielen zwei Faktoren eine Rolle: Öffentlichkeit und Scham. Dabei interessiert hier weniger die Frage nach Scham als kulturell verfasster oder anthropologisch konstanter Regung.<sup>18</sup> Im Zusammenhang mit den

genge‘ (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 58), Göppingen 1972, S. 106–118. Interessant erscheint hier auch der Zusammenhang mit Übergangsritualen wie der Priesterweihe, die die vollständige Ent- und Neueinkleidung des Initianden verlangen. Vgl. KRASS, *Geschriebene Kleider*, S. 93–108 (Investitur) u. S. 193–209 (Devestitur), sowie Peter von Moos, *Das mittelalterliche Kleid als Identitätssymbol und Identifikationsmittel*, in: *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*, hrsg. v. dems., Köln/Weimar/Wien 2004, S. 123–146, S. 134.

15 Welches Stadium des Unbekleidetseins dabei überhaupt als nackt gilt, erscheint gänzlich kontextabhängig, ein Befund, der auch die viel berufene Freizügigkeit der mittelalterlichen Badehauskultur relativiert. Vgl. Hans Peter DUERR, *Nacktheit und Scham (Der Mythos vom Zivilisationsprozeß 1)*, 4. Aufl., Frankfurt a. M. 1992, S. 292–307, sowie den Beitrag von Laura Brander in diesem Band.

16 Kerstin GERNIG, *Bloß nackt oder nackt und bloß? Zur Inszenierung der Entblößung*, in: *Nacktheit. Ästhetische Inszenierungen im Kulturvergleich (Literatur – Kultur – Geschichte 17)*, hrsg. v. dems., Köln/Weimar/Wien 2002, S. 7–29, S. 7.

17 Ebd., S. 25.

18 Siehe hierzu Norbert ELIAS, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 1, *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes* (stw 158), 18. Aufl., Frankfurt a. M. 1993 [u. ö.], S. 283–301, bes. S. 294–296, sowie DUERR, *Nacktheit und Scham*; Eine Zusammenfassung der Duerr-Elias-Debatte aus geschichtswissenschaftlicher Sicht bei Gerd SCHWERHOFF, *Zivilisationsprozeß und Geschichtswissenschaft*. Norbert Elias’ Forschungsparadigma in historischer Sicht, in: *HZ 266* (1998), S. 561–605, bes. S. 564–566; aus kunsthistorischer Perspektive bei Detlef HOFFMANN, *Der nackte Mensch. Zur aktuellen Diskussion über ein altes Thema*, in: *Der nackte Mensch. Zur aktuellen Diskussion über ein altes Thema*, hrsg. v. dems., Marburg 1989, S. 7–30, bes. S. 22–25. Die Frage nach einer anthropologischen Grundlage von Scham führt im Zusammenhang mit der Heiligenlegende auch nicht weiter. Den Hintergrund bildet wohl eher die biblische Verbindung von Nacktheit mit dem Sündenfall. Vgl. Klaus SCHREINER,

vorgestellten Verhüllungswundern geht es vielmehr um den Befund, dass im Akt der Entblößung religiöse, politische und Geschlechterdifferenzen markiert werden: Die gewaltsame Entkleidung fungiert als Körperstrafe der weltlichen Machthaber den Christen gegenüber, weil diese nicht an den Opfern teilnehmen. Spezifisch für die Legenden von heiligen Frauen ist zudem die damit in Zusammenhang stehende Sexualisierung des weiblichen Körpers.<sup>19</sup> Das Sichtbarmachen von Nacktheit wird im legendarischen Text inszeniert, indem die Wirkung der Entblößung auf diejenige Öffentlichkeit vorgeführt wird, der die nackte Heilige präsentiert wird. Während dieses intradiegetische Publikum – gleichsam stellvertretend für die Rezipienten – mit Begehren oder Mitleid auf die Entblößung reagiert, wird am entblößten Körper Heiligkeit augenfällig demonstriert, indem er durch ein Wunder verhüllt und somit den Blicken entzogen wird. Der Prozess der Heiligung wird also sichtbar vor

Si homo non pecasset... Der Sündenfall Adams und Evas in seiner Bedeutung für die soziale, seelische und körperliche Verfasstheit des Menschen, in: Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, hrsg. v. Klaus Schreiner/Norbert Schnitzler, München 1992, S. 41–84. Dazu kommt das chronische Mißtrauen der Exegeten gegenüber weiblicher Körperlichkeit, wie es in den Legenden heiliger Frauen auch immer wieder thematisiert und etwa am geschlechtlich changierenden Körper der Heiligen dargestellt wird. Vgl. Britta-Juliane KRUSE, Die Bärtige Heilige. Wilgefortis als Identifikationsfigur für Eheverweigerinnen und Helferin der Ehefrauen, in: Böse Frauen – Gute Frauen. Darstellungskonventionen in Texten und Bildern des Mittelalters und der Frühen Neuzeit (Literatur – Imagination – Realität 28), hrsg. v. Ulrike Gabel/Erika Kartschoke, Trier 2001, S. 155–174; Valerie R. HOTCHKISS, „Female Man of God“: Cross Dressing in Medieval Hagiography, in: Clothes Make the Man. Female Cross Dressing in Medieval Europe, hrsg. v. ders., New York/London 1996, S. 13–31. Umfassend zu Konzepten weiblicher Heiligkeit Jane Tibbetts SCHULENBURG, Forgetful of their Sex. Female Sanctity and Society, ca. 500–1100, Chicago/London 1998.

