

Anneliese Felber und Hildegard König

Alles inszeniert? Widerstand und Vision in der frühchristlichen Märtyrerliteratur – dargestellt am Beispiel der Perpetua

Am 7. März 203 werden im Amphitheater in Karthago als Geburtstagsgabe (*munus*) für Kaiser Geta fünf junge ChristInnen hingerichtet, darunter Perpetua. Sie ist die Hauptperson, 22 Jahre alt, aus der Oberschicht, hat gute Bildung, Eltern, zwei Brüder und einen Säugling. Sie ist verheiratet und führt in ihrer Haftzeit ein Tagebuch (Kap. 3-10 der Passio).¹ Die Passio wird konsequent unter dem Aspekt des Widerstandes gegen Rollenerwartungen und gesellschaftliche Normierungen gelesen. Ob die Visionen einer neuen Ordnung durchgehalten werden, stellt sich als Frage vor allem an die Rahmenteile der Passio.

Widerstand und Vision aus der Sicht der Perpetua²

Die Passio besteht aus einem Prolog (Kap. 1-2), Perpetuas Tagebuch (Kap. 3-10), der Vision des Saturus (Kap. 11-14), Felicitas (Kap. 15), Bericht über die Hinrichtung (Kap. 16-21) und einem Epilog 21,11. Grundsätzlich ist festzuhalten, dass Vorstellungen von *sex* und *gender* durchgängig zum Tragen kommen, allerdings in den Rahmenteilern eine andere Funktion haben.³ Das

¹ Grundsätzlich z.B. Jan B. Bremmer / Marco Formisano (Hg.), *Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis* (Oxford University Press: Oxford 2012); Peter Habermehl, *Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum: Ein Versuch zur Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis* (Akademie-Verlag: Berlin 1992); Anne Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter: Frauenemanzipation im frühen Christentum?* (Herder: Freiburg 1992), 178-253.

² Dieser Teil ist von Anneliese Felber verfasst und fokussiert auf das Tagebuch der Perpetua. Im zweiten Teil von Hildegard König liegt der Fokus auf den kompilatorischen Teilen der Passio.

³ Vgl. Craig Williams, „Perpetua's Gender: A Latinist Reads the *Passio Perpetuae et Felicitatis*,“ in: Jan B. Bremmer / Marco Formisano (Hg.), *Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis* (Oxford University Press: Oxford 2012), 54-77. Vgl. Heidi Vierow, „Feminine and Masculine Voices in the *Passion of Saints Perpetua and Felicitas*,“ in: *Latomus* 58 (1999), 600-629.

Thema „Widerstand und Vision“ tritt vor allem in Perpetuas Selbstaussagen zutage.

Herrschaftskritik und Umkehrung der Geschlechterrollen

Perpetua hat vier Zusammentreffen mit dem Vater, die einen fortschreitenden Prozess der Ablösung aufzeigen, und vier Visionen.⁴ In der zweiten und dritten Vision verarbeitet sie, auch wenn es um das Schicksal ihres mit sieben Jahren an Gesichtskrebs verstorbenen Bruders geht, den Verlust des eigenen Kindes. Zugleich bekommt sie dadurch eine Vision von jenseitigem Glück. Die erste und vierte Vision beschäftigen sich mit Fragen des bevorstehenden Martyriums, mit Perpetuas Ängsten, mit Kampf und Sieg.

Das Tagebuch setzt abrupt ein mit einer ersten Begegnung mit dem Vater (Kap. 3,1-3), bei der Perpetua in einem kurzen argumentativen Schlagabtausch mit sokratischer Raffinesse⁵ ihr Christsein und die Unmöglichkeit, das Opfer für den Kaiser zu leisten, zum Ausdruck bringt. Der Vater verliert hierauf die Fassung, reagiert emotional,⁶ wie es nach traditioneller Rollenzuschreibung eher einer Frau entspricht, während Perpetua männliche Qualitäten zeigt. Perpetua widersetzt sich erfolgreich der *patria potestas* wie auch in weiterer Folge der Autorität der Magistrate, die ihrerseits auch religiöse Funktionen⁷ haben.

⁴ Ich gebe eine kurze Gliederung zur besseren Orientierung: Kap. 3: erstes Zusammentreffen mit dem Vater; Kap. 4: erste Vision mit dem Drachen und der Leiter, dadurch wird das Martyrium zur Gewissheit; Kap. 5: zweite Begegnung mit dem Vater, der an sie als Lieblingskind appelliert und sie durch den Hinweis auf die soziale Schande der Familie erweichen möchte; Kap. 6: dritte Begegnung mit dem Vater, der Perpetuas Sohn mitbringt und wegen der Störung der Verhandlung auf Befehl des Prokurators mit der Rute geschlagen wird; Kap. 7: zweite Vision: der Bruder Dinocrates leidet mit einer Wunde im Gesicht an einem düsteren Ort Durst; Kap. 8: dritte Vision: ihr Bruder trinkt – auf Fürbitte Perpetuas hin – aus einem goldenen Becken, die Wunde ist vernarbt; Kap. 9: vierte Begegnung mit dem Vater: er ist wortlos und gramverzehrt; Kap. 10: vierte Vision: Perpetua kämpft mit dem Ägypter und siegt.

⁵ „Vater, siehst du zum Beispiel das Gefäß hier am Boden, den kleinen Krug oder so?“ „Ja“, sagte er. Und ich sagte zu ihm: „Kann man den etwa mit einem anderen Namen benennen als dem, was er ist?“ Und er erwiderte, „Nein.“ „Ebenso kann auch ich mich nicht anders nennen als was ich bin – Christin“ (Übers. Habermehl, *Perpetua und der Ägypter*, 9 – alle deutschen Textpassagen sind aus dieser Übersetzung).

⁶ Kap. 3,3: „Da stürzt sich Vater, von diesem Wort aufgebracht, auf mich, um mir die Augen auszukratzen“. – Augenauskratzen war in den Kämpfen ausdrücklich verboten.

⁷ Vgl. bezogen auf die Theklaakten und die Gestalt Alexanders: Beate Wehn, „Der weibliche Körper als Schau-Platz: Über Macht und Machtverlust, sexualisierte Gewalt und Widerstand in den Thekla-Akten,“ in: *Zeitschrift für Neues Testament* 30 (2012), 24-32, hier 29.

