Alte Geschichte

Franz Steiner Verlag

Elke Hartmann /
Udo Hartmann /
Katrin Pietzner (Hg.)

Geschlechterdefinitionen und Geschlechtergrenzen in der Antike

Sonderdruck aus:

Elke Hartmann / Udo Hartmann /
Katrin Pietzner (Hg.)

Geschlechterdefinitionen und Geschlechtergrenzen in der Antike

Franz Steiner Verlag Stuttgart 2007

Inhalt

Elke Hartmann, Katrin Pietzner und Udo Hartmann, Einleitung 7

I. Die Genese der Kategorie „Geschlecht" und ihre Anwendung

Wilfried Nippel, Die Anfänge der Geschlechterforschung in der schottischen Sozialphilosophie des 18. Jahrhunderts 11

Pauline Schmitt Pantel / Thomas Späth, *Geschlecht* und antike Gesellschaften im 21. Jahrhundert 23

II. Geschlechterdefinitionen

II 1. Geschlechterrollen und Geschlechterdefinitionen

Elke Hartmann, Geschlechterdefinitionen im attischen Recht. Bemerkungen zur sogenannten *kyrieia* 37

Therese Fuhrer, Rollenerwartung und Rollenkonflikt in Catulls erotischer Dichtung 55

Johanna Fabricius, Grenzziehungen. Zu Strategien somatischer Geschlechterdiskurse in der griechischen und römischen Kultur 65

II 2. Geschlecht und Krieg

Rosmarie Günther, Der Krieg – Sache der Männer? 87

Stephan Schmal, Ares und Aphrodite. Kämpfende Frauen in der antiken Ethnographie und Geschichtsschreibung 99

II 3. Geschlecht und sozialer Status

Petra Amann, Adelige Frauen im orientalisierenden Mittelitalien des 7. und frühen 6. Jahrhunderts v.Chr. Soziopolitische Struktur, sozialer Status und Geschlecht 117

Katrin Pietzner, Ordnung durch Geschlecht? Cyprian, die Jungfrauen und die christliche Gemeinde von Karthago 133

Ernst Baltrusch, „Den Männern freund ist in allem mein Gemüt". Geschlecht und Alter im Klassischen Athen 153

‚Männliche' Frauen

Außenseiterinnen in Philosophenmantel und Melote

Sigrid Mratschek

In Rom teilt die offizielle Moral die Werte geschlechtsspezifisch auf: *virtus* für den Mann, *castitas* und *pudicitia* für die Frau.[1] Grabsteine dokumentieren das Oberschichtenideal der römischen *matrona*, deren Lebenszweck durch Ehe, Familie, Gehorsam und Aussehen bestimmt ist.[2] Gebildete Frauen in akademischen und künstlerischen Berufen waren hoffnungslos unterrepräsentiert. Nur selten stößt man auf eine Anwältin (*advocata*), Philosophin (*philosopha*), Malerin oder Dichterin, *pictor* und *poeta*, beide in der männlichen Form.[3] Eine Frau wie Aristodama von Smyrna, die sich im 3. Jahrhundert v.Chr. in Begleitung ihres Bruders als Manager mit poetischen Rezitationen auf Tournee durch Griechenland begab,[4] war die Ausnahme.

Erst in der römischen Kaiserzeit war es Mode geworden, daß sich auch hochgestellte Frauen literarisch betätigten. Calpurnia, Plinius' zweite Frau nahm ein *studium litterarum* aus Zuneigung zu ihrem Mann auf und lauschte seinen Rezitationen hinter einem Vorhang.[5] Die kultivierten Kaiserinnen des Prinzipats verfaßten ihre eigenen Kommentarien, interessierten sich für Philosophie und die Besetzung der einschlägigen Lehrstühle und bevorzugten Hofdamen mit poetischen Talenten.[6] Aber sie riefen nur eine ‚Salonkultur' ins Leben, die exklusiv und unpolitisch war. Ihr intellektuelles Engagement wurde insoweit toleriert, als sie die Herrscher bei der Förderung der Literatur unterstützten: Senatorenfrauen und Kaiserinnen verkörperten eine Macht hinter dem Thron und blieben genau dort – im Hintergrund.[7]

Während die Männer lernten, antike Klassiker zu beherrschen und dieses Wissen auf dem Forum zu demonstrieren, waren die Frauen mehrheitlich vom öffentlichen Protokoll, das die Machtverhältnisse und Entscheidungsprozesse in

1 Wertvolle Anregungen verdanke ich Susanna Elm (Berkeley), Theresia Hainthaler (Frankfurt) und meinen Rostocker Kollegen.

2 Vgl. Hesberg-Tonn 1983, *passim*.

3 Eine Grabinschrift aus augusteischer Zeit (CIL VI 33898 = ILS 7783), die eine 20jährige Euphrosyne als *pia*, *docta novem musis*, *philosopha* lobt, war eine Ausnahmeerscheinung und einer Freigelassenen dediziert. Freigelassene waren auch die hochgebildeten Geliebten der Kaiser, Caenis, *a manu* der Antonia und Freundin Vespasians, oder Panthea aus Smyrna, die Freundin des L. Verus, der Lukian seinen Dialog *Eikones* widmete, weil sie in allen literarischen Genres talentiert war. Vgl. Eichenauer 1988, 56ff., Evans 1991, 210ff. und zusammenfassend Weeber 1998, s.v. Frauenarbeit.

4 Syll.³ I 532 (Station in Lamia): Proxeniedekret der Aitoler für Aristodama 218/17 v.Chr.

5 Plin. epist. 4,19,2: *Meos libellos habet, lectitat, ediscat etiam*. Plinius' Schriften trösten sie über seine Abwesenheit hinweg (epist. 6,7,1).

6 Agrippina d.J., Plotina und Vibia Sabina, vgl. Mratschek 1993, 14.

7 Cameron 1996, 29.

Politik und Gesellschaft regelte, ausgeschlossen. Nicht Bildung an sich, indirekte Beeinflussung oder die Pflege privater geistiger Interessen, die sich in Interaktion mit dem „public transcript" hinter den Kulissen abspielten, erst das öffentliche Auftreten gelehrter Frauen bedeutete eine Konkurrenz.[8] Ihr Eindringen in eine ausschließlich Männern vorbehaltene Lebenswelt ließ sie *männlich* erscheinen. Präsentiert wird hier nur *ein* Entwurf der Weiblichkeit, aber viele verschiedene Deutungsmuster männlicher Frauen, gewöhnlich aus einer männlichen Erwartungshaltung heraus, die die Konstruktion von Weiblichkeit und Männlichkeit in der römischen Gesellschaft prägte.

Bereits der Gründungsmythos der römischen Republik wurde auf eine Frau zurückgeführt, deren „männlicher Geist durch einen bösartigen Irrtum des Schicksals einen weiblichen Körper erhielt."[9] Vergewaltigung und Selbstmord der keuschen Lucretia waren der Stein des Anstoßes, der die alte Ordnung ins Wanken brachte und den Sturz der Königsherrschaft herbeiführte.[10] Obwohl Plutarch gemäß der stoischen Theorie keinen Unterschied zwischen der geistigen Haltung (ἀρετή) von Mann und Frau erkennen konnte, entsprachen die Verhaltensweisen dieser heterogenen Frauengruppe, die weder vor verantwortungsvollem Handeln noch vor den *artes liberales* oder Scheidung zurückschreckte, nicht dem traditionellen Frauenbild und den praktischen Vorschriften in seinem „Eheratgeber".[11] In der liberalen späten Republik nannte man Amasia Sentia, die sich 77 v.Chr. selbst vor Gericht verteidigte, ein „Mannweib" (*Androgyne*), und Gaia Afrania, die öffentlich einen Prozeß führte, ein „Ungeheuer" (*monstrum*).[12] Sie wurden genauso abgelehnt[13] wie Athletinnnen und professionelle Gladiatorinnen.[14] Den entschiedensten Widerspruch jedoch rief die Beschäftigung mit der Philosophie hervor.[15] Philosophische Vorträge erzögen junge Frauen zur Unliebenswürdigkeit, erklärte der Philosoph Plutarch, besonders, wenn sie die Schriften ohne Anleitung ihres Mannes läsen, der die Texte für sie aussuchte[16] – und der ältere Seneca verbot seiner Frau grundsätzlich, sich damit zu befassen.[17]

Auf einer allgemein geltenden Werteskala stehen männlich und weiblich zueinander im Gegensatz. Kein geringerer als Aristoteles definiert das Verhältnis des Männlichen zum Weiblichen in seiner *Politik* (1254b13–15) so, daß „das eine von Natur aus besser, das andere geringer ist, das eine regiert und das andere regiert wird". Er begründete die Inferiorität der Frau mit ihrer höheren Gefährdung durch sexuelle Leidenschaften und hielt es für unangemessen, daß eine Frau in derselben Weise tapfer und tüchtig wie ein Mann sein könne.[18] Rechtliche Gleichstellung von Mann und Frau führte nach Cicero zu grenzenloser Hemmungslosigkeit, *infinita licentia*.[19] Die Unterordnung wurde in juristischen Quellen motiviert mit der *levitas animi* und der *sexus infirmitas* der Frauen.[20] Eine Frau, die als praktizierende Juristin, Philosophin oder christliche Asketin ihre Emotionen kontrollierte, war daher nicht nur ungewöhnlich, sondern überschritt die von der Tradition und Natur vorgegebenen Geschlechtergrenzen. Um an dem gewohnten Rollenverhalten festhalten zu können, wird sie als Diskurskategorie im Sinne von dem „Anderen" als Gegenbild konstruiert: Sie muß zum Mann werden.