19 Kathryn Gravidal weist auf die Geschlechtsspezifität dieses Motivkomplexes hin: „There is a sexual plot peculiar to the female saint's legend. Rape, prostitution, seduction, and forced marriage are the signal variations in this gendered plot.“ Kathryn GRAVDAL, Ravishing Maidens: Writing Rape in Medieval French Literature and Law, Philadelphia 1991, S. 22. Sie zeigt auch die Doppelbödigkeit solcher Darstellungen auf, die im geschützten Raum transzendenter Legitimierung die Legende in einer anderen Lesart zur „pious pornography“ (nach Sarah KAY, The Sublime Body of the Martyr, in: Violence in Medieval Society, hrsg. v. Richard A. Kaeuper, Woodbridge 2000, S. 3–20, S. 4), bzw. zur „gore-nography“ (nach Gillian CLARK, Christianity and Roman Society, Cambridge u. a. 2004, S. 44) machen: “[...] the representation of seduction or assault opens a licit space that permits the audience to enjoy sexual language and contemplate the naked female body. [...] Hagiography affords a sanctioned space in which eroticism can flourish and in which male voyeurism becomes licit, if not advocated.” GRAVDAL, Ravishing Maidens, S. 24. Vgl. a. Catherine INNES-PARKER, Sexual Violence and the Female Reader: Symbolic “rape” in the Saints’ Lives of the Katherine Group, in: Women’s Studies 24 (1995), S. 205–217.



Zeugen vollzogen, Entblößung und Verhüllung werden zum Darstellungsmittel von Heiligkeit.

Dabei ist Heiligkeit im Kontext des christlichen Mittelalters als Präsenzphänomen, als Erlebnis göttlicher Gnade aufzufassen. Zu untersuchen ist sie jedoch lediglich anhand ihrer „Zeichen, Symbole, Begriffe, Repräsentationen, Rituale, Gesten und bildlich-mediale[n] Figurationen“.<sup>20</sup> Dieser Aspekt muss, um das Heilige von anderen Phänomenen symbolischer Kommunikation abzugrenzen, insofern erweitert werden, als Repräsentationen von Heiligkeit Geltung behaupten, indem sie gleichwohl die Präsenz von Transzendenz für sich in Anspruch nehmen: Im Körper des Heiligen oder auch nur in seinem Fingernagel, in seinem Bildnis oder auch in seiner Lebensbeschreibung wirkt göttliche Gnade.<sup>21</sup> Dieses im legendarischen Text inszenierte Auftreten von Transzendenz in der Immanenz muss dabei stets kollektiv geltend gemacht werden: Es verlangt Zeugenschaft, eine öffentliche Sichtbarmachung, die den Prozess der Heiligung erst nachvollziehbar werden lässt. Im Kontext dieser Darstellungsfrage, wie Heiligkeit überhaupt zu narrativieren sei, steht auch diejenige nach der Verbindung von Entblößung und Heiligung. Der Aspekt der Öffentlichkeit steht dabei nicht quer zu Peter Strohschneiders Definition von Heiligkeit als einer Form der kategorialen Ununterscheidbarkeit, welche gefährdet ist, wenn sie beobachtbar wird: „Beobachtbar zu sein ist eine Einschränkung von Heiligkeit, und der Beobachtung sich zu entziehen daher notwendige Vollzugsform von Weltabkehr.“<sup>22</sup> Vielmehr sucht auch der Märtyrerheilige, bevor der Konflikt im Martyrium kulminiert, diese Weltabkehr, indem er die ihm auferlegten sozialen Verpflichtungen wie Verheiratung und Reproduktion oder Militärdienst gerade

20 Berndt HAMM, Heiligkeit im Mittelalter. Theoretische Annäherung an ein interdisziplinäres Forschungsvorhaben, in: Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. Festschrift für Volker Honemann zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Nine Miedema/Rudolf Suntrup, Frankfurt a. M. 2003, S. 627–645, S. 635, Anm. 20. Vgl. a. Sakralität zwischen Antike und Neuzeit (Beiträge zur Hagiographie 6), hrsg. v. Berndt HAMM/Klaus HERBERS/Heidrun STEIN-KECKS, Stuttgart 2007.

21 Siehe dazu, auch im Folgenden, Peter STROHSCHNEIDER, Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel Konrads von Würzburg ‚Alexius‘, in: Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen, hrsg. v. Gert Melville/Hans Vorländer im Auftrag des SFB 537, Köln/Weimar/Wien 2002, S. 109–147. Vgl. a. Peter STROHSCHNEIDER, Inzest–Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns ‚Gregorius‘, in: Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters, hrsg. v. Christoph Huber/Burghart Wachinger/Hans-Joachim Ziegeler, Tübingen 2000, S. 105–133.

22 STROHSCHNEIDER, Textheiligung, S. 132.



verweigert. So ließe sich die Märtyrerlegende eventuell als Narrativierung der gescheiterten, dem Heiligen nicht zugestandenen Weltabkehr bestimmen. Die Öffentlichkeit seiner Heiligung aber ist von Bedeutung für das intra- wie extradiegetische Publikum, also den Zuschauer in der Arena wie auch den Rezipienten der Legende. Beide sollen schließlich am Heil teilhaben: durch die direkte Zeugenschaft des Martyriums oder die indirekte über die Rezeption des legendarischen Berichts davon.<sup>23</sup>

Diese Narrativierung von Heiligung über den Körper der Heiligen und die Inszenierung eines intradiegetischen Publikums soll im Folgenden näher betrachtet werden. Die Textbeispiele reichen dabei von spätantiken apokryphen Material seit dem 2. Jahrhundert<sup>24</sup> über lateinische Viten<sup>25</sup> bis zur weit verbreiteten Legendensammlung der „*Legenda Aurea*“ aus dem 13. Jahrhundert und ihren deutschen Bearbeitungen<sup>26</sup>. Die Heterogenität dieser Auswahl ist zum einen der (historisch wie textuell) breiten legendarischen Überlieferung geschuldet und zum anderen dem Umstand, dass die folgende Untersuchung nicht an historischen oder überlieferungsgeschichtlichen Gesichtspunkten orientiert ist, sondern der

23 Diese Dimension der Öffentlichkeit findet sich bereits in den spätantiken Beispielen und ist damit nicht auf höfische Sichtbarkeitszusammenhängen beschränkt; sie gewinnt dort aber sicherlich an Bedeutung.