Ich möchte dazu Gedankengänge von Steffen Diefenbach⁸ aufgreifen, der das Verhältnis von Herrscher und Philosoph im antiken literarischen Diskurs als Kategorie zur Bewertung von Herrschaft darstellt. Die „freie Rede“ gegenüber Herrschenden, die philosophische *parresia*, stellt (ähnlich wie der Topos der Philosophenfolter) den Prüfstein für die Fähigkeit des Herrschers dar, sich nicht aus der Fassung bringen zu lassen und gelassen zu reagieren. Es ist ein Mittel zur Darstellung und Bewertung des Herrschers, das auf literarisch-diskursiver Ebene ein kulturelles Modell der Verhaltenserwartungen transportiert. Die Märtyrerakten lassen sich in der Tradition dieser Herrscherkritik verstehen. An Stelle des „Tyrannen“ stehen Statthalter und Richter als Repräsentanten von Herrschaft und Normen, hinzu treten die Soldaten in den Gefängnissen und das Publikum, wobei die Menge *per se* nicht zur Selbstkontrolle und zur Herrschaft befähigt ist.⁹ In dieser ersten Begegnung wird Perpetuas Vater zum Modell fehlender Selbstkontrolle: er wird mit typisch weiblichen Zügen ausgestattet.

Perpetua wird charakterisiert durch Verhaltensweisen, die eine regelrechte Umkehrung des traditionellen Rollenverhaltens vorführen, sowohl als Tochter als auch als Frau. In der zweiten Begegnung (Kap. 5,5) wirft der Vater sich zu ihren Füßen nieder und nennt sie nicht mehr Tochter, sondern Herrin (*domina*). In der letzten Begegnung (Kap. 9,2), bei der der Vater nur mehr ein Schatten seiner selbst ist und wie Orpheus die gesamte Schöpfung durch sein Leiden zu rühren vermag, wirft er sich auf sein Angesicht nieder – wieder ein Unterwerfungsgestus.

Perpetua setzt es durch, dass sie ihr Kind im Gefängnis behalten darf (Kap. 3,9), wodurch ihr das Gefängnis – befreit von der Sorge um das Kind – gleichsam zum Palast wird. Sie spricht einen Tribun direkt an (*in faciem*), um eine menschlichere Behandlung zu erwirken. Der Tribun erstarrt und errötet (Kap. 16,2-4). Sie widersetzt sich ein weiteres Mal dem Tribun, als sie sich weigert, als Christin in der Arena das Kleid einer Cerespriesterin zu tragen – der Tribun gibt nach, heißt es lapidar (Kap. 18,6) – auch das sind Formen freier Rede.

⁸ Steffen Diefenbach, „Jenseits der ‚Sorge um sich‘: Zur Folter von Philosophen und Märtyrern in der römischen Kaiserzeit,“ in: Peter Burschel / Götz Distelrath / Sven Lembke (Hg.), *Das Quälen des Körpers: Eine historische Anthropologie der Folter* (Böhlau: Köln 2000), 99-131, besonders 103-112, der betont, dass die Herrschaftskritik vor allem für die christliche Seite identitätsstiftend war.

⁹ Vgl. das Wüten der Menge bei den Märtyrern von Lyon, vgl. Herbert Musurillo (ed.), *The Acts of the Christian Martyrs* (Clarendon Press: Oxford 1972), 62-85.

Beim Einzug ins Amphitheater richtet sie ihren Blick offen auf die Menge, die ihre Augen niederschlägt.¹⁰ Dem Erzähler oder der Erzählerin gelingt damit eine „eindrückliche Darstellung einer Subversion von Machtverhältnissen“.¹¹

Infragestellung der gesellschaftlichen Ordnung

Die Herrschaftskritik ist nicht individuell, sondern strukturell zu verstehen und findet in Bereichen statt, die für antike Städte identitätsstiftend sind: im Amphitheater im Rahmen ludischer Veranstaltungen. Wer im Amphitheater auftritt, steht außerhalb der gesellschaftlichen Ordnung. Hinrichtungen, Gladiatorenkämpfe, Tierhetzen und Wagenrennen dienen der Demonstration römischer Ordnung, haben „herrschaftssichernde Bedeutung“.¹² Der Ausschluss wird nicht nur durch die räumliche Grenze zwischen Arena und Zuschauer-raum deutlich. Die ZuschauerInnen erwarten Gesten der Unterwerfung, welche die Anerkennung der herrschenden Ordnung signalisieren, zum Beispiel Äußerungen von Furcht. Aber die MärtyrerInnen zeigen keine Furcht vor den Qualen und der Vernichtung ihres Körpers. Mit Gefasstheit, *hilaritas* und *felicitas*, manchmal sogar mit Lächeln, bieten sie den Richtern und Zuschauern die Stirn.¹³ Sie sind schön von Angesicht, zitternd vor Freude und nicht Furcht. Perpetua betritt das Amphitheater „mit leuchtendem Antlitz und ruhigem Gang“ (Kap. 18,1). Schönheit bedeutet, mit der eigenen Identität dem Fremden in seinen Machtzentren gegenüber zu stehen.¹⁴ Das Unterdrücken der Furcht reduziert die öffentliche Wirkung der Strafe. Mit diesem ungewohnten Verhalten wird die gesellschaftliche Ordnung in Frage gestellt. Die Gefährten der Perpetua drohen der Menge sogar mit Gesten und fordern deren Unmut heraus (Kap. 18,7). Satorus droht mit dem Jüngsten Gericht, worauf das Volk erschüttert (*adtoniti*) reagiert (Kap. 17,2-3).¹⁵ Die Drohung mit dem Jüngsten

¹⁰ Kap. 18,2: „Die Kraft ihrer Augen zwang aller Blicke nieder“ (Habermehl, *Perpetua und der Ägypter*, 23).

¹¹ Katharina Waldner, „Was wir also gehört und berührt haben, verkünden wir euch ...“: Zur narrativen Technik der Körperdarstellung im *Martyrium Polycarpi* und der *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*,“ in: Barbara Feichtinger / Helmut Seng (Hg.), *Die Christen und der Körper: Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike* (K.G. Saur Verlag: München 2004), 29-74, hier 50.

¹² Vgl. Diefenbach, „Jenseits der ‚Sorge um sich‘: Zur Folter von Philosophen,“ 114-121, Zitat 117.

¹³ Vgl. die Märtyrer von Lyon, Kap. 35 und 55 (Musurillo, *The Acts*, 72 und 78).

¹⁴ Diesen Gedanken verdanke ich Ursula Rapp, die dies für biblische Gestalten gezeigt hat („Intersexuell, interkulturell, ‚innengeleitet‘ und machtlos – ein biblisches Schönheitsideal,“ in: *Der Apfel* 106.2 [2013], 6-8, hier 7).

