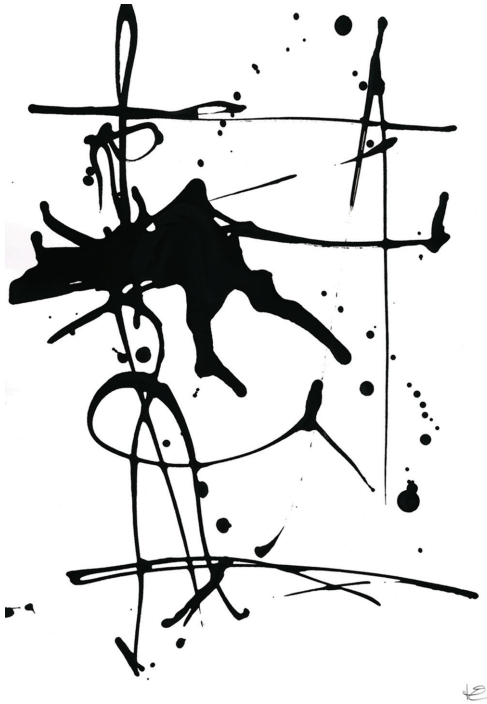


Bernadette J. Brooten

Liebe zwischen Frauen

Weibliche Homoerotik in hellenistisch-römischer Zeit
und im frühen Christentum

Ins Deutsche übersetzt von Gerlinde Baumann



Exegese in unserer Zeit

LIT

Bernadette J. Brooten

Liebe zwischen Frauen

Exegese in unserer Zeit

Kontextuelle Bibelinterpretationen

herausgegeben von

Ute E. Eisen (Gießen / Deutschland)

Irmtraud Fischer (Graz / Österreich)

Erhard S. Gerstenberger (Marburg / Deutschland)

Band 28

LIT

Bernadette J. Brooten

Liebe zwischen Frauen

Weibliche Homoerotik
in hellenistisch-römischer Zeit
und im frühen Christentum

Aus dem Englischen übersetzt
von Gerlinde Baumann

Deutsche Ausgabe herausgegeben
unter Mitarbeit von Patrick Marko

LIT

Umschlagbild:

Helen Eisen, *The Power of Love*, 2020.

Acrylic paint on finest natural Clairefontaine white drawing paper, acid-free, PEFC certified, 250 g/m², 29,7x42cm, DIN A3.

Titel der englischen Originalausgabe:

Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homosexuality. University of Chicago Press 1996

Gedruckt mit Unterstützung des Vizerektorats für Personal, Personalentwicklung und Gleichstellung



Hebräische Stellen gesetzt in BWHEBB,

© BibleWorks (www.bibleworks.com), alle Rechte vorbehalten.



Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier entsprechend
ANSI Z3948 DIN ISO 9706

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-643-14071-5 (br.)

ISBN 978-3-643-34071-9 (PDF)

© **LIT VERLAG** Dr. W. Hopf Berlin 2020

Verlagskontakt:

Fresnostr. 2 D-48159 Münster

Tel. +49 (0) 2 51-62 03 20

E-Mail: lit@lit-verlag.de <http://www.lit-verlag.de>

Auslieferung:

Deutschland: **LIT** Verlag, Fresnostr. 2, D-48159 Münster

Tel. +49 (0) 2 51-620 32 22, E-Mail: vertrieb@lit-verlag.de

*Ute Eva Eisen
und
Irmtraud Fischer
mit tiefstem Dank gewidmet*

INHALT

Danksagungen zur deutschen Ausgabe	8
Danksagungen zur Originalausgabe	9
Abkürzungen, Fachausdrücke, Aufschlüsselung der Symbole	12
Vorwort zur deutschen Ausgabe	15

Einleitung	24
1 <i>Zur Terminologie</i>	27
2 <i>Der gegenwärtige Diskussionsstand in der Forschung über gleichgeschlechtliche Liebe in der Antike</i>	32
3 <i>Die vorliegende Untersuchung im Kontext der Frauenge- schichte des antiken Mittelmeerraumes</i>	38
4 <i>Die vorliegende Untersuchung im Kontext lesbischer Geschichte</i>	40

TEIL I: WEIBLICHE HOMOEROTIK IN DER RÖMISCHEN WELT: DER KULTU- RELLE KONTEXT DES FRÜHEN CHRISTENTUMS

Einleitung: Von Sappho, Frauenehen und ägyptischen Sitten	51
1 <i>Sappho von Lesbos</i>	51
2 <i>Griechische Literatur der Klassik und des Hellenismus</i>	61
3 <i>Klassische lateinische Literatur</i>	62
4 <i>Griechische Schriftsteller der römischen Zeit</i>	71
5 <i>Künstlerische Darstellungen</i>	78
6 <i>Nachbiblisches Judentum</i>	85
„Entflamme ihre Leber mit Liebe“: Griechische Liebeszauber aus Ägypten	97
1 <i>Weibliche homoerotische Bindezauber: Text und Kommentar</i> ...	102
2 <i>Die Auslegung kultureller Denkweisen</i>	121
3 <i>Die Rekonstruktion von Frauengeschichte</i>	131
4 <i>Liebeszauber, Magie und Religion</i>	135
5 <i>Die Zaubertexte und das frühe Christentum</i>	138
Vorherbestimmte erotische Orientierungen: Astrologische Texte	140
1 <i>Dorotheos von Sidon</i>	144
2 <i>Manethon</i>	148
3 <i>Ptolemaios</i>	149
4 <i>Vettius Valens</i>	154
5 <i>Hermes Trismegistos</i>	156
6 <i>Firmicus Maternus</i>	159
7 <i>Hephaestion von Theben</i>	165

Frauen mit männlichem Begehren: Medizinische Behandlungsweisen.	170
1 <i>Die tribades als Geistesranke</i>	173
2 <i>Klitorektomie für Frauen mit männlichem Begehren</i>	192
3 <i>Das medizinische Vermächtnis weiblicher Homoerotik</i>	201
Widernatürliche Liebe: Die Klassifizierung von Träumen	204

TEIL II: FRÜHCHRISTLICHE REAKTIONEN AUF WEIBLICHE HOMOEROTIK

Einleitung: Von britischen Lehrerinnen und Röm 1	219
Der Römerbrief: Weibliche Homoerotik und verschiedene Deutungsrahmen	225
1 <i>Der Römerbrief in der Sicht literaturwissenschaftlicher Ansätze</i>	227
2 <i>Unterschiedliche Deutungsrahmen für Röm 1,18–32</i>	233
Röm 1,18–32: Ein Kommentar.....	246
1 <i>Kommentar zu Röm 1,16–32</i>	250
<i>Exkurs: Die Diskussion über die natürliche Theologie</i>	253
<i>Exkurs: Ein anthropologischer Entwurf zur Unreinheit</i>	266
2 <i>Fazit</i>	298
Intertextuelle Anklänge in Röm 1,18–32.....	303
1 <i>Das Naturrecht</i>	303
2 <i>Die Natur</i>	307
<i>Natur als Schöpfungsordnung</i>	308
<i>Natur als gegenderte Natur der Menschen</i>	311
3 <i>Röm 1,26f. und das jüdische Gesetz</i>	317
4 <i>Weish 12,23–15,19 und Röm 1,18–32</i>	331
5 <i>Wie andere antike Quellen über sexuelle Liebe zwischen Frauen zum besseren Verständnis der Verurteilung durch Paulus beitragen können</i>	336
6 <i>Fazit</i>	338
Höllenqualen: Frühe Kirchenväter und weibliche Homoerotik.....	341
1 <i>Apokalyptische Visionen über die Strafe Gottes für sexuelle Beziehungen zwischen Frauen</i>	342
<i>Frauen stürzen sich von Höllenklippen: Die Petrusapokalypse</i> ..	343
<i>Frauen, die in der Hölle schmoren: Die Thomasakten</i>	347
<i>Frauen, die einen feurigen Fluss hinablaufen: Die Paulusapokalypse</i>	352
2 <i>Altkirchliche Verfasser des 2. und 3. Jhs.</i>	353
<i>Frauen, die sich gegen Natur und Gesellschaftsordnung stellen: Tertullianus von Karthago</i>	353
<i>Frauen, die andere Frauen heiraten: Clemens von Alexandria</i>	359
<i>Exkurs: Historische Randbemerkungen zu Clemens</i>	377

3	<i>HäretikerInnen, die für Gleichheit votieren: Hippolytos über die NaassenerInnen</i>	378
4	<i>Das Wissen der Kirche des 4. und 5. Jhs. von sexueller Liebe zwischen Frauen</i>	384
	„Die Natur kennt ihre eigenen Grenzen“: Iohannes Chrysostomos über Röm 1,26f.	385
	Homoerotik in Klöstern: Shenute von Atripe	390
	Nonnen sollen in Dreiergruppen ausgehen: Augustinus von Hippo	392
	Fazit	399
	Literaturverzeichnis	403
	Register	429
1	<i>Sachregister</i>	429
2	<i>Register antiker Frauen</i>	440
3	<i>AutorInnenregister</i>	441
4	<i>Register vorneuzeitlicher Quellen</i>	450
5	<i>Register antiker Begriffe</i>	464

DANKSAGUNGEN ZUR DEUTSCHEN AUSGABE

Für ihre außerordentliche Unterstützung beim Abschluss der vorliegenden Übersetzung möchte ich zunächst Prof. Dr. Ute E. Eisen (Universität Gießen) danken, deren Beharrlichkeit, Ausdauer, Ermutigung und Geduld dieses Werk ermöglicht haben und die es in ihre Reihe „Exegese in unserer Zeit“ aufgenommen hat. Mein Dank geht auch an Prof. Dr. Dr. h.c. Irmtraud Fischer (Universität Graz), die Mitherausgeberin der Reihe; sie hat mich während des Projektes unermüdlich unterstützt und zusammen mit Prof. Eisen zusätzliche Mittel zur Förderung der Übersetzung eingeworben. Daneben möchte ich mich auch bei Prof. Dr. Gerlinde Baumann (Universität Marburg) für ihre sorgfältige Übersetzung zutiefst bedanken und ihre Bereitschaft, sich einem Prozess wechselseitiger Kompromisse auszusetzen. Mein Dank gilt auch Prof. Dr. Silke Petersen (Universität Hamburg) für ihre Übersetzung der griechischen, lateinischen und koptischen Texte ins Deutsche und für ihre höchst kompetente Arbeit an der Übersetzung der Fußnoten und ebenso Prof. Dr. Susanne Scholz (Southern Methodist University), deren Übersetzung des Haupttexts eine wichtige Grundlage der letztendlichen Übersetzung gebildet hat. Ich danke auch Dr. Patrick Marko (Universität Graz) für seine sachkundige und unermüdliche Unterstützung bei der Vorbereitung des Manuskripts und für die Übertragung der griechischen und hebräischen Texte in Unicode, Frau Taylor Mckinnon, M.A., die den Wortlaut der griechischen und lateinischen Texte überprüft hat, Dr. Michael J. Rainer für die aufmerksame Unterstützung und Begleitung des Projekts seitens des LIT Verlages sowie Dr. Susan LaDue, Prof. Dr. Susan Lanser (Emerita, Brandeis University) und Doktorandin Anna Cwikla (University of Toronto), die das Vorwort durch mehrere gute Vorschläge bereichert haben.

Meinen Dank möchte ich auch der Brandeis University für die finanzielle Unterstützung in Form eines Norman Grant durch Prof. Dr. Susan Birren, Dean of Arts and Sciences, für einen Zuschuss des Department of Near Eastern and Judaic Studies und für die Inanspruchnahme des Robert and Myra Kraft and Jacob Hiatt Fund aussprechen. Darüber hinaus bedanke ich mich bei dem Women's Studies Research Center, wo ich nun Faculty Affiliate bin. Brandeis ist seit 27 Jahren meine hochgeschätzte akademische Heimat, und mein Dank wird dieser Universität auf immer gelten.

Dazu noch bedanke ich mich sowohl bei der für Frauenfragen an der Universität Graz zuständigen Vizerektorin Prof. Dr. Renate Dworczak, als auch bei Prof. Dr. Claudia Janssen (Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel und Universität Marburg) und dem GrenzgängerIn e. V., Verein zur Förderung feministischer Theologie, die das Projekt finanziell unterstützt haben.

DANKSAGUNGEN ZUR ORIGINALAUSGABE

Ich empfinde es als Privileg, ein Buch darüber zu schreiben, wie in der Antike auf die Liebe zwischen Frauen reagiert wurde; dieses Privileg ist vor mir noch niemandem zuteil geworden. Ich möchte mich bei allen bedanken, die mir die notwendige Ausbildung ermöglicht haben, damit ich die seltenen und manchmal bislang unübersetzten antiken Quellen auffinden und deuten konnte. Besonders dankbar bin ich meiner Mutter Sadie Assad Brooten und meiner Schwester Barbara Brooten Job, die mich ermutigt haben, eine gute Ausbildung zu erlangen, sowie den vielen LehrerInnen und ProfessorInnen, die ich über die Jahre hatte.

Mein Dank gilt denen, die mir institutionelle und finanzielle Hilfe zukommen ließen: der Stiftung Volkswagenwerk [heute: VolkswagenStiftung], dem Institut für Ökumenische Forschung der Universität Tübingen, der Harvard University, insbesondere der Harvard Divinity School, dem Bunting Institute des Radcliffe College, dem National Endowment for the Humanities, dem Milton Fund der Harvard Medical School, Nancy Ruth, der American Academy of Religion, dem American Council of Learned Societies, der American Association of University Women sowie der Brandeis University. Für dieses Projekt waren viel Unterstützung durch Bibliotheken sowie zahllose Fernleihen notwendig. Ganz besonders bin ich dem stets hilfsbereiten Bibliothekspersonal und den GeldgeberInnen der folgenden Bibliotheken zu Dank verpflichtet: der theologischen, der kunstgeschichtlichen und der altphilologischen Fakultätsbibliothek der Universität Tübingen sowie der dortigen Universitätsbibliothek; der Andover-Harvard Library, der Houghton Library, der Fogg Art Museum Library und der Widener Library der Harvard University sowie der Goldfarb Library der Brandeis University.

Großen Dank möchte ich auch meinen hervorragenden ForschungsassistentInnen aussprechen. Drei von ihnen möchte ich besonders erwähnen, da sie lange und intensiv an dem Projekt mitgearbeitet haben: Caroline Johnson [heute: Johnson Hodge], Melanie Johnson-DeBaufre und Denise Kimber Buell. Ihre zahlreichen Änderungsvorschläge, ihre ausgezeichneten bibliographischen Kenntnisse und ihr wachsames Auge beim Korrekturlesen haben zu Verbesserungen auf allen Seiten dieses Buches geführt.

Besonders bedanken möchte ich mich für die außergewöhnliche Unterstützung zu Beginn des Vorhabens auch bei Inge Baumann, Christina Bucher, Jutta Flatters und Linda Maloney.

Außer diesen drei Wissenschaftlerinnen haben mir viele andere Menschen als ForschungsassistentInnen, KollegInnen, UnterstützerInnen und FreundInnen zur Seite gestanden. Sie haben verschiedene Kapitel des Buches gelesen, sind bibliographisch tätig geworden, haben mich ermutigt, mich bei der

Verbesserung meines Schreibstils unterstützt, mir bei der Suche nach Förderungsmöglichkeiten geholfen und mir emotional beigegeben, was bei der Arbeit an einem Buch über ein derart schwieriges Thema unabdingbar war. Mein Dank geht unter anderem an: Barbara Geller Nathanson, Mary Nicolini, Saul Olyan, Elaine Pagels, David Pao, Lenore Parker, Ann Pellegrini, Richard Pervo, David Pingree, Tina Pippin, Kate Potter, Jo Anne Preston, Cheryl Qamar, Kathy Randel, Achim Reinstädter, Jennifer Rike, Barbara Rossing, Jonathan Sarna, Beatrix Schiele, Laurel Schneider, Luise Schottroff, Dieter Schmidt, Mary Schmidt, P. H. Schrijvers, Helen Schüngel-Straumann, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Jane Scott, Robin Sebesta, Anne Seelbach, Jane Shaw, Ellen Sheets, Susan Shenkel, Leonore Siegele-Wenschkewitz, Anne Simon, Janet Farrell Smith, Jane McIntosh Snyder, Brita und Krister Stendahl, Stanley Stowers, Jennifer Starr, Constance Studer, J. P. Sullivan, Melinda Tarranto Garnis, Richard Tarrant, Thandeka, Ronald Thiemann, Christine Thomas, Bonnie Thurston, Ulrich Tiechy, Mary Ann Tolbert, Prentis Tomlinson, Richard Valantassis, Annewies van den Hoek, Pieter van der Horst, Samantha Waller, Stuart Walker, Roy Ward, Sharon Welch, Mary Ellen Wells, Reinhard Werk, Kathleen O'Brien Wicker, Jodie Wigren, Ute Wild, Demetrius Williams, Bonnie Wisthoff, Bonnie Woods, Susan Yanow, Marcia Yudkin, Berni Zisseron, Ellen Aitken, Rebecca Alpert, Ghazala Anwar, Elsi Arnold, Jane Arnold, Clarissa Atkinson, Harold Attridge, David C. Aune, David E. Aune, Carolann Barrett, Ellen Birnbaum, Gail Birnbaum, Heinz Blanke, Andrea Blome, Marilyn Bodner, Marianne Bonz, Daniel Boyarin, François Bovon, Susan Boynton, Ann Brock, Constance Buchanan, Marga Bühlig, Elke Burkholz, Liza Burr, Ron Cameron, Robert Canavello, Katie Cannon, Jacqueline Carr-Hamilton, Elizabeth Castelli, Ruth Clements, Kathleen Corley, Dana Chyung, Elizabeth Clark, Louise Cramer, Emily Culpepper, Mary Rose D'Angelo, Elaine Dearden, Indralakshmi Din-Dayal, Maureen Donohue, Jane Dempsey Douglass, Gordon Duggins, Sarah Duncan, Mereth DunnEstey, Mark Edwards, Irmgard Ehlers, Hannelore Ehrhart, Edouard Fontenot, Georgia Frank, John Gager, Ysabel Geiger, Warren Goldfarb, Deidre Good, Royal Govain, Arthur Green, Judy Ravesloot Haley, David Halperin, Ann Ellis Hanson, Susan Ashbrook Harvey, John Hermann, Rebecca Hermann, Benjamin Hickman, Martha Himmelfarb, Susan Holman, Marie Howe, Margaret Hutaff, Claudia Janssen, Willa Jarnagin, Else Kähler, Tamar Kamionkowski, Betsy Keats, Jai Keller, Mechthild Kiegelmann, Karen King, Cynthia Kittredge, Connie Koenenn, Gisela und Helmut Koester, Rebecca Kowals, Ross Shepard Kraemer, Rebecca Krawiec, Florence Ladd, John Lanci, Bentley Layton, Herta Leistner, Rebecca Lesses, David Levenson, Aline Lukas, Jennifer Berenson Maclean [heute: Jennifer Berenson], Patricia Maguire, Shaun Marmon, Dale Martin, Christopher Matthews, Shelly Matthews, Ann Matter, Janet McDaniel, Grace McMillan, Gloria Melnitsky, Margaret Miles, Irene

Monroe und Maria Moonlion. Mein Dank gebührt insbesondere auch zwei Menschen, die vor der Fertigstellung des Buches verstorben sind, nämlich John Boswell und Nelle Morton.