24 *Acta Pauli et Theclae*, ed. LIPSIUS, S. 235–272. Deutsche Übersetzungen: Taten des Paulus und der Thekla, in: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. 2, Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, hrsg. v. Wilhelm SCHNEEMELCHER, 6. Aufl. der v. Edgar Hennecke begr. Sammlung, Tübingen 1997, S. 216–224; Übersetzung der Theklaakten, in: Aus Liebe zu Paulus? Die Akte Thekla neu aufgerollt (Stuttgarter Bibelstudien 206), hrsg. v. Martin Ebner, Stuttgart 2005, S. 12–29; *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*. Das Martyrium der heiligen Perpetua und Felicitas, Text und Übersetzung, in: Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum. Ein Versuch zur ‚*Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*‘ (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 140), ed. Peter HABERMEHL, 2. überarb. Aufl., Berlin/New York 2004, S. 7–35.

25 *Acta Sanctorum (AASS)*, Bd. 1-68, ed. BOLLAND u. a., Antwerpen/Brüssel/Tongerloo 1643-1940 (Nachdruck d. Bde. 1-60 Turnhout 1966-1971).

26 Zur „*Legenda aurea*“ s. o. Anm. 1; Aus der volkssprachigen Überlieferung ziehe ich die in Editionen vorliegenden bekanntesten Legendare heran: Die ‚Elsässische Legenda Aurea‘, Bd. 1, Das Normalkorpus, ed. WILLIAMS/WILLIAMS-KRAPP, Bd. 2, Das Sondergut (Texte und Textgeschichte 10), ed. Konrad KUNZE, Tübingen 1983, Bd. 3, Die lexikalische Überlieferungsvarianz, Register, Indices (Texte und Textgeschichte 21), ed. Ulla WILLIAMS, Tübingen 1990; Der Heiligen Leben, Bd. 1: Der Sommerteil (Texte und Textgeschichte 44), ed. Margit BRAND/Kristina FREIENHAGEN-BAUMGARDT/Ruth MEYER/Werner WILLIAMS-KRAPP, Tübingen 1996, Bd. 2: Der Winterteil (Texte und Textgeschichte 51), ed. Margit BRAND, Tübingen 2004; Buch der Märtyrer (Märterbuch). Die Klosterneuburger Handschrift 713 (DTM 32), ed. Erich GIERACH, Berlin 1928.

systematischen Frage nach dem Zusammenhang von Entblößung und Heiligung im legendarischen Text nachzugehen versucht. Die Untersuchung verschiedener Texte unterschiedlicher Epochen ist damit zu rechtfertigen, dass insbesondere die Märtyrerlegenden als „Urmythen christlichen Selbstverständnisses“<sup>27</sup> einen großen unfesten Text bilden, der über das ganze Mittelalter – und darüber hinaus – produktiv ist, dabei aber erzählerisch recht stereotyp bleibt.<sup>28</sup> Die Auswahl erhebt aus diesen Gründen auch keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Die öffentliche Entblößung scheint zum hinreichenden, aber nicht zum unabdingbaren Motivbestand der Märtyrerinnenlegende zu gehören und wird auch ganz unterschiedlich eingesetzt und funktionalisiert. Die Tatsache, dass die Märtyrerin während der Folter auch entkleidet wird, erscheint in einigen Texten, ebenso wie in Legenden männlicher Märtyrer, als Element der Marter ohne exponierten narrativen Status.<sup>29</sup> Indem jedoch – wie in den hier vorgestellten Beispielen – der Motivkomplex von Entblößung und Verhüllung zum wichtigen Bestandteil des Martyriums erhoben wird, erscheint er als eine mögliche erzählerische Realisation von Heiligung.<sup>30</sup>

27 „As the post-Constantinian church established its identity, martyrdom supplied a history and a dominant image of what it is to be Christian.“ Gillian CLARK, *Bodies and Blood: Martyrdom, Virginity and Resurrection in Late Antiquity*, in: *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Late Antiquity*, hrsg. v. Dominic Montserrat, London u. a. 1998, S. 99–115, S. 99.

28 In dem Sinne, dass das narrative Inventar recht stereotyp ist, auch wenn seine Diskursivierung (literar-)historischen und kulturellen Veränderungen unterworfen ist, „[...] sich die Legende einerseits durch eine hochgradige Konventionalisierung auf der Ebene der Geschichte auszeichnet [...], ihr aber andererseits eine ebenso große, quasi chamäleonartige Flexibilität auf der Ebene ihrer diskursiven Vermittlung eignet.“ FEISTNER, *Typologie*, S. 21. Vgl. a. BACHORSKI/KLINGER, *Religiöses Leitbild*, sowie Theodor WOLPERS, *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken lateinischen Tradition bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts* (Buchreihe der Anglia 10), Tübingen 1964, S. 36. Für die lateinische Erzähltradition s. Walter BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil. Bd. 1 Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen* (=Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters), Stuttgart 1986.

29 In den Martyrien männlicher Heiliger erscheint Nacktheit als qualitativ nicht unterschiedener Teil der Qual, gewissermaßen als Steigerung der Unbequemlichkeit, wenn etwa der Heilige nackt in einen kalten Kerker geworfen oder vor dem Auspeitschen entkleidet wird. Auch scheint der entblößte Körper dabei nicht sexualisiert zu werden. Der in der Literatur in diesem Zusammenhang (beinahe schon automatisch) erfolgende Hinweis auf den heiligen Sebastian ist m. E. lediglich für bildliche (und weitaus spätere) Zeugnisse von Bedeutung, da in den Texten zwar beschrieben wird, wie Sebastian derart mit Pfeilen beschossen wird, „daß er wie ein Igel aussah“ („*ut quasi hericius videretur*“, JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea*, ed. NICKEL, S. 126–139, S. 136f.), nicht aber, ob er dabei nackt oder bekleidet ist.

30 Jean-Claude Bologne indes macht (am Beispiel von Perpetua und Felicitas) die Verbindung von Nacktheit und Martyrium geradezu zum Paradigma einer mentalitätshistorischen Wende im

Dieses Martyrium, also der öffentliche, gewaltsame und für den Heiligen tödlich endende Versuch der weltlichen Machthaber, ihn vom Christentum abzubringen, ist nicht nur namengebend, sondern auch konstitutiv für die Märtyrerlegende.<sup>31</sup> Entscheidend für ein Verständnis seiner Bedeutung für die christliche Identität ist, dass Heiligkeit hier über den Körper und vor einem Publikum sichtbar gemacht, gleichsam hergestellt wird. Das Martyrium wird damit zur Angelegenheit des individuellen wie des sozialen Körpers gleichermaßen.