Das pagane Vollkommenheitsideal vom *vir perfectus* (τέλειος ἀνήρ), das im Neuplatonismus neuen Auftrieb erhält,[21] wird in der Spätantike zum gemeinsamen Ziel für Christen und Nichtchristen: Im Neuen Testament (Eph 4,13) ist es das Ziel aller Christen, Männer wie Frauen, zum *vollkommenen Mann* (τέλειος ἀνήρ) und Ebenbild Gottes zu werden.[22] Wie das Christentum kennt der Neuplatonismus eine Gleichberechtigung der Frau nur auf einer höheren geistigen Ebene jenseits aller Sexualität. Plotins Schüler Porphyrios heiratete Marcella, die Witwe seines

8 Zu berücksichtigen ist auch die hohe Analphabetenrate unter Frauen, wobei der Alphabetisierungsgrad von 15 Prozent in der Statistik von Harris (1991, 287 u. 316) seit der Krise des 3. Jh. generell sinkt. Nach der sozialanthropologischen Definition von Scott (1990, 5f.) und Späth (1994, 114f.) dient das „hidden transcript" dazu, den Diskurs hinter der Bühne („offstage") zu charakterisieren, und steht in Interaktion mit dem „public transcript".

9 Val. Max. 6,1,1: *Dux Romanae pudicitiae Lucretia, cuius virilis animus maligno errore fortunae muliebre corpus sortitus est* ... Vgl. Dixon 2003, 82.

10 Vgl. die exzellente Interpretation der Geschichte bei Livius und seinen Nachfolgern, Fögen 2003, 21–55.

11 Plut. mor. 242f über die *Mulierum virtutes*: ... τὰ ὑπόλοιπα τῶν λεγομένων εἰς τὸ μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν ἀνδρός τε καὶ γυναικὸς ἀρετὴν ... Vgl. Aspegren 1990, 57f. u. 64–66. Vgl. aber die Repräsentationen sozial akzeptierter weiblicher Lebensformen und -normen in den *Coniugalia praecepta* (mor. 138a–146a). Bezeichnend ist mor. 142e: κρατεῖν δὲ δεῖ τὸν ἄνδρα τῆς γυναικὸς οὐχ ὡς δεσπότην κτήματος ἀλλ' ὡς ψυχὴν σώματος ...

12 Val. Max. 8,3,1 (Amasia Sentia, verschrieben zu Maesia Sentinas); 8,3,2 (Gaia Afrania); vgl. Lefkowitz 1995, 132; Braund 1995, 212. Vgl. Iuv. 2,53 (Laronia): *luctantur paucae, comedunt colyphia paucae.*

13 Zur Zurückweisung von Frauen, die öffentlich Prozesse führten oder ihre Anklageschrift selbst ausarbeiteten, vgl. Iuv. 6,242–245.

14 Suet. Dom. 4,1; Iuv. 6,246–267; Mart. 7,67 (Gladiatorinnen); Iuv. 6,425ff. und Sen. epist. 95,21 (Trinkgelage mit Männern); vgl. Braund 1995, 213. Vgl. ferner das Marmorrelief von der *missio* der weiblichen Fechterinnen ‚Amazone' und ‚Achillia' sowie die Bronzestatuette einer Sportlerin, Köhne 2000, 133, Abb. 117; dazu 131; 145, Abb. 136; dazu 143.

15 „Ein unablässig gute Ratschläge gebendes altes Weib", lautete eines der ältesten Schimpfworte in Rom, vgl. SHA Avid. 1,8: *Te* (sc. *Marcum Aurelium*) *philosopham aniculam ... vocat.*

16 Plut. Pomp. 5,1; vgl. Zon. 10,9. Eine Ausnahme bildet Cornelia, die Gemahlin des Crassus und später des Pompeius. Xenophon und Platon galten als geeignete Lektüre für die ‚geistige Erziehung' der Frau durch den Mann (Plut. mor. 145b–c).

17 Sen. dial. 12,17,4.

18 Aristot. pol. 1269b22–23; 1314b27–28; 1335a23–25 (Sexualität); poet. 1545a22–24 (Charakter): ἔστιν γὰρ ἀνδρείαν μὲν τὸ ἦθος, ἀλλ' οὐχ ἁρμόττον γυναικὶ οὕτως ἀνδρείαν ἢ δεινὴν εἶναι. Die semantische Bandbreite des Begriffs δεινός erstreckt sich von „fürchterlich, stark" bis „geschickt" und „klug". Vgl. Aspegren 1990, 44f. u. 47–49. Zu Körperkonzeptionen von Mann und Frau im philosophischen System und den Theorien Laqueurs vgl. Fabricius 2001, 58–63 sowie die Beiträge von ihr und Christiane Kunst.

19 Rede des Laelius in Cic. rep. 1,67: „... *uxores eodem iure sint quo viri ... Ergo ex hac infinita" inquit „licentia haec summa cogitur ...*"

20 Gai. 1,144 und Ulp. 11,1. Zur *tutela muliebris* vgl. Dixon 2003, Kap. 6 („Womanly weakness in Roman law", 73–88), bes. 80f.; Kaser 1971, 311–313.

21 Porph. Marc. 15ff. (S. 22ff. Pötscher) über den gottähnlichen σοφὸς ἀνήρ und 27 (S. 30 Pötscher) über sein τέλος.

22 Vogt 1985, 434–442; Aspegren 1990, 124f. u. 138–148. Zum Hieronymuskommentar (PG 26, 567) vgl. Albrecht 1986, 199f.

Freundes, wegen ihrer hohen Begabung für die neuplatonische Philosophie, obwohl sie nicht mehr jung und kränklich war und sieben Kinder in die Ehe mitbrachte.[23] Da dem Männlichen als dem transzendierenden und den Körper nach Möglichkeit fliehenden Prinzip im Weiblichen das dem Körper Zugewandte und Immanente gegenübersteht, hat eine Frau es nach Porphyrios schwerer, die philosophisch beste Haltung zum Körperlichen zu erlangen. Sein Rat für Marcella lautet daher: „Meide im Bereich deiner Seele alles, was weiblich ist, wie wenn du einen männlichen Körper hättest, der sie umgibt."[24]

Nicht Abschaffung der Geschlechterdifferenzen, sondern *männlich werden* lautete die Devise im zeitgenössischen Diskurs über Geschlechterrollen. So ist es kein Zufall, daß Iulia Domna, als sie nach ihrer politischen Kaltstellung zum Mittelpunkt eines diskussionsfreudigen Zirkels von Gelehrten verschiedener Disziplinen wurde, von Philostrat mit der männlichen Form des Ephithetons ἡ φιλόσοφος ... Ἰούλια tituliert wurde.[25] Ebenso wurde die ältere Melania, ein *exemplum* herausragender Heiligkeit, als „weiblicher Mann Gottes" (ἡ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ) und mit dem männlichen Suffix ihres Namens als *Melanius* oder *Melanius sancta* (!) bezeichnet.[26] Männliche Mönche in der Wüste von Nitria vermuteten, daß es für Amma Sara, die Asketin, eine außergewöhnliche Situation sei, daß Männer sie, eine Frau, um Rat fragten. Sie konnte ihnen versichern, daß sie nur ihrer biologischen Anlage nach (φύσει) eine Frau war, während ihr inneres Bewußtsein von sich selbst (λογισμός) ebenso auf die Gefahren des Hochmuts reagierte wie das jedes Mannes.[27]

Männlich werden setzt vom Standpunkt der Antike stets einen Prozeß voraus, der durch Selbstkontrolle (ἐγκράτεια) von einem niedrigeren zu einem höheren Stadium geistiger Entwicklung führt. Sowohl im Griechischen wie im Lateinischen existiert eine enge semantische Verbindung zwischen Vollkommenheit und Männlichkeit: *virtus* und ἀνδρεία sind abgeleitet von Worten für Männlichkeit, *vir* und ἀνήρ. Solche Qualitäten aber gestand unter dem Prinzipat niemand einer Frau zu – mit Ausnahme des Stoikers Seneca, der davon aus ausging, daß ihre offenkundige und wiederholt praktizierte *virtus* Frauen wie Cornelia, die Mutter der Gracchen, und Rutilia unter die bedeutenden Männer versetzte.[28] Seine eigene

23 Eun. vit. soph. 457 (S. 360 Wright): ... ἥν (sc. Μάρκελλάν) φησιν ἀγαγέσθαι καὶ ταῦτα οὖσαν πέντε μητέρα τέκνων, οὐχ ἵνα παῖδας ἐξ αὐτῆς ποιήσηται, ἀλλ' ἵνα οἱ γεγονότες παιδείας τύχωσιν. Vgl. Porph. Marc. 1–9 (S. 6–17 Pötscher). Zu ihren philosophischen Interessen Cyr. Alex. c. Iul. 6 (PG 76, 280). Vgl. Thraede 1972, 210f.

24 Porph. Marc. 33 (36 Pötscher) mit wörtlicher Übersetzung: φεῦγε τῆς ψυχῆς πᾶν τὸ θηλυνόμενον, ὡς εἰ καὶ ἄρρενος εἶχες τὸ σῶμα περικείμενον.