Ganz besonders bin ich auch Sheila Briggs für ihre Ermutigung und ihren Beistand in einer besonders wichtigen Phase des Projekts zu Dank verpflichtet.

Ich konnte Teile meiner Arbeit in Seminaren der Claremont Graduate School, der Harvard Divinity School und der Brandeis University vorstellen, und ich danke den SeminarteilnehmerInnen für ihre Beiträge; aus Platzgründen kann ich ihre Namen hier nicht einzeln aufführen. Außerdem habe ich Vorträge über Teile des Buches an der Universität Utrecht, bei der Theodor-Heuss-Akademie, der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie, der Evangelischen Akademie Arnoldshain, der Evangelischen Akademie Bad Boll, der Oxford Patristics Conference, beim Annual Meeting der American Academy of Religion, dem International Meeting der Society of Biblical Literature, dem Theological Opportunities Program der Harvard Divinity School, dem Kolloquium des Bunting Institute des Radcliffe College, der Harvard Gay and Lesbian Studies Lecture Series, dem Annual Meeting der Society of Biblical Literature, dem New Testament Department der Yale University, dem Women's Studies Graduate Colloquium of Brandeis University, dem Mellon Seminar der Princeton University, einem Regional Meeting der Society of Biblical Literature sowie der Universität Frankfurt gehalten.

Zu guter Letzt möchte ich John Fout danken, dass er die Originalfassung in die Reihe *The Chicago Series on Sexuality, History, and Society* des University of Chicago Press aufgenommen hat. Ich danke auch Doug Mitchell, Matthew Howard und Carol Saller von der University of Chicago Press für die sorgfältige Vorbereitung des Manuskripts für den Druck.

1. Oktober 1995

ABKÜRZUNGEN, FACHAUSDRÜCKE, AUFSCHLÜSSELUNG DER SYMBOLE

Die Übersetzungen der antiken Quellen habe ich selbst vorgenommen, sofern nicht anders vermerkt. (Die deutschen Übersetzungen orientieren sich im Zweifelsfall an Übertragungen aus der englischen Originalfassung dieses Buches und nicht an anderen deutschen Übersetzungen.)

Sämtliche Abkürzungen folgen Schwertner, Siegfried M., IATG³ – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin u. a., ³2014; vorneuzeitliche Quellen wurden abgekürzt nach: Betz, Hans D. u. a. (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Tübingen ⁴1999.

1 Abkürzungen und Fachausdrücke

apud	enthalten im Werk von, zitiert in
Art.	Artikel (in einem Nachschlagewerk)
b.	Babylonischer Talmud (es folgt der Name des Traktats)
Bd./Bde.	Band / Bände
bes.	besonders
fol.	folio
Fr.	Fragment
Genesis Rabbah	Teil des Midrasch Rabbah
j.	Jerusalemener Talmud (es folgt der Name des Traktats)
Jh.	Jahrhundert
JR	Journal of Religion
Leviticus Rabbah	Teil des Midrasch Rabbah
LXX	Septuaginta, antike griechische Übersetzung der jüdischen Bibel
m.	Mischnah (es folgt der Name des Traktats)
MT	Masoretischer Text der Hebräischen Bibel
Nr.	Nummer
N.S.	Neue Serie / Neue Folge
passim	das behandelte Thema begegnet häufig in der gesamten Schrift
r	recto (die Vorderseite eines Manuskripts, einer Münze, einer Vase etc.)
Suda	ein mittelalterliches griechisches Lexikon
s. v.	sub verbo (in einem Lexikon zu finden unter dem Wort „...“)
t.	Tosefta (es folgt der Name des Traktats)
Tf.	Tafel/Tafeln

u. a.	und andere
v	verso (die Rückseite eines Manuskripts, einer Münze, einer Vase etc.)
V.	Vers, Verse

2 Bezugnahme auf antike Schriften

Bei der Bezugnahme auf antike AutorInnen und ihre Schriften wird – soweit wie möglich – der Name in seiner ursprünglichen Form verwendet (z. B. Ptolemaios statt Ptolemäus) und der Titel in der Originalsprache angegeben (z. B. Platon, Nomoi statt Gesetze). Gelegentlich wird allerdings die gebräuchlichere deutsche oder lateinische Form des Namens oder Titels benutzt, zumal wenn eine exakte Wiedergabe den LeserInnen das Auffinden des Zitats erschweren würde (z. B. Epiktetos: Diatriben, statt des griechischen Arrianou tōn Epiktētou Diatribōn, oder des lateinischen Dissertationes ab Arriano digestae).

3 Textkritische Symbole in Originaltexten

αβ	Buchstaben, die in der Originalhandschrift oder Tafel nicht eindeutig sind
...	Buchstaben, die nicht mehr lesbar sind (jeder Punkt steht für einen Buchstaben)
()	Buchstaben, die vom Schreiber/von der Schreiberin abgekürzt wurden
[]	Buchstaben, die im Original aufgrund einer Beschädigung der Handschrift oder der Tafel fehlen und die von neuzeitlichen HerausgeberInnen ergänzt wurden
< >	Buchstaben, die vom Schreiber/von der Schreiberin versehentlich ausgelassen wurden
{ }	Buchstaben oder Worte, die in einer neuzeitlichen Ausgabe getilgt wurden
[[]]	Buchstaben oder Worte, die vom Schreiber/von der Schreiberin getilgt wurden
† †	textkritisch korrupte [d. h. beschädigte] Textpassage

4 Textkritische Symbole in Übersetzungen

[]	Buchstaben, die im Original aufgrund der Beschädigung des Manuskripts oder der Tafel fehlen und die von neuzeitlichen HerausgeberInnen ergänzt wurden; <i>oder</i> Bedeutungserklärungen neuzeitlicher HerausgeberInnen
-----	---

- ◁ ▷ Buchstaben oder Worte, die der/die SchreiberIn versehentlich
ausgelassen hat
- † † textkritisch korrupte [d. h. beschädigte] Textpassage

VORWORT ZUR DEUTSCHEN AUSGABE

Dass sich die Hauptthesen dieses Buches bewährt haben und auch jetzt noch großen Zuspruch genießen, erfüllt mich mit Freude und Dankbarkeit. In *Liebe zwischen Frauen* führe ich aus, dass die Menschen in der römischen Antike erotische Beziehungen als ungleich wahrnahmen: Ein dominanter Mensch penetrierte einen untergeordneten. Auch erläutere ich, dass weibliches homoerotisches Begehren zwar zugestanden wurde, wobei es der dominante kulturelle Verstehensrahmen vielen Menschen sehr erschwerte, sich vorzustellen, was Frauen wirklich alles miteinander tun können. Zudem zeige ich (1), dass frühchristliche Autoren Konzepte und Begriffe aus den sie umgebenden Kulturen übernahmen, wenn sie auf weibliche homoerotische Handlungen bezogen; (2) dass durch Autoren der frühen Kirche, die Paulus zeitlich und kulturell näherstanden, die kulturelle Angemessenheit meiner Paulus-Interpretation bestätigt wird; und (3), dass Paulus' frühe LeserInnen ihn so verstanden, dass er weibliche homoerotische Handlungen verurteilte, da diese dem Willen und der Natur Gottes widersprächen, wonach Frauen sich Männern in passiver Weise unterordnen sollten.¹

1 Theoretische und methodologische Überlegungen

Dieses Buch ist gleichermaßen von feministischen und Gender-Perspektiven geprägt; ich stelle feministische Fragen zu Macht und Ungleichheit, und ich beleuchte kritisch, wie einzelne Kulturen in der römischen Welt zu Gender und Geschlecht standen. Allerdings hat sich die feministische Theoriebildung seit 1996 erheblich weiterentwickelt. In einer Zeit wachsenden Bewusstseins für nicht-binäre und Transgender-Identitäten erscheint die Kategorie „Frau“ nicht mehr so einleuchtend wie zuvor. In der ursprünglichen Ausgabe des Buches habe ich Texte untersucht, in denen einzelnen Menschen Geschlecht oder Gender neu zugeschrieben oder ihres infrage gestellt wird. In der vorliegenden, überarbeiteten Fassung geht es mir stärker um die Mehrdeutigkeit von Geschlecht oder Gender. Darüber hinaus ist die Bedeutung von intersektionalem Feminismus gewachsen, auch wenn in die Fassung von 1996 bereits einige seiner wichtigsten Erkenntnisse eingegangen waren. Als ethi-

¹ Dieser Satz ist eine Paraphrase meiner Zusammenfassung in: The *GLQ* Forum. Lesbian Historiography before the Name? *GLQ. A Journal of Gay and Lesbian Studies* 4/4 (1998), 557–630, 606. Elizabeth A. Castelli hat die Einführung zu den Rezensionen von David M. Halperin, Ann Pellegrini, Natalie Boymel Kampen, Ken Stone und Deirdre Good verfasst, auf die ich mich beziehe und die ich den LeserInnen dieses Buches sehr ans Herz legen möchte. Während diese RezensentInnen nicht in allem mit mir einer Meinung sind, stellen sie doch meine Hauptthesen nicht infrage.

scher Referenzrahmen bedeutet Feminismus nach wie vor, sich in besonderer Weise marginalisierten und unterdrückten Menschen und Menschengruppen zu widmen. In der Originalausgabe habe ich festgehalten, dass homoerotisch orientierte Frauen in manchen Quellen mit prostituierten Frauen, von denen viele versklavt waren, in Zusammenhang gebracht werden, doch ich nehme wahr, dass es notwendig ist, diesen Diskurs noch stärker unter explizit intersektionaler Perspektive zu untersuchen. Weil ich die Grundlage für eine solche Analyse schaffen wollte, habe ich im Anschluss unter verstärkt intersektionaler Perspektive zu versklavten Frauen im frühen Christentum geforscht.² Wie alle Geschichts- und LiteraturwissenschaftlerInnen schreibe ich von einem bestimmten Standpunkt aus und unter Frageperspektiven, die für meine Kultur von Bedeutung sind.

Ich versuche dabei nicht, einen Hauptdiskurs zu etablieren, also ein Narrativ mit dem Anspruch, Wahrheit und Wirklichkeit vollständig abzubilden; vielmehr ist mir bewusst, dass ich mich als Beteiligte am Diskurs sozusagen mitten im Getümmel befinde. Ich versuche zu verstehen, von wo aus ich spreche, weil ich der Ansicht bin, dass meine LeserInnen hoffentlich besser nachvollziehen können, was ich tue, wenn meine eigene Positionierung deutlich ist. Caroline Schroeder, die über koptische Literatur forscht, hat es so formuliert, dass das Problem nicht darin liegt, dass man eine bestimmte Agenda hat, weil das bei allen ForscherInnen so ist; vielmehr gehe es um diese Frage: „Inwieweit führt die Agenda dazu, dass der/die ForscherIn Hinweise ignoriert, ausblendet oder falsch wiedergibt?“³ Entsprechend werden die LeserInnen in diesem Buch vielen Texten und Kunstwerken begegnen, die meiner „Agenda“ zuwiderlaufen, und in meinen Interpretationen bemühe ich mich darum, andere Ansichten zu berücksichtigen und auch Material einzubeziehen, das meine Interpretationen möglicherweise infrage stellen könnte.

² Z.B. Brooten, Bernadette J., *Enslaved Women in Basil of Caesarea's Canonical Letters. An Intersectional Analysis*, in: Eisen, Ute/Gerber, Christine/Standhartinger, Angela (Hg.), *Doing Gender, Doing Religion*, Tübingen 2013, 325–355; Gender und Sklaverei in den Andreasakten, in: Lehtipuu, Outi/Petersen, Silke (Hg.), *Antike christliche Apokryphen. Marginalisierte Texte des frühen Christentums*, Stuttgart 2020, 142–160; מִגְדָּר וְעִבְדוּת בְּמַעֲשֵׂי אֲנָדְרִיאָס (Gender and Slavery in the Acts of Andrew), in: Simonsohn, Uriel/Fox, Yaniv (Hg.), *The Family in Late Antiquity. Between Kinship and Community*, Jerusalem 2019, 133f.; Gender and Slavery in the Acts of Andrew, in: Petersen, Silke/Lehtipuu, Outi (Hg.): *Bible and Women*. Bd. 3,2. *Apocrypha. Early Christian Writings*, Atlanta/Leiden, im Erscheinen; der Artikel wird ebenso auf Italienisch (Trapani: *Il Pozzo di Giacobbe*) und Spanisch erscheinen (Estella: Editorial Verbo Divino).

³ Blogbeitrag von Caroline Schroeder: *On Institutional Responsibilities and on Gender. Final thoughts on the G of Jesus[']s Wife* (23.6.2016) auf der Website „Early Christian Monasticism in the Digital Age“; <https://earlymonasticism.org/jesus-wife/on-institutional-responsibilities-and-on-gender-final-thoughts-on-the-g-of-jesus-wife/> (aufgerufen am 22.3.2020). Für den Hinweis darauf danke ich Anna Cwikla von der Universität Toronto.

Zeitgenössische HistorikerInnen erforschen Diskontinuitäten und werten sie aus, und sie erklären ihren LeserInnen die Fremdheit des Vergangenen. In diesem Buch erläutere ich die vielen Diskontinuitäten, die ich zwischen der römischen Welt und heutigen Kulturen wahrnehme. Doch die Konzentration auf Diskontinuitäten kann dazu führen, dass langfristige Phänomene wie der androzentrische Charakter bestimmter Gesellschaften oder das Leiden, das die Sklaverei mit sich bringt, kaum noch sichtbar sind. Zudem könnte die alleinige Schwerpunktsetzung auf Diskontinuitäten mit dem historischen Positivismus in Verbindung gebracht werden, also mit der Überzeugung, dass sich Fakten der Vergangenheit mit relativer Sicherheit ermitteln ließen und dass die Sichtweisen des/der AutorIn aus der Forschung herausgehalten werden könnten, so dass sich neutrale und objektive Ergebnisse erzielen ließen. Das Gegenteil ist der Fall: Wie viele andere Feministinnen, Womanistinnen usw. bin ich der Ansicht, dass die ForscherInnen selbst und ihre Kulturen immer in ihre Veröffentlichungen eingehen. Ich bin in dieser Forschungsarbeit durchaus präsent, und ich gebe nicht vor, einen objektiven Standpunkt einzunehmen, von dem aus ich die frühen ChristInnen und die römische Welt insgesamt so verstehen könnte, wie diese sich selbst verstanden haben. Allerdings kann ich – wie die qualitativ Forschenden in den Sozialwissenschaften – meine eigene Perspektive mir meinen eigenen Standpunkts bewusst machen und erkennen und erkennen, inwiefern sich die von mir Beforschten von mir selbst unterscheiden. Soziale Muster des antiken Mittelmeerraumes wie die Vorherrschaft freier Männer, die Vorherrschaft einiger Frauen über andere Menschen oder aber die Zwangsarbeit sind, auch wenn sie im Laufe der Zeit Veränderungen unterworfen waren, nicht verschwunden, und es ist immer noch notwendig, dass man sich ihnen entgegensetzt.

Andererseits gibt es beträchtliche Unterschiede zwischen den Kulturen, was erotische Praktiken und Weisen des Begehrens und deren Darstellungen angeht. So werden die LeserInnen erfahren, welche Unterschiede zwischen frühchristlichen und anderen Quellen der römischen Welt bestehen und inwiefern sich frühe rabbinische Quellen von frühchristlichen unterscheiden. Auch werden sie sehen, wie sehr sich Konzeptionen aus römischer Zeit von heutigen Konzeptionen in den USA und Westeuropa unterscheiden, was in kultureller Hinsicht meine Hauptbezugspunkte sind.

Im vorliegenden Buch bedeutet feministische Analyse auch, nicht apologetisch zu werden – sei es nun hinsichtlich der „klassischen“ Welt oder aber im Hinblick auf jüdische oder christliche Quellen. Während die Ablehnung sexueller Kontakte zwischen Frauen in einigen Bereichen auch auf Toleranz oder sogar auf Widerstand traf, zeigt sich insgesamt ein eher düsteres Szenario voller Zerrbilder und negativer Reaktionen, was auf den Seiten dieses Buches anhand zahlreicher Beispiele dokumentiert wird. Heute würde ich genauer zwischen der römischen Welt insgesamt und dem frühen Christentum

im Besonderen unterscheiden. Auch wenn römische Satiriker, griechische Astrologen und Traumdeuter ein hässliches Bild von Frauen zeichnen, die sexuelle Handlungen mit anderen Frauen initiieren, sind diese Darstellungen nicht so gravierend wie die christliche Androhung von Höllenstrafen. Solche Strafandrohungen sind auch von den frühen Rabbinen abzuheben, die sich nicht einmal einig darüber waren, dass Sexualkontakte zwischen Frauen verboten sein sollten, obwohl in sehr viel späterer Zeit Rabbinen entschieden, dass sie es sein sollten.