¹⁵ Vgl. *Martyrium des Polykarp*, Kap. 9 und 11 (Musurillo, *The Acts*, 2-11, hier 8 und 10).

Gericht, in dem die paganen Feinde vor das Tribunal des ewigen Richters gebracht werden, erscheint als „Spiegel der gegenwärtigen Situation, der die [...] herrschenden Machtverhältnisse und Leiden umkehrt“.¹⁶ Diese Vorstellungen bringen zwar keinen neuen Autoritätsdiskurs ein, sie bleiben kulturell bedingt, lösen allerdings viel Irritation aus.

Heroisierung der ProtagonistInnen

Diese Irritation steigert sich dahingehend, dass verstärkte Anwendung von Qualen (und Folter) zur Erholung des geschundenen Körpers führt,¹⁷ wiederholte Tötungsversuche scheitern¹⁸ und diese Körper Wohlgerüche¹⁹ verströmen. Die unerwartete Stärke der Märtyrerkörper wird dadurch unterstrichen, dass vor allem den Körpern, die als schwach und passiv gelten, nämlich denen von SklavInnen und Frauen, hohe Widerstandsfähigkeit zugeschrieben wird. Blandina, eine der Lyoner MärtyrerInnen, bringt die Folterknechte zu solcher Erschöpfung, dass diese sich von ihr besiegt geben (Kap. 18). Perpetua muss die Hand des Gladiators führen, um sich selbst den Todesstoß zu versetzen (Kap. 21,9). Diese Leidensfähigkeit und Unzerstörbarkeit des Körpers stellt eine Herausforderung an die Ordnung dar, wobei die Grenze zwischen Diskurs und Realität schwer zu fassen ist.²⁰ Die Heroisierung der ProtagonistInnen in den christlichen Märtyrerakten schließt an das edle Sterben von Philosophen in der Antike an.

Die Virilisierung der Perpetua wird konsequent durchgezogen, wenn sie in der vierten Vision im Kampf mit dem Ägypter zum Mann wird.²¹ Dazu gehört

¹⁶ Diefenbach, „Jenseits der ‚Sorge um sich‘: Zur Folter von Philosophen,“ 128.

¹⁷ Zum Beispiel Märtyrer von Lyon: Blandina Kap. 18-19; Sanctus Kap. 24 (Musurillo, *The Acts*, 66 und 68).

¹⁸ Vgl. Theklaakten, Kap. 22 und 33-35, vgl. Anne Jensen, *Thekla – die Apostolin* (Herder: Freiburg 1995), 30 und 36-37; Blandina: Märtyrer von Lyon, Kap. 56; Kap. 42: sie sollte mehrmals kämpfen, um die listige Schlange/den Widersacher unwiderruflich zu besiegen; Musurillo, *The Acts*, 78-80 und 74.

¹⁹ Zum Beispiel Martyrium des Polykarp, Kap. 15; Märtyrer von Lyon, Kap. 35 (Musurillo, *The Acts*, 14 und 72).

²⁰ Tatsächlich sind viele MärtyrerInnen nach kurzem Kampf gestorben.

²¹ „Man entkleidete mich und ich wurde ein Mann“ (Kap. 10,7). Zur antiken Traumdeutung vgl. Habermehl, *Perpetua und der Ägypter*, 113-116. – Vgl. dazu Williams, „Perpetua’s Gender,“ 64-65: „in the story she goes through various experiences culturally coded as masculine [...] that lead her, as she recounts the dream in the narrative discourse, to say as an act of interpretation: ‘I became a man’“. Vgl. Clementina Mazzucco, „*E fui fatta maschio*“: *La donna nel cristianesimo primitivo (secoli I-III)* (La Lettere: Firenze 1989).

der Gestus der *calcatio* als traditioneller Triumph- und Unterwerfungsgestus, den Perpetua sowohl in der vierten Vision als auch in der ersten Vision verwendet, wo sie dem Drachen, der unter einer Leiter liegt, auf den Kopf tritt und dann empor steigt.²²

Zwei Ebenen der Macht

All diese Widersacher werden nicht individuell verstanden, sondern als teuflische Macht, die es zu überwinden gilt.²³ Perpetuas Vater trägt bedrohliche, dämonische Züge. Er wird eingeführt als der, der sie „mit Worten abtrünnig machen“ will und der sich nach dem Schlagabtausch zurückzieht samt seinen *argumenta diaboli* (Kap. 3,3). Perpetua ist froh, ihn ein paar Tage los zu sein, um Kraft schöpfen zu können. Auch während der Verhandlung und der dritten Begegnung mit dem Vater (Kap. 6,5) versucht er sie zu Fall zu bringen. Nach dem Sieg über den Ägypter (Kap. 10,14) erkennt sie, dass sie „nicht mit den Tieren, sondern mit dem Teufel kämpfen“ wird. Sowohl der Drache als auch der Ägypter verkörpern diese teuflische Macht und tragen Züge des mächtigen, allgegenwärtigen Vaters, während der Hirte wie der Gladiatorenmeister in der ersten und vierten Vision Züge des guten Vaters tragen.

Zwei Wertewelten prallen in Perpetua und dem Vater unversöhnlich aufeinander. Konsequenterweise unterstellt sich Perpetua nicht der *patria potestas* oder sonst einer irdischen Macht, sondern der *potestas Dei*; das ist ihre (religiöse) Instanz. Ihrem Vater sagt sie in der zweiten Konfrontation (Kap. 5,6): „Wisse nämlich: nicht in unsere eigene Gewalt sind wir gestellt, sondern in die Gottes.“ Als der Vater ihr nach der Verurteilung (Kap. 6,7-8) das Kind nicht herausgeben will, will Gott, dass das Kind nicht mehr gestillt zu werden braucht, so dass sich Perpetuas Sorge ums Kind auflöst. Der lateinische Text bringt dies mit *pater noluit – Deus voluit* klar zum Ausdruck. Der Machtkampf ums Kind endet mit ihrer Emanzipation vom Kind. Sie, die Lieblingstochter des leiblichen Vaters, schreitet als „Liebling Gottes“²⁴ ins Amphitheater (Kap. 18,2). Die biologischen

²² Kap. 4,7 und 10,11: *calcavi illi caput* (vgl. Habermehl, *Perpetua und der Ägypter*, 10 und 16).

²³ Vgl. Diefenbach, „Jenseits der ‚Sorge um sich‘: Zur Folter von Philosophen.“ 122; Wiebke Bähnk, *Von der Notwendigkeit des Leidens: Die Theologie des Martyriums bei Tertullian* (Vandenhoeck und Ruprecht: Göttingen 2001), 59-61; Gabriele Sörgo, *Martyrium und Pornographie* (Patmos: Düsseldorf 1997), 68-69. Im Martyrium des Polykarp, Kap. 2 wird der Teufel als Tyrann bezeichnet; vgl. Märtyrer von Lyon, Kap. 14 und 25 (Musurillo, *The Acts*, 4; 66 und 68).