25 Philostr. vit. soph. 2,30,1; 622 (S. 300 Wright); vgl. Cass. Dio 75,15,7.

26 Zu Melania als „Gottesmann" Pall. Laus. 9 (S. 29 Butler); vgl. dial. 17,151–152 (SC 341, 344 Malingrey): Olympias als ἡ ἄνθρωπος, jeweils mit femininem Artikel. Vgl. Cloke 2004, 214f. ohne Beleg. Zum Namen *Melanius* Paul. Nol. carm. 21,72; 79; 284; 840 (CSEL 30, 160–161; 167; 185); epist. 29,5; 31,1; 32,11; 45,2–3 (CSEL 29, 251; 268; 287; 380; 382); Hier. epist. 39,5,4; 45,4,1; 5,1 (CSEL 54, 305; 325–326). Vgl. Mratschek 2002, 102f.

27 Apopht. patr. Sara 4 (PG 65, 420 d), vgl. Brown 1994, 280 und Elm 1996, 266f.

28 Sen. dial. 12,16,5: ... *si modo illas intueri voles feminas quas conspecta virtus inter magnos viros posuit.*

Mutter Helvia besaß Tapferkeit, Bildung und ein Ethos wie ein Mann: ihre *virtutes* hatten sie von dem weiblichen Geschlecht getrennt.[29]

Als Constantin I. 320 die gesetzlichen Strafen, die Augustus über Unverheiratete verhängt hatte, außer Kraft setzte,[30] löste er – unbeabsichtigt – einen Boom der „Jungfräulichkeit" aus. Bischof Ambrosius von Mailand konnte mit einem ironischen Seitenhieb auf die heidnischen Kulte feststellen, wie wenige von ihnen das Keuschheitsgebot für Priesterinnen kannten – im Vergleich zu der stetig steigenden Zahl christlicher Jungfrauen.[31] Jungfräulichkeit und freigewählte Ehelosigkeit bedeutete für spätantike Frauen, anders als für uns heute, Emanzipation und Fortschritt, kurz: ein ἀγγελικὸς βίος, „ein Leben, wie es die Engel führen".[32] Heiligenviten veranschaulichen, inwieweit sich die Konstruktionen von Geschlechterstereotypen und die Bewertung der Gegensatzpaare *männlich – weiblich* unter dem Einfluß des Christentums verändert haben: Männlichkeit, die auf Frauen bezogen, in der Republik und unter dem Prinzipat mehrheitlich auf Ablehnung stieß, wurde in der Spätantike als „weibliches Ideal" funktionalisiert. Eine solche Lebensform verlieh ihren Verfechterinnen, wie den Thaumaturgen und den *holy men*, in den Augen ihrer Zeitgenossen eine übernatürliche Autorität – und bisher nie gekannte Form gesellschaftlicher Unabhängigkeit. Nur so ist es zu verstehen, warum sie in der Lage waren, ihrem Körper Einschränkungen aufzuerlegen, die dem modernen Empfinden zuwiderlaufen und selbst von ihren Zeitgenossen als außergewöhnlich betrachtet wurden.[33]

Mit dem Überschreiten der Geschlechtergrenzen war jedoch kein signifikanter Wandel für eine Besserstellung der Frauen insgesamt verbunden: Ihre sexuelle Abstinenz lieferte das nötige Maß an Vollendung, das sie in spiritueller, nicht aber in sozialer und rechtlicher Hinsicht dem Mann gleichstellte. Die Diskriminierung der Weiblichkeit blieb unverändert: Das Maß aller Dinge war der Mann. Paulinus von Nola zweifelte, ob man eine so mannhafte Christin wie Melania überhaupt „eine Frau", *feminam inferiorem sexu*, nennen dürfe.[34] Und Palladius machte den Asketinnnen das höchste Kompliment, wenn er schrieb, sie seien „Frauen, die

29 Sen. dial. 12,16,5: *Non potes itaque ad obtinendum dolorem muliebre nomen praetendere, ex quo te virtutes tuae seduxerunt*; 12,16,2: *Non potest muliebris excusatio contingere ei a qua omnia muliebria vitia afuerunt*; Qualitäten: *pudicitia* (16,4); *vita fortior* (16,2); *liberalia studia* (17,3–4); *ingenium* (17,4).

30 Cod. Theod. 8,1,1 (*caelibes* betreffend); vgl. dazu Clark 1994, 50f.

31 Ambr. epist. 73 (18),11–12 (CSEL 82/83, 40–41). Gegen Ende des 4. Jh. waren „erhöhte Kirchenchöre ..., teppichbelegte Bischofsstühle" und „Prozessionen heiliger Jungfrauen" untrennbare Bestandteile der Machtentfaltung eines Bischofs, vgl. Aug. epist. 23,3 (CSEL 34/1, 66) und dazu Browns Kapitel über die „Töchter Jerusalems" (1994, 271–294).

32 Ioh. Chrys. hom. 38,5 in Joh. (PG 8, 224b). Vgl. z.B. vit. Mel., Prol. (SC 90, 124 Gorce) über Melania d.J.: ... σὺν ἀγγέλοις τὴν κατοικίαν ἐχούσης μητρὸς ἡμῶν Μελάνης ... Vgl. Clark 1986, 187f. u. 193.

33 Brown 1994, 194.

34 Paul. Nol. epist. 29,6 (CSEL 29, 251–252) über Melania d.Ä.: *At quam tandem feminam, si feminam dici licet, tam viriliter Christianam! ... si feminam inferiorem sexu virtutibus Martini Christo militantem prosequar* ... Verneint von Pall. dial. 16,186–187 (SC 341, 318 Malingrey) mit Blick auf Olympias: μὴ λέγε „γυνή" ἀνὴρ γάρ ἐστι ...

männlicher waren als ihr Geschlecht".[35] Ihre Selbstdefinition leistete diesen Vorstellungen ungewollt Vorschub. Sie unterschieden sich auch äußerlich von ihren Geschlechtsgenossinnen, indem sie die Kleiderordnung der Männer imitierten. Der Philosophenmantel wurde zum Statussymbol, als Hipparchia um 300 v.Chr. ein ἱμάτιον, dasselbe Kleidungsstück wie der Kyniker Krates, anlegte.[36] Sieben Jahrhunderte später hieß es auch von Hypatia, daß sie sich „ein rauhes Männergewand", einen τρίβων, umwarf, als sie durch die Stadt ging und öffentliche Vorlesungen hielt.[37]

Christliche Asketinnen hatten für ihre männlichen Verhaltensweisen ein anderes Motiv: Nur indem sie strenge Regeln sexueller Abstinenz einhielten und die festen Konturen eines Mannes übernahmen, beim Gehen, im Tonfall und einer ‚unnatürlichen' männlichen Schroffheit, konnten sie ihren angesehenen Status bewahren.[38] Oft war das Anlegen von Männerkleidern auch ein Hinweis darauf, daß sie nicht mehr als Frau behandelt werden wollten. Nach ihrer Rettung vor dem Feuertod machte Thekla ihren inneren Wandel dadurch sichtbar, daß sie bereit war, ihr Haar abzuschneiden und dem Apostel Paulus nachzufolgen – in der Verkleidung eines Knaben.[39] Das *schema* (σχῆμα), der dunkle Mantel des Mönchs, und die Melote (μελωτή), eine besondere Tracht aus Schaf- und Ziegenfellen, gewannen ihre eigene Mystik bei den Inszenierungspraktiken beider Geschlechter.[40] Als Melania die Ältere, die reichste Frau der Spätantike, in ein schwarzes Mönchsgewand aus Sackleinen gekleidet und auf einem Esel reitend im Kloster von Nola eintraf, kontrastierte ihre Demut wirkungsvoll mit dem Prunk ihrer aristokratischen Verwandten.[41]

Asketinnen erinnern an tugendhafte Heroinen und Märtyrerinnen vergangener Epochen. Sie wurden zu Einzelkämpferinnen stilisiert, die Führungsqualitäten bewiesen und *männliche Taten* (ἀνδραγαθήματα) vollbrachten.[42] Die Häufigkeit, mit der christliche Frauen in den Märtyrerakten genannt werden, ist auffallend. Thekla, die in den apokryphen Apostelakten des Paulus (185–195 n.Chr.) zur Leitfigur von ihnen allen stilisiert wird, beweist ihre Standhaftigkeit gegenüber

35 Pall. Laus., Prooem. 5 (S. 4 Butler): ἄθλους ... ἀνδρειοτέρων τῆς φύσεως γυναικῶν. Vgl. 41,1 (128 Butler): γυναῖκες ἀνδρεῖαι; dial. 17,123 (SC 341, 342 Malingrey): Olympias als ἀνδρεία γυνή.

36 Diog. Laert. 6,97. Vgl. Lefkowitz 1995, 132 und den folgenden Beitrag von Udo Hartmann.

37 Damasc. vit. Isid. fr. 102 (S. 77 Zintzen) = Suda IV 644 Adler: περιβαλλομένη δὲ τρίβωνα ἡ γυνὴ καὶ διὰ μέσου τοῦ ἄστεως ποιουμένη τὰς προόδους ...