Demgegenüber sind einige andere ForscherInnen der Ansicht, dass die Situation gar nicht so düster ist, wie ich sie darstelle. So meint beispielsweise David Halperin mit Blick auf die antike Welt und ihre spätantiken Nachfolgekulturen, dass die „Femme“ (sic) – unter der er die verführte Frau versteht, die von der „Butch“ (sic) „gefickt“ wird – in kultureller Hinsicht nicht als problematisch empfunden wurde; das bedeutet, dass Texte wie Lukianos von Samosatas Hetärengespräche und die Soranos-Übersetzung von Caelius Aurelianus, einem spätantiken Verfasser medizinischer Texte, so zu verstehen seien, dass in ihnen die „passive“ weibliche Beteiligte einer sexuellen Begegnung mit einer „maskulinen Frau“ toleriert worden wäre.⁴ In ähnlicher Weise gehen manche NeutestamentlerInnen und ExpertInnen für das frühe Christentum davon aus, dass es Paulus im Grunde nicht um sexuelle Begegnungen zwischen Frauen geht, wenn er in Röm 1,26 schreibt, dass „ihre Frauen den natürlichen Umgang mit dem widernatürlichen vertauschten“,⁵ sondern eher um eine andere Form „widernatürlichen“ Geschlechtsverkehrs wie etwa Analverkehr oder Geschlechtsverkehr mit Tieren. Daraus ergibt sich, dass – wenn Paulus weibliche homoerotische Beziehungen nicht verdammt hätte – diese Aussage auch nicht dazu verwendet werden kann, die kirchliche Verurteilung von lesbischen, bisexuellen oder queeren Beziehungen zwischen Frauen zu untermauern. Für die Kirchen wie für die Forschung hätte sich damit eine ernsthafte Auseinandersetzung mit einigen beunruhigenden Aspekten der Paulusbriefe erübrigt, und die BewundererInnen der griechischen und römischen Offenheit in erotischen Fragen müssten zugestehen, dass es auch Bereiche gäbe, in denen Intoleranz herrschte. Damit möchte ich nicht sagen, dass solche Interpretationen nur auf solche Motive zurückgehen müssen, doch ich nehme das – von manchen Menschen begrüßte – Ergebnis zur Kenntnis, dass Paulus und einige Vordenker des antiken Mittelmeerraums gegenüber

⁴ Halperin, David M., *The First Homosexuality?*, in: Nussbaum, Martha C./Sihvola, Juha (Hg.), *The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, Chicago 2002, 229–268, 256f. (falls Halperin auf meine Kritik an seiner Verwendung von „Butch“ und „Femme“ reagieren sollte, wird er vermutlich schreiben, dass ich keinen Spaß verstehe – eine nicht gerade seltene Reaktion auf feministische Kritik ...).

⁵ Z.B. Miller, James, *The Practices of Romans 1:26. Homosexual or Heterosexual?*, in: NT 37 (1995), 1–11.

weiblichem homoerotischem Verhalten toleranter eingestellt gewesen sein könnten, als ich es im vorliegenden Buch annehme.

Was männliche Autoren über weibliches homoerotisches Begehren und Handeln schreiben, verrät uns nicht, was Frauen gedacht oder getan haben. Meine Untersuchung der antiken Quellen von Männern ist dynamisch angelegt; ich plädiere dafür, dass männliche Darstellungen und Verurteilungen von sexuellen Handlungen zwischen Frauen darauf hinweisen, dass in der römischen Welt bekannt war, dass Frauen zu solchen Handlungen fähig waren und dass es Beziehungen gab, in denen es zu solchen Handlungen gekommen sein könnte. Auch wenn der Altphilologe und Historiker Alan Cameron meiner Sicht widerspricht, dass Ptolemaios, der Astrologe aus dem 2. Jh. n. Chr., von Beziehungen spricht, die meines Erachtens informelle Ehen zwischen Frauen gewesen sein könnten, so stimmt er mir doch an einem anderen Punkt zu: „[E]s lässt sich kaum bezweifeln, dass offen zusammenlebende Frauenpaare in dem von Ptolemaios wahrgenommenen Alltag nicht ungewöhnlich waren“.⁶

Die in diesem Buch verwendeten Quellen erhellen die Geschichte der Frauen in der römischen Welt. Sie belegen, dass (1) bekannt war, dass manche Frauen andere Frauen beehrten und versuchten, entsprechend ihrem Begehren zu handeln; dass (2) Klitorektomie bei manchen Frauen angeraten wurde, bei denen „männliches Begehren“ wahrgenommen wurde; dass (3) manche Frauen Beschwörungen in Auftrag gaben, damit andere Frauen sich von ihnen angezogen fühlten; dass (4) eine geringe Zahl von Frauen vielleicht eine dauerhafte Beziehung zu einer anderen Frau als Ehe ansah; und dass es (5) mindestens zwei namentlich bekannte Frauen gegeben hat, die im vierten Jahrhundert in einem ägyptischen Kloster angeklagt waren, eine erotische Beziehung miteinander zu haben.⁷

Einen unverzichtbaren Teil meiner Untersuchung bilden Quellen, die von den unteren Gesellschaftsschichten des antiken Mittelmeerraumes geschaffen und gelesen wurden. Dazu gehören: das Neue Testament; christliche Apokalypsen aus dem 2. und 3. Jh.; astrologische Texte wie die von Vettius Valens, der seinem astrologischen Geschäft auf den Straßen nachging; ägyptische Liebeszauber in umgangssprachlichem Griechischen sowie Leitfäden

⁶ Cameron, Alan, *Love (and Marriage) Between Women*, in: GRBS 39 (1998), 137–156, 156.

⁷ Taëse and Tsansnō in: Shenute, Canon 4; Young, Dwight W., *Coptic Manuscripts from the White Monastery: Works of Shenute*, in: MPSW n. s. 22 (1993), 91–113 und Tf. 31–42; Wilfong, Terry G., „Friendship and Physical Desire”: The Discourse of Female Homoeroticism in Fifth Century CE Egypt, in: Rabinowitz, Nancy S./Auanger, Lisa (Hg.), *Among Women: From the Homosocial to the Homoerotic in the Ancient World* (Austin, TX 2002), 304–329, 310; Krawiec, Rebecca, *Shenoute and the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity* (Oxford 2002), 37 (ihre Übersetzung aus dem koptischen)–38.197. Ich werde diesen Text in einer zukünftigen Publikation diskutieren.

für Hebammen. Im vorliegenden Werk untersuche ich sowohl Oberschichts- als auch volksnahe Quellen, was einen umfassenderen Blick auf die römische Welt gestattet. AltphilologInnen befassen sich meist schwerpunktmäßig mit der Literatur und nicht mit der Geschichte, und dabei konzentrieren sie sich vor allem auf die Literatur der Gebildeten und nicht auf Texte, die von einfachen Menschen verfasst und gelesen wurden.⁸

Ein integraler Bestandteil meiner Betrachtung der Quellen aus den umgebenden Kulturen der römischen Zeit sind jüdische und christliche Texte. Das heißt, dass ich neben den griechischen und lateinischen Quellen auch hebräische, aramäische und koptische Quellen heranziehe.⁹ Möglicherweise gibt es auch Quellen über weibliches homoerotisches Begehren und weibliche homoerotische Handlungen im Syrischen und Armenischen, wozu auch die vielen armenischen Übersetzungen von Texten gehören, die im Griechischen nicht mehr erhalten sind; ich hoffe sehr, dass sich die SpezialistInnen für das Syrische oder Armenische der hiermit zusammenhängenden Forschungsfragen annehmen werden.

Leider halten die ausführlicheren Kommentare jüngerer Datums zu Paulus' Brief an die Gemeinde in Rom im Großen und Ganzen nicht Schritt mit

⁸ So befasst sich beispielsweise David M. Halperin nur mit einem Teil meines Buches und zeigt an den christlichen Quellen ausdrücklich kein Interesse, obwohl er die weniger literarischen astrologischen und medizinischen Quellen untersucht. Innerhalb der Teile zu außerchristlichen und außerjüdischen Texten rezipiert er mein Buch nicht im Hinblick auf Quellen, die für die Sozialgeschichte bedeutsam sein könnten, also insbesondere hinsichtlich der Beschwörungen, die das Interesse von Frauen daran bezeugen, dass sich andere Frauen von ihnen angezogen fühlen sollen, hinsichtlich der an erwachsenen Frauen vorgenommenen Klitorektomie oder hinsichtlich der Frage der Beziehungen zwischen Frauen, die manche Frauen offenbar als „Ehe“ bezeichneten, wenn auch nicht in rechtlichem Sinne. Da er das frühe Christentum, das antike Judentum und die Sozialgeschichte ausklammert, ist Halperin nicht in der Lage, das Buch als Ganzes zu beurteilen. (Halperin, *Lesbian Historiography*, 159–178). Siehe auch Sandra Boehringer, die davon spricht, dass der „pagane“ Teil meines Buches (also Teil I), „sich auf Quellen der Paraliteratur (medizinische und astrologische Texte, Traumdeutungen oder Zauberpapyri) konzentriert, wobei nur ein Viertel des Textes griechischen und römischen literarischen Quellen gewidmet ist“ (Boehringer, *L'homosexualité*, 24). In ihrem eigenen Buch behandelt sie weder diese noch jüdische oder christliche Quellen, auch wenn sie auf Griechisch oder Latein abgefasst sind.

⁹ In Anbetracht der Möglichkeiten der Zusammenarbeit und der Hinzuziehung von SpezialistInnen bei der Erläuterung der Texte aus ihren Spezialgebieten war ich überrascht, dass Alan Cameron über meine Hypothese zu den informellen Ehen zwischen Frauen sagt, dass „sich ihre [d. h. meine] Argumentation im Wesentlichen auf vier griechische Texte stützt: auf Lukianos, Clemens von Alexandrien, den Romanautor Iamblichos sowie den Mathematiker und Astrologen Ptolemaios“ (Cameron, *Love*, 137f.). Tatsächlich aber beziehe ich auch einen frührabbinischen hebräischen Text ein, die Sifra. Camerons zentrales Argument wird dadurch ins Wanken gebracht, dass sich in der Sifra ein eindeutiger Begriff für „heiraten“ findet. Anhand dieses Beispiels und der Arbeit sowohl mit griechischen als auch hebräischen Texten zeigt sich, wie ertragreich es ist, auch über Sprachgrenzen hinweg zu arbeiten.

der Forschung über weibliches homoerotisches Begehren und weibliche homoerotische Handlungen, über Gender-Analyse und Röm 1,24–27.32. Eine bemerkenswerte Ausnahme bildet dabei Robert Jewett.¹⁰ Er rezipiert nicht nur meine Arbeit, sondern daneben die einer Reihe anderer NeutestamentlerInnen und AltphilologInnen wie auch etliche Primärquellen. Jewett diskutiert nicht nur antike Texte und ihre zeitgenössischen AuslegerInnen eingehend, um so zu einem vertieften Verständnis von Paulus zu gelangen, sondern er setzt seine Forschungsergebnisse auch dazu ein, einleuchtende Fragen darüber zu entwickeln, wie ChristInnen heute angemessener mit Paulus umgehen können. Bei anderen längeren und von Männern verfassten Römerbrief-Kommentaren, die sich hinsichtlich dieser Verse auf andere ExegetInnen beziehen, fällt auf, dass eher männliche als weibliche ForscherInnen zitiert werden, und ebenso ist es mit der Präferenz weißer gegenüber nicht-weißen WissenschaftlerInnen.¹¹ Ganz anders verhält es sich dagegen zum Beispiel mit Elizabeth A. Castellis Kommentierung des Römerbriefs.¹²

2 Überlegungen zur Terminologie

Bei der Abfassung des vorliegenden Werkes lag mir viel daran, die antike Terminologie sowie die antiken Konzeptionen des Erotischen in ihrem historischen Kontext zu verstehen, und darauf würde ich heute noch stärkeres Gewicht legen. Ich war und bin nicht der Ansicht, dass es damals eine weibliche homoerotische *Identität* gegeben hat, weil Identität selbst eine neuzeitliche Kategorie ist. Anhand der medizinischen und astrologischen Texte habe ich dargelegt, dass manche Menschen erotische Orientierungen in deterministischer Weise betrachten; dazu gehören auch kulturell aufgeladene

¹⁰ Jewett, Robert (unter Mitarbeit von Roy D. Kotansky), *Romans. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis 2007, 172–181 (zu Röm 1,26f.). Auch Daniel Patte (*Romans. Three Exegetical Interpretations and the History of Interpretation*, Bd. 1: *Romans 1:1–32*, New York 2018, 117f.175.211f.328 rezipiert meine Arbeit eingehend.

¹¹ Siehe Parks, Sara, „The Brooten Phenomenon“. *Moving Women from the Margins in Second-Temple and New Testament Scholarship*, in: *The Bible and Critical Theory* 15 (2019), 46–64. Beispiele hierfür sind etwa Longenecker, Richard N., *The Epistle to the Romans. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 2016, 217–219, der nur männliche Forscher zitiert; Hultgren, Arland J., *Paul's Letter to the Romans. A Commentary*, Grand Rapids 2011, 95–103, der nur männliche Forscher zitiert, außer dass er mein Buch an einer Stelle zu einer weniger wichtigen Frage anführt; Klaiber, Walter, *Der Römerbrief*, Neukirchen-Vluyn 2009, 35–38, der nur einen männlichen Autor anführt und keinerlei Gedanken von Frauen diskutiert. Penna, Romano, *Lettera ai Romani. I. Rom 1–5. Introduzione, versione, commento*, Bologna 2004, 192–198, zitiert eine weitere Forscherin sowie zwei meiner Publikationen; er setzt sich in gewissem Maße mit antiken Quellen zu weiblichem homosexuellem Begehren und Handeln auseinander.

¹² Castelli, Elizabeth A., *Romans*, in: Schüssler Fiorenza, Elisabeth (Hg.), *Searching the Scriptures. A Feminist Commentary*, New York 1994, 272–300.

Grenzziehungen wie die zwischen aktiv und passiv oder zwischen fremd und einheimisch. Heute würde ich das Herausstellen der Unterschiede zwischen aktuellen Konzepten von sexueller Orientierung und Identität und dem Determinismus des antiken Mittelmeerraums noch stärker betonen. Ich würde mich auch noch mehr bemühen, nicht den Eindruck zu erwecken, dass es ein übergreifendes Konzept weiblicher Homoerotik gäbe, das sowohl sexuelle Beziehungen zwischen Frauen umfasst wie auch sexuelles Begehren von Frauen gegenüber anderen Frauen sowie sexuelle Liebe zwischen Frauen; an diesem Punkt danke ich David Halperin für seine Kritik.¹³

Auch wenn manche AltphilologInnen, NeutestamentlerInnen usw. die Begriffe „Lesbe“ oder „Homosexualität“ im Zusammenhang mit antiken Quellen benutzen, verwende ich die antiken Termini, ohne sie zu übersetzen, um ihren Sinn nicht in anachronistischer Weise festzuschreiben.¹⁴ In meiner ursprünglichen Einleitung habe ich den Begriff „Lesbe“ in dem Sinn verwendet, wie er sich im 10. Jh. in Byzanz findet. Da Halperin diese Verwendung von „Lesbe“ in unzutreffender Weise als anachronistisch dargestellt hat, habe ich zur Vermeidung von Verwechslungen diese Verwendung aus einem Abschnitt getilgt, in dem ich erläutere, warum ich im Hauptteil des Buches den Begriff „Lesbe“ nicht verwende.¹⁵ Desgleichen beziehe ich den Begriff „Homosexualität“ nicht auf die Antike.

¹³ Halperin, *First Homosexuality?*, 238.

¹⁴ So z. B. im Hinblick auf „Lesbe“: Dover, Kenneth, *Two Women of Samos*, in: Nussbaum/Sihvola, *Sleep of Reason*, 222–228; Liddell-Scott, Art. *τριβάς*; Montserrat, Dominic, *Sex and Society in Graeco-Roman Egypt*, London 1996, 158–161 (Teil eines Abschnitts zu „Homosexualität“); hinsichtlich „Homosexualität“: Boehringer, *L'homosexualité*, 25–28, Zitate auf S. 27; allerdings erläutert sie adäquaterweise, dass sie unter „homosexuellen Beziehungen“ oder „Homosexualität“ schlicht „sexuelle Beziehungen zwischen Menschen des gleichen Geschlechts“ versteht, „wobei damit nicht die Benennung einer Gruppe von Menschen gemeint ist, die sich in dieser Weise bezeichnen würden, und die eine gemeinsame Kultur und (politische und rechtliche) gemeinsame Forderungen hätten“; Williams, Craig, *Roman Homosexuality*, Oxford 2010; „Butch“ und „Femme“: Halperin: *First Homosexuality?*, 257; Pingree, David (Hg. und Übs.), *Dorothei Sidonii Carmen Astrologicum*, Leipzig 1976. *Carmen Astrologicum* 2,7,6; englische Übersetzung S. 206. Pingree übersetzt den arabischen Ausdruck *sahāqa* als „Lesbe“; sowie Gagnon, Robert A. J., *The Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics*, Nashville 2001.

¹⁵ David M. Halperin verzeichnet meine Aussagen mit seiner Behauptung, ich würde über „antike Lesben“ und „Lesbianismus“ schreiben, wobei er den Begriff wiederholt verwendet, während ich ihn hier zur Erläuterung dessen benutzt habe, dass ich ihn im Hauptteil des Buches nicht verwende; Gleiches gilt für seine Behauptung, dies würde bei meinem Buch im Zentrum stehen: *First Homosexuality?*, 235.236.237.239.244.245.251.257.

3 *Weitere Forschungen*

In künftigen Publikationen widme ich mich noch genauer den Reaktionen auf *Love Between Women*, untersuche weitere antike Quellen zum Thema dieses Buches und stelle die Frage, was antike Quellen zur Ehe zwischen Frauen (zu der erst kürzlich zwei neue Quellen ans Licht kamen) wohl gemeint haben könnten. Die Arbeit anderer ForscherInnen zu diesem Thema und zu den in diesem Buch behandelten Texten schreitet weiter voran, was hoffen lässt, dass in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit diesen Themen weitere Fortschritte erzielt werden. Ich hoffe, dass auch manche LeserInnen dieses Buches unser aller Kenntnisse über die erotischen Beziehungen und Gender-Dynamiken unter ChristInnen, JüdInnen und im Grunde allen ethnischen und religiösen Gruppen in der antiken Mittelmeerwelt erweitern werden. Ein solches, umfassenderes Wissen kann dazu beitragen, dass heute mehr sexuelle Gerechtigkeit entstehen kann, und dass die antiken Gesellschaften des Mittelmeerraumes insgesamt besser verstanden werden können.

EINLEITUNG

Das frühe Christentum entsteht in einer Zeit, in der Menschen unterschiedlicher Herkunft davon wissen, dass Frauen sexuelle Kontakte zu anderen Frauen haben können. Die sorgfältige Untersuchung von Texten frühchristlicher Autoren zeigt, dass diese mehr über sexuelle Beziehungen zwischen Frauen wussten, als in der Forschung bislang angenommen wurde. Das Wissen dieser Autoren geht damit einher, dass man sich im kulturellen Umfeld des frühen Christentums zunehmend weiblicher Homoerotik bewusst wurde. Während weibliche Homoerotik in der griechischen und lateinischen Literatur der vorrömischen Zeit nur selten erwähnt wird, ist in der römischen Zeit ein gravierender Anstieg der Belege zu verzeichnen. Dies ist das Resultat einer detaillierteren Untersuchung astrologischer Texte, griechischer Liebeszauber, griechischer medizinischer Texte, antiker Traumdeutungen sowie anderer Quellen.