Auf den Einzelnen bezogen geht es dabei um die Transformation des Körpers, eine Befreiung von seiner Triebhaftigkeit und um die Rückführung in einen Zustand der Einheit mit Gott.<sup>32</sup> Asketische Praxis und Entsagung, vornehmlich aber die Zerstörung und Auslöschung des Körpers ermöglichen diese Transformation. In den Gewaltexzessen der Martyrienberichte tritt deshalb der schwache und aushaltende Körper als wahrer „Held der Legende“<sup>33</sup> ins Blickfeld. Es handelt sich also um einen Heldentypus, dessen Identifikationspotential nicht in der Aktivität, sondern im Erdulden von Leid, der *hypomone* liegt.<sup>34</sup> Die Passion Christi und der für die Legende konstitutive *imitatio*-Gedanke liegen dem zugrunde, das Leiden wird aber in der Märtyrerlegende permanent gesteigert und überboten.

Neben diesem individuellen Aspekt steht aber auch ein gesellschaftlicher. Gerade die Legenden weiblicher Märtyrer entwerfen darüber hinaus ein Bild vom Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft, das bestimmt ist vom Ungleichgewicht

dritten nachchristlichen Jahrhundert: „Der Märtyrertod – gerade auch von Frauen, die oft als Jungfrauen starben – hat sicher dazu beigetragen, die Verknüpfung zwischen Nacktheit und Strafe in der jüdisch-christlichen Kultur zu festigen.“ Jean-Claude BOLOGNE, Nacktheit und Prüderie, Weimar 2001 (Originalausgabe Paris 1986), S. 160.

31 Zur „syntagmatischen“ Bauform der Märtyrer- im Vergleich zur „paradigmatischen Reihung“ der Bekennerlegende s. FEISTNER, Typologie, S. 23–49.

32 Vgl. CLARK, Bodies and Blood, S. 108.

33 „Die Helden der Legende sind, so gesehen, weniger die Heiligen als vielmehr die Körper der Heiligen, die heiligen Körper.“ Ingrid KASTEN, Gender und Legende. Zur Konstruktion des heiligen Körpers, in: Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur (Bamberger Studien zum Mittelalter 1), hrsg. v. Ingrid Bennewitz/Ingrid Kasten, Münster 2002, S. 199–219, S. 202. Vgl. a. BACHORSKI/KLINGER, Körper-Fraktur.

34 Der von den Kirchenvätern gebrauchte Terminus der *hypomone* (der der lateinischen *patientia* entspricht) ist, anders als etwa englisch *endurance*, mit *Ausdauer* ungenügend übersetzt, da sein positiver Wert hier ganz passiv zu verstehen ist. Vgl. Brent D. SHAW, Body/Power/Identity. Passion of the Martyrs, in: *Journal of Early Christian Studies* 4 (1996), S. 269–312, S. 278. Edith Feistner gebraucht im Zusammenhang mit den Märtyrern den Begriff „Durchstehvermögen“; FEISTNER, Typologie, S. 27.

der Kräfte: ein Ungleichgewicht von Souveränität, sozialem Status und körperlicher Kraft. Die Repräsentanten der weltlichen Macht werden in einzelnen Texten zwar personalisiert, zum Teil auch mit Name und Rang versehen, erscheinen strukturell aber als Masse von männlichen, nicht-christlichen, mit der Souveränität des römischen Staates ausgestatteten Aggressoren, welche die Christinnen zum Beischlaf, zur Ehe und zum Abfall vom Christentum zwingen wollen oder auf ihr Vermögen aus sind. Dieses Ungleichgewicht wird durch die Entblößung des Opfers gesteigert und verschärft. Strafpraktiken zielen in der Vormoderne auf die Einschreibung von Machtverhältnissen in den Körper – permanent durch Verstümmelungen oder Tätowierungen, aber auch vorübergehend durch Entblößen oder die öffentliche Präsentation der Straftäter.<sup>35</sup> Die Kränkung durch Entblößung liegt dabei auf unterschiedlichen Ebenen: das Opfer wird seiner sozialen Identität entkleidet und damit distinktionslos. Die darin liegende Ehrkränkung gründet nicht zuletzt in der Öffentlichkeit des Vorgehens und in der Kontrastierung mit den bekleideten Zuschauern. Dazu kommt in Zusammenhang mit den weiblichen Opfern die Schutzlosigkeit angesichts drohender sexueller Übergriffe.<sup>36</sup>

In dieser Verletzlichkeit und Sichtbarkeit des Körpers liegt aber zugleich auch die Bedingung für seine Transformation und Heiligung. Zunächst einmal bezeugen die Wunden die überlegene Tugend der Heiligen, ihre *hypomone*. So heißt es im „Märterbuch“ über die heilige Margareta:

*Des andern tages cham ez sus  
das der richter Olibrius  
hieze dye maget für sich chomen.  
vor im wart ir genomenn  
alles ir gewant.  
maniger da sein hende want,  
wann sy sahenn ir wündenn,*

35 Zur Bedeutung der Körperstrafen s. Michel FOUCAULT, Überwachen und Strafen. Die Geburt des neuzeitlichen Gefängnisses, 9. Aufl., Frankfurt a. M. 2001, sowie BACHORSKI/KLINGER, Körper-Fraktur, S. 313–320. Dass diese Einschreibung bei den Märtyrern nicht nur versagt, sondern dass ihre Körper vielmehr zur Schrifttafel göttlicher Offenbarung werden, zeigen auch Virginia BURRUS, Reading Agnes: The Rhetoric of Gender in Ambrose and Prudentius, in: *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995), S. 25–46, und CLARK, Bodies and Blood.