38 In Basilios' Schrift *De virginitate tuenda* 18 (PG 30, 708d).

39 Thekla kleidet sich nicht nur, sondern benimmt sich auch wie ein Mann, indem sie ihrer Mutter und Ersatzmutter Predigten hält und beide verläßt, um ihr Werk fortzusetzen. Vgl. Lefkowitz 1995, 133 u. 159.

40 Vgl. z.B. Euagr. Pont. cap. pract. A proem. (PG 40, 1220c): τὸ συμβολικὸν σχῆμα τῶν ἐν Αἰγύπτῳ μοναχῶν. Zu Melania im σχῆμα vgl. Pall. Laus. 43,4 (S. 135 Butler). Vgl. Dihle 1979, 22–29.

41 Paul. Nol. epist. 29,12 (CSEL 29, 259): *Vidimus dignam deo huius mundi confusionem, purpuream sericam auratamque supellectilem pannis veteribus et nigris servientem.* Melania als *macro ... et viliore asellis burico sedentem tota huius saeculi pompa* und ihre *humilitatis gratia.*

42 Vit. Mel., Prol. (SC 90, 126 Gorce) über die jüngere Melania.

Männern durch ihr Martyrium im Kampf mit wilden Tieren.[43] Das Tagebuch der Vibia Perpetua setzt 203 in der letzten ihrer Visionen ihre Hinrichtung und ihr Ringen um das Paradies als athletisches Pankration, einen brutalen Allkampf mit Ringen und Boxen, plastisch in Szene. Sie sah sich in die Arena geführt, entkleidet und wurde ein Mann – *et facta sum masculus.*[44] Basilios erinnert sich an seine Jugend in einer alten christlichen Familie aus Kappadokien, wo seine Großmutter väterlicherseits hochangesehen war: Sie hatte ihren eigenen Kampf gekämpft, als sie zur Zeit der Christenverfolgung des Galerius und Maximinus Daia Christus predigte, während sie sich mit ihrer Familie in den gebirgigen Wäldern des Pontus versteckt hielt.[45]

Im Mittelmeerraum ermöglichte die kontrollierte Grenzsituation der Pilgerreise Frauen in der Spätantike, die ermutigende Freiheit der Wüste und Meditation an den heiligen Stätten zu erfahren. *Ut sum satis curiosa*, „ich bin nämlich ziemlich neugierig", lautete eine der Triebfedern ihrer Reiselust, der wir ganze Geographien religiöser Landschaften verdanken.[46] Der älteren Melania (Tafel 24, Abb. 1), einer Frau von unangreifbarem sozialem Status, gelang es, die übergroßen und zerbrechlichen Mönchssiedlungen vor den Toren Alexandrias vor dem Zusammenbruch unter dem Druck einer feindlichen arianischen Regierung zu bewahren. Sie schenkte ihnen 300 Pfund Silbergeschirr, die die Mönche in Nitria eindrucksvoll unbeeindruckt ließen.[47] Im Jahre 377 führte sie, mit dem dunklen Mönchsgewand bekleidet, einen Zug verbannter Bischöfe und Mönche durch die Wüste ins Exil nach Palästina und wies den dortigen Statthalter kraft ihrer Autorität als „weiblicher Gottesmann" öffentlich in seine Schranken.[48] Der zuständige Richter entschuldigte sich und durfte den Saum ihres Mantels küssen.[49] Die jüngere Melania (Tafel 24, Abb. 2) eiferte ihrem Vorbild nach und wurde von den Wüstenvätern empfangen, „als ob sie ein Mann wäre".[50]

Wenn Philosophinnen, Aristokratinnen und Asketinnen in der Öffentlichkeit wie ein Mann auftraten, reisten und lehrten, eröffneten sich für sie neue Handlungsspielräume, die es ihnen ermöglichten, Leitungsfunktionen am Kaiserhof, bei der politischen Repräsentation ihrer Heimatstädte, als Professorinnen und Klostervorsteherinnen wahrzunehmen. Die Führungsposition wurde wie im Falle Ma-

43 Vgl. Albrecht 1986, 247. Ziel der mutigen Heldin ist lebenslange Keuschheit, nicht die Ehe.

44 Perp. 10,7 (S. 118 Musurillo). Vgl. Albrecht 1986, 198; Habermehl 2000, 176 u. 179f.

45 Greg. Nyss. vit. Macr. 2 (SC 178, 142; 144 Maraval = GNO 8/1, 371–372 Woods) über die ältere Makrina. Die Großeltern väterlicherseits wurden als ζῶντες μάρτυρες, „lebendige Märtyrer", gepriesen. Vgl. die Grabrede für Basilius, Greg. Naz. or. 43,5–6 (S. 124 u. 126 Moussy), und dazu Van Dam 2003, 16.

46 Itin. Eger. 16,3 (FC 20, 186 Röwekamp).

47 Pall. Laus. 10,2–4 (S. 30–31 Butler).

48 Pall. Laus. 46,3–4 (S. 135 Butler), bes. Melanias Ausspruch: τοῦ δὲ Χριστοῦ εἰμὶ δούλη. Zu Melania als *princeps et particeps* der Verbannten und der Verhafteten unter Valens Paul. Nol. epist. 29,11 (CSEL 29, 257), als „Gottesmann" oben Anm. 26. Vgl. Brown 1994, 290f.

49 Pall. Laus. 46,4 (S. 135 Butler): τότε γνοὺς ὁ δικαστὴς καὶ προσαπελογήσατο καὶ προσεκύνησεν αὐτῇ ...

50 Vit. Mel. 39 (SC 90, 200; 202 Gorce): ... ἔνθα τὴν μακαρίαν ὡς ἄνδρα δέχονται οἱ τῶν ἐκεῖσε ἁγιώτατοι πατέρες.

krinas, die in Annisi (gegenüber dem heutigen Dorf Sunisa/Uluköy) im Pontus ein Kloster gründete, durch ihre Funktion als διδάσκαλος noch erhöht.[51] Aristokratinnen, die über den Reichtum und das Prestige verfügten, um eine permanente Wirkung auf die christliche Kirche auszuüben, etablierten sich im Heiligen Land als Haushaltsvorstände aus eigenem Recht. 23 Jahre lang leitete Melania ein Kloster mit 50 Frauen auf dem Ölberg in Jerusalem und unterstützte durch regelmäßige Geldzahlungen Bischöfe, Mönche und Pilger in der ganzen römischen Welt.[52] Paula gründete in Bethlehem neben dem Mönchskloster für ihren Patron Hieronymus ein zweites für im Exil lebende Frauen und bestritt die laufenden Kosten.[53] Olympias, eine Verwandte des Kaisers Theodosius, wurde mit 30 Jahren viel zu jung in Constantinopel zur Diakonin geweiht,[54] damit sie ihren Reichtum, 10.000 Pfund Gold, 100.000 Pfund Silber und ihre über ganz Kleinasien verstreuten Ländereien,[55] der Kirche der Stadt zur Verfügung stellte. Sie war in der Lage, 250 abhängige Frauen in ihrem Kloster unterzubringen,[56] und wurde von zwei Patriarchen umworben,[57] ihren Palast mit seinen ausgedehnten Bädern und einer Bäckerei für Luxusbrot in ein Zentrum für die Armenhilfe umzuwandeln.[58]

Philosophinnen wie Sosipatra und Hypatia, die mit müheloser Leichtigkeit Forschungsmeinungen analysierten und eigene Theorien entwickelten,[59] waren so erfolgreich in der Lehre, daß sie ihren männlichen Kollegen Konkurrenz machten. Während die Studenten die akkurate Gelehrsamkeit männlicher Professoren zu

51 Greg. Nyss. epist. 19,6 (GNO 8/2, 64 Pasquali). Für ihren jüngsten Bruder Petrus war sie die höchste Autorität, vgl. Greg. Nyss. vit. Macr. 12 (SC 178, 182 Maraval = GNO 8/1, 383 Woods), dazu Elm 1996, 65: Ἀλλὰ πάντα γενομένη τῷ νέῳ, πατήρ, διδάσκαλος, παιδαγωγός, μήτηρ ...

52 377–400 n.Chr., vgl. Pall. Laus. 46,5–6 (S. 135–136 Butler); Brown 1994, 291.

53 Hier. epist. 108,20,1 (CSEL 55, 334–335): *Post virorum monasterium, quod viris tradiderat gubernandum, plures virgines e diversis provinciis congregarat* ... Sie finanzierte die Einrichtung der Bibliothek und die Anstellung eines Hebräischlehrers, vgl. Rebenich 1992, 194f.; Brown 1994, 374f.; Mratschek 2002, 341, 469.

54 Vit. Olymp., Titel und 6 (SC 13*bis*, 406; 418 Malingrey); Pall. dial. 16,180 (SC 341, 318 Malingrey); Soz. 8,27,8 (FC 73/4, 1048–1050 Hansen). Das gesetzlich festgelegte Alter betrug 60 Jahre, vgl. Cod. Theod. 16,2,27 vom 21. Juni 390. Zum Diakonat von Frauen Alexandre 1994, 431–435 und Elm 1996, 182.

55 Vit. Olymp. 5 und 7 (SC 13*bis*, 416–418; 420 Malingrey), vgl. Dagron 1984, 503–506. Es existierte eine Liste der Bischöfe, die von ihr Geschenke erhalten hatten; auch Theophilos, der Patriarch von Alexandria, hatte ihr, in der vergeblichen Hoffnung auf Geschenke, „Hände und Knie geküßt", Pall. dial. 16,211–214 (SC 341, 322 Malingrey). Vgl. Brown 1994, 293; Cloke 2004, 180.