In der römischen Welt wird bei sexuellen Beziehungen streng zwischen aktiven und passiven Geschlechterrollen unterschieden, und entsprechend prägt dies die Einstellung der damaligen Menschen zur weiblichen Homoerotik.¹ In der römischen Zeit prägt die Unterscheidung zwischen „aktiv“ und „passiv“ die Definition von „natürlich“ und „widernatürlich“: Freie, erwachsene, männliche Bürger sollen nicht passiv und Frauen nicht aktiv sein. Ein Verhalten, bei dem diese Grenzen überschritten werden, bezeichnet man als „wider die Natur“ (*para physin*). Die Vorstellung des „Widernatürlichen“ und ihre Abhängigkeit von der Unterscheidung in aktive und passive Rollen ist hilfreich für das Verständnis der frühchristlichen Verurteilung weiblicher Homoerotik und für den Gebrauch des Ausdrucks *para physin*: Wenn die frühen ChristInnen die sexuellen Beziehungen zwischen Frauen außerhalb dieses geschlechtlich definierten Systems von aktiv und passiv, natürlich und widernatürlich nicht verurteilt hätten, dann wären sie in der römischen Welt die einzigen mit dieser Haltung gewesen.

Den Autoren der römischen Zeit erscheinen diejenigen geschlechtlichen Beziehungen als normativ, die für eine bestimmte Gesellschaftsordnung stehen. Für sie ist bei jeder sexuellen Begegnung – unabhängig vom Geschlecht – ein aktiver und ein passiver Partner involviert, auch wenn in ihrer Kultur Männer als aktiv und Frauen als passiv gelten. Für diese Auto-

¹ Auch in einigen heutigen Kulturen sind die Kategorien „aktiv“ und „passiv“ noch immer bestimmend für die Sicht auf gleichgeschlechtliche Liebe zwischen Menschen männlichen Geschlechts. S. z. B. Alonso/Koreck, *Silences*, bes. 115–120, sowie Almaguer, *Chicano Men*. Im frühen 20. Jh. waren die Kategorien „aktiv“ und „passiv“ für die Beschreibung schwuler Identität von größerer Bedeutung als heute, s. Chauncey, *New York*, sowie Chauncey, *Christian Brotherhood*.

ren sind die Kategorien „aktiv“ und „passiv“, in denen diese Hierarchie zum Ausdruck kommt, sogar noch grundlegender als die biologische Geschlechtszugehörigkeit. Häufig definieren sie „passive“ (penetrierte) Männer als weiblicht. Männer können entweder aktiv sein oder passiv (etwa als Jungen oder Sklaven). Frauen hingegen sollen immer passiv sein. Die Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Rolle wird demnach nicht anhand biologischer Kriterien getroffen.

Durch die Heranziehung unterschiedlichster Quellen aus der römischen Welt kann ich im vorliegenden Buch zeigen, dass die frühchristliche Sicht der weiblichen Homoerotik der nichtchristlichen sehr ähnlich ist. In der bisherigen Forschung wird gelegentlich eine apologetische Haltung gegenüber dem Christentum eingenommen und den frühen ChristInnen im Vergleich zu ihrer Umwelt eine höhere Sexualmoral zugeschrieben. Andere Stimmen in der Forschung sehen die frühen ChristInnen – im Unterschied zu denjenigen BewohnerInnen ihrer Umwelt, die anderen Religionen angehörten und die eine eher positive Sicht der Sexualität haben – als Proto-PuritanerInnen und als repressiv an. In meiner eigenen Forschung schließe ich mich eher jenen WissenschaftlerInnen an, die eine Kontinuität zwischen dem nichtchristlichen und dem christlichen Körperverständnis erkennen.² Die Schwerpunktsetzung auf weibliche Homoerotik lässt diese Kontinuität deutlicher hervortreten als eine Fokussierung auf männliche Homoerotik. Denn in fast allen vorhandenen Quellen über sexuelle Beziehungen zwischen Frauen werden diese Beziehungen verurteilt, während manche nichtchristlichen römischen Quellen sich gegenüber gleichgeschlechtlichen Beziehungen zwischen Männern tolerant zeigen. Dadurch werden die Parallelen zwischen dem christlichen und nichtchristlichen Verständnis von Männlichkeit verschleiert. Weil die Gründe für die Verurteilung weiblicher Homoerotik tiefer liegen als die Gründe für die Befürwortung von Ehe oder Zölibat (über die in der römischen Welt viel diskutiert wurde), lässt sich eine kulturelle Kontinuität zwischen den verschiedenen Sichtweisen auf weibliche Homoerotik ausmachen.

Zwar urteilen antike christliche und nichtchristliche Autoren ganz ähnlich über erotische Liebe zwischen Frauen, doch unterscheiden sie sich von unserer Kultur grundsätzlich durch ihr generelles Verständnis von sexueller Orientierung. Während wir häufig nur dualistisch von Homosexualität und Heterosexualität sprechen, ist den Menschen der Antike eine Vielzahl sexueller Orientierungen bekannt. (Gegen Ende des 20. Jhs. kamen auch Bisexualität und Transgender in den Blick und damit auch ein Spektrum von Möglichkeiten statt lediglich einer Dualität.) Im Verständnis sexueller Orientierung in der Antike ist es hingegen auch wichtig, ob jemand eine aktive oder passive sexuelle Rolle einnimmt und welches Geschlecht, Alter, welche ethnische Zu-

² So z. B. Rousselle, Ursprung.

gehörigkeit und welchen wirtschaftlichen, rechtlichen (SklavIn oder FreieR) und sozialen Status die Partnerin oder der Partner besitzt. So sind für den Astrologen Ptolemaios im 2. Jh. die Sternenkonstellation bei der Geburt für die lebenslang bestehende erotische Orientierung eines Menschen bestimmend. Ein unter einer bestimmten Sternenkonstellation geborener Mann ist danach allein auf Frauen orientiert. Bei einer anderen Konstellation dagegen würde er es – bei einer Orientierung auf Männer – vorziehen, die passive Rolle einzunehmen (d. h. von einem Mann penetriert zu werden). In einer dritten Sternenkonstellation wäre er dazu veranlagt, Kinder zu penetrieren, und bei einer vierten würde er Männer und Knaben jeden Alters begehren. Doch damit nicht genug – andere Konstellationen bringen Männer hervor, die Frauen von geringem Stand, Sklavinnen oder AusländerInnen begehren. Diesem Schema zufolge stellt weibliche Homoerotik eine erotische Orientierung von vielen dar, statt nur eine Unterkategorie von zwei Orientierungen (heterosexuell und homosexuell) zu sein. Dabei sind Ptolemaios und andere Autoren von geschlechtsspezifischen Vorurteilen geprägt, weil sie männliche Erotik wesentlich stärker differenzieren als weibliche und Männern mehr mögliche Orientierungen zuschreiben als Frauen. Deshalb sollten die LeserInnen das differenzierte antike Klassifizierungssystem sexueller Orientierungen im Blick behalten, damit sie die von mir untersuchten Ansichten über die weibliche Homoerotik besser nachvollziehen können.

Dieses Buch stellt einen Beitrag zur Frauengeschichte dar: Es wird die Existenz von Ehen zwischen Frauen dokumentiert; es werden Belege angeführt für den brutalen chirurgischen Eingriff der Klitorektomie bei Frauen, die „männliches Verlangen“ zeigen; und darüber hinaus wird aufgezeigt, dass Frauen ZauberInnen aufsuchten, um mit deren Hilfe andere Frauen für sich zu gewinnen. In diesem Buch wird auch ein Beitrag zur Geschichte der Sexualität geleistet, und zwar indem die unterschiedlichen kulturellen Konzeptionen weiblicher und männlicher Homoerotik in der Antike untersucht werden; indem das Konzept einer dauerhaften oder lebenslangen sexuellen Orientierung in der antiken Astrologie und Medizin beschrieben wird; indem gezeigt wird, dass die über medizinische Themen schreibenden Autoren des 19. Jhs. nicht die ersten sind, die homoerotisches Verhalten als krankhaft bezeichnen; indem das Wechselspiel der antiken religiösen Ansichten und Auffassungen des Sexualverhaltens untersucht wird; und indem der gegenderte Charakter römischer Vorstellungen des Erotischen dargestellt wird. Daneben liefert diese Untersuchung einen Beitrag zur Theologie und zur neutestamentlichen Wissenschaft: So wird die Bedeutung des „Widernatürlichen“ bei Paulus von Tarsus und Clemens von Alexandria erläutert, indem gezeigt wird, wie Paulus die Theorie des Naturrechts und das jüdische Recht dazu verwendet, seine Vorstellungen über die sexuellen Beziehungen und über Gender zu untermauern; indem erklärt wird, inwiefern das Thema der Homoerotik in der frühen

Kirche mit der Gender-Frage verknüpft ist, und indem eine historisch-exegetische Basis für die gegenwärtige Diskussion in den Kirchen über gleichgeschlechtliche Liebe geliefert wird. Schließlich leistet das gesamte Projekt allgemein einen Beitrag zur Alten Geschichte, weil eine große Zahl von Quellen präsentiert wird. Bislang wurden diese Quellen noch nie im Zusammenhang gesammelt und dargestellt, und einige von ihnen finden sich hier erstmals in Übersetzung.

1 Zur Terminologie

Die in antiken Quellen verwendeten Begriffe für weibliche Homoerotik wurden bislang in der Wissenschaft noch nicht systematisch untersucht. Sie werden in Wörterbüchern eher verunklart als verständlich übersetzt (was bei erotischen Begriffen der Antike häufiger der Fall ist).³ Die antiken und frühmittelalterlichen griechischen und lateinischen Substantive zur Bezeichnung einer Frau, die eine sexuelle Beziehung mit einer anderen Frau hat,⁴ stellen heutige WissenschaftlerInnen vor gewisse Verständnisprobleme. Zu diesen Substantiven zählen die griechischen Worte *hetairistria*, *tribas*, *dihetaristria* und *Lesbia* sowie die lateinischen Begriffe *tribas*, *frictrix*/*fricatrix* und *virago*.⁵ Auch spielt der arabische Begriff *saḥāqa*, der in der Übersetzung eines Astrologen aus dem 1. Jh. vorkommt, in diesem Zusammenhang eine Rolle. Obwohl Platon den Begriff *hetairistria* verwendet (der mit *hetaira* verwandt

³ Z. B. übersetzt Liddell-Scott *τριβάζ* „eine Frau, die widernatürliche Laster mit sich selbst oder mit einer anderen Frau praktiziert“. Diese Übersetzung überlässt es den Lesenden, die Bedeutung des Ausdrucks „widernatürliche Laster“ zu bestimmen. Im Revised Supplement wird *τριβάζ* mit „männliche Lesbierin“ übersetzt. Zudem wird die Bedeutung „eine, die masturbiert“ durch die Belege, die Liddell-Scott für *τριβάζ* angibt, nicht gestützt. Bei *ἐταίριστρια* und *διεταίριστρια* verweist Liddell-Scott lediglich auf „= *τριβάζ*“. Im Revised Supplement heißt es „für *τριβάζ* lese ‚Lesbian‘“, *διεταίριστρια* ist dort nicht verzeichnet. Das Register von Adams, Vocabulary, enthält keinen Eintrag zu *tribas* (oder zum griechischen *τριβάζ*). Trotz dieser Auslassung ist sich Adams (trotz fehlender Belege) sicher: „Im jeweiligen Kontext [der Schriften des Kirchenvaters Tertullianus] weist nichts darauf hin, dass es sich bei *frictrix* um eine Lehnübersetzung von *τριβάζ* handelt“ (ebd., 184). (Dagegen war der Forschung im 19. Jh. die antike Verwendung der beiden Ausdrücke *frictrix* und *fricatrix* für eine Frau, die sexuelle Kontakte zu anderen Frauen hat, bekannt; s. z. B. Mende, Handbuch, 512.) Adams bricht nicht mit dem üblichen Schweigen über die genaue Bedeutung von *τριβάζ*/*tribas*.

⁴ Mir ist kein althebräisches oder aramäisches Substantiv für eine solche Frau bekannt. Hebräische Quellen benutzen das Verb *זָנָה*, „Unzucht begehen“, „hin- und herschaukeln“ für Frauen, die sexuelle Beziehungen mit anderen Frauen pflegen.

⁵ Auch der Ausdruck *subgitatrix* bei Plaut. Persa 227 könnte sich auf weibliche Homoerotik beziehen; Saara Lilja ist jedoch der Ansicht, dass dies nicht der Fall ist (Homosexualität, 28). Allerdings wird der verwandte Ausdruck *subgitatrix* im 18. Jh. in Holland für eine Frau gebraucht, die erotische Handlungen mit einer anderen Frau praktiziert (Meer, Tribades, 438).

ist, was sowohl „Kurtisane“ als auch „Gefährtin“ bedeuten kann), benutzen ihn spätere Autoren nur selten. Die griechischen Quellen verwenden meist den Begriff *tribas*, der wahrscheinlich vom Verb *tribō*, „reiben“, „schlagen“ oder „quetschen“ abgeleitet ist (vielleicht, weil Frauen einander durch das Reiben des Genitalbereichs sexuell stimulieren können);⁶ *tribas* könnte aber auch von *tribakos*, „versiert“, abgeleitet sein (vielleicht im Sinne der Bisexualität, also für jemanden, der/die sexuelle Kontakte zu Frauen wie Männern hat). Ein byzantinisches Wörterbuch aus dem 5. Jh. setzt den Begriff *dihetaristria* mit *tribas* gleich: „Frauen, die wie Männer auf weibliche Sexualpartnerinnen ausgerichtet sind, genau wie die *tribades* [Plural von *tribas*]“.⁷ Der Lukian-Kommentator erklärt daraufhin, dass diese Frauen „sich in schändlicher Weise aneinander reiben (*syntribesthai*)“.⁸ Ganz ähnlich setzt ein mittelalterlicher Kommentator des christlichen Autors Clemens von Alexandria aus dem 2. Jh. die Begriffe *tribades*, *hetairistria* und *Lesbiai* (Pluralformen von *hetairistria* und *Lesbia*)⁹ miteinander gleich, wobei *Lesbiai* hier den frühesten Beleg für „Lesbierin“ (wörtlich „eine Bewohnerin von Lesbos“) darstellt, der eine Frau bezeichnet, die erotisch auf Frauen orientiert ist. Das arabische Wort *saḥāqa* hat dieselbe Wurzel wie das Verb *saḥaqa*, welches sich mit der Bedeutung von *tribō* überschneidet: „zerquetschen“ oder „zermalmen“.¹⁰ Insofern könnte das arabische *saḥāqa* eine wörtliche Übersetzung vom griechischen „*tribas*“ sein.

Lateinische Autoren verwenden *tribas* als Lehnwort, wodurch unerschwellig zum Ausdruck gebracht wird, dass sexuelle Liebe zwischen Frauen ein fremdartiges Phänomen ist, mit dem anständige römische Damen nie etwas zu tun haben würden. Der frühchristliche Schriftsteller Tertullianus verwendet den Begriff *fricatrix*, und ein antikes astrologisches Werk mit dem Titel „Das Buch des Hermes Trismegistos“ verwendet mit *fricatrix* eine Variante dieses Wortes. Beide Begriffe sind wahrscheinlich mit dem Verb *frico* verwandt, das „reiben“ bedeutet. Der Astrologe Firmicus Maternus benutzt den Begriff *virago*, der eine Frau mit männlichen Eigenschaften bezeichnet, als Glosse für das griechische *tribas*.

⁶ Zu den lateinischen (und einigen griechischen) Ausdrücken für „reiben“ oder „stimulieren“ im sexuellen Sinne s. Adams, Vocabulary, 183–185.

⁷ Hesych. lex. s. v. διηταρίστριαι: γυναῖκες αἱ τετραμμέναι πρὸς τὰς ἑταίρας ἐπὶ συνουσίᾳ, ὡς οἱ ἄνδρες. οἷον τριβάδες (Latte, Lexicon, 451).

⁸ [A]ισχροῦς ἀλλήλαις συντριβεσθαι (Rabe, Scholia, 277). Diese Notiz ist in Handschriften überliefert, die zwischen dem 10. und 15. Jh. datieren.

⁹ Arethas (dessen Kommentar in das Jahr 914 datiert): Scholion zum Paidagōgos 3,3,21,3 (Clemens Alexandrinus, Bd. 1, 337). Zu dieser Passage s. Cassio, Λέσβιαι. Zum heutigen englischen Gebrauch s. Burchfield, Supplement, s. v. „lesbian“.

¹⁰ Wehr, Wörterbuch, s. v. „Saḥāqa“. Zu *siḥāq* und *musāḥa* schreibt Wehr: „Tribadie“, „lesbische Liebe“, s. auch Amer, Lesbians.

Diese Substantive zeigen, dass die Menschen des antiken Mittelmeerraums sich eine weibliche erotische Orientierung vorstellen können. Sie beschreiben einzelne sexuelle Handlungen, verfügen aber auch über besondere Begriffe für Frauen, die solche Handlungen praktizieren.

Bezüglich dieser Begriffe stellt sich darüber hinaus die Frage, ob in einer homoerotischen Beziehung mit einem einzigen Begriff (*tribas*, *frictrix* etc.) beide Partnerinnen bezeichnet werden oder nur eine. Die von mir in diesem Buch untersuchten Quellen bieten an diesem Punkt ein uneinheitliches Bild. Einige Quellen verwenden z. B. das Wort *tribades* (die Pluralform von *tribas*) für beide Partnerinnen, während andere es anscheinend nur für die „aktive“ oder „männliche“ Partnerin verwenden.¹¹

Wir sollten nicht vergessen, dass dieselben Autoren für den aktiven und den passiven männlichen Partner in einer Beziehung zwischen zwei Männern unterschiedliche Begriffe verwenden. So bezeichnen sie z. B. den aktiven männlichen Partner als „Liebhaber“ (griechisch *erastēs*) und den passiven Mann als „Geliebten“ (griechisch *erōmenos*). Griechische und lateinische Schriftsteller verwenden auch die Termini *kinaidoi* und *cinaedi* zur Benennung der passiven Männer als Personengruppe. Dem kulturellen Verständnis hinter dieser begrifflichen Unterscheidung entsprechend spielt ein männlicher Partner immer die aktive, also penetrierende Rolle, während der andere immer die passive, also aufnehmende Rolle beim sexuellen und insbesondere beim analen Verkehr innehat. Die gesellschaftliche Wirklichkeit ist jedoch komplexer, als es bei dieser Unterscheidung den Anschein hat.¹² Antike Schriftsteller sehen männliche Homoerotik nämlich häufig als Form der Päderastie an, bei der der erwachsene Mann die aktive Rolle und der Knabe die passive Rolle einnimmt. Auch wenn wir nicht wissen können, ob Männer immer dieser Vorstellung entsprachen – ob also ein Mann seinen Partner wirklich immer penetrierte (oder es nicht doch zum Rollentausch kam) –, so orientieren sich die antiken griechischen und lateinischen Autoren in ihrer Wahl der Begriffe für männliche Homoerotik doch an diesem Schema.