36 „The body of a woman was normally concealed, and a female body on display marked that woman as sexually available. So, even though the sufferings of martyrs were not usually adapted to their gender, the public torture of a woman made a different impact from the torture of a man.“ CLARK, Bodies and Blood, S. 103.

die ir vor denn stündenn  
 newes geslagenn warnn  
 mit marter vil swarnn.<sup>37</sup>

(„Am Tag darauf geschah es dann, dass der Richter Olibirius befahl, das Mädchen zu ihm zu bringen. In seiner Gegenwart wurden ihr alle ihre Kleider genommen. Viele rangen die Hände, als sie ihre Wunden sahen, die ihr zuvor unter schweren Martern frisch zugefügt worden waren.“)

Als wahrer Held der Legende wird der Körper aber erst von den Zuschauern (und damit auch von den Rezipienten) identifiziert, wenn die Martern folgenlos bleiben oder rückgängig gemacht werden und der intakte Leib zum Zeichen seiner Heiligkeit wird. Nachdem der Konsul Quintianus der heiligen Agatha die Brüste hat abschneiden lassen, schmäht sie ihn und wirft ihm entgegen: „In meiner Seele habe ich noch unversehrte Brüste.“<sup>38</sup> Ihre körperliche Integrität ist für sie selbst nicht von Bedeutung, diese gilt es vielmehr zu überwinden, und so weist Agatha anschließend auch das Heilmittel zurück, das ihr der Apostel Petrus anbietet. Die Ablehnung dieser *medicina carnalis* scheint ebenfalls mit Sichtbarkeit und Schamhaftigkeit zusammenzuhängen, denn Petrus antwortet:

„Meine Tochter, ich bin Christ, Du brauchst Dich nicht zu schämen.“ Agatha:  
 „Warum sollte ich mich schämen, da du doch ein ganz alter Mann bist und ich so grauenvoll zerschunden, dass niemand an mir Lust empfinden könnte?“<sup>39</sup>

Der problematische Status des weiblichen Körpers als Sitz der und Auslöser von Begierde wird also gerade auch an den heiligen Frauen vorgeführt. Der weibliche Körper muss deshalb vor allem als Objekt der Augenlust, der *concupiscentia*

37 *Märterbuch*, ed. GIERACH, V. 12125–12134. Vgl. auch Die „Elsässische Legenda Aurea“, Bd. 1, Das Normalkorpus, ed. WILLIAMS/WILLIAMS-KRAPP, S. 425: *An dem anderen dage wart fu für gerichte gefueret. Vnd do fu den abgottern nüt wollte ophern, do wart fu blos uf [sic] gezogen vnde wart mit burnenden fackellen ir lip fo fere enzündet daz alles folk fürwunderte wie fu die pin mohte überwinden.* („Am Tag darauf wurde sie vor Gericht gebracht. Und als sie den Abgöttern nicht opfern wollte, wurde sie nackt ausgezogen und ihr Körper wurde mit brennenden Fackeln derart verbrannt, dass alle Leute sich wunderten, wie sie die Schmerzen aushalten konnte.“)

38 *Ego habeo mamillas integras in anima mea.* JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea*, ed. NICKEL, S. 172f.

39, *Filia, ego Christianus sum, ne verecunderis. ‘Cui Agatha: ,Et unde verecundari possum, cum tu sis senex et grandaevus, ego vero ita crudeliter lacerata, quod nemo de me possit concipere voluptatem?’* JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea*, ed. NICKEL, S. 174f.

*oculorum*, neutralisiert werden.<sup>40</sup> Gleichzeitig ist es für Publikum wie Rezipienten von großer Bedeutung, dass ihnen der heilige Körper wieder heil und ganz, als lebender Beleg der Auferstehung, präsentiert wird, denn erst dann kann er für sie zum Zeichen der Heiligkeit werden. Deshalb wird die Marter eben nicht durch ein Wunder verhindert<sup>41</sup>, sondern vielmehr gnadenlos durchexerziert, um hernach rückgängig gemacht zu werden. Trotz Agathas Ablehnung der Arznei werden so auch ihre Wunden über Nacht geheilt und ihre Brüste wiederhergestellt. Der weibliche Körper wird also erst als Objekt der Begierde vorgeführt und als solches regelrecht unschädlich gemacht, um dann, von jeglichem Verdacht befreit, erneut präsentiert zu werden. Der Körper geht transformiert aus dem Martyrium hervor, geheilt und geheiligt, „auf paradoxe Weise identisch und nicht-identisch.“<sup>42</sup> Dieser „Vorher-Nachher-Effekt“ zielt auf das Publikum, das den Körper als heiligen identifizieren muss, und zwar, indem es seine eigenen Reaktionen angesichts des ausgestellten Körpers überprüft.<sup>43</sup> Heiligung, hier als gewaltsame Transformation

40 „Because a woman can never escape her body, her achievement of sanctity has to be through the body.“ Elizabeth ROBERTSON, *The Corporeality of Female Sanctity in The Life of Saint Margaret*, in: *Images of Sainthood in Medieval Europe*, hrsg. v. Renate Blumenfeld-Kosinski/Timea Szell, Ithaca/London 1991, S. 268–287, S. 269. Die Möglichkeit der Heiligung qua Destruktion des problematischen Körpers erscheint geradezu als *ratio* der Märtyrerinnenlegende, so lustvoll wird sie, nicht zuletzt durch Verstümmelung der Brüste, immer wieder durchgespielt.

41 Gleichwohl findet sich auch dieser Erzähltypus, bei dem die Folterwerkzeuge zerbrechen bzw. sich gegen die Folterer selbst richten (*Euphemia*) oder die Folterknechte ermüden (*Vincencius*).

42 BACHORSKI/KLINGER, *Körper-Fraktur*, S. 323. Die Märtyrerlegende ist also gerade nicht Ausdruck von Körperfeindlichkeit, sondern dient vielmehr der Herstellung eines neuen, positiv konnotierten Körpers; vgl. ebd., S. 322.