56 Zur Zeit des Johannes Chrysostomos, vgl. vit. Olymp. 6 und 7 (SC 13*bis*, 418–420 Malingrey). Das Kloster schloß sich an die Große Kirche in Constantinopel an, mit der Kirche des himmlischen Friedens (Irene) und der göttlichen Weisheit (Hagia Sophia) als Zentrum.

57 Nectarius und Johannes Chrysostomos, vgl. Pall. dial. 17,185ff. (SC 341, 348; 350 Malingrey). Vgl. Liebeschuetz 1984, 104–106.

58 Vit. Olymp. 5 (SC 13*bis*, 416–418 Malingrey). Vgl. Dagron 1984, 502–506.

59 Eun. vit. soph. 469 (S. 408 Wright): ... διδασκάλων τε ἄλλων οὐ τυχοῦσα, τά τε τῶν ποιητῶν βιβλία διὰ στόματος εἶχε καὶ φιλοσόφων καὶ ῥητόρων, ... ταῦτα ἐκείνη μετ' ὀλιγωρίας ἔφραζεν, εὐκόλως καὶ ἀλύπως εἰς τὸ σαφὲς ἐπιτρέχουσα. Vgl. 470 (S. 414 Wright).

schätzen wußten, lagen sie vor Sosipatras begeisternder Kreativität, ihrem ἐνθουσιασμός, auf den Knien.[60] Hypatia übernahm 415 die politische Vertretung ihrer Vaterstadt Alexandria vor Orestes, dem Präfekten von Ägypten, „kraft ihrer beeindruckenden Autorität der Rede (παῤῥησία), die sie ihrer Bildung verdankte".[61]

In der Antike herrschte eine schärfere Trennung zwischen Mann und Frau als zwischen den Eliten und den Unterschichten. Intellektuell erfolgreiche Frauen, die häufig der Oberschicht entstammten, bildeten eine schmale Minorität. Sie wurden wie Göttinnen verehrt[62] und als Außenseiterinnen präsentiert. Die demonstrative Gleichgültigkeit, mit der sie sich über die herrschenden Normen hinwegsetzten, wirkte skandalös und provozierend. Ein Fresko, vielleicht das einzige Bild einer Philosophin überhaupt (Tafel 24, Abb. 3), und eine Anekdote des Diogenes Laertios zeigen, wie Hipparchia mit dem Kyniker Krates durch die Lande zog, im Freien mit ihm schlief und an seiner Seite Bankette aufsuchte, obwohl Symposien in Griechenland erwachsenen, politisch mündigen Männern vorbehalten waren und im Eßzimmer mit dem sprechenden Namen ἀνδρῶν stattfanden.[63] Hypatia empfand nicht die geringste Scheu, sich alleine unter Männern aufzuhalten,[64] und Sosipatra erlangte so große Berühmtheit, daß Philostrat sie in seinen Katalog *Weiser Männer* (und ausschließlich von Männern) aufnahm.[65] Sosipatras Vater hatte ihr schon als junges Mädchen freigestellt, so zu leben, wie es ihr gefiel. Sie hatte sich emanzipiert, als sie noch unter der *patria potestas* stand.[66] Nach dem Tod ihres Mannes richtete sie auf ihrem Gut in Pergamon einen Lehrstuhl für Philosophie ein, während der Philosoph Aidesios ihre Kinder erzog.[67]

Die Kombination von Unkonventionalität und ihrem Ringen um Identität, Wissen und Macht erzeugten Neid und Frauenfeindlichkeit. Sosipatras Mann, der Neuplatoniker Eustathios, verblaßte neben seiner Frau, obwohl er ein berühmter Redner war und deswegen 358 als Botschafter zum Perserkönig Shapur gesandt

60 Eun. vit. soph. 469 (S. 410 Wright).

61 Sokr. 7,15; 361b (PG 67, 768): διὰ τὴν προσοῦσαν αὐτῇ ἐκ τῆς παιδεύσεως σεμνὴν παῤῥησία ... Sie wurde von Palladas als „Stern der Weisheit gepriesen" (Anth. Graec. 9,400) und war mit Bischof Synesios befreundet. Vgl. Harich-Schwarzbauer 2000, 171.

62 Sosipatra erschien ihrer Umgebung wegen ihrer Sehergabe als Göttin und „allgegenwärtig". Vgl. Eun. vit. soph. 468 (S. 404 Wright): θεὸν εἶναι (Vater); 469 (S. 410): γυναῖκα ... θειοτέραν (Philometor); 470 (S. 412): θεὰν ἄντικρυς εἶναι (Maximos von Ephesos); 470 (S. 412): θειότης (Maximos); 470 (S. 414–416): Nichts könne geschehen, ohne von ihr gesehen zu werden, wie es die Philosophen von den Göttern annehmen.

63 Diog. Laert. 6,97; vgl. den folgenden Beitrag von Udo Hartmann. Vgl. die Rekonstruktion des *andron* aus dem „Haus des guten Schicksals" in Olynth bei Connolly/Dodge 1998, 52f., und ferner Schmitt Pantel in der Podiumsdiskussion zu den Symposionsteilnehmern.

64 Sokr. 7,15; 361b (PG 67, 768): καὶ οὐκ ἦν τις αἰσχύνη, ἐν μέσῳ ἀνδρῶν παρεῖναι αὐτήν. Vgl. Harich-Schwarzbauer 2000, 171.

65 Eun. vit. soph. 466 (S. 400 Wright): περὶ ταύτης δὲ ἐν ἀνδρῶν σοφῶν καταλόγοις καὶ διὰ μακροτέρων εἰπεῖν ἁρμόζει, τοσοῦτον κλέος τῆς γυναικὸς ἐξεφοίτησεν.

66 Eun. vit. soph. 469 (S. 408 Wright): ὁ δὲ πατὴρ τὴν παῖδα ... συνεχώρει τε ζῆν ὅπως βούλεται ...

67 Eun. vit. soph. 469 (S. 410 Wright).

wurde.[68] Hypatias Freundschaft mit dem Präfekten von Ägypten und der Anblick zahlreicher Staatskarossen vor ihrer Villa[69] erregten den Neid des Patriarchen von Alexandria: Kein Ungläubiger und schon gar keine Frau sollte in den Augen der Öffentlichkeit Einfluß auf den Statthalter haben. Sie wurde aus der Kutsche gezerrt und auf dem Platz vor einer großen Kirche gesteinigt.[70] Eine Predigt wirft Licht auf die Konflikte, die zwischen dem männlichen Klerus der Hauptstadt Constantinopel und den Frauen des Kaiserhauses aufbrachen. Die Kaiserin Eudoxia und ihr Kader einflußreicher Hofdamen hätten soviel Macht, beklagte sich Johannes Chrysostomos erbittert, daß die Priester ihrer Wahl gewählt und andere zurückgewiesen würden: „Alles wird auf den Kopf gestellt ..." Er berief sich auf Paulus, der es Frauen nicht erlaubte, in der Kirche zu sprechen, wenn er ihre ungehörige „Freiheit der Rede (παῤῥησία)" kritisierte, die sie nutzten, „um schroffer als der Herr mit seinem Sklaven zu sprechen."[71] Tatsächlich bewirkte ihr Einfluß, daß er 404 als Patriarch von Constantinopel abgesetzt und nach Cucusus (heute Göksun) ins römische Armenien verbannt wurde.[72] Bezeichnenderweise war es wieder eine Frau, Olympias, der es gelang, die aristokratischen Eliten in Ost und West als Fürsprecherin zu mobilisieren.[73]

Die ältere Melania hatte die Grenze ihres Geschlechts (τὸ γυναικεῖον μέτρον) überwunden und eine männliche Mentalität angenommen, um dem Himmel näher zu sein.[74] In der Spätantike lebten heidnische Philosophinnen nicht weniger asketisch als christliche Jungfrauen.[75] Anders als ihre Vorgängerinnen zogen sie es vor, unverheiratet zu bleiben. Im Falle der Heirat galt das „Gesetz der Unterordnung", durch das die Frau von ihrem Mann abhängig war.[76] Sosipatra ließ

68 Eun. vit. soph. 466 (S. 399f., vgl. 394–396 Wright): Οὕτως Εὐστάθιος ὁ τοσοῦτος Σωσιπάτρᾳ συνῴκησεν, ᾗ τὸν ἄνδρα τὸν ἑουτῆς δι' ὑπεροχὴν σοφίας εὐτελῆ τινὰ καὶ μικρὸν ἀπέδειξε. Zur Gesandtschaft Amm. 17,5,15: Eustathius als *opifex suadendi*.

69 Damasc. vit. Isid. fr. 104 (S. 79 Zintzen).

70 Zu Kyrillos' Parabolanoi vgl. Sokr. 7,15; 361c–a (PG 67, 768–769) und dazu Brown 1995, 151.

71 Ioh. Chrys. sac. 3,9,36–44 (SC 272, 164 Malingrey) noch in Antiochia gehalten: καὶ τὰ ἄνω κάτω – und mit Referenz auf I Cor. 14,34: Ἐγὼ δέ τινος ἤκουσα λέγοντος ὅτι καὶ τοσαύτης αὐταῖς μετέδωκαν παῤῥησίας ὡς καὶ ἐπιτιμᾶν τοῖς τῶν Ἐκκλησιῶν προεστῶσι καὶ καθάπτεσθαι πικρότερον ἐκείνων ἢ τῶν ἰδίων οἰκετῶν οἱ δεσπόται. Vgl. Alexandre 1994, 438; Holum 1989, 58 u. 70. Zum Zirkel der Gattin des Kaisers Arcadius gehörten Marsa, Castricia und Eugraphia (Pall. dial. 4,90; SC 341, 94 Malingrey).