Für diese Autoren stellt weibliche Homoerotik ein Problem dar. Wenn weibliche Homoerotik anhand des männlichen Schemas von Penetrierendem und Penetriertem beschrieben werden soll, ergibt sich das Problem, dass Frauen üblicherweise keinen Phallus haben (die Ausnahme wäre Intersex), wodurch die Unterscheidung zwischen aktiv und passiv hinfällig wird. Eine Lösung dieses Problems besteht darin, eine der beiden Frauen so zu bezeichnen, als ob sie ein Mann wäre und ein Körperteil hätte, mit dem sie ihre

¹¹ Eine Untersuchung der Gründe dafür, dass im 19. und 20. Jh. eine „weibliche Lesbe“, die sich in eine „männliche“ verliebte, unsichtbar blieb, findet sich bei Lauretis, *Indifference*.

¹² Beispiele dafür, dass ein Mann – sogar im Kontext von Beziehungen zwischen Männern und Frauen – mit einem passiven Ausdruck bezeichnet werden kann, finden sich bei Boswell, *Unions*, 57f. Anm. 18.

Partnerin penetrieren könnte (eine vergrößerte Klitoris, einen Dildo oder etwas nicht näher bezeichnetes Phallusähnliches). Diese Lösung führt jedoch zu dem Folgeproblem, wie die „passive“ Partnerin bezeichnet und bewertet werden soll. Ist diese passive Frau einfach nur eine Frau, die das tut, was Frauen ohnehin tun sollen, nämlich sich penetrieren zu lassen? Damit wäre sie gesellschaftlich akzeptabel und würde nicht angeprangert werden wie ihre „männliche“ Partnerin. Diese Lösung stellt jedoch viele der männlichen antiken Autoren nicht zufrieden, denn ihrer Ansicht nach sind beide Frauen widernatürlich, grässlich oder des Todes würdig. Daher ordnen einige Autoren beide Frauen als *tribades* ein. Der Grund dafür liegt vielleicht darin, dass sie weibliche Homoerotik nicht in die Kategorien von Penetration und Penetriertwerden einteilen; möglicherweise ist ihnen klar, dass Frauen viele der in der Antike bekannten erotischen Stellungen und Handlungen praktizieren. Vielleicht sind sie aber auch der Ansicht, dass die „passive“ Partnerin ihre gesellschaftlich festgelegte Rolle nicht einnimmt, bei der sie von einem Mann penetriert wird. In diesem Fall wird eine Frau als *tribas* bezeichnet, weil sie sich nicht von einem Mann penetrieren lässt und Frauen erotisch anziehender findet als Männer.

Fraglich ist bei dieser eher polemischen Begrifflichkeit allerdings, ob die antiken Autoren solche Frauen tatsächlich wirklichkeitsgetreu beschreiben. Es liegen keine Zeugnisse von homoerotischen Frauen vor, in denen sie sich selbst als *tribades* oder *frictrices* bezeichnen. Daher wissen wir nicht, ob sich Frauen wirklich selbst so titulieren oder ob diese Begriffe nur polemische Bezeichnungen sind, die von ihren GegnerInnen verwendet werden. So stellt z. B. der lateinische Dichter Martial eine gewisse Philaenis als „Tribade aller Tribaden“ dar, die in aggressiver Weise mit Knaben und Mädchen sexuell verkehrt. Sie „treibt’s“ mit den Knaben und „besorgt es“ elf Mädchen an einem Tag, „wilder noch in ihrer Geilheit als ein Ehemann“.¹³ Diese Darstellung hebt sich von den anderen Beschreibungen der römischen Zeit insofern ab, als die meisten Autoren erwachsene Frauen beschreiben, die sexuelle Kontakte zu anderen erwachsenen Frauen und nicht zu Mädchen und ganz sicher nicht zu Knaben haben. Obwohl die Päderastie ein Modell (wenn auch nicht das einzige) ist, wie sexuelle Beziehungen zwischen zwei männlichen Wesen (Knaben oder erwachsenen Männern) in den griechischen und römischen Debatten dargestellt werden konnten, erwähnen antike Autoren die Päderastie nur selten zusammen mit weiblicher Homoerotik. Wie ist dann aber Martial zu verstehen, und wie lässt sich die *tribas* in seinen Epigrammen übersetzen? „Lesbische Frau“ dürfte kaum zutreffend sein, weil nach unserem heutigen Empfinden eine lesbische Frau nicht Mädchen oder Knaben penetriert. Die lesbisch-feministische politische Bewegung setzt sich für einvernehmliche

¹³ Martial 7,67.70; deutsche Übersetzung: Barié/Schindler, Martialis, 503.505

sexuelle Beziehungen zwischen erwachsenen Frauen ein und lehnt päderastische Kontakte zwischen Menschen weiblichen Geschlechts (wie zwischen Menschen unterschiedlicher Geschlechter oder zwischen Menschen männlichen Geschlechts) fast durchgängig ab. (Im Gegensatz dazu sehen viele schwule Männer und einige lesbische Frauen päderastische Kontakte als schwule Kontakte an; das zeigen z. B. die BefürworterInnen der „North American Man-Boy Love Association“ oder die Abteilungen zu „Man-Boy Love“ in Buchläden vorwiegend für Schwule.) Da allerdings in der Antike – wie auch sonst in der Geschichte – unliebsamen Gruppen häufig in polemischer Weise sexuelle Exzesse vorgeworfen werden, sollten wir *tribas* vielleicht doch mit „lesbische Frau“ übersetzen. ChristInnen, JüdInnen und AnhängerInnen anderer Religionen beschuldigten sich regelmäßig gegenseitig, sexuelle Orgien zu feiern; trotzdem übersetzen wir die antiken Begriffe für „ChristInnen“, „JüdInnen“, oder „Isis-AnhängerInnen“ mit den entsprechenden englischen [bzw. deutschen] Worten, auch wenn wir uns fragen könnten, ob das griechische Wort für „ChristInnen“ nicht impliziert, dass man mit der eigenen Mutter Geschlechtsverkehr hat. Die Frage lautet hier jedoch, wie die ersten LeserInnen von Martial das Wort *tribas* ursprünglich verstanden. Ist eine *tribas* „eine Frau, die sexuell auf andere Frauen ausgerichtet“ ist, oder „eine unersättlich phallische Frau, die mit anderen Frauen und auch mit Mädchen und Knaben in aggressiver Weise sexuell verkehrt“? Der ersten Variante zufolge könnten Martials LeserInnen seine übertriebene Beschreibung der sexuellen Exzesse von Philaenis einfach nur als Beleg für seinen sarkastischen und erotisierenden Stil gedeutet haben. Im zweiten Fall könnten sie den Aspekt erwachsener weiblicher Homoerotik bei einer *tribas* lediglich als ein Element einer phallisch-sexuellen Persönlichkeit gedeutet haben. Dieses Übersetzungsproblem bei Martial veranschaulicht die generellen Übersetzungsschwierigkeiten, auf die wir bei all diesen antiken Begriffen stoßen. Im vorliegenden Buch belasse ich daher die antiken Begriffe durchgängig in der Originalsprache und übersetze sie nicht, wenn ich das mögliche Bedeutungsspektrum und die Bedeutungsnuancen erläutere.

Wenn es um die Antike geht, verwende ich meist den Begriff „homoerotisch“ und nicht „homosexuell“. Der Begriff „Homoerotik“ ist in seiner Bedeutung nicht so eingeschränkt wie „Homosexualität“. Deshalb eignet er sich besser für die Untersuchung von Texten, die einer deutlich anderen Kultur als derjenigen heutiger Industriestaaten entstammen. Außerdem lässt „Homosexualität“ im heutigen umgangssprachlichen Gebrauch eher an Männer als an Frauen denken, was dazu geführt hat, von „Homosexuellen und Lesben“ zu sprechen. Wenn ich von „Homoerotik“ rede, sind Frauen und Männer gemeint; manchmal unterscheide ich aus Gründen der Klarheit zwischen „weiblicher Homoerotik“ und „männlicher Homoerotik“.

In der Forschung wird heute diskutiert, ob sich der Begriff „Homosexualität“ überhaupt auf die Antike beziehen lässt. Diese Diskussion wirft eine Reihe von Fragen auf: Besitzt ein Mensch nach antiker Auffassung überhaupt eine sexuelle Orientierung? Falls ja, gibt es im antiken Verständnis ein Konzept von homoerotischer Orientierung, das auf Frauen wie Männer zutraf? David Halperin bezieht sich in seinem Buch „One Hundred Years of Homosexuality“ auf Michel Foucault. Dieser ist der Ansicht, dass man erst in den letzten hundert Jahren davon sprechen kann, dass es ein Konzept von Homosexualität gibt, bzw. dass Homosexualität zu den Eigenschaften eines Menschen gehören kann.¹⁴ Diese Position wird jedoch auf der Grundlage römischer Quellen, in denen es um die rechtliche Behandlung passiver Männer geht, die in Rom als *cinaedi* bezeichnet werden, von Amy Richlin kritisiert.¹⁵ Wie Richlin behandle ich in diesem Buch auch nichtchristliche Quellen, in denen es um eine Gruppe von Menschen geht, die in antiker Sicht eine lange währende oder lebenslange homoerotische Orientierung besitzen. Zudem belegen einige antike Quellen, in denen weibliche und männliche Homoerotik nebeneinander erwähnt werden, dass es im römischen Reich ein Konzept von Homoerotik gibt, in das sowohl Frauen als auch Männer einbegriffen sind. So verwendet z. B. der christliche Autor Clemens von Alexandria im 2. Jh. den Begriff *allēlobasia* (wörtlich „Ineinander-Eingehen“) zur Beschreibung weiblicher und männlicher homoerotischer Handlungen. Insofern sind wohl die frühen ChristInnen, denen weibliche und männliche homoerotische Handlungen als sündig gelten, maßgeblich an der Entwicklung eines Konzepts der Homosexualität beteiligt.

2 *Der gegenwärtige Diskussionsstand in der Forschung über gleichgeschlechtliche Liebe in der Antike*

In diesem Buch knüpfe ich an die Ergebnisse anderer WissenschaftlerInnen an, die weibliche Homoerotik im frühen Christentum und seiner Umwelt untersuchen,¹⁶ insbesondere dann, wenn sie Quellen für weibliche Homoero-

¹⁴ Halperin, *Homosexuality*, 15–53. S. auch Steven Epstein, der feststellt, dass unser gegenwärtiges Konzept von Identität sich erst vor Kurzem entwickelte. Allerdings schlägt Epstein eine „gay ‚ethnic‘ identity (schwul-lesbische ‚ethnische‘ Identität)“ vor, um die essentialistische/konstruktivistische Sackgasse zu verlassen. Dieser Vorschlag eröffnet die Möglichkeit einer lesbischen, schwulen und bisexuellen Aneignung von Geschichte, die vergleichbar ist mit der Geschichte ethnischer Gruppierungen, die existiert, obwohl sich das ethnische Selbstverständnis und sogar die ethnischen Grenzen mit der Zeit ändern (*Gay Politics*, insbes. 265–274.285–293).

¹⁵ Richlin, *Homosexuality*.

¹⁶ Dies sind u. a. folgende Veröffentlichungen: Pellegrini, *No Place*; Boswell, *Unions*; Satlow, *Tasting*; ders., *Abused*; Cantarella, *Bisexuality*; D’Angelo, *Women Partners*; Halperin, *Homosexuality*; Halperin/Winkler/Zeitlin, *Before*; Hallett, *Homoeroticism*; Downing,

tik benennen, die sehr unterschiedlich und nur sehr schwer zu finden sind. Die aufschlussreiche Untersuchung von Judith Hallett erweist sich dabei als besonders hilfreich: Sie bietet eine theoretische Grundlage für die Einschätzung der unterschiedlichen Behandlung von weiblicher und männlicher Homoerotik in den römischen Quellen. Im vorliegenden Buch führe ich ihre Arbeit auf einer breiteren Grundlage fort. Während sich ihre Studie auf die lateinischen Autoren der Oberschicht beschränkt, ziehe ich auch griechische, lateinische, hebräische und koptische Quellen anderen Ursprungs mit heran. Dadurch wird es möglich, die Sichtweisen breiterer Kreise der damaligen Gesellschaften zu rekonstruieren.

Auch die Arbeit einer weiteren Wissenschaftlerin ist sehr hilfreich, nämlich die Untersuchung von Mary Rose D'Angelo über Gefährtinnen im Neuen Testament. Sie basiert auf dem von Adrienne Rich entworfenen Konzept des „lesbischen Kontinuums“.¹⁷ Das „lesbische Kontinuum“ bezeichnet nach Rich eine Verbindung zwischen Frauen, die nicht von erotischer Anziehung oder erotischem Verhalten abhängig ist. D'Angelo widmet sich besonders den missionierenden Paaren Tryphäna und Tryphosa (Röm 16,12), Euhodia und Syntyche (Phil 4,2) sowie Martha und Maria (Lk 10,38–42; Joh 11,1–12,19), die auch gemeinsam missioniert haben könnten. D'Angelo geht nicht von sexuellen Beziehungen aus, sondern untersucht die Bindung der Frauen zueinander und ihr Engagement für die Verbreitung des Evangeliums. D'Angelos Untersuchung über die Bindungen zwischen Frauen im frühen Christentum ist eine Ergänzung meiner eigenen Arbeit.

Im Gegensatz zu D'Angelo geht es in meiner Studie jedoch nicht um das lesbische Kontinuum, sondern um die erotische Liebe zwischen Frauen und darum, wie Männer auf sie reagieren – denn diese Art der Liebe ruft in der frühen Kirche und ihrer Umwelt besonders vehemente Reaktionen hervor.¹⁸ Mir geht es hier um die Gründe für diese vehementen Reaktionen und darum zu erkunden, inwiefern die Reaktionen dieser Autoren auf sexuelle Liebe zwischen Frauen uns dabei helfen können, ihre generelle Haltung gegenüber Frauen zu verstehen. Vor dem Hintergrund der Verurteilungen und des Entsetzens, das antike Autoren über sexuelle Liebe zwischen Frauen zum Ausdruck bringen, können wir besser einschätzen, welchen Mut die Frauen haben, die

Myths; Dover, Homosexualität; Countryman, Dirt; Greenberg, Construction; Pastre, Athènes; Scroggs, Homosexuality; Lilja, Homosexuality; Ungaretti, Morality; Coleman, Attitudes; Boswell, Christianity; Kähler, Exegese, insbes. 30–32; Kroll, Lesbische Liebe; ders., Tribas.

¹⁷ D'Angelo, Women Partners; Rich, Existenz; s. auch Thompson, Comment, sowie Ferguson/Zita/Addelson, Issues.

¹⁸ Rich gebraucht neben der umfassenderen Bezeichnung „lesbisches Kontinuum“ auch den Ausdruck „lesbische Existenz“, der „sowohl die Tatsache [bezeichnet], dass Lesbierinnen geschichtlich präsent sind, als auch die, dass wir unausgesetzt daran arbeiten, dieser Existenz einen Sinn zu geben“ (Existenz, 158).

sich zu Beziehungen mit anderen Frauen bekennen (wie die von D'Angelo untersuchten Beziehungen), die von anderen Menschen als erotische Bindung verstanden werden können.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen hier die bahnbrechenden und umfangreichen Publikationen von John Boswell: „Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century“ (1980) sowie „Same-Sex Unions in Premodern Europe“ (1994). In ersterer sammelt und erklärt Boswell weitaus mehr römische Quellen über weibliche Homoerotik als sonst jemand in der Forschung seit Wilhelm Kroll, der in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts lebt.¹⁹ In „Same-Sex Unions“ leistet Boswell mit der Heranziehung und Kommentierung mittelalterlicher christlicher liturgischer Texte einen unschätzbaren Beitrag zur Forschung. Seiner Meinung nach dienen diese liturgischen Texte dem Zweck, Menschen gleichen Geschlechts miteinander in dauerhaften Liebesbeziehungen zu verbinden. Seine beiden Bücher brachten die Forschungen über gleichgeschlechtliche Liebe im Christentum enorm voran.²⁰

Da seine Thesen sich jedoch nicht auf Frauen übertragen lassen, bedarf Boswells Arbeit der Kritik und der Überprüfung. Boswell behauptet in „Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality“ zum einen, dass die Menschen in den Städten des römischen Reiches „das Interesse an Homosexualität und homosexuelle Handlungen als normalen Teil der menschlichen Erotik“ betrachten, und dass „die frühe Kirche homosexuellem Verhalten an sich anscheinend nicht ablehnend gegenübersteht“.²¹ Die von mir in diesem Buch vorgestellten Quellen zur weiblichen Homoerotik stehen eindeutig im Widerspruch zu diesen beiden Schlussfolgerungen. Obwohl andere Feministinnen und auch ich selbst das Buch „Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality“ wegen der mangelnden Geschlechteranalyse kritisierten,²² nimmt Boswell diese Kritik nicht auf, sondern verwendet dieselben Erklärungsmuster in seinem nächsten Buch „Same-Sex Unions“ noch einmal. In diesem Buch verleiht er sogar seiner Ansicht Ausdruck, dass „niemand behaupten könne, dass die historischen Belege [denen zufolge die Geschlechter unterschiedlich behandelt werden] falsch seien, auch wenn diese Behauptung

¹⁹ Allerdings wählt Hallett in ihrem Aufsatz „Homoeroticism“ einen überzeugenderen Bezugsrahmen zur Deutung der Quellen.