²⁴ Auf die erotische Komponente von *delicata* bzw. dass damit Perpetua von der aktiven Tochter zum (passiven) Objekt gemacht wird, hat Hanne Sigismund-Nielsen, „Vibia Perpetua –

Beziehungen zu Vater und Kind enden mit dem Eintritt ins Martyrium und der Gewinnung einer „neuen Familie“ und Identität.²⁵

Perpetua gewinnt immer mehr Selbststand, zuletzt auch gegenüber ihrem Kind. Die *potestas* des Vaters wird regelrecht demontiert: er verliert an Rationalität, indem er emotional reagiert (erste Begegnung), er unterwirft sich selbst, anstatt die Unterwerfung der Tochter zu erzwingen (zweite Begegnung), sein Erpressungsversuch mit dem Kind endet mit öffentlichem Ansehensverlust und Entehrung (dritte Begegnung) und zuletzt in Ohnmacht (vierte Begegnung).

Das Glück des verstorbenen Bruders, der nach ihrem Fürbittgebet in der dritten Vision „nach Kinderart mit dem Wasser vergnügt spielt“,²⁶ wird für sie zum Spiegel eigener künftiger Seligkeit und zur Ahnung, dass auch sie aus irdischer Drangsal erlöst werden wird. Ihr Sieg über den Ägypter (Kap. 10) wird zur Verheißung des Triumphes für alle MärtyrerInnen. Die Vision des Saturus (Kap. 12) endet mit der Aufforderung: Geht und spielt!²⁷ – und Perpetua bekräftigt, dass sie hier und jetzt noch glücklicher (*hilarior*) sei, als sie glücklich gewesen sei im irdischen Leben.

Widerstand und Vision aus der Sicht der Kompilatorin²⁸

Auf der Basis der dargestellten inhaltlichen Spezifika der Passio ist im Folgenden die Frage nach der Intention und den Strategien der Leselenkung zu stellen. Diese treten im einführenden und abschließenden Abschnitt des Textes zutage und lassen sich auf ihre Funktion im Blick auf das Selbstzeugnis der Perpetua bedenken, in welchem die Thematik von Widerstand und Vision zentral ist. Der Fokus richtet sich jetzt also auf die kompilatorischen Textteile der Passio. Die Frage nach der Authentizität²⁹ der in diesem Text aufgeführten

An Indecent Woman“ hingewiesen (in: Jan B. Bremmer / Marco Formisano [Hg.], *Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis* [Oxford University Press: Oxford 2012], 103-117, bes. 115-116).

²⁵ Ähnlich bei Felicitas Kap. 15,7. – Vgl. Jan Willem van Henten, „The *Passio Perpetuae* and Jewish Martyrdom: The Motif of Motherly Love,“ in: Jan B. Bremmer / Marco Formisano (Hg.), *Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis* (Oxford University Press: Oxford 2012), 118-133, bes. 127-133.

²⁶ Kap. 8: *de aqua ludere more infantium gaudens* (Habermehl, *Perpetua und der Ägypter*, 14).

²⁷ *Ite et ludite!* (Habermehl, *Perpetua und der Ägypter*, 18).

²⁸ Dieser Teil stammt von Hildegard König. – Da sich die Autorschaft der Kompilation nicht bestimmen lässt, wird die weibliche Form der Benennung verwendet, ohne damit die Möglichkeit einer männlichen Hand auszuschließen.

²⁹ Vgl. dazu Dorothee Elm von der Osten, „*Perpetua Felicitas*‘: Die Predigten des Augustinus zur *Passio Perpetuae et Felicitatis* (280-282)“, in: Therese Fuhrer (Hg.), *Die christlich-philosophischen*

Selbstzeugnisse³⁰ (Kap. 3-10 und 11-13, etwa die Hälfte des Textes) soll nicht Gegenstand der Erörterung sein; sie ist unter dem Axiom, dass jeder Text Wirklichkeit konstruiert, sekundär.

Zur Intention der Kompilatorin

Die Passio ist gerahmt von einem kurzen Prolog und einem als *Invocatio* gestalteten Schlusswort. In beiden Textstücken wird deutlich, dass die Autorin ihr Publikum in einer christlichen Gemeinde (*ekklēsia*) verortet, die sie nicht nur kollektiv wahrnimmt, sondern auch individuell als Menschen, die der Auf-erbauung bedürfen (Kap. 1,1), und als solche, die selbst ZeugInnen von Märtyrien waren oder auch nicht sind (Kap. 1,6).

Sitz im Leben des Textes ist das liturgisch gefeierte Gedächtnis der MärtyrerInnen: sowohl der Prolog als auch der Schluss enden mit einer Doxologie, die *Invocatio* richtet sich an die MärtyrerInnen selbst und geht dann in eine *Cohortatio* (Aufforderung) zum Lesen der Märtyrerzeugnisse über. Die Verehrung von Gottes Größe und die Auferbauung der Gemeinde sind Zweck dieser Schrift.³¹

Es ist die erklärte Intention der Verfasserin, durch Aufschreiben der Zeugnisse das Nachlesen zu ermöglichen und durch das Lesen zur Vergegenwärtigung der Geschehnisse (*repraesentatio rerum*: Kap. 1,1) zu gelangen. Wie es scheint, findet sich die Autorin mit einer innergemeindlichen Debatte konfrontiert, in der zwei Geschichtsauffassungen konkurrieren, nämlich eine pessimistisch rückwärtsgewandte und eine optimistisch und eschatologisch ausgerichtete.³² Die Kompilatorin vertritt eindeutig letztere Auffassung: Seit jeher ist Gottes Geist am Wirken, und dieses Wirken nimmt mit der Zeit zu und äußert sich gerade in der jüngsten Zeit, in der Gegenwart (*usque adhuc*: Epilog).

Die Verfasserin will die Martyrien der Perpetua und ihrer Gefährten als Zeichen des Überflusses göttlicher Gnade (*exuberatio gratiae*: Kap. 1,3) gerade jetzt vorstellen und sie an die Verheißungen der beiden Testamente anbinden. Es ist auffällig, dass in der Mitte des Prologs das einzige, in Gänze

Diskurse der Spätantike: Texte, Personen, Institutionen (Franz Steiner Verlag: Stuttgart 2008), 275-298, hier 276 mit Hinweis auf einschlägige Studien von Heidi Vierow, Brent Shaw und Katharina Waldner.