72 Soz. 8,22,6 (FC 73/4, 1028 Hansen).

73 Johannes' Gesandte, unter ihnen Palladios, logierten 405 im Haus der jüngeren Melania in Rom, vgl. Pall. Laus. 61,7 (S. 157 Butler). Briefe an Olympias, die ihn auch im Exil finanziell unterstützte, enthalten Bitten um diplomatische Intervention: Ioh. Chrys. epist. Olymp. 9 (14),4e–5b (SC 13*bis*, 234–238 Malingrey) und Soz. 8,27,8 (FC 73/4, 1049–1050 Hansen). Vgl. Liebeschuetz 1984, 105–111; Alexandre 1994, 438.

74 Vit. Mel. 39 (SC 90, 202 Gorce): καὶ γὰρ ἀληθῶς παρεληλύθει τὸ γυναικεῖον μέτρον, καὶ γρόνημα ἀνδρεῖον μᾶλλον δὲ οὐράνιον ἐκέκτητο.

75 Sosipatra hatte „nicht den Sinn einer Frau und auch nur eines menschlichen Wesens", οὐ κατὰ γυναῖκα καὶ ἄνθρωπον ... μόνον. Vgl. Eun. vit. soph. 467 (S. 402 Wright).

76 So Ioh. Chrys. virg. 55 (SC 125, 302 Musurillo): ... πάλιν τῷ τῆς ὑποταγῆς νόμῳ τὰ τῆς ὁμοτιμίας λυμαίνεται. Vgl. auch Cloke 2004, 34.

sich deshalb von der Liebe durch die Magie des Maximos von Ephesos kurieren.[77] Aufklärung hieß die Methode Hypatias. Als einer ihrer Schüler sich in die Philosophin verliebte, zog sie eine Monatsbinde hervor, warf sie ihm vor die Füße und sagte: „Du bist in sie verliebt, junger Mann, nicht in das (platonische) Ideal des Schönen".[78] Wie die christlichen Asketinnen waren sie der Überzeugung, ihr Werk nur fortführen zu können, wenn sie ihre Weiblichkeit verleugneten.

Männliche Frauen wurden folgerichtig zu *Ikonen der Askese* stilisiert. Innere Umkehr ging in der Bildersprache der Spätantike mit dem Verlust der Weiblichkeit bis zur radikalen Veränderung biologischer Funktionen einher. Perpetuas Brüste schrumpften infolge ihrer Heiligkeit und gaben keine Milch mehr.[79] Sosipatras Vater hatte Mühe, in der großen Philosophin seine Tochter wiederzuerkennen.[80] Die bizarre Phantastik der syrischen Hagiographie trieb den Prozeß entsexualisierter Weiblichkeit durch schrittweise Enthüllungen auf die Spitze – und wurde gerade deshalb ein literarischer Erfolg.[81] Pelagia, eine Prostituierte aus Antiochia, die sich als Mönch verkleidete, erfuhr buchstäblich eine Geschlechtsumwandlung: „Ihre umwerfende Schönheit war entschwunden, ihr Lachen und ihre heitere Miene ... war häßlich geworden, ihre schönen Augen waren hohl und eingefallen vom vielen Fasten und Beten in der Nacht ... Ganz Jerusalem pflegte sie *den Eunuchen* zu nennen ..."[82] Erst als die Geistlichen die tote Heilige salbten, entdeckten sie ihre Identität als Frau.[83]

Ziehen wir Bilanz: In der Spätantike hatte sich die Doppelkonzeption *virgo – matrona* verschoben.[84] Es entstand das Idealbild von der selbstbewußten, männlichen und dem Mann ebenbürtigen Frau. Visualisiert und der Öffentlichkeit zur religiösen Verehrung präsentiert wurde dieses Ideal durch das Bild Pulcherias als jungfräuliche Kaiserin, das über dem Altar der Großen Kirche in Constantinopel hing.[85] Zwischen dem 4. und 5. Jahrhundert, als die Jungfrau Maria als himmlisches Pendant der irdischen Augusta ikonographisch gedeutet werden konnte und prestigebewußte Aristokratinnen sich in Versinschriften stadtrömischer Epitaphien zum heidnischen Gegenstück der christlichen Idealfrau stilisierten, ist

77 Eun. vit. soph. 470 (S. 412 Wright) über ihre Liebe zu ihrem Cousin Philometor.

78 Damasc. vit. Isid. fr. 102 (S. 77 Zintzen) = Suda IV 644 Adler: αὐτὴν δὲ ... „τούτου (sc. τινὸς τῶν γυναικείων ῥακῶν) μέντοι", φάναι, „ἐρᾷς, ὦ νεανίσκε, καλοῦ δὲ οὐδενός".

79 Perp. 8 (S. 114 Musurillo): ... *neque ille (sc. infans) amplius mammas desideravit neque mihi fervorem fecerunt ne sollicitudine infantis et dolore mammarum macerarer.*

80 Eun. vit. soph. 468 (S. 404 Wright).

81 Wie in einem „Entwicklungsroman". Johannes Chrysostomos verwendet die Heiligenlegende anonym in einer seiner Predigten, hom. 67 in Mt. (PG 58, 636–637).

82 Vit. Pelag. 45 (Übers. Brock/Ashbrook Harvey 1998, 59f.). Auch der Diakon des Bischofs Nonnos erkannte sie nicht wieder (46; Brock/Ashbrook Harvey 1998, 60). Vgl. die ähnliche Beschreibung vit. Mel. 39 (SC 90, 200; 202 Gorce).

83 Vit. Pelag. 49 (Übers. Brock/Ashbrook Harvey 1998, 61); vgl. Miller 2005, 95.

84 Thraede 1990, 135f.; Schade 2003, 163–165.

85 Zur Doppelrolle der Kaiserin als Frau und Repräsentantin des Staates vgl. Holum 1989, 145, 153; Richlin 1992, 66 u. 82f.

auch die traditionelle Rollenverteilung zwischen den Geschlechtern brüchig geworden.[86]

Bei der Typisierung männlicher Frauen macht es keinen Unterschied, ob sie heidnischer oder christlicher Provenienz sind. Der Prozeß des inneren Wandels spiegelt sich in der geschlechtslosen Spiritualisierung ihrer schlanken Körper und Physiognomien.[87] *Männliche Frauen* wie Hypatia, Pelagia und die ältere Melania definierten die Frauenrolle neu und machten ihr Leitbild gesellschaftsfähig: Sie brachten neben ihrer persönlichen Leistung (*virtus*), die sie zu Außenseiterinnen oder Heiligen stempelte, ihre extreme Auffassung unerschütterlicher Keuschheit (*castitas*) mit, die schon seit der Gründung Roms als das Frauenideal schlechthin galt.[88] In der öffentlichen Welt der spätantiken Städte spielten Jungfräulichkeit und die Suche nach der Identität des „vollkommenen Mannes", die die imaginierten Heldinnen annahmen, eine so entscheidende Rolle, daß sie bahnbrechend für die kollektive Phantasie der Geschlechterkonstruktionen künftiger Generationen wurden.

Am Ende dieses Transformationsprozesses stand ein neues, bisher kaum beachtetes Rollenverständnis, das jede Geschlechterdifferenz aufhob: Die Konstruktion idealer Frauenbilder reichte von der völligen Geschlechtslosigkeit des „weiblichen Eunuchen" bis zur Koinzidenz weiblicher und männlicher Werte in einer Person. Eine Frau wie Tatiane, die sich in den Zirkeln berühmter christlicher Denker wie des Ambrosios bewegte und der Origenes seine Schrift „Über das Gebet" widmete, verkörperte weibliche und männliche Tugenden, *castitas* und *virtus*, in höchstem Maße: Sie war κοσμιωτάτη καὶ ἀνδρειοτάτη, hochanständig und überaus männlich zugleich.[89] Gregor von Nyssa bezeichnete seine jungfräulich-asketische Schwester Makrina als μήτηρ.[90] Sie hatte die im Kloster lebenden Frauen in ‚geistlichen Geburtswehen' geboren und wurde zum Symbol für Virginität und Mutterschaft in einem.[91] Die Vereinigung von Tugenden unterschiedlicher oder sich ausschließender Statusformen in einer Person führte zu einer neuen, höheren Bewertung von Weiblichkeit im christlich-philosophischen Diskurs der Geschlechter.[92]

86 Symptomatisch ist eine Äußerung des Patriarchen von Constantinopel Attikos (PG 65, 720): „Durch Maria sind alle Frauen gesegnet ... Jetzt ist Eva geheilt ..." Züge der *ancilla Dei* erkennt Smolak (2004, 816) im Epitaph der Fabia Aconia Paulina für ihren Mann Praetextatus (CIL VI 1779). Zur Gottesmutter als weiblichem Idealporträt vgl. Schade 2003, 162–165.