²⁰ Wegen John Boswells allzu frühem Tod kann ich ihm gegenüber meinen Dank lediglich posthum zum Ausdruck bringen. Ich bedanke mich bei ihm nicht nur für seinen Beitrag zur Forschung, sondern auch für sein Interesse an meiner Arbeit und besonders für seine großzügige Gastfreundlichkeit mir gegenüber, als ich ihn 1983 in New Haven besuchte, um unsere gemeinsamen Forschungsinteressen zu diskutieren.

²¹ Boswell, *Christianity*, 333.

²² Z. B. Vanderbosch, *Comment*, sowie Brooten, *Leidenschaften*.

aus ehrbaren Gründen vorgebracht wird.“²³ Wie ist er zu der Ansicht gelangt, dass eine Untersuchung von Quellen verfälschend ist, die sich auf Frauen bezieht und zugleich die Gründe für das relativ geringe Vorkommen von Frauen erforscht? An anderer Stelle, wenn auch nur in einer Anmerkung, räumt Boswell die Notwendigkeit einer Geschlechteranalyse ein, auch wenn er sie selber nicht vornimmt: „Römische und griechische Autoren schienen weibliche Homosexualität sonderbar gefunden zu haben, auch wenn sie männliche Homosexualität für normal hielten.“²⁴ Boswell kann jedoch nicht erklären, warum römische und griechische Autoren Begriffe wie „grässlich“, „todeswürdig“ und „widernatürlich“ benutzten, wenn sie von sexueller Liebe zwischen Frauen berichten.

Daneben muss auch der Unterschied zwischen den Geschlechtern erklärt werden, der in den liturgischen Texten zu erkennen ist, die in „Same-Sex Unions in Premodern Europe“ dargestellt werden. In fast allen dieser Texte geht es ausdrücklich um Männer, und männliche Heiligenpaare dienen als Beispiele für solche Verbindungen. Doch durch den Buchtitel und durch die geschlechtsneutrale Sprache verdeckt Boswell die ganz überwiegend männliche Sprache seiner Quellen. In der Weise, in der er die gleichgeschlechtlichen Verbindungen im größeren Rahmen gegengeschlechtlicher Verbindungen untersucht, hätte er auch die Verbindungen zwischen zwei männlichen Menschen im Rahmen der privilegierten Situation von Menschen männlichen Geschlechts in der Kirche behandeln müssen.²⁵ Boswell problematisiert die männliche Sprache seiner Quellen nur in seiner Vermutung, dass Frauen sich wohl „damit zufriedengaben, sich ihre eigenen Rituale und Versprechen ausdenken, wie das vielleicht auch heute der Fall ist“.²⁶ (Diese Formulierung erinnert daran, dass in der Zeit vor dem US-amerikanischen Bürgerkrieg weiße AmerikanerInnen die schwarzen AmerikanerInnen als „glückliche und zufriedene Dunkelhäutige“ bezeichneten.) In Boswells Ausführungen geht es v. a. um die wirklich erstaunliche Tatsache, dass die gleichgeschlechtliche Liebe damals von der Amtskirche anerkannt wurde. Aus welchem Grund sollte die offizielle Anerkennung, um die sich Boswells Buch dreht, nicht auch für Christinnen von Bedeutung gewesen sein? Wieso ist Boswell der Ansicht, dass Christinnen freiwillig auf diese Anerkennung verzichten? Womöglich hegten Christinnen, die mit anderen Frauen in einer festen Beziehung lebten, gegen alle Hochzeitszeremonien größere Skepsis als Männer, weshalb

²³ Boswell, Unions, xxvii.

²⁴ Ebd., 82 Anm. 150.

²⁵ Die beißende Kritik von Shaw, Republic, an „Same-Sex Unions“ ist z. T. unzutreffend, aber er stellt zu Recht fest, dass die Texte, die Boswell zitiert, „einen guten Einblick in die primitiven und grundlegenden Machtverflechtungen zwischen Männern im antiken Mittelmeerraum geben, sowie in die Rituale, die die Entstehung dieser Verflechtungen begleiten“. Von den zahlreichen weiteren Rezensionen s. v. a. die von Buell, Review.

²⁶ Boswell, Unions, xxviii.

sie lieber eigene Rituale entwarfen. In diesem Fall wäre der Unterschied zwischen den Geschlechtern allerdings noch größer als von Boswell angenommen. Wenn dies Boswells Ansicht gewesen wäre, dann hätte er sie mit historischen Dokumenten belegen müssen. Und er hätte sein gesamtes Konzept einer Überprüfung unterziehen müssen, um erklären zu können, warum christliche Männer die Kirche als Institution anerkannten und die Anerkennung der gleichgeschlechtlichen Liebe durch die Kirche suchten, wohingegen sich christliche Frauen mit einem zurückgezogenen und marginalisierten Dasein zufriedengeben sollten. Stattdessen geht er davon aus, dass sich die Situation von „lesbischen“ Frauen und „schwulen“ Männern in der Kirche ähnelte. Er hält es sogar für möglich, dass „die allgemeine Unwissenheit der Kirchenmänner gegenüber weiblicher Homoerotik für die Frauen von Vorteil gewesen sein könnte“.²⁷ Ich stimme Boswell darin zu, dass Frauen unter Lebensumständen, in denen sie eingeschränkt und marginalisiert sind, häufig auf Untergrund-Strategien zurückgreifen, um sich wenigstens einige kleine Freiheiten zu sichern. Dagegen ist Boswells Annahme fraglich, dass Frauen von kirchlicher Unwissenheit profitiert haben könnten. Diese Annahme widerspricht dem Rest des Buches, in dem Boswell hervorhebt, welchen Wert die Tradition öffentlicher kirchlicher Anerkennung hat.

Im Rahmen seines Versuches, das frühe Christentum als eine Bewegung darzustellen, in der Homosexualität akzeptiert war, erwähnt Boswell die Märtyrerinnen Perpetua und Felicitas und betont, dass die Kirche sie als Heiligenpaar sieht.²⁸ Hätte Boswell Perpetua und Felicitas im Rahmen des Konzepts eines lesbischen Kontinuums gesehen und ihre Verbindung als eine im Angesicht des Martyriums geschlossene Beziehung betrachtet, dann hätte er die Arbeiten von Rich und D'Angelo heranziehen können. Doch dies tut er nicht. Und obwohl er Perpetua und Felicitas nicht explizit eine sexuelle Beziehung zuschreibt, erweckt er durch ihre Darstellung als weibliches Gegenstück zu den Heiligen Sergios und Bakchos – die in den liturgischen Texten als Musterbeispiel einer Verbindung zwischen zwei Männern dienen – doch den Eindruck, dass die Kirche die erotische Liebe zwischen Frauen tolerierte. Außerdem erwähnt Boswell nicht die Babies von Perpetuas und Felicitas, die ein Beleg dafür sind, dass beide nicht lange zuvor auch erotische Beziehungen zu Männern hatten. Boswell problematisiert auch nicht, dass sich die erotische Beziehung von Perpetua und Felicitas dadurch kompliziert, dass Perpetua eine Sklavin ist und Felicitas der Oberschicht angehört. Wäre die Beziehung erotischer Natur gewesen, dann würde das Machtgefälle zwischen einer Sklavin und einer Oberschichtsfrau die Frage aufwerfen, ob ihr sexueller Kontakt nicht eher als sexueller Missbrauch eingeordnet werden müsste,

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., 139–141.145 (s. auch Abb. 4); Boswell, *Christianity*, 135f.

weil die sexuelle Inanspruchnahme von SklavInnen im römischen Reich allgemein üblich war.

Im Unterschied zu Boswell nehme ich daher für mich nicht in Anspruch, über weibliche wie über männliche Homoerotik zu schreiben. Ich behaupte auch nicht, dass meine Thesen auf Frauen wie auf Männer zutreffen, auch wenn ich Quellen über männliche Homoerotik heranziehe, sofern sie von Bedeutung sind, und dass meine Genderanalyse zu einem besseren Verständnis der kulturellen Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit beitragen würde.

Neuere Arbeiten von Neutestamentlern zur Homoerotik im Neuen Testament sind in ihren Theorien ebenfalls auf männliche Homosexualität fokussiert. Die Einschätzung von Robin Scroggs, wonach sich Paulus gegen die entmenslichenden Züge der Päderastie gestellt haben muss, lässt sich kaum auf weibliche Homoerotik beziehen, weil diese nicht in erster Linie in Gestalt von Päderastie auftritt.²⁹ Richard Hays führt an, dass es in Röm 1 um die Auflehnung der Menschen gegen Gott geht und dass gleichgeschlechtliche Sexualität für Paulus eine „Missachtung der Unterschiede zwischen Mann und Frau [darstellt] ..., die ein grundlegender Teil des göttlichen Schöpfungsplanes sind“.³⁰ Diese Unterschiede werden von Hays allerdings nicht erläutert. Auch fragt er nicht danach, aus welchem Grund sie den antiken Schriftstellern als natürlich gelten sollten. Ebenso wenig erwähnt er, dass die sexuellen Unterschiede bei jüdischen wie nichtjüdischen Denkern, von denen Paulus' Naturverständnis geprägt ist, auf der Minderwertigkeit von Frauen beruhen. William Countryman erkennt zu Recht, wie bedeutsam das Konzept der Unreinheit für das Verständnis von Röm 1 ist.³¹ Sein Buch „Dirt, Greed, and Sex“, das wichtige Denkanstöße liefert, wäre noch überzeugender, wenn er die Verbindung zwischen sexueller Reinheit und sexuellem Besitz konsequenter aufgezeigt hätte, indem er die Texte einer Gender-Analyse unterzogen hätte. Demgegenüber berücksichtigt Victor Furnish in seinen jüngsten Veröffentlichungen die misogynen Züge der Texte stärker.³² Gleich ihren männlichen Kollegen blenden auch feministische Exegetinnen und Historikerinnen, die über Frauen im frühen Christentum arbeiten, weibliche Homoerotik weitgehend aus.³³ Während von männlichen Wissenschaftlern bei

²⁹ Scroggs, *Homosexuality*.

³⁰ Hays, *Relations*, 191.

³¹ Countryman, *Dirt*, 109–123.

³² Z. B. Furnish, *Bible*.

³³ S. z. B. Gaventa, *Romans*; zwar zitiert und diskutiert sie in ihrem Kommentar zum Römerbrief Richard Hays' Artikel zu Röm 1,26f., verweist aber nicht auf meinen Aufsatz von 1985 (der in den *New Testament Abstracts* genannt ist) und führt auch keine der weiteren feministischen Untersuchungen dieser Textpassage an. Zu den Ausnahmen zählen: Elizabeth A. Castelli, die Röm 1,26f. in ihrem feministischen Kommentar zum Römerbrief diskutiert (*Romans*, 281f.); Luise Schotttroff, die Röm 1,26f. im Zusammenhang

ihren Forschungen über sexuelle Beziehungen zwischen Männern häufig der gender-bezogene und gesellschaftlich bestimmte Charakter gleichgeschlechtlicher Liebe übersehen wird, versäumen es feministische Auslegerinnen weitgehend, weibliche Homoerotik im Rahmen von Frauengeschichte zu betrachten oder als Gegenstand einer Gender-Analyse zu begreifen. Demgegenüber werde ich zeigen, dass die Quellen über weibliche Homoerotik ergeben, dass die in der römischen Zeit geltenden sexuellen Arrangements in hohem Maße gegendert und gesellschaftlich bestimmt sind.

3 *Die vorliegende Untersuchung im Kontext der Frauengeschichte des antiken Mittelmeerraumes*

Die Frauen, die in den von mir untersuchten Quellen parodiert, dokumentiert, beschrieben, verurteilt und verdammt werden, leben unter sehr unterschiedlichen Lebensumständen. Im römischen Reich sind die Gesellschaftsschichten wenig durchlässig. Nur ein sehr geringer Teil der Frauen gehört der Oberschicht an. Diese Frauen genießen Privilegien, über welche die Mehrzahl der Frauen des antiken Mittelmeerraums nicht verfügen. Die Frauen, über die Martial, Juvenal oder Soranos schreiben, lesen möglicherweise die Gedichte von Martial und Juvenal oder suchen bei Soranos medizinischen Rat. Im Gegensatz hierzu sind die Frauen, bei denen im Gottesdienst die Paulusbriefe oder frühchristliche Apokalypsen verlesen werden, wahrscheinlich körperlich arbeitende Sklavinnen, Freigelassene und Freigeborene. Die Frauen, über die christliche Autoren wie Clemens von Alexandria und Tertullianus von Karthago im 2. Jh. schreiben, entstammen einer wirtschaftlich, gesellschaftlich und bildungsmäßig gehobeneren Schicht, weil das Christentum zu dieser Zeit KonvertitInnen aus höheren Schichten angezieht. Neben der sozialen Vielfalt belegen die Quellen auch eine beträchtliche geographische Streuung (über die Kontinente Afrika, Asien und Europa) und dadurch auch eine ethnische Vielfalt. Angesichts dieser Breite stellt sich die Frage, von welcher Frauengeschichte hier eigentlich die Rede ist.

Vor dieser Schwierigkeit stehen wir auch beim Verständnis der Vorstellungen, die sich Männer von Frauen machen, weil das Konzept „Frau“ in der griechischen und römischen Antike in komplexe Zusammenhänge eingebettet ist. Zu diesen zählen das Bürgerrecht bzw. das Fehlen desselben, die Frage von Freiheit oder Sklaverei, das Vorhandensein mehrerer wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Schichten sowie die Frage der Ethnizität. So verwendet z.B. Aristoteles, dessen Einfluss weit über seine eigene Zeit hinausreichte,

ihrer feministischen Sozialgeschichte des frühen Christentums behandelt (Schwestern); sowie Ross S. Kraemer, die in *Maenads*, 95 Nr. 51 einen wenig bekannten Liebeszauber anführt, den eine Frau in Auftrag gegeben hat, um eine andere Frau für sich zu gewinnen.

den Begriff „Frauen“ nur für die Ehefrauen freigeborener Männer. Nach dem aristotelischen Verständnis eines Haushalts gibt es Sklavinnen, doch Sklavinnen können keine Frauen sein. Für Aristoteles und alle, die ähnlich denken, sind „Frauen“ biologisch weibliche Personen, die männlichen Bürgern unterstehen und weiblichen wie männlichen SklavInnen übergeordnet sind. „Frauen“ genießen demnach bestimmte Privilegien, sind aber auch untergeordnet. Aristoteles bezieht diese Ordnung nur auf GriechInnen, weil er der Ansicht ist, dass BarbarInnen nicht zwischen weiblichen Personen und SklavInnen unterscheiden und deshalb für NichtgriechInnen die Ehe in einer Verbindung zwischen einem Sklaven und einer Sklavin besteht. Laut Aristoteles beruht das ordnungsgemäße Funktionieren eines Staates wie eines Haushalts auf einer ordnungsgemäßen Hierarchie. Innerhalb dieser Hierarchie sind Sklavinnen keine „Frauen“ und Ehefrauen keine Sklavinnen.³⁴ In dem Maße, in dem die antiken Autoren die *tribades* so sehen, dass sie einem Mann ähnlich sind, erscheint es ihnen möglicherweise so, als ob sie sich von der Unterordnung der Frau zu befreien versuchen, die mit der privilegierten Stellung Freigeborener einherging.

Im Folgenden versuche ich die gesellschaftliche Verortung und die ethnische und kulturelle Identität des Autors und der Frauen, über die er schreibt, zu benennen, auch wenn die Quellen eine genaue Bestimmung nicht immer ermöglichen. Trotz der großen ethnischen und geographischen Bandbreite der Quellen konnte ich keine Quellen finden, die ein Bild der gesellschaftlichen Kreise von SklavInnen geben würden. Die in einigen Quellen zwischen *tribades* und Prostituierten gezogenen Verbindungen könnten sich auf versklavte *tribades* beziehen, denn viele Prostituierte in der Antike sind SklavInnen.³⁵ Die Prostituierten, die *tribades* sind, könnten aber auch freigeborene, besser verdienende Kurtisanen sein, die den wirtschaftlichen Spielraum haben, erotische Beziehungen mit anderen Frauen zu leben. Deshalb lassen uns die Quellen trotz ihrer ganzen Vielfalt wohl im Ungewissen über homoerotisch lebende Sklavinnen. Die männlichen Weisen des Begehrens und Verhaltens, die den *tribades* von den antiken Autoren vorgeworfen werden, bilden deshalb vermutlich den Kontrast zu einer Form des Frauseins, von dem Sklavinnen von vornherein ausgeschlossen sind. Außerdem beziehen die antiken Autoren diese Vorstellung von Frausein wohl nur in sehr eingeschränktem Maße auf Fremde und auf andere Frauen aus Familien, die kein Bürgerrecht besitzen.

Wer aber sind dann die Frauen, die diese männlichen Autoren im Blick haben, und was ist über ihre Lebenssituation bekannt? Bei unserem Versuch, mehr über Frauen liebende Frauen in der römischen Welt zu erfahren, stellen die Autoren selbst das größte Hindernis dar. In keinem Fall ist die Stimme

³⁴ S. z. B. Arist. pol. 1,1f.; 1252b–1254a; eine exzellente Analyse dazu bietet Spelman, Inessential.

³⁵ S. z. B. Herter, Soziologie, v. a. 77–79.

dieser Frauen direkt und unmittelbar auf uns gekommen; stattdessen gibt es viele Quellen von Männern, in denen weibliche Homoerotik mit typisch männlicher Begrifflichkeit beschrieben wird. Trotzdem können wir auf der Grundlage vieler römischer und byzantinischer Quellen gewisse Facetten des Lebens dieser Frauen rekonstruieren. Dass männliche Autoren von sexueller Liebe zwischen Frauen wissen, deren Bandbreite von der römischen Oberschichtsangehörigen bis zu höher- oder niedriger gestellten Provinzbewohnerinnen reicht,³⁶ ist ein Beleg dafür, dass es sexuelle Liebe zwischen Frauen unter den römischen Oberschichtsfrauen in der Stadt Rom gibt, aber auch unter den niedriger gestellten Frauen, welche die große Mehrheit der Frauen im römischen Reich bilden. In geographischer Hinsicht reichen die antiken Quellen von den städtischen Zentren des antiken Mittelmeerraumes wie Rom, Ephesus, Antiochia und Alexandria bis hin zu kleineren nordafrikanischen Städten und oberägyptischen Dörfern. Da die vorhandenen Quellen fast alle eine ablehnende Haltung gegenüber der sexuellen Liebe zwischen Frauen einnehmen, ist das Leben dieser Frauen sicher tagtäglich von Angst begleitet: Angst vor Entdeckung, Angst vor Missbilligung oder Angst vor Repressalien durch Mitglieder der eigenen Familie, NachbarInnen oder Fremde. Antike medizinische Texte, in denen Frauen, die angeblich eine besonders große Klitoris haben oder die männliches Begehren zeigen, eine Klitorektomie empfohlen wird, sind ein Beleg dafür, wie berechtigt diese Ängste sind. Dagegen lassen es antike Quellen, in denen von Ehen zwischen Frauen die Rede ist, möglich erscheinen, dass Liebesbeziehungen zwischen Frauen von vielen Menschen toleriert wurden.