³⁰ Kap. 2,3: „mit eigener Hand und aus ihrer Sicht aufgezeichnet“.

³¹ Kap. 1,1; Epilog – Elm von der Osten, „Die Predigten des Augustinus,“ 281-283 führt die Überarbeitung der ursprünglichen Passio auf ihre liturgische Verwendung zurück.

³² Zur Debatte um den montanistischen Charakter der Passio vgl. Elm von der Osten, „Die Predigten des Augustinus,“ 278, Anm. 12.

(nicht fragmentarisch)³³ gebotene Bibelzitat erscheint, nämlich Apg 2,17f, welches auf Joel 3,1f zurückgreift: „In den letzten Tagen, spricht der Herr, werde ich ausgießen von meinem Geist über alles Fleisch, und weissagen werden ihre Söhne und Töchter; und über meine Knechte und Mägde werde ich von meinem Geist ausgießen; und die Jungen werden Gesichte schauen und die Alten werden Träume träumen.“

Dieses Zitat bietet den theologischen Interpretationsschlüssel für die Geschehnisse, die im Folgenden, ob durch die Hand der Perpetua (und des Saturus) oder durch die Hand der Kompilatorin, dargelegt sind.³⁴ Dementsprechend werden die MärtyrerInnen in der Überleitung (Kap. 2,1) vom Prolog zum Selbstzeugnis der Perpetua als „junge“ (*adolescentes*) Katechumenen eingeführt, und eine „Tochter“ (nämlich Perpetua selbst in der Auseinandersetzung mit ihrem Vater) steht im Zentrum der Ereignisse, und sie ist die Geistbegabte und Begnadete, die Visionen/Gesichte empfängt (Kap. 4,1). Die Intention, welche die Kompilatorin im Blick auf einzelne Lesende (Kap. 1,1), aber auch auf die Gesamtgemeinde (Epilog) explizit vertritt, ist die *aedificatio* (Aufbauung),³⁵ d.h. die Stärkung und Förderung des Glaubens. Sie sieht die Gefahr, dass die Gemeinde und die Gläubigen der *inbecillitas* (Schwäche, Energielosigkeit) und der *desperatio* (Hoffnungslosigkeit) verfallen.³⁶

³³ In der Passio gibt es zahlreiche Anspielungen auf biblische Texte, die sowohl in die Visions-
texte als auch in das Passionsnarrativ eingebaut sind. Sie sind gleichsam ein Teil des Materials,
aus dem sich der Erzählstoff bildet. Die Frage, in welchem Maße die biblischen Resonanzen
im Text eine lateinische Bibelrezeption abbilden, ist Gegenstand der Vetus-Latina-Forschung
und kann im Rahmen dieses Essays nicht erörtert werden.

³⁴ Sigismund-Nielsen, „Vibia Perpetua – An Indecent Woman,“ 104-106 rechnet mit einer
Modulation bereits des Passionszeugnisses im Sinne einer durch christliche Normen festgelegten
Geschlechterrolle, wie sie später, etwa in Augustins Ausführungen zu Perpetua, deutlich
zutage tritt. Wenn sie dabei auf die stetig zunehmende Unabhängigkeit von Frauen verweist,
die seit dem Ende des 2. Punischen Krieges diesen zugewachsen sei und die gemeinhin zu
wenig berücksichtigt werde, ist allerdings zu fragen, wo und für welche Frauen sie galt. Und
auch bei der „radikalen Veränderung in der Haltung zu Frauen nach dem Sieg des Christen-
tums“ (145-146) wären die Kontinuitäten, wie sie in der antiken Ökumenik sichtbar werden,
ebenso zu bedenken wie die Diskontinuitäten.

³⁵ *Aedificatio* entspricht dem griech. *oikodome* und begegnet in 1Kor 14,3.5.12 als Ziel allen
prophetischen Redens und als Kriterium für die Glossolalie. In Eph 4,16 steht es im Konzept
der Gemeinde als Leib Christi und verbindet sich mit dem Aspekt des Wachstums.

³⁶ Diese Haltungen sind wohl im Zusammenhang mit dem Nachlassen der eschatologischen Span-
nung zu sehen: Der Glaube droht lahm zu werden; die Kompilatorin versteht die Martyrien
als Anzeichen für den Anbruch der letzten Zeiten (Kap. 1,3: *ut novissimiora secundum exuber-
ationem gratiae in ultima saeculi spatia decretam*).

Beobachtungen zur Leselenkung

Welche Strategien der Auferbauung verfolgt nun die Kompilatorin? Zwei Beobachtungen sollen hier dargestellt werden. Die eine betrifft die Anfangsworte des Prologs, die andere die Personalnotiz zu Perpetua im Überleitungssatz vom Prolog zum Selbstzeugnis.

Der Anfang des Prologs

Der Text beginnt mit einer rhetorischen Frage, die in ihrer Allgemeinheit von jedem antiken Historiographen gestellt werden kann: Wenn Denkmale der Vergangenheit schriftlich notiert werden, um wieder vergegenwärtigt werden zu können, ist es dann nicht geboten, Geschehnisse der Gegenwart festzuhalten im Bewusstsein, dass auch sie einmal Geschichte sein werden?

Die Wahl der ersten Worte knüpft an die Erfahrungswelt gebildeter Lateiner an: die Erwähnung der *vetera fidei exempla* eröffnet den Blick auf die traditionelle römische Tugendlehre, in der der *mos maiorum* (Brauch und Sitte der Alten) eine zentrale Rolle spielt, wobei manche Leserin, mancher Hörer eine Resonanz wahrzunehmen vermag zu Ciceros Hinweis auf ein *exemplum antiquae probitatis ac fidei* (ein Beispiel alter Tüchtigkeit und Treue).³⁷ *Fides* ist in der frühesten Phase der christlichen Latinität, in der die vorliegende *Passio* entstanden ist, ein durchaus noch mehrdeutiger Begriff, in der Nähe des Begriffs *pietas* angesiedelt.³⁸ Die ganze römische Gesellschaftsordnung basiert auf Idealen wie *fides* und *pietas*, und Erziehung und Bildung bestehen wesentlich in der Vermittlung dieser Ideale.