43 In diesem Zusammenhang erscheint als interessanter Befund, dass in einer spätmittelalterlichen Fassung der Theklalegende nicht die Öffentlichkeit, sondern Paulus' Anfechtungen (beinahe schon Marterqualen) angesichts von Theklas nacktem Körper in der Taufe beschrieben werden: *Vnd taufst si sant Paulus. Nu waz si gar schön vnd het zu mol ain schon leip. Vnd do er iren leip in der tau also plosen sah, do gewan er groszew anvehung der vnkeusch. Vnd wen er si furpas sah oder neur an si gedoht, so het er daz leiden alweg swerleich.* Der Heiligen Leben, Bd. 1, ed. BRAND/FREIENHAGEN-BAUMGARDT/MEYER/WILLIAMS-KRAPP, S. 563. [„Und Sankt Paulus taufte sie. Sie war aber sehr schön und hatte zudem einen schönen Körper. Und als er ihren Körper bei der Taufe so nackt sah, erlebte er große Versuchung durch Begierde. Und wenn er sie seitdem sah oder wieder an sie dachte, dann litt er jedesmal schwer daran.“] Uneindeutig erscheint Thekla auch im Märterbuch: *sant Marcy het by ir ain / junckfräwen schön und rain. / die ist sant Tecla genant. / er [Paulus] het sich nach ir nach erwant; / daz waz im da vor nie geschehen: / was er fräwen het gesehen, / der acht er aller nit nmb [sic] ain har. / doch diese pin für war / laid er vil raineclich, / daz er nie verkert sich.* Märterbuch, ed. GIERACH, V. 10849–10858 [„Sankt Marcia hatte eine schöne und keusche Jungfrau bei sich, die

des Körpers verstanden, ist damit keine persönliche Angelegenheit zwischen transzendenter Macht und Heiliger, sondern auch und nicht zuletzt eine Frage der Öffentlichkeit.

Hierin liegt auch der politische Aspekt der Märtyrerinnenlegende, denn in diesem Beziehungsgeflecht von weltlichem Souverän, Heiliger und transzendenter Macht werden Strafe, Demütigung und die zuvor (unter anderem in der Entblößung) demonstrierten Machtverhältnisse effektiv verkehrt. Auch hierfür ist die Öffentlichkeit des Martyriums ausschlaggebend, denn die Verknüpfung von Heiligung und Öffentlichkeit in den Märtyrerlegenden steht in Zusammenhang mit der ludischen Tradition Roms. Donald G. Kyle weist in seinen „Spectacles of Death“ darauf hin, dass die tatsächliche Zahl von in der Arena (bzw. im Amphitheater) getöteten Christen wohl nicht dem enormen Raum entspricht, den diese *protomartyres* im kollektiven Bewusstsein des Christentums beanspruchen.<sup>44</sup> Für die dichotome Erzählstruktur der Märtyrerlegende, in der die wenigen Christen den vielen Heiden gegenüberstehen, bildet die römische Spieltradition jedoch in wirkungsvoller Weise den Hintergrund. Ihre unterschiedlichen Elemente – religiöses Zeremoniell, strafrechtliche Exekution und politische Repräsentation –

Sankt Thekla heißt. Er [Paulus] hat sich nach ihr umgedreht; das war ihm zuvor nie passiert: alle Frauen, die er [bisher] gesehen hatte, hatte er nicht im mindesten beachtet. Doch diese Qual ertrug er wahrhaftig völlig keusch, so dass er sich niemals verführen ließ.“]. Es ist auffällig, wie die (seit Tertullian dogmatisch problematische) Theklalegende just an dieser Stelle transformiert wird. Handelt es sich bei der Gefahr, die in der spätmittelalterlichen Legendenfassung von der Figur bzw. dem nackten Körper Theklas ausgeht, am Ende um einen (wenngleich schwachen) Reflex des erotischen Diskurses aus dem hellenistischen Roman, der auch die apokryphen Apostelakten geprägt hat? Vgl. zu diesem Zusammenhang von antikem Liebesroman und Apostelakten Claudia BÜLLESBACH, „Ich will mich rundherum scheren und dir folgen.“ Begegnungen zwischen Paulus und Thekla in den ‚Acta Pauli et Theclae‘, in: Körper und Kommunikation. Beiträge aus der theologischen Genderforschung, hrsg. v. Katharina Greschat/Heike Omerzu, Leipzig 2003, S. 125–166, S. 136, sowie Melissa M. AUBIN, Reversing Romance? The Acts of Thecla and the Ancient Novel, in: Ancient Fiction and Early Christian Narrative (Society of Biblical Literature Symposium Series 6), hrsg. v. Ronald F. Hock/J. Bradley Chance/Judith Perkins, Atlanta 1998, S. 257–272.

44 „Ironically, probably very few Christians died at Rome and fewer still in the Colosseum. Contrary to popular opinion, Christians probably did not outnumber pagan arena victims, but the persecutions produced famous examples of the death and disposal of *damnati* perceived as religious traitors and threats. From sporadic and local incidents prior to the mid third century to systematic and general attacks, the persecutions adapted established procedures already used in executions and fatal charades.“ Donald G. KYLE, Spectacles of Death in Ancient Rome, London/New York 1998, S. 243.



werden in der kollektiven Erinnerung an die ersten Märtyrer im Medium der Legende für die christliche Identitätsbildung instrumentalisiert und umgedeutet.

An dieser Stelle sollen keinesfalls die historischen Christenverfolgungen rekonstruiert werden, sondern es ist der Bereich der „judischen Kommunikation“<sup>45</sup> im Hinblick auf ihre „kulturelle Appropriation“<sup>46</sup> durch die Christen, also die produktive Aneignung dieser Kommunikationsformen in der Märtyrerlegende, zu betrachten. Bei den Spielen exekutierte man in Zusammenhang mit Opferfesten und Memorialveranstaltungen Sklaven, Verbrecher und andere Außenseiter in unterschiedlichen Kampfinszenierungen.<sup>47</sup> Diese *spectacula* nutzten ihre Veranstalter, Adel oder Kaiser, zu politischen und repräsentativen Zwecken. Laut der jüngeren Forschung zu den rituellen und performativen Aspekten dieser Spiele wurde dabei einerseits die Exklusion von Elementen betrieben, welche die herrschende Ordnung gefährdeten, um diese zu bestätigen.<sup>48</sup> Andererseits aber wurde den Außenseitern die Gelegenheit gegeben, durch die Bewährung im Kampf die Begnadigung oder zumindest Ruhm zu gewinnen, und sich damit wiederum in die Gesellschaft einzugliedern.<sup>49</sup> Im Integrationsraum des Amphitheaters, das alle gesellschaftlichen Gruppen der Stadt versammelte, wurden die Spiele „Institution sozialer Kontrolle und Medium einer der erfolgreichsten Sozialdisziplinierungen der Weltgeschichte.“<sup>50</sup> Es waren „Konsens-Rituale“<sup>51</sup>, die gerade nicht die *plebs* sedierten und entpolitisierten, wie es Juvenal im berühmten Diktum von *panem et circenses*

45 Vgl. Steffen DIEFENBACH, Jenseits der „Sorge um sich“. Zur Folter von Philosophen und Märtyrern in der römischen Kaiserzeit, in: Das Quälen des Körpers. Eine historische Anthropologie der Folter, hrsg. v. Peter Burschel/Götz Distelrath/Sven Lembke, Köln/Weimar/Wien 2000, S. 99–131, sowie Egon FLAIG, Den Kaiser herausfordern. Die Ursupation im Römischen Reich (Historische Studien 7), Frankfurt a. M./New York 1992, S. 38–93.