4 *Die vorliegende Untersuchung im Kontext lesbischer Geschichte*

Die Untersuchungen in diesem Buch sind auch Teil einer lesbischen Geschichtsschreibung. Ich benutze den Begriff „lesbisch“ im mittelalterlichen Sinn für eine Frau, die „sich wie ein Mann verhält“ (sich also eine kulturell männliche Rolle anmaßt) und „auf weibliche Sexualpartnerinnen bezogen ist“.³⁷ Diese Definition stimmt mit den kulturellen Vorstellungen von weib-

³⁶ Zu den römischen Autoren der Oberschicht, die sich mit diesem Thema befassen, zählen Seneca d. Ä., Martial und Juvenal. In den Provinzen des römischen Reiches sind z. B. der Astrologe und Mathematiker Klaudios Ptolemaios von Alexandria mit dem Thema vertraut sowie Soranos von Ephesos, ein Verfasser medizinischer Texte. Beide sind ebenfalls der Oberschicht zuzurechnen. Derartige Kenntnisse sind außerdem auch bei Unterschichtsangehörigen in den römischen Provinzen belegt, wie etwa beim syrischen Astrologen Vettius Valens oder dem/der christlichen VerfasserIn der Petrusapokalypse.

³⁷ Ich bedanke mich bei Prof. Thandeka vom Williams College für den Hinweis, dass ich eine „kantianische Erkenntnistheorie (verwende), die zwischen dem Inhalt von Konzepten (Eindrücken) und den Konzepten selbst unterscheidet“. Sie ist der Meinung, dass eine philosophische Verwendung des Begriffs „lesbisch“ gerechtfertigt sei – da der Begriff

licher Homoerotik in der römischen Zeit und in den im vorliegenden Buch betrachteten geographischen Regionen überein. Bei den von mir untersuchten Vorstellungen konnte ich keine so gravierenden historischen Brüche feststellen, dass es notwendig gewesen wäre, unterschiedliche Begriffe für verschiedene Jahrhunderte und Regionen zu verwenden.

Wenn die hier vorliegende Untersuchung als lesbische Geschichte eingeordnet wird, dann bedeutet das nicht, dass antike Frauen so denken oder leben wie lesbische Frauen heute. So finde ich z. B. weder Belege für antike politische Organisationen, die sich für die Rechte lesbischer Frauen einsetzen, noch ausreichende Hinweise für das Vorliegen einer lesbischen Kultur. Doch auch heute noch bestehen solche Unterschiede: Zahlreiche lesbische Frauen setzen sich weder für die Rechte lesbischer Frauen ein, noch sind sie Teil der vielen Spielarten lesbischer Kultur. Zum heutigen Leben lesbischer Frauen gehören sehr verschiedene politische Einstellungen, Religionszugehörigkeiten, unterschiedlichste Kleidungsstile und Erscheinungsbilder (wie etwa das Tragen von Jeans, Wanderschuhen, Lippenstift, Nerzmänteln oder Seidenkleidern) sowie verschiedene Verständnisse der eigenen ethnischen Identität und unterschiedliche Konzepte von Erotik oder Beziehungsformen.³⁸ Romantische Freundschaften zwischen Frauen und die Frauen, die solche Beziehungen pflegen, waren und sind sehr unterschiedlich. Trotz der Bedeutungsunterschiede, die der Begriff „lesbisch“ in verschiedenen Epochen (und auch innerhalb einer Gesellschaft) besitzt, ist es hilfreich, den Terminus im Hinblick auf die römische Welt so zu verwenden, wie das Wort *Lesbia* in einem mittelalterlichen Kommentar in der Auslegung eines Textes aus dem 2. Jh. verwendet wird. Das ermöglicht es, in heutigen Untersuchungen über lesbische Identität und über die religiösen Konstruktionen der Geschlechterrollen historisch mehr in die Tiefe zu gehen.

Wenn ich die Quellen des vorliegenden Werkes nicht auch im Rahmen lesbischer Geschichtsschreibung ansiedeln würde, wäre dies eine künstliche Grenzziehung. Ohne Paulus können wir nicht verstehen, wie ChristInnen heute auf lesbische Frauen reagieren. Ohne die aus römischer Zeit stammenden Beschreibungen von Sappho würden wir bestimmte Nuancen in späteren kulturellen Darstellungen von Sappho nicht verstehen, und wir könnten nicht wirklich verstehen, warum Sappho in der Moderne anderen Dichterinnen ge-

weiterhin verwendet wird, auch wenn die inhaltliche Bedeutung sich mit der Zeit verschoben haben mag –, solange dieser Begriff dabei im Hinblick auf die jeweils untersuchte Gesellschaft klar definiert wird (persönlicher Briefwechsel vom 26. Dezember 1989).

³⁸ Nach Judith Butler verstärken lesbische Frauen, die sich an eine bestimmte Vorstellung des Lesbisch-Seins anpassen, damit die Beschränkungen, die heterosexistisches und homophobes Denken ihnen auferlegt. Butler berücksichtigt in ihrer Theorie die Unterschiede unter lesbischen Frauen und fordert uns dazu auf, die Kategorien Geschlecht und sexuelle Identität zu destabilisieren, die dem heterosexistischen und homophoben Denken zugrunde liegen (Imitation).

genübergestellt und weibliches Anderssein hierdurch definiert werden kann. Wenn wir nicht von einer Klitorektomie bei Frauen mit „männlichem“ Begehren wüssten, dann könnten wir fälschlicherweise annehmen, dass die Behandlungen durch Lobotomie und Hysterektomie, der sich lesbische Frauen im 19. und 20. Jh. unterziehen mussten, vollkommen neu wären. Anhand des im vorliegenden Buch zusammengestellten Materials können HistorikerInnen späterer Epochen erkennen, wie alte Muster und Praktiken fortgeführt wurden. Diese Studie bietet eine Grundlage für die Erforschung späterer Epochen der lesbischen Geschichte, damit Brüche und Wendepunkte bestimmt und neue, angemessenere Epocheneinteilungen gefunden werden können.

Da mein Beitrag zur lesbischen Geschichtsschreibung z. T. darin besteht, die für die römische und frühbyzantinische Zeit spezifischen Gender-Konstruktionen und gesellschaftlichen sexuellen Anordnungen zu untersuchen, werde ich den Begriff „lesbisch“ nicht so benutzen, dass er historische Brüche verschleiert. So werde ich z. B. den in bestimmten Quellen benutzten Begriff *tribas* unübersetzt lassen, um daran zu erinnern, dass einige Quellen diesen Begriff nur auf eine der beiden Partnerinnen beziehen. Die historischen Brüche sind dabei ähnlich wie bei den Begriffen „Sklaverei“, „Ehe“ oder „Familie“. Auch diese Begriffe verwenden wir trotzdem ohne Bedenken zur Bezeichnung historischer und kulturübergreifender Phänomene, auch wenn z. B. das Wort „Familie“ möglicherweise SklavInnen oder mehrere Ehefrauen einschließt – oder auch nicht – und auf die rechtliche Macht des Mannes hindeuten kann, Familienmitglieder zu töten – oder auch nicht. Deshalb rechne ich das vorliegende Material der lesbischen Geschichtsschreibung zu, die ebenso vielfältig und verschiedenartig ist wie jede andere Geschichtsschreibung auch.

Angesichts dieser Unterschiede haben sich nun aber heutige AutorInnen gefragt, was es bedeutet, sich als lesbisch zu bezeichnen, welche Beziehung zwischen lesbischen und Gender-Konstruktionen besteht und in welcher Hinsicht lesbische Existenz die gesellschaftlichen Rollenanordnungen in Frage stellt.³⁹ In der vorliegenden Studie sollen die historischen und kulturellen Di-

³⁹ S. Garber, Tower; Butler, Körper; Ablove/Barala/Halperin, Reader; Barz/Leistner/Wild, Frauen; Monroe, Sisters; Minton, Studies; Stanton, Discourses; Blumenfeld, Homophobia; Penelope, Lesbian; Wollrad/Schelkle/Dlubatz/Bolle, Existenz; Makeda, Heart; Wittig, Mind; Ginzburg, Eros; Zita, Lesbians; Lauretis, Theory; Trujillo, Chicana; Roof, Lure; Barrington, Wilderness; Fuss, Inside/Out; Butler, Unbehagen; Anzaldúa, Face; Allen, Philosophies; Heyward, Strength; Beck, Girls; Hunt, Lesbians; Ferguson, Blood; Balka/Rose, Blessed; Blumenfeld/Raymond, Life; Califia, Sapphisty; Rich, Blood; Lorde, Sister; Schultz, Macht; Zanolli, Faith; Curb/Manahan, Bräute; Darty/Potter, Women; Vance, Pleasure; Nugent, Challenge; Smith, Girls; Gramick, Homosexuality; Moraga/Anzaldúa, Bridge; Cruikshank, Studies; SAMOIS, Power; Paczensky, Liebe; Ettore, Lesbians; Smith/Bethel, Women; Gearheart/Johnson, Loving; Wittig, Sappho; Abbott/Love, Sappho; sowie: Wittig, Guérillères.

mensionen dieser Fragen eingehend behandelt werden, und ich werde untersuchen, inwiefern religiöse und kulturelle Wertvorstellungen das Leben von Frauen beeinflussen, indem sie es durch gesellschaftliche Rollenanordnungen prägen.

Liefert dieses Buch demnach einen Beitrag zur lesbischen Geschichtsschreibung, und hat es deshalb Anteil am gegenwärtigen Forschungsschub auf diesem Gebiet?⁴⁰ Die Frage ist komplexer, als es zunächst den Anschein haben mag. Frauen stellen sich gegenwärtig die Frage, was es bedeutet, lesbisch zu sein, und wer überhaupt lesbisch ist. Können wir z. B. eine Frau als lesbisch bezeichnen, die in einer sexuellen Beziehung mit einer anderen Frau lebt, die Zuschreibung „lesbisch“ aber ablehnt?⁴¹ Die Probleme werden bei der Bearbeitung historischer Dokumente noch komplexer, zumal wenn sie aus anderen Kulturkreisen stammen. Unterschiedliche Kulturen erzeugen stark differierende sexuelle Normen. Ist es angesichts dessen so, dass wir die Vergangenheit durch die Verwendung eines Begriffs verschleiern, dessen Bedeutung sich im Laufe der Geschichte immer wieder verändert hat?

An dieser Stelle erweist sich die gegenwärtige Diskussion über die Definition von Homosexualität als weiterführend. So spricht sich David Halperin dafür aus, dass sich der Unterschied zwischen der antiken Welt des Mittelmeerraumes und unserer eigenen verwischt, wenn wir eine Begrifflichkeit aus späterer Zeit auf die Antike beziehen. John Boswell dagegen verwendet den Begriff „homosexuell“ für antike und mittelalterliche Quellen.⁴² Aus historiographischer Perspektive ist dies natürlich eine Frage der Epocheneinteil-

Darüber hinaus s. auch die Arbeit von Irene Monroe, die auf der Jahrestagung der American Academy of Religion im November 1994 ein Referat über „The African-American Church and Ecclesiastical Heterosexism. Its Effects on African-American Lesbians“ gehalten hat. Zu Theorien über weibliche Bisexualität s. Garber, *Vice Versa*; Weise, *Closer*; sowie Hutchins/Kaahumanu, *Name*.

⁴⁰ Zur lesbischen Geschichtsschreibung und zur Geschichte der weiblichen Homoerotik vom Mittelalter bis in die Gegenwart s. Miller, *Past*; Garber, *Sources*; Faderman, *Girls*; Duberman/Vicinus/Chauncey, *History*; Kehoe, *Lesbianism*; Brown, *Leidenschaften*; Matter, *Sister*; Smith-Rosenberg, *Conduct*; Faderman, *Verdict*; Katz, *Almanac*; Horner, *Homosexuality*; Kokula, *Homosexualität*; Roberts, *Lesbians*; Faderman, *Love*; Faderman/Eriksson, *Lesbian-Feminism*; Katz, *History*; Bullough, *Variance*; Parr, *Lesbianism*; Foster, *Variant*. S. auch eine Reihe von Aufsätzen im *Journal of the History of Sexuality*, sowie zur deutschen Literatur: Peters, *Bibliographie* und Herzer, *Bibliographie*.

⁴¹ S. auch Zita, *Lesbians*. Die Autorin nimmt die Mann-zu-Frau-Transgender-Person als Ausgangspunkt für eine Untersuchung der Definitionsprobleme, die sich aus diesem Phänomen ergeben. Sie führt aus, dass postmoderne Theorien den Körper zutreffend als einen „erfundenen“ beschreiben, dabei aber die Bedeutung seiner geschichtlichen, körperlichen Merkmale nicht ausreichend berücksichtigen.

⁴² Halperin, *Homosexuality*, 15–53; Boswell, *Christianity*; sowie ders., *Unions*; ders., *Concepts* (s. auch die dort angegebene Literatur). S. auch Pellegrini, *No Place* (die ein von Foucault/Halperin geprägtes Modell auf lesbische Studien anwendet) sowie Richlin, *Homosexuality* (mit einer Kritik an Halperin).

lung, auch wenn Halperin, Boswell und andere an der Debatte Beteiligte das nicht in dieser Weise verstehen. Halperin argumentiert, dass die Betrachtung von Homosexualität unter medizinischer Perspektive im 19. Jh. und das Aufkommen der Bewegung für homosexuelle Rechte ein Wendepunkt ist, und dass ein historischer Bruch stattfindet. Ihm zufolge beginnt im 19. Jh. etwas, das wir in der Geschichtsschreibung über die gleichgeschlechtliche Liebe als „homosexuelle Epoche“ bezeichnen könnten.⁴³ (Die Frage der zunehmend medizinischen Betrachtungsweise werde ich in meinem Kapitel zur antiken Medizin behandeln.) Boswell geht dagegen davon aus, dass es immer schon homosexuelle Menschen gab und dass detailliertere historische Forschungen eine Lesben- und Schwulengeschichte zu Tage fördern würde, die so voller Überraschungen wäre, dass die Epocheneinteilungen verändert werden müssten. Boswells letztes Buch könnte man deshalb als Anregung verstehen, von einer „Epoche der gleichgeschlechtlichen Beziehungen“ zu sprechen.

Die Frage nach der Epocheneinteilung und der angemessenen Begrifflichkeit stellt sich für die sexuelle Liebe zwischen Frauen anders als für männliche Homoerotik. Zunächst einmal finden sich die Termini für weibliche Homoerotik in der Geschichte in anderer Verteilung als die Begriffe für männliche Homoerotik. Von der römischen Zeit bis ins 20. Jh. wird durchgängig von *tribas* und den Ableitungen „Tribade“, „tribadisch“ und „Tribadie“ gesprochen.⁴⁴ Wie bereits erwähnt findet sich das griechische Wort *Lesbia* in einer mittelalterlichen Randglosse, die sich auf die Aussage von Clemens von Alexandria über Ehen zwischen Frauen bezieht. Dadurch wird „lesbisch“ in etymologischer Hinsicht zum ältesten Begriff zur Bezeichnung von Menschen, die in gleichgeschlechtlichen Beziehungen leben.⁴⁵ Im Unterschied dazu wird „gay“ erst seit einigen Jahrhunderten verwendet, und „homosexuell“ erst im 19. Jh. eingeführt.⁴⁶

In der Altphilologie wird „lesbisch“ eher nicht mit Bezug auf die Antike verwendet, weil die antiken Autoren die Verben *lesbiazein* und *lesbizein* („sich wie die BewohnerInnen der Insel Lesbos verhalten“) meist in der Bedeutung von „Fellatio praktizieren“ verwenden.⁴⁷ Deshalb vermerkt Kenneth

⁴³ Eve Kosofsky Sedgwick kritisiert Halperin und auch Michel Foucault, weil sie mit einem zu einheitlichen Konzept von „Homosexualität nach heutigem Verständnis“ arbeiten. Sie plädiert dafür, die gleichzeitige Existenz von sich widersprechenden Diskursen und Vorstellungen innerhalb einer bestimmten Epoche – einschließlich unserer eigenen – anzuerkennen (Epistemology, 44–48).

⁴⁴ Auch in anderen europäischen Sprachen existieren von *tribas* abgeleitete Worte. Beispiele für den amerikanischen Gebrauch von „tribadism“ und verwandter Worte finden sich bei Katz, Almanac, 197.350f. und *passim*. Das Wort „tribadism“ wird in den USA erst seit einigen Jahrzehnten nicht mehr verwendet.

⁴⁵ Arethas: Scholion zu Paidagōgos 3,3,21,3 (Treu, Alexandrinus, 337).

⁴⁶ S. Katz, Invention; sowie Boswell, Christianity, 42f.

⁴⁷ So z. B. Aristophanes (5. Jh. v. Chr.): Wespen 1346; Frösche 1308. Lukianos von Samosata (Der Pseudokritiker 28) gebraucht *λεσβιάζειν* ... *καὶ φοινικίζειν* in Bezug auf einen Mann.