Die Leselenkung führt also zunächst zur altrömischen Tugendlehre und erinnert mit der *fides* an die von Menschen eingegangene freie Verpflichtung und Bindung anderen gegenüber, die Vertrauen begründet. Erst ab Kap. 1,3 erhält der Prolog eine eindeutig christliche Färbung durch Verweise auf den Heiligen Geist, die Ekklesia und schließlich in Kap. 1,4 durch das angeführte Bibelzitat. Damit ist eine Anschlussfähigkeit der christlichen Inhalte an die traditionelle römische Kultur behauptet: Was im Folgenden dargestellt ist, lässt sich mit den heroischen *Exempla* der römischen Geschichte in eine Reihe

³⁷ Cicero, *De re publica* III,7.

³⁸ *fides atque pietas*: vgl. Vergil, *Aeneis* VI 860-887: *heu pietas, heu prisca fides invictaque bello dextera*. – Cicero, *De re publica* 1,2: *unde enim pietas, aut a quibus religio? unde ius aut gentium aut hoc ipsum civile quod dicitur? unde iustitia fides aequitas?* – Vgl. Sallust, *Coniuratio Catilinae* 20,10: *pro deum atque hominum fide, victoria in manu nobis est*. – Vgl. dazu auch Sigismund-Nielsen, „Vibia Perpetua – An Indecent Woman,“ bes. 110-114.

stellen, ja überbietet diese noch, wie sich zeigen wird, weil es junge und zarte Frauen sind, die sich hier als Heldinnen erweisen, und zwar aufgrund ihrer *fides*, ihrer Treue zu ihrem Bekenntnis, d.h. zu Christus. – Die *aedificatio* beginnt also im traditionellen Erfahrungskontext des Publikums, um dieses dann ins Zentrum christlicher Existenz zu führen.

Die Personalnotiz zu Perpetua

In knappster Form wird auf die Verhaftung junger ChristInnen verwiesen, werden ihre Namen genannt (Kap. 2,1) und das anschließende Selbstzeugnis der Perpetua als authentisches Schriftstück vorgestellt (Kap. 2,3). Allein über Perpetua erfahren wir mehr als ihren Rufnamen: *Inter hos et Vibia Perpetua, honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta, habens patrem et matrem et fratres duo, [...] et filium infantem ad ubera* (Kap. 2,2-3). Vor den Augen der Lesenden entsteht das Bild, welches die patriarchalen Gesellschaften des antiken Mittelmeerraumes für junge Frauen vorsehen: Herkunft aus einer namhaften Familie, standesgemäße Erziehung, Verheiratung und Mutterschaft, wobei sich die ehrbare Abstammung nicht allein im Namen, sondern auch in der herkömmlichen Tugend ausdrückt und verwirklicht, in *pietas* gegenüber dem Vater, der blutsverwandten Familie und den Göttern, als der Grundlage für die Wohlfahrt des Gemeinwesens.³⁹

Wenn man aber das Selbstzeugnis der Perpetua liest, entsteht ein irritierendes Bild: Sie stellt sich gar nicht als *matronaliter nupta* dar: Eine Beziehung zum Ehemann und Vater ihres Kindes ist gänzlich ausgeblendet.⁴⁰ Sie steht deutlich unter der *potestas* des Vaters. Und dieser Vater, der selbst ein *honestus* sein müsste, wenn sie *honeste nata* wäre, wird weder öffentlich als *honestus*

³⁹ Dazu Sigismund-Nielsen, „Vibia Perpetua – An Indecent Woman“, 110: „The most important duty a child had towards her or his parents was to take care of them when they became old and eventually to bury them. This was *pietas* in action. Likewise it was the duty of the parents to take care of their children until they were old enough to take care of themselves“.

⁴⁰ In der Forschung (Habermehl, *Perpetua und der Ägypter*, 53-55; Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter*, 206) wird gemutmaßt, dass er gestorben sein könnte. Dem widerspricht, dass sie nicht als Witwe bezeichnet wird, und die Tatsache, dass ihr verstorbener kleiner Bruder durchaus erwähnt wird und eine nicht unerhebliche Rolle in ihren Visionen spielt. Carolyn Osiek, „Perpetua’s Husband,“ in: *Journal of Early Christian Studies* 10.2 (2002), 287-290 sieht in der speziellen Beziehung zwischen Perpetua und Saturus einen Hinweis darauf, dass dieser der Vater von Perpetuas Kind sei. Folgt man dieser Spur, fällt das Fehlen jeglicher Ethemematik noch mehr ins Gewicht. – Sigismund-Nielsen, „Vibia Perpetua – An Indecent Woman“, 107 dagegen vermutet, dass der Ehemann aus der Erzählung eliminiert wurde, weil er im dargestellten Konflikt um die *pietas* keine Rolle spielte.

behandelt, wenn er beim Gericht mit Schlägen bestraft wird (Kap. 6,5), noch handelt er nach den Idealen eines *honestus*, also nach Ehre und Anstand, wenn er sich, wie bereits dargestellt wurde, seiner Tochter unterwirft (Kap. 5,5).⁴¹ Die Tochter entspricht in ihrer Reaktion in keinem Moment der dem Vater geschuldeten *pietas*:⁴² Sie ist ihm gegenüber weder gehorsam, noch zollt sie ihm die geschuldete Ehre; sie zeigt sich ihm gegenüber keineswegs als pietätvolle Tochter.⁴³

Zugespitzt gesagt zeichnet sie sich selbst im Kontext der familiären Geschlechterordnung als eine selbstbewusste und eigensinnige Frau, die sich keinen Deut um den sozialen Status ihrer Familie schert, während die ihrerseits, insbesondere in der Gestalt des Vaters, alles dran gibt, um die Tochter zu behalten.

Wie ist die Spannung, die sich zwischen dem Selbstzeugnis der Perpetua und dem narrativen Rahmen – Personalnotiz und Darstellung des Martyriums – besteht, zu lesen? Sie ist sicher nicht zufällig, gleichsam als Ergebnis eines verunglückten Kompilationsversuches. Die Verfasserin nimmt bei der Darstellung des Auftritts der Perpetua in der Arena von Karthago absichtsvoll ein

⁴¹ Während bei der ersten Begegnung Kap. 3,1-4 der Vater durch die Schlagfertigkeit seiner Tochter besiegt gegen sie handgreiflich wird und sie stößt (*ve-xavit*: „er stieß oder misshandelte mich“; das bedeutet hier als Einschränkung gegen seine Absicht, ihr die Augen auszukratzen, wohl eher „er stieß mich nur“), wird er bei der zweiten Begegnung emotional: er küsst ihr aus *pietas* die Hände, wirft sich zu ihren Füßen und nennt sie unter Tränen *Domina* (Kap. 5,5); bei der dritten Begegnung verliert er die Haltung vor dem Richter (Kap. 6,5); bei der letzten Begegnung ist er nur noch ein Schatten seiner selbst, ein Häufchen Elend, vergleichbar mit dem verzweifelten Hiob oder dem all seiner Hoffnungen beraubten Orpheus (Kap. 9,2).