87 Schade (2003, 141) weist mit Recht darauf hin, daß zwischen den Porträts christlicher und heidnischer Frauen keine Differenz besteht, aber mit einer anderen Konsequenz – der Negierung von Spiritualität.

88 Zum Kult der *Pudicitia* auf dem Forum Boarium seit dem 3. Jh. v.Chr. (Liv. 10,23,3–10) vgl. Scheid 1994, 390.

89 Orig. or. 2,1 (GCS 2, 298): ... καὶ Τατιανὴ κοσμιωτάτη καὶ ἀνδρειοτάτη (ἀφ' ἧς ἐκλελοιπέναι „τὰ γυναικεῖα" ὃν τρόπον ἐκλελοίπει τῇ Σάρρᾳ ἤδη εὔχομαι), ...

90 Greg. Nyss. epist. 19,6 (GNO 8/2, 64 Pasquali): Makrina als ἡ μετὰ τὴν μητέρα μήτηρ.

91 Greg. Nyss. epist. 19,7 (GNO 8/2, 64 Pasquali): χορὸς ἦν περὶ αὐτὴν παρθένων πολύς, ἃς αὐτὴ διὰ τῶν πνευματικῶν ὠδίνων γεννήσασα ... Vgl. Albrecht 1986, 138–143.

92 Vergleichbar der Idee *virgo – matrona* im Vestakult. Vgl. Schade 2003, 140, Anm. 975 und die Forschungskontroverse um Ambiguität und männliche Privilegien der Vestalin, Beard 1995, 168f. u. 175. Elm (1996, 382) versteht Makrina als vollkommene Synthese zwischen Männlich- und Weiblichkeit, Familie und Askese, Öffentlichem und Privatem, vgl. oben Anm. 51.

Mit dem Wandel des weiblichen Ideals und dem allmählichen Aufstieg des Kultes der Maria als *Theotókos* gingen in der Spätantike auch eine Dekonstruktion der Männlichkeit und eine Umkehrung des Leitbilds vom vollkommenen Mann, vom *vir perfectus* oder τέλειος ἀνήρ, einher.[93] Schon um 100 n.Chr. hatte die Didache gefordert, daß der Bischof ein sanftmütiger Mann (ἀνὴρ πρᾶος) sein solle.[94] Aber im Verlauf des sich verändernden Geschlechterdiskurses erschien jetzt selbst die unnahbare Majestät des Gottessohnes sanfter und weniger distanziert, weil er wie alle Menschen mit der Muttermilch Marias gestillt wurde.[95] In der Spätantike steigt die Akzeptanz einer Transgression der Geschlechter von „manliness" zu „unmanliness" – ein Gegenbild zur wachsenden Macht der Eunuchen am Kaiserhof: Origenes verkörperte das provozierende Ideal des „Eunuchen um des Himmelreiches willen" (Mt 19,12) so perfekt, daß seine Anhänger und seine Feinde an eine Selbstkastration glaubten.[96] Geschlechterdifferenzen müssen im christlich-philosophischen Diskurs nicht länger als Gegensätze kodiert werden. Prominente Bischöfe aus Kappadokien propagierten im 5. Jahrhundert eine neue Konzeption der *Männlichkeit*. Gregor von Nazianz, einer der führenden Intellektuellen seiner Zeit und ein Familienmensch, nimmt eine neue Identität an, die sich an der Trinität und an der Rolle der Gottesmutter Maria orientiert. Er outet sich in seiner poetischen Autobiographie als *Vater und Mutter seiner Gemeinde*, der Anastasia-Kirche in Constantinopel, und beansprucht beide Rollen, die männliche und die weibliche,[97] in Personalunion:[98]

93 Angedeutet bei Clark 1998, 180f.

94 Did. 15,1 (FC 1, 134 Schöllgen).

95 Zur Wahrnehmung der „Weiblichkeit" Christi vgl. Gerber 2005, 1380, Anm. 58; zum Bild des Stillens als Mysterium und als Quelle physischer Identität vgl. Brown 2002, 104–106.

96 Spirituelle Auslegung nach Orig. in Mt 15,1–5 (GCS 40², 348–360), Origenes' Kastration Eus. HE 6,8,2–3 (S. 228 Schwartz), vgl. Brown 1994, 183 u. *The Manly Eunuch* von Kuefler 2001. Zum Einfluß der Eunuchen unter Elagabal und Gordian III., der im Amt des *praepositus sacri cubiculi* unter Constantin seinen institutionellen Rahmen fand, vgl. Guyot 1980, 123f. u. 130–135, ungeachtet aller Polemiken (vgl. dazu den Beitrag von Timo Stickler in diesem Band).

97 Als πατήρ (v. 40) und μήτηρ (v. 35) oder τεκοῦσα (v. 33). Zu Gregors Rolle als *pater familias* gegenüber Studenten und seiner „overidentification with his (always Christian) mother" vgl. Elm 2003, 13 u. 2005, 263. Wie etwa Späth (2003, 117f., Anm. 44) überzeugend zeigen konnte, ist der *pater* der idealtypische römische Mann. *Virgo* und *matrona* werden zu kulturell verfügbaren Bildern, die sich in Symbolfiguren wie Eva und Maria verdichten, vgl. Späth 2003, 109.

98 Greg. Naz. poemata de se ipso = carm. hist. 2,1,50, v. 29 und 33–40 (PG 37, 1387–1388): Übersetzung der Verfasserin.

Ich klage, weil ich die Zügel der Gemeinde fortgeworfen habe, die ihr Denken auf Gott richtet ...
Wie ein unmündiges Kind, der Brust entwöhnt, in den Armen der Mutter (τεκοῦσα)
mit durstigen Lippen am trockenen Busen saugt,
die Mutter (μήτηρ) aber sein Verlangen enttäuscht,
so hängt jetzt die Gemeinde an meinem Mund
und sehnt sich nach der Quelle, die vorher reichlich floß,
während die Ohren jetzt nicht einmal mehr spärlich ihr Tropfen vernehmen.
Andere lassen zwar süßen Redestrom hervorsprudeln, sie aber hören ihn
und sind voll Trauer: Denn sie hören nicht das Wort ihres Vaters (πατήρ).

Literaturverzeichnis

Albrecht 1986, Ruth, Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jh. in Kleinasien, Göttingen

Alexandre 1994, Monique, Early Christian Women, in: Pantel Schmitt, Pauline (Hg.), A History of women in the West, Bd. 1: From Ancient Goddesses to Christian Saints, 4. Aufl., Harvard, 409–444

Aspegren 1990, Kerstin, The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church (Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Women's Studies 4), Stockholm

Beard 1995, Mary, Re-reading (Vestal) virginity, in: Hawley, Richard/ Levick, Barbara (Hgg.), Women in Antiquity. New assessments, London u.a., 166–178

Braund 1995, Susan. H., A woman's voice. Laronia's role in Juvenal Satire 2, in: Hawley, Richard/ Levick, Barbara (Hgg.), Women in Antiquity. New assessments, London u.a., 207–219

Brock, Sebastian B./ Ashbrook Harvey, 1998, Susan (Hgg.), Holy Women of the Syrian Orient (Transformations of the Classical Heritage 13), 2. Aufl., Berkeley u.a.

Brown 1994, Peter, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, 2. Aufl., München

Brown 1995, Peter, Macht und Rhetorik in der Spätantike, 2. Aufl., München

Brown 2002, Peter, Poverty and Leadership in the Later Roman Empire, Hanover u.a.

Cameron 1996, Averil, Neither male nor female, in: MacAuslan, Ian/ Walcott, Peter (Hgg.), Women in antiquity (Greece and Rome, Studies 3), Oxford u.a., 26–35

Clark 1986, Elizabeth A., Ascetic Renunciation and Feminine Advancement: A Paradox of Late Ancient Christianity, in: dies., Ascetic Piety and Women's Faith (Studies in Women and Religion 20), Toronto, 175–208

Clark 1994, Gillian, Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Life-styles, 2. Aufl., Oxford

Clark 1998, Gillian, The old Adam: the Fathers and the unmaking of masculinity, in: Foxhall, Lin/ Salmon, John (Hgg.), Thinking Men. Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition, London u.a., 170–182

Cloke 2004, Gillian, This Female Man of God. Women and spiritual power in the patristic age, AD 350–450, 2. Aufl., London u.a.

Connolly, Peter/ Dodge 1998, Hazel, Die antike Stadt. Das Leben in Athen und Rom, Köln

Dagron 1984, Jean, Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451, 2. Aufl., Paris

Dihle 1979, Albrecht, Das Gewand des Einsiedlers Antonius, JbAC 22, 22–29

Dixon 2003, Suzanne, Reading Roman Women. Sources, *Genres* and Real Life, 2. Aufl., Bath

Eichenauer 1988, Monika, Untersuchungen zur Arbeitswelt der Frau in der Antike, Frankfurt a.M.

Elm 1996, Susanna, Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity, 2. Aufl., Oxford

Elm 2003, Susanna, Inscriptions and Conversions. Gregory of Nazianzus on Baptism (Or. 38–40), in: Mills, Kenneth/ Grafton, Antony (Hgg.), Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Seeing and Believing (Studies in Comparative History 4), Rochester, 1–35

Elm 2005, Susanna, Hellenism and Historiography. Gregory of Nazianzus and Julian in Dialogue, in: Martin/Miller 2005, 258–277 (= Journal of Medieval and Early Modern Studies 33, 2003, 493–515)

Evans 1991, John K., War, women and children in Ancient Rome, London u.a.