Dover: „Bei der Diskussion um weibliche Homosexualität in Griechenland habe ich es mit Absicht vermieden, die Wörter ‚lesbisch‘ und ‚lesbische Liebe‘ zu verwenden.“ Daneben weist er auf die Verbindung zwischen Fellatio und Lesbos hin.⁴⁸ Gleichzeitig verwendet Dover jedoch den Begriff „homosexuell“, obwohl das Wort sich – als griechisch-lateinischer Mischbegriff – etymologisch nicht aus der Antike herleiten lässt und keine genaue antike Entsprechung hat. Doch die Verben *lesbiazein* und *lesbizein* entkräften meine These nicht, wonach die Quellen aus der römischen Zeit der lesbischen Geschichte zuzurechnen sind. In der Geschichte werden immer dann neue Begriff für Personengruppen verwendet, wenn diese Personen in einer Weise mit ihrer Vergangenheit brechen, dass ein neuer Begriff gefunden werden muss. So hören z. B. antike JüdInnen, die Jesus nachfolgen, ab einer bestimmten Zeit auf, JüdInnen zu sein, und werden zu ChristInnen; und auch englische KolonistInnen sind irgendwann keine EngländerInnen mehr, sondern werden US-AmerikanerInnen. Bislang wurde kein tiefgreifender Bruch zwischen der Spätantike und der byzantinischen Zeit beobachtet, der es erforderlich machen würde, für die Antike von *tribades* und im Hinblick auf das Mittelalter von *Lesbiai* zu sprechen. Im Gegenteil: Die von mir zitierten byzantinischen Quellen zeigen, dass die Begriffe *tribades*, *hetairistriai*, *dihetaristriai* und *Lesbiai* austauschbar sind. Die Bedeutung von *Lesbia* als einer Frau, die erotisch auf Frauen bezogen ist, findet sich erst in byzantinischer Zeit, weil Autoren erst mit der Zeit die Dichterin Sappho als homoerotisch brandmarken und Lesbos mit Homoerotik in Verbindung bringen. Diese Verknüpfung findet sich allerdings bereits in der Antike. Lukianos beschreibt die *hetairistriai* so: „Auf Lesbos ... verhalten sich die Frauen wie Männer; von Männern wollen sie es nicht erdulden, aber mit Frauen schlafen sie wie Männer.“⁴⁹ Außerdem bringen antike und mittelalterliche Autoren die griechische Dichterin Erinna (4. Jh. v. Chr.) mit Lesbos in Verbindung, obwohl sie wahrscheinlich von der Insel Telos stammt.⁵⁰ Der Kirchenvater Tatianos (2. Jh.) nennt sie „Erinna, die Lesbierin“, und ein anonymes antikes Gedicht spricht von der „lesbischen

Dieser Mann wird von anderen angeklagt, „sich wie ein Lesbier und ein Phönizier zu verhalten“ (d. h. zugleich lesbisch und Libanese zu sein), womit wohl jemand gemeint sein soll, „der Fellatio und Cunnilingus praktiziert“. Eine eingehendere Darstellung findet sich bei Jocelyn, *Indecency*, bes. 30–34, 48 Anm. 66 sowie 57–61. S. auch Dover, *Homosexualität*, 160f. (im Original 182–184), sowie Hallett, *Sappho*, 451f.

AltphilologInnen sind wohl auch deshalb mit der Verwendung des Ausdrucks „lesbisch“ für die Antike vorsichtig, da „LesbierIn“ zuallererst die BewohnerInnen von Lesbos bezeichnet. So wird z. B. nicht nur Sappho so bezeichnet, sondern auch der Dichter Alkaios, der zur selben Zeit auf Lesbos lebte.

⁴⁸ Dover, *Homosexualität*, 160 (im Original 182).

⁴⁹ Luc., *Hetärengespräche* 5,2; §289: ἐν Λέσβῳ ... γυναῖκας ἀρρενωπούς, ὑπ' ἀνδρῶν μὲν οὐκ ἐθελούσας αὐτὸ πάσχειν, γυναιξὶ δὲ αὐτὰς πλησιαζούσας ὥσπερ ἄνδρας (Luc. Bd. 7, 380; dt. Übs.: Silke Petersen).

⁵⁰ Robbins, *Erinna*.

Honigwabe der Erinna“.⁵¹ Da die wenigen erhaltenen Gedichtfragmente von Erinna ein Zeugnis tiefer Gefühle gegenüber Frauen sind, könnte diese Verbindung zwischen Erinna und Lesbos in der Antike mit Absicht gezogen worden sein.⁵²

Eine Reihe von Begriffen zur Bezeichnung weiblicher Homoerotik (*tribas*, *fricatrix/fricatrix* und *Lesbia*) einschließlich ihrer modernen Ableitungen hält sich lange.⁵³ Angesichts der Langlebigkeit dieser Termini wäre es möglich, dass sexuelle Liebe zwischen Frauen im Laufe der Geschichte nicht so viele Veränderungen erfährt wie die Liebe zwischen Frauen und Männern oder zwischen Männern.⁵⁴ Catharine MacKinnon bemängelt bei einer Reihe von SexualhistorikerInnen, dass diese ihren Blick v. a. auf die Veränderungen in der Geschichte der Sexualität richten und dadurch die über lange Zeiträume bestehenden Strukturen männlicher Dominanz und weiblicher Unterwerfung ausblenden, durch welche die Erfahrungen von Frauen mit Sexualität in hohem Maße geprägt sind. Heutige lesbische Theoretikerinnen übertragen möglicherweise die Ergebnisse zur Geschichte männlicher Sexualität vorschnell auf lesbische Frauen.⁵⁵ So gibt es z. B. noch keine Untersuchungen über den Grad an Toleranz, der von der römischen Zeit bis ins Mittelalter gegenüber sexueller Liebe zwischen Frauen in Nordafrika, Westasien und Südeuropa herrscht; bislang bestimmten HistorikerInnen die Toleranzgrenzen in diesen Epochen und Regionen nur für sexuelle Beziehungen zwischen Männern.⁵⁶ Wenn hingegen die Ächtung sexueller Liebe zwischen Frauen mit den in diesen Zeiten und Regionen herrschenden gesellschaftlichen Strukturen von männlicher Dominanz und weiblicher Unterwerfung verknüpft ist – was ich für den römischen und frühbyzantinischen Mittelmeerraum zeige –, dann sind kaum größere Veränderungen zu erwarten. Obwohl sich in diesen Zeiträumen die Lebensverhältnisse mancher Frauen verändern, ist die zugrundeliegende gesellschaftliche Struktur männlicher Herrschaft ungebrochen, und der Widerstand gegenüber sexueller Liebe zwischen Frauen ist unverändert stark.

⁵¹ Tatianos, Rede an die Griechen 33; AGr 9,190. S. auch die Suda, ein mittelalterliches Lexikon; unter Ἡρίννα; dort wird festgehalten, dass es manchmal heißt, sie sei aus Lesbos und eine Freundin und Zeitgenossin von Sappho.

⁵² Zu Übersetzungen von und Literatur über Erinna s. unten.

⁵³ So haben holländische SchriftstellerInnen im späten 18. Jh. den Ausdruck *fricatrices* verwendet (Meer, Tribades, 438).

⁵⁴ S. MacKinnon, Sexuality.

⁵⁵ So z. B. Jacquelyn N. Zita, die zwar das postmoderne Verständnis des lesbischen Körpers in Frage stellt (indem sie auf das Beispiel von Mann-zu-Frau-Transsexuellen verweist, die sich selbst als lesbisch bezeichnen), der aber nichtsdestoweniger eine an Foucault angelehnte Rekonstruktion der Geschichte der Sexualität als maßgeblich erscheint (Lesbians, 108f.).

⁵⁶ Hier könnte Ägypten eine Ausnahme bilden, da sich dort Belege für Ehen zwischen Frauen und homoerotische Liebeszauber von Frauen an Frauen finden lassen.

Die Unterscheidung zwischen erotischer Orientierung einerseits und einzelnen sexuellen Handlungen andererseits stellt sich ebenfalls bei Frauen anders dar als bei Männern. Innerhalb eines phallogozentrischen Verstehensrahmens ist es ungleich schwerer, anstößige homoerotische Handlungen zwischen Frauen auszumachen als den Anal- oder Oralverkehr zwischen Männern. Während ein *kinaidos/cinaedus* ein Mann ist, der einen männlichen Phallus passiv in seinen Körper aufnimmt, können wir nicht so genau sagen, was eine *tribas* oder *frictrix* ist. Wie bereits gesagt besteht das Problem darin, dass die antiken Quellen die sexuellen Stellungen und Handlungen einer *tribas* nicht genauer beschreiben; während manche Quellen beide Partnerinnen als *tribades* bezeichnen, bestimmen andere nur die „aktive“ Partnerin als *tribas*. Auch wenn die meisten Quellen davon ausgehen, dass eine *tribas* nur Sex mit Frauen hat, bezeugt eine Quelle, dass eine *tribas* lediglich Frauen den Männern vorzieht. Während die antiken Autoren die sexuellen Handlungen von *tribades* eher vage andeuten, äußern sie sich ausführlich darüber, dass diese Frauen ein männliches Rollenverhalten und männliches Begehren zeigen.

Entscheidende historische Fakten, durch welche die Geschichte der weiblichen Homoerotik sich besser verstehen und in angemessenere Epochen unterteilen ließe, werden übersehen, wenn weibliche Homoerotik von den HistorikerInnen mit männlicher Homoerotik gleichgesetzt wird. Ein Beispiel dafür bietet die Klitorektomie, die an bestimmten Frauen mit einem „männlichem Begehren“ vorgenommen wird. Gillian Clark bestreitet, dass diese Operation etwas mit weiblicher Homoerotik zu tun habe, weil die antiken MedizinerInnen die *tribades* bei ihren Beschreibungen der Operation nicht ausdrücklich erwähnen.⁵⁷ WissenschaftlerInnen können nur innerhalb eines angemessenen Verstehensrahmens erkennen, dass der Ausdruck „männliches Begehren“ eine verdeckte Bezeichnung für *tribades* ist. Spätere medizinische Texte zeigen einen eindeutigen Zusammenhang zwischen der Klitorektomie an bestimmten Frauen und weiblicher Homoerotik. Selbst wenn ÄrztInnen oder Hebammen gelegentlich eine Klitorektomie an Frauen vollziehen, die sich Männern gegenüber sexuell aggressiv verhalten, bleibt diese Operation für weibliche Homoerotik von Bedeutung. Als HistorikerInnen – und als BeobachterInnen der Gegenwart – können wir möglicherweise nur schwer sagen, wann eine Frau wegen ihres Lesbischseins unter Gewaltakten oder Diskriminierungen zu leiden hat, und wann einfach als Frau. Künftige Forschungen über die Geschichte dieser Art der Klitorektomie und über die Begriffsgeschichte von *Lesbia*, *tribas*, *frictrix/fricatrix* und *ṣahāqa* werden uns sicherlich dabei helfen, die Geschichte der weiblichen Homoerotik nachzuzeichnen. Da die kulturellen Konstruktionen der weiblichen Homoerotik ei-

⁵⁷ Clark, *Women*, 90.

nen Teilbereich der kulturellen Konstruktionen von Frauen darstellen, sollten diese Ansichten als Teil der Frauengeschichte gelten.

In einem anderen Sinne leistet diese Untersuchung allerdings einen wesentlich größeren Beitrag zur Geschichte männlicher Vorstellungen über lesbische Frauen als unmittelbar zur Frauengeschichte. In den Quellen spiegelt sich nicht, wie lesbische Frauen sich selber sehen, sondern in ihnen sind männliche Konstruktionen weiblicher Homoerotik dokumentiert. Soweit wir wissen, wurde keine einzige der in diesem Buch untersuchten Quellen von einer Frau verfasst, auch wenn Frauen die Liebeszauber in Auftrag geben, die vielleicht von Schreiberinnen verfasst werden. Bei der Untersuchung der Quellen geht es mir um zweierlei: Einerseits möchte ich die antiken Konzeptionen weiblicher Homoerotik im größeren Rahmen kultureller Konstruktionen von Frauen begreifen, und andererseits möchte ich die Geschichte der Frauen rekonstruieren, gegen die sich diese Autoren zur Wehr setzen. Hier ist der von Mary Daly mit Blick auf die Geschichte von Frauen geprägte Ausdruck der „Vorgeschichte“ hilfreich.⁵⁸ Dadurch wird das Schweigen von Männern über die möglicherweise existierende Liebe zwischen Frauen, der sich in der relativ geringen Anzahl entsprechender Quellen zeigt, als historischer und erklärungsbedürftiger Umstand begriffen. Ähnlich wie eine Archäologin, die die Lebensverhältnisse einer prähistorischen Kultur auf der Grundlage einer sorgfältigen Auswertung lückenhafter Hinweise rekonstruiert, werde ich Hypothesen über die Lebensumstände antiker Frauen aufstellen, die sich erotisch zu anderen Frauen hingezogen fühlen, wobei ich das auf der Grundlage von diesbezüglichen Äußerungen von Männern tue. Dabei widerlegt das von mir vorgelegte Material zumindest die noch in jüngster Zeit geäußerte These, dass „eine lesbische Identität in der Spätantike keine Option war“.⁵⁹

⁵⁸ Daly, *Gyn/Ökologie*, 46f. (im Original 24). S. auch meinen Gebrauch des Ausdrucks „Vorgeschichte“ für die frühchristliche Frauengeschichte in: *Frauen*.

⁵⁹ Clark, *Women*, 90. Ich verstehe Clarks Bezeichnung „lesbische Identität“ nicht im Sinne eines Fachbegriffs, sondern in der Bedeutung, dass Frauen nicht die Möglichkeit besaßen, dauerhafte erotische Beziehungen miteinander zu haben. Ähnlich wie Clark sieht dies Bremmer, *Christianity*, 46.

TEIL I

WEIBLICHE HOMOEROTIK IN DER RÖMISCHEN WELT: DER KULTURELLE KONTEXT DES FRÜHEN CHRISTENTUMS

EINLEITUNG: VON SAPPHO, FRAUENEHEN UND ÄGYPTISCHEN SITTEN

Ungeheuerlich, gesetzwidrig, unzüchtig, widernatürlich und unanständig – mit diesen Worten bringen männliche Autoren im römischen Reich ihre Abscheu gegenüber sexueller Liebe zwischen Frauen zum Ausdruck. Häufig stellen diese Autoren die Frauen, die sich aktiv um die Liebe einer anderen Frau bemühen, so dar, als ob sie körperlich mit einem Phallus ausgestattet und kulturell männlich wären. Manchmal ordnen sie diese *tribades* ein und derselben Gruppe zu wie Prostituierte. Kurz gesagt: Die damaligen Autoren wissen, dass es sexuelle Liebe zwischen Frauen gibt, und gleichzeitig bringen sie darüber ihre Abscheu zum Ausdruck.

In Teil I untersuche ich vier Gruppen von Quellen für weibliche Homoerotik aus dem kulturellen Umfeld des frühen Christentums: Liebeszauber, die von Frauen zum Gewinnen anderer Frauen in Auftrag gegeben werden; astrologische Texte; medizinische Texte; sowie einen Text, in dem Träume klassifiziert werden. Die von einzelnen namentlich bekannten Frauen in Auftrag gegebenen erotischen Zaubersprüche bilden eine seltene Quelle im Bereich der antiken Frauengeschichte. In den anderen drei Quellengruppen finden sich männliche Sichtweisen auf sexuelle Liebe zwischen Frauen. Bevor ich mit der detaillierten Untersuchung beginne, möchte ich zunächst einen kurzen Überblick über weitere, aus der römischen Welt stammende Quellen geben, in denen von weiblicher Homoerotik die Rede ist. Dadurch soll der Rahmen abgesteckt werden, in dem die Ausführungen der folgenden Kapitel zu sehen sind.

1 *Sappho von Lesbos*

Wenn heutige LeserInnen an weiblichliche Homoerotik in der Antike denken, dann fällt ihnen zunächst Sappho ein, die griechische Dichterin von der Insel Lesbos. Allerdings lebt Sappho im 7./6. Jh. v. Chr. und damit zu einer Zeit, bevor das Christentum in den Mittelmeerraum kommt. Deshalb werde ich ihre poetischen Texte im vorliegenden Buch nicht interpretieren.¹ Weil jedoch

¹ Die Standardausgabe von Sapphos Dichtung ist: Lobel/Page, *Fragmenta*. InterpretInnen, die ihre Gedichte nach Fragmentennummern anführen, beziehen sich auf diese Ausgabe. S. auch Page, *Supplementum*, 74–76.87–102.155.158. Deutsche Übersetzungen von Sapphos Gedichten finden sich z.B. bei Treu, Sappho; Fanyó/Gan/Snell, *Lyriker*; Homeyer, *Dichterinnen*; Schickel, Sappho. Zur Interpretation von Sapphos Dichtung und Geschichte s. Snyder, Sappho; Stehle, Gaze; Winkler, *Eros*, 235–274 (im Original 162–187); Lardinois, Sappho; Green, *Search*; Lang, Sappho; duBois, Sappho; Mossé, Sappho; Duban, *Images*; Jenkyns, *Poets*, 1–84; Gans,

gebildete Menschen der römischen Welt Sapphos Gedichte schätzen und lesen und ihre Lebenssituation viel diskutiert wird, werde ich nun kurz die Bedeutung Sapphos für das gesellschaftliche Verständnis weiblicher Homoerotik und für das weibliche Geistesleben während der römischen und bis in die byzantinische Zeit hinein skizzieren. Die Beschäftigung mit Sappho ist ein guter Gradmesser für die Sensibilitäten, die es in der römischen Zeit gegenüber weiblicher Homoerotik gibt. Zu dieser Zeit werden die Gedichte Sapphos sehr geschätzt, und man setzt sich zunehmend mit Sapphos Frauenliebe auseinander, was sich jedoch meist in der Ablehnung dieser Liebe äußert.

Heute haben wir kaum Kenntnis von Sapphos Gedichten im Original, weil nur einige wenige Fragmente erhalten sind. Doch im antiken Mittelmeerraum kennen die Gebildeten ihre Gedichte und bringen sie (mit musikalischer Untermalung) zur Aufführung. Zahlreiche antike Schriftsteller zitieren Sapphos Gedichte, darunter auch Dionysios von Halikarnassos (1. Jh. v. Chr.); seine vollständige Zitation des Gedichts, das meist als „Hymne an Aphrodite“ bezeichnet wird, bewahrt diesen Text für spätere Generationen. Pseudo-Longinos (1. Jh. n. Chr.) überliefert siebzehn Zeilen eines anderen Gedichts, das er zitiert, um dessen hohe literarische Qualität zu unterstreichen.² Grammatiker, Stilisten, Rhetoriker und Metriker interessieren sich für Sapphos Dichtung und überliefern eine Reihe von Zeilen ihrer Gedichte.³ Antike AutorInnen, die eine breite Kenntnis vom Wissen ihrer Zeit besitzen, zitieren sie besonders häufig.⁴ Lateinische Dichter wie z. B. Catull machen keinen Hehl daraus, dass sie ihre Dichtung nachahmen.⁵ In späteren Jahrhunderten bewahren Herausgeber von Gedichtsammlungen, Lexikographen und byzantinische Kommentatoren klassischer griechischer Literatur noch weitere kostbare Zeilen

Birth; Cantarella, Daughters, 71–73; Stigers, World; Giebel, Sappho; Hallett, Sappho; Stigers, Sensuality; Friedrich, Aphrodite, 104–128; Lefkowitz, Stereotypes; Saake, Sapphostudien (