⁴² Sigmund-Nielsen, „Vibia Perpetua – An Indecent Woman,“ 110 betont mit der *pietas* einen Aspekt, der die Passio als Subtext durchzieht: Der Konflikt zwischen Vater und Tochter kreist um die *pietas*-Verpflichtung. Explizit – und absichtsvoll – gesetzt erscheint der Begriff allerdings nur ein einziges Mal im Text (Kap. 5,5) und dort ausdrücklich als Haltung des Vaters. Dagegen erscheint der *fides*-Begriff einmal zu Beginn (Kap. 1,1) und zweimal am Ende der Passio (Kap. 20,10 und 21,4). Während in 20,10 ein Zitat aus 1 Kor 16,13 vorliegt, spielt das *memento fidei* in 21,4 auf das Ritual des Treueeids römischer Soldaten gegenüber dem Kaiser an, vgl. Richard Klein, „Kommentierende Anmerkungen,“ in: Peter Guyot / Richard Klein (Hg.), *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1993), 1: *Die Christen im heidnischen Staat*, 368, Anm. 119. Die Resonanz auf das altrömische *fides*-Ideal rahmt quasi die gesamte Passio.

⁴³ In Kap. 3,3-4 stellt sie ihn geradezu als teuflischen Gegner dar und ist froh, dass sie ihn einige Tage los ist; ihr Mitleid bezieht sich allein auf den *casus patris*, d.h. entweder auf seinen Absturz oder auf die Tatsache seines Unglaubens und auf sein „unglückseliges Alter“ (Kap. 5,6; 6,5; 9,3).

Motiv aus der Personalnotiz am Anfang wieder auf, nämlich das der Matrona, wenn sie Perpetua beschreibt als *ludico vultu et placido incessu ut matrona Christi, ut Dei delicata* (Kap. 18,2).⁴⁴ Damit spielt sie auf das eigentliche Eheverhältnis an, dem die ganze *fides* der Frau gilt: Es ist die Bindung an und die Verpflichtung Christus gegenüber und die Existenz unter der *potestas Dei* (*scito enim nos non in nostra esse potestate constitutos, sed in Dei*: Kap. 5,6).

Innerhalb der Welt der römischen Tugenden und der patriarchalen Rollenzuweisungen legt die Protagonistin freilich alle Bindungen ab: Wenn sie verheiratet ist, dann so, als habe sie keinen Mann, um Paulus frei zu zitieren.⁴⁵ Wenn sie Vater und Mutter und Blutsverwandte hat, dann so, dass ihre *pietas*-Verpflichtung ihnen gegenüber nicht mehr zählt, wenn es um ihre *fides* zu Christus geht.⁴⁶ Auch die *pietas* zum Kind, dem Sohn, zählt nicht: Im kritischen Moment des Prozesses, als der Vater das Kind erpresserisch als Druckmittel einsetzt und ihr entzieht, endet die Sorge der Mutter um das Kind und die enge Beziehung zu ihm, die durch das Stillen als naturgegeben vorgestellt wird. Nach dem öffentlichen Christusbekenntnis und der damit verbundenen Verurteilung ist das Kind entwöhnt, der Milchfluss versiegt (Kap. 6,4-8).

Das Gegenbild zur vorgesehenen Frauenrolle geht aber noch weiter: In Perpetuas Selbstzeugnis, und zwar in der vierten Vision, sieht sich die Märtyrerin zum Mann werden: *expoliata sum et facta sum masculus* (Kap. 10,7).⁴⁷ Sie wird zum Athleten. Es kommt zum Kampf Mann gegen Mann, zum Faust- und Ringkampf; sie haut dem Gegner die Ferse ins Gesicht, sie tritt ihn, sie nimmt ihn mit verschränkten Händen in den Schwitzkasten und bringt ihn zu Sturz.

⁴⁴ Sigismund-Nielsen, „Vibia Perpetua – An Indecent Woman,“ 114-115 weist darauf hin, dass in der Beschreibung der Märtyrerinnen beim Kampf in der Arena und in der Bezeichnung der Perpetua als *Dei delicata* (vgl. 104-105) eine Erotisierung der Frau im Sinne einer Abwertung vorliegt: Sie ist „gleichsam Geliebte Gottes“, aber nicht „Tochter Gottes“. Das normative *pietas*-Verhältnis wird erotisch überzeichnet.

⁴⁵ Vgl. 1Kor 7,29: „Wer eine Frau hat, soll sich in Zukunft verhalten als habe er keine“. Die *Enkrateia* junger Frauen auf dem Hintergrund paulinischer Parusieerwartung ist besonders im zweiten nachchristlichen Jahrhundert gut belegt. Hier sei nur auf die Thekla-Akten verwiesen.

⁴⁶ Vgl. Lk 14,26: „Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sogar sein Leben gering achtet, dann kann er nicht mein Jünger sein“, oder auch Mt 10,35: „Denn ich bin gekommen, um den Sohn mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter.“ – Es ist dieser familienkritische Ton, der im Hintergrund des Perpetua-Bildes steht.

⁴⁷ Zum Motiv der Vermännlichung vgl. Clementina Mazzucco, „*E fui fatta maschio*“, 122-124; vgl. auch Kari E. Børresen, „In Defence of Augustine: How *femina* is *homo*,“ in: *Augustiniana* 40 (1990), 411-428.

Mit der *calcatio* erweist sie sich als Siegerin über den Teufel (Kap. 10,14). Intertextuell schwingt in dieser Siegespose Gen 3,15 mit. Im Traum potenziert sich Perpetuas bereits in der Begegnung mit dem Vater gezeigte kämpferische Aktivität. Jetzt wird sie mit dem Motiv der Vermännlichung verbunden, das bereits in der antiken Literatur bekannt ist.⁴⁸

Das von der Kompilatorin geschilderte „reale“ Kampfgeschehen in der Arena hebt sich dagegen signifikant von dem der Vision ab: Perpetua und Felicitas sind hier nicht Athletinnen, sondern Ausgelieferte. Betont wird die Zartheit und die lebenspendende Natur der Frauen (*alteram puellam delicatam, alteram a partu recentem stillantibus mammis*: Kap. 20,2) und Perpetuas Sorge um ihre Scham und ein angemessene Erscheinungsbild: Sie zieht ihr Kleid zurecht und steckt sich das Haar wieder hoch, um nicht als Trauernde zu erscheinen (bis heute als typisch weiblich geltende Gesten).⁴⁹ Sie erlebt den Angriff der wilden Kuh wie im Schlaf, also nicht bei vollem Bewusstsein. Aktiv wird sie in der Arena erst im letzten Moment, als sie dem Gladiator die zitternde Hand führt und so zu ihrer eigenen Hinrichtung beiträgt, ein Topos, der dem antiken Lesepublikum vertraut ist.⁵⁰