46 Elizabeth CASTELLI, Persecution and Spectacle. Cultural Appropriation in the Christian Commemoration of Martyrdom, in: Archiv für Religionsgeschichte 7 (2005), S. 102–136.

47 Eine Unterscheidung der einzelnen Spieltypen ist schwierig und vor allen Dingen nur schwer historisch zu fixieren. Ich spreche im Folgenden von der *arena* (als pars pro toto des Amphitheaters) und beziehe mich auf die Untersuchungen zu den *spectacula* der Kaiserzeit, ohne genauer zwischen *munera*, *ludes*, *spectacula* (*gladiatores*) und *venationes* zu unterscheiden, Vgl. Augusta HÖNLE, Munus, Munera III. Gladiatorenspiele, in: DNP 8 (2000), Sp. 486–494.

48 Vgl. DIEFENBACH, Sorge um sich, S. 118.

49 Vgl. Carlin A. BARTON, Savage Miracles: The Redemption of Lost Honor in Roman Society and the Sacrament of the Gladiator and the Martyr, in: Representations 45 (1994), S. 41–71.

50 FLAIG, Den Kaiser herausfordern, S. 58f.

51 Ebd., S. 46.

kritisierte.<sup>52</sup> Die Spiele sollten vielmehr eine symbolische Einheit im Wissen um die Überlegenheit Roms schaffen. Es handelte sich somit um komplexe politisch-sakrale Veranstaltungen, um die „ständige Aktualisierung eines Normenkonsenses zwischen Herrschern und Beherrschten [...], die herrschaftssichernde Bedeutung hatte.“<sup>53</sup> In solch einem Prozess der Herrschaftsstabilisierung sind alle beteiligten sozialen Gruppen voneinander abhängig. Adel oder Kaiser stellen zwar ihre Souveränität unter Beweis, bedürfen aber zugleich der Bestätigung durch das Volk:

„The exercise of authority in the ancient world was highly theatrical, and for the performance of power to succeed, it was necessary for the audience to be drawn into the act, to be made feel a part of the action. The person providing the entertainment had to share his power with the crowd.“<sup>54</sup>

Diese Inszenierung weltlicher Macht, als „Straf-Schauspiel“<sup>55</sup> sichtbar vollzogen an den Körpern der Straffälligen, wird jedoch völlig sabotiert und muss scheitern, wenn – wie in der Märtyrerinnenlegende inszeniert – dessen Terrorwirkung ausbleibt: wenn die Wunden wieder heilen, wenn die Heilige nicht stirbt, wenn ihre Blöße bedeckt wird, wenn der Löwe sich wie ein Kätzchen zu ihren Füßen niederlässt. Die von Anklängen an paradiesische Zustände aufgeladene Szenerie könnte in keinem größeren Kontrast zum in der Arena gemeinhin Erwarteten stehen: gegeben wird stattdessen eine Art „Christian counter-spectacle“.<sup>56</sup>

Dieses Scheitern imperialer Machtdemonstration angesichts der *hypomone* der christlichen Außenseiter wird damit zum Kern christlicher Kommemoration und Selbstdeutung in der legendarischen Erzähltradition. Der Erfolg dieses Deutungsmusters ist in Zusammenhang mit dem in der Legende immer wieder aktualisierten Anspruch des Christentums zu sehen, eine neue Ordnung zu stiften.

52 Juvenalis 10, 81: „...einst verlieh [das Volk,]/Befehlsgewalt, Rutenbündel, Legionen, alles sonst, jetzt hält es/sich zurück und wünscht ängstlich nur zwei Dinge,/Brot und Zirkusspiele.“ JUVENAL, Satiren. Lat./Dt., ed., übers. u. mit Anm. versehen v. Joachim ADAMIETZ, München/Zürich 1993, S. 208f. S. hierzu den Stellenkommentar von John FERGUSON: „*Circenses* sc. *ludos* are strictly the chariot-races in the Circus Maximus, but those are taken as typical of all such public entertainment.“ JUVENAL, The Satires, ed., eingel. u. komm. v. John FERGUSON, New York 1979, S. 260.

53 DIEFENBACH, Sorge um sich, S. 117.

54 DAVID POTTER, Performance, Power, and Justice in the High Empire, in: Roman Theater and Society, hrsg. v. William J. Slater, Ann Arbor 1996, S. 129–159, S. 131.