Fabricius 2001, Johanna, Verweiblichung und Verweichlichung. Zu männlichen und weiblichen Körperkonzepten in der griechischen Kultur, in: Franz, Carmen/ Schwibbe, Gudrun (Hgg.), Geschlecht weiblich. Körpererfahrungen – Körperkonzepte, Berlin, 35–83

Fögen 2003, Marie Theres, Römische Rechtsgeschichten. Über Ursprung und Evolution eines sozialen Systems, 2. Aufl., Göttingen

Gerber 2005, Christine, In Bewegung. Zur Frage der Geschlechterdifferenz und zu feministischen Diskursen in den Bibelwissenschaften. Literatur- und Forschungsbericht, ThLZ 130, 1365–1386

Guyot 1980, Peter, Eunuchen als Sklaven und Freigelassene in der griechisch-römischen Antike (Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik 14), Stuttgart

Habermehl 2000, Perpetua, in: Späth/Wagner-Hasel 2000, Stuttgart u.a., 174–182

Harich-Schwarzbauer 2000, Philosophinnen, in: Späth/Wagner-Hasel 2000, 162–174

Harris 1991, William V., Ancient Literacy, 2. Aufl., Cambridge, Mass. u.a.

Hesberg-Tonn 1983, Bärbel von, Coniunx carissima. Untersuchungen zum Normcharakter im Erscheinungsbild der römischen Frau, Stuttgart

Holum 1989, Kenneth G., Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity, Berkeley u.a.

Kaser, 1971, Max, Das römische Privatrecht (HdAW X 3.3), Bd. 1, 2. Aufl., München

Köhne, Eckart/ Ewigleben 2000, Cornelia, Caesaren und Gladiatoren. Die Macht der Unterhaltung im antiken Rom [Ausstellungskatalog], Mainz

Kuefler 2001, Mathew, The Manly Eunuch. Masculinity, Gender Ambiguity and Christian Ideology in Late Antiquity (The Chicago Series on Sexuality, History, and Society), Chicago-London

Lefkowitz 1995, Mary R., Die Töchter des Zeus. Frauen im alten Griechenland, 3. Aufl., München

Liebeschuetz 1984, John H. W. G, Friends and Enemies of John Chrysostom, in: Moffatt, Ann (Hg.), Maistor. Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning, Canberra, 85–111 (Neudruck: ders., From Diocletian to the Arab Conquest. Change in the Late Roman Empire, Aldershot 1990, V. 85–111)

Martin, Dale B./ Miller 2005, Patricia Cox (Hgg.), The Cultural Turn in Late Ancient Studies. Gender, Asceticism, and Historiography, Durham u.a.

Miller 2005, Patricia Cox, Is There a Harlot in This Text? Hagiography and the Grotesque, in: Martin/Miller 2005, 87–102 (= Journal of Medieval and Early Modern Studies 33, 2003, 419–435)

Mratschek 1993, Sigrid, *Divites et praepotentes*. Reichtum und soziale Stellung in der Literatur der Prinzipatszeit (Historia Einzelschrift 70), Stuttgart

Mratschek 2002, Sigrid, Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen (Hypomnemata 134), Göttingen

Rebenich 1992, Stefan, Hieronymus und sein Kreis (Historia Einzelschrift 72), Stuttgart

Richlin 1992, Amy, Julia's Jokes, Galla Placidia, and the Roman Use of Women as Political Icons, in: Garlick, Barbara/ Dixon, Suzanne/ Allen, Pauline (Hgg.), Sterotypes of Women in Power. Historical Perspectives and Revisionist Views, New York u.a., 65–91

Schade 2003, Kathrin, Frauen in der Spätantike – Status und Repräsentation. Eine Untersuchung zur römischen und frühbyzantinischen Bildniskunst, Mainz

Scheid 1994, John, The Religious Roles of Roman Women, in: Pantel Schmitt, Pauline (Hg.), A History of women in the West, Bd. 1: From Ancient Goddesses to Christian Saints, 4. Aufl., Harvard, 377–408

Scott 1990, James C., Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts, New Haven u.a.

Smolak, 2004, Kurt, *Me beatam, me piam celebrant*. Überlegungen zu CIL VI 1779, in: Heftner, Herbert/ Tomaschitz, Kurt (Hgg.), Ad Fontes! FS Gerhard Dobesch, Wien, 811–817

Späth 2003, Thomas, Väter, Götter, Politik. Männlichkeit und Machtkonzept im römischen Prinzipat, in: Fuhrer, Therese/ Zinsli, Samuel (Hgg.), Gender Studies in den Altertumswissenschaften: Rollenkonstrukte in antiken Texten, Trier

Späth, Thomas/ Wagner-Hasel 2000, Brigitte (Hgg.), Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis, Stuttgart u.a.

Thraede 1972, Klaus, Frau, RLAC 8, 197–269

Thraede 1990, Klaus, Zwischen Eva und Maria: das Bild der Frau bei Ambrosius und Augustin auf dem Hintergrund der Zeit, in: Affeldt, Werner (Hg.), Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen, Sigmaringen, 129–139

Van Dam 2003, Raymond, Families and Friends in Late Roman Cappadocia, Philadelphia

Vogt 1985, Kari, „Männlichwerden" – Aspekte einer urchristlichen Anthropologie, Concilium 21, 434–442

Weeber 1998, Karl-Wilhelm, Alltag im Alten Rom, Düsseldorf u.a.

Tafel 22

Abb. 5: Marmorstatuette; Pompeji, Casa dei Vettii, Ins. VI, 15, 1 (aus: Cantarella 1999, Abb. S. 130).

Abb. 6: Marmorstatuette; Rom, Museo Nazionale Romano, Inv. 2001751 (Fotothek DAI Rom, Neg. 1932-159).

Abb. 7: Marmorstatuette; Rom, Palazzo dei Conservatori, Inv. 1873 (aus: Zanker, Paul, Augustus und die Macht der Bilder, München 1990, Abb. 191).

Tafel 23

Abb. 8: ‚Pan von Willemeaux'; Brüssel, Musée Royaux d'Art et d'Histoire, Inv. B 454 (aus: Faider-Feytmans 1979, Taf. 58).

Abb. 9: Gemälde; Pompeji, Casa dei Vettii, Ins. VI, 15, 1 (aus: Cantarella 1999, Abb. S. 128).

Sigrid Mratschek, ‚Männliche' Frauen

Tafel 24

Abb. 1: Byzantinische Miniatur der älteren Melania in einer Handschrift aus dem 11. Jahrhundert aus dem Kloster der Großen Lavra auf dem Athos (Ms. D 51, folio 220v).

Abb. 2: Byzantinische Miniatur der jüngeren Melania aus dem *Menologion* des Kaisers Basilios II. (976–1025), einer Handschrift in der Biblioteca Vaticana (Cod. Lat. grec. 1613, folio 285).

Udo Hartmann, Kynische Grenzüberschreitungen

Tafel 24

Abb. 3: Wandgemälde mit der Darstellung von Krates und Hipparchia, gefunden auf dem Gelände der Villa Farnesina in Rom, um 20 v.Chr.; Rom, Museo Nazionale Romano, Inv. 1209 (aus: Schefold 1997, 173, Abb. 81).

Tafelanhang

Tafel 24

Abb. 1

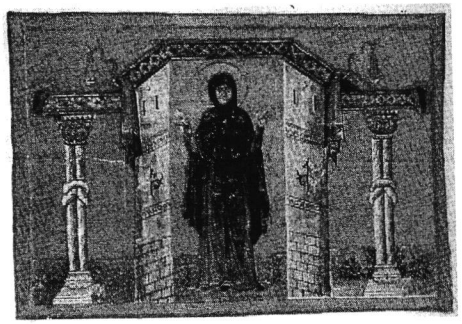

Abb. 2

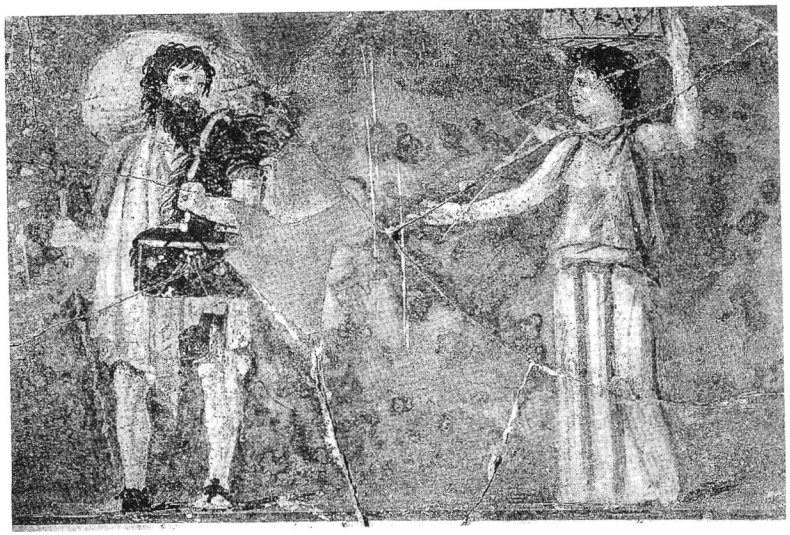

Abb. 3