Während also das Selbstzeugnis eine sehr kämpferische, schlagfertige und schlagkräftige Athletin für Christus zeichnet, der das Leben nichts gilt und die herkömmlichen Bindungen ebenfalls nichts, die also die vorgegebenen symbolischen Ordnungen durchbricht, um in eine neue Ordnung zu gelangen, die ihr andere Spielräume⁵¹ eröffnet, nimmt die Kompilatorin dieses starke Bild zurück und schreibt das Martyriumsgeschehen in eine Geschlechterordnung ein, die Weiblichkeit mit Passivität („wie im Traum“) und Erotik (eine sich zurecht machende Frau, eine *puella delicata*) konnotiert und damit das Bild der *fortissima* überschreibt.⁵²

⁴⁸ Während Mazzucco ihrem Thema entsprechend den Blick nur auf die frühchristliche Rezeption des Vermännlichungsmotivs richtet, werden die antiken Traditionsstränge der Untersuchung von Mario Klarer, „Frau und Utopie: Zur antiken Tradition moderner Frauenutopien,“ in: *Arcadia* 26 (1991), 113-140 nachgezeichnet: Amazonen- und Rollentauschmotive waren demnach weit verbreitet und populär und damit Material, aus dem sich das frühchristliche Vermännlichungsmotiv entwickeln konnte.

⁴⁹ Vgl. den Topos bei Ovid, *Metamorphoses* 13,479f bezogen auf die Opferung der Polyxena.

⁵⁰ Vgl. Seneca, *Epistulae* 30,8; vgl. Richard Klein, „Kommentierende Anmerkungen,“ 369, Anm. 125.

⁵¹ Vgl. Kap. 12,6: *ite et ludite*.

⁵² Dieses Attribut schreibt Tertullian, *De anima* 55,4 Perpetua zu: vgl. Sigismund-Nielsen, „Vibia Perpetua – An Indecent Woman,“ 104.

Aedificatio unter Beibehaltung der Geschlechterordnung

Inwiefern erfolgt hier die *aedificatio* der LeserInnen und HörerInnen? Es wird ihr zwar eine Vision von der Überschreitung der Geschlechtergrenzen geboten, diese wird aber, wie auch in den Thekla-Akten, durch die Modulation der Kompilatorin eingehegt.⁵³ Nur unter einer visionären, die faktischen Gegebenheiten übersteigenden Perspektive wird eine Möglichkeit der Grenzüberschreitung angezeigt, die allerdings irritiert und zugleich die Phantasie beflügelt. Für das weibliche Publikum birgt sie einen Impuls des Widerstandes gegen die vorgegebenen Rollenerwartungen, die sich in der Folgezeit etwa in Form weiblicher Askese realisiert. Für das männliche, mehr und mehr christliche Publikum mit seinen Dominanzansprüchen birgt das Spiel zwischen Vision und vorgeblich berichteter Realität die ermutigende Einsicht, dass die *fides* gegenüber Christus aus einfachen Leuten glänzende und siegreiche Heroen machen kann, die sich mit den traditionellen Exempla römischer Tugend durchaus messen können, ja diese bei weitem übertreffen. Dabei wird zwar widerständig die Ordnung altrömischer *pietas*-Verpflichtung ins Wanken gebracht, nicht aber die Ordnung der Geschlechter. Dass sich diese aufheben lässt, bleibt Vision.

En este artículo se investiga el tema de la resistencia y de la visión en la *Passio Perpetuae*. En el testimonio de Perpetua, es fundamental detenerse en los cuatro encuentros con su padre y sus cuatro visiones. En ellas claramente cuestiona los roles de género tradicionales y las relaciones sociales. La intención del compilador y las indicaciones de lectura del prólogo y el informe de cierre en la muerte de los mártires tienen como objetivo la aceptación del orden tradicional de género. Sin embargo, sigue presente un movimiento de resistencia, especialmente para las lectoras femininas, ya que las exhortaciones de género son molestas.

This article investigates the topic of resistance and vision in the *Passio Perpetuae*. It is a central topic in Perpetua's testimony, her four encounters with her father and her four visions and clearly questions traditional gender roles and social relationships. The compiler's intention and strategies of reader direction in prologue and closing report on the martyrs' death aim at integration into the traditional gender order. However, an impulse towards resistance remains present, especially for female readers, and gender orders are upset.

⁵³ Wie diese Modulation in der Rezeptionsgeschichte mittels Strategien erfolgt, die das weibliche Geschlecht der Märtyrerinnen für irrelevant erklären und dem asketischen Ideal und insbesondere dem Konzept der Enthaltsamkeit einverleiben, zeigt Elm von der Osten, „Die Predigten des Augustinus,“ 288-295 eindrücklich anhand späterer Predigten zum Festtag der Märtyrerinnen.

Der Beitrag geht der Thematik Widerstand und Vision in der *Passio Perpetuae* nach, die im Selbstzeugnis der Perpetua sowohl in den vier Begegnungen mit dem Vater als auch in den vier Visionen zentral ist und eine klare Infragestellung der herkömmlichen Geschlechterrollen und gesellschaftlichen Verhältnisse zeigt. Die Intention des/r Kompilators/in und die Strategien der LeserInnenlenkung zielen im Prolog und in der Schilderung des Sterbens der MärtyrerInnen am Ende der *Passio* auf Einordnung in die herkömmliche Geschlechterordnung, wobei allerdings die Impulse des Widerstandes gerade für eine weibliche Hörerschaft aufrecht bleiben bzw. einige Irritation ins Geschlechterverhältnis kommt.

Anneliese Felber, Dr. theol., lehrt an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Graz (Österreich) Alte Kirchengeschichte und Patrologie mit Fokus auf Genderfragen. Darüber hinaus beschäftigt sie sich mit der Bibelrezeption bei den Kirchenvätern und Themen zu Antike und Christentum.

Hildegard König, Dr. theol., Professorin für Kirchengeschichte am Institut für Katholische Theologie an der Technischen Universität Dresden. Studium der Katholischen Theologie und Germanistik. Forschungsschwerpunkte: Patristik und Alte Kirchengeschichte, Genderstudies in der Kirchengeschichte.