55 FOUCAULT, Überwachen und Strafen, S. 15.

56 CASTELLI, Persecution and Spectacle, S. 105.

Ich verstehe diesen Vorgang als Transgression im Sinne von Alois Hahn, die er als Normüberschreitung beschreibt, ohne welche die Norm selbst gar nicht denkbar wäre, weil sie in ihrer Erprobung und Herausforderung erst wirksam wird.<sup>57</sup> Die öffentliche Bestrafung der Normverletzung, hier die „fatal charade“<sup>58</sup>, führt beim Publikum zu einem Zustand der Efferveszenz, einem Überkochen der moralischen Erregung. Dabei wird die geltende Norm erst in ihrer Überschreitung, also in der Verweigerung der gemeinschaftsstiftenden Opfer durch die Christen, und in der anschließenden Bestrafung vergegenwärtigt und revitalisiert. Würde das Konsens-Ritual im Sinne seiner Veranstalter gelingen, dann müsste sich diese Erregung oder Efferveszenz gegen den Feind der Ordnung, das transgredierende Subjekt, also die Christen richten – wie es in anderen Zusammenhängen, angefangen mit der Passionsgeschichte und der Konfrontation des Volks durch Pontius Pilatus, auch überliefert ist. Indem der inszenierte Machtkampf in den hier untersuchten Märtyrerinnenlegenden zugunsten der Angeklagten entschieden wird, wird ebenfalls Sozialdisziplinierung betrieben. Die Überschreitung schafft dabei jedoch Raum für etwas Neues: Das Martyrium erscheint als Form der ‚innovativen Transgression‘, in der die kollektive Erregung eine Dynamik mit sich bringt, in der Freiräume entstehen. Die Bestrafung und die in ihr aufscheinende verletzte Norm werden hinterfragt, so dass die Konstitution einer neuen Ordnung möglich erscheint. Dies bleibt jedoch abhängig von der unkalkulierbaren Öffentlichkeit, denn das Publikum solidarisiert sich in seiner „Schafott-Erregung“<sup>59</sup> gegen die Machthaber mit den nackten Außenseitern. In mehreren Texten wird die Entblößung und Vorführung der Heiligen als eine Art Test der Zuschauer präsentiert. Der Anblick wirkt offenbar so radikal, dass das Publikum ein für allemal die ‚richtige‘ Seite wählt: die der Empathie und Nächstenliebe – die christliche Seite. Wenn etwa der Befehl ergeht, die geschändete Christina durch die Stadt zu treiben, kippt die Stimmung und das Urteil wird zum Auslöser kollektiver Empörung:

57 Alois HAHN, Transgression und Innovation, in: Poetologische Umbrüche. Romanistische Studien zu Ehren v. Ulrich Schulz-Buschhaus, hrsg. v. Werner Helmich/Helmut Meter/Astrid Poier-Bernhard, München 2002, S. 452–465.

58 Kathleen M. COLEMAN, Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments, in: *Journal of Roman Studies* 80 (1990), S. 44–73.

59 Auf die Gefahr des Scheiterns von Machtdemonstrationen gerade aufgrund der für sie konstitutiven Öffentlichkeit weist Foucault hin: „An diesem Punkt kann nun das Volk, das zu einem Schauspiel zum Zweck seiner Terrorisierung herbeigerufen worden ist, seine Ablehnung der Strafgewalt oder sogar seine Rebellion überstürzen.“ FOUCAULT, Überwachen und Strafen, S. 78.

„Da befahl der Richter, dass sie, nachdem ihr das Haupthaar abgeschnitten worden war, völlig kahl geschoren und nackt durch die Öffentlichkeit getrieben werde. Als die Frauen dies erblickten, erhoben sie ein lautes Geschrei und riefen: ‚Ungerecht urteilst du und entstellst das Geschlecht der Frauen.‘“<sup>60</sup>

Auch die „*Passio Perpetuae et Felicitatis*“ beschreibt die drastische Wirkung der baren Körperlichkeit der Märtyrerinnen:

„Sie wurden also ausgezogen, in Netze gehüllt und vorgeführt. Mit Entsetzen sah das Volk, dass die eine noch ein zartes Mädchen war, die andere aber mit ihren tropfenden Brüsten eben entbunden hatte.“<sup>61</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass in den vorgestellten Märtyrerinnenlegenden die Verbindung von Entblößung und Heiligung in der Transformation zur Heiligen im Martyrium liegt: Heiligung erscheint hier als öffentlicher Prozess (im dynamischen, aber eben auch im juridischen Wortsinne), an dem nicht nur die Heilige und die transzendente Macht beteiligt sind, sondern auch ein Publikum. Damit dabei der Körper zum Zeichen von Heiligkeit werden kann, bedarf es der Sichtbarmachung. Als Held der Legende muss der Körper gezeigt und gesehen werden: vor dem Martyrium in seiner Defizienz, aber auch als Objekt der Begierde, im Martyrium dann verwundet und fragmentiert, zuletzt in wiederhergestellter und transformierter Form, heil, geheiligt und verhüllt. Am Anfang dieser Präsentationen jedoch steht der nackte, verletzte Körper, der dem voyeuristischen Blick des Publikums zunächst preisgegeben wird, um ihm im Verhüllungswunder sogleich auch wieder entzogen zu werden. Diese Sichtbarmachung in der Nacktheit ist, wie oben bereits gesagt wurde, nicht unabdingbar für ein ‚erfolgreiches‘ Martyrium. Sie verdeutlicht und verschärft jedoch die verschiedenen Problemstellungen der Märtyrerlegende: die Transformation des Körpers, die Konstituierung von Heiligkeit in der kollektiven Wahrnehmung und nicht zuletzt die Schwierigkeiten, aber auch Möglichkeiten der Narrativierung von Heiligkeit. Denn die Erzählung von den nackten Heiligen mag zwar nicht die gleiche unmittelbare Wirkung ausüben

60 *Tunc iudex iussit eam ablatis crinibus decalvari, & nudam per publica trahi. Hæc videntes mulieres clamabant, dicentes: Injuste iudicas & confundis genus mulierum.* Acta Sanctorum, ed. BOLLAND u. a., Iulii V, Antwerpen 1727, S. 495–534, S. 527. Vgl. zur Tradition der „have-pity“-chants in der Arena auch POTTER, Performance, S. 141.

61 [...] *horruit populus alteram respiciens puellam delicatam, alteram a partu recentem stillantibus mammis.* Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis, ed. HABERMEHL, S. 30–32.

wie deren tatsächlicher Anblick – dafür bietet sie der Imagination des Rezipienten, geleitet vom Blick des Publikums, die gesamte Bandbreite an Konnotationen der Nacktheit: Begehren, Scham, Mitleid und Erbarmen.

*Bibliographische Angaben für diesen Aufsatz:*

Julia WEITBRECHT, *Die magd nakint schowen / Ir reinen lip zerhown*. Entblößung und Heiligung in Märtyrerinnenlegenden, in: „Und sie erkannten, dass sie nackt waren.“ Nacktheit im Mittelalter (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien 1), Bamberg 2008, S. 269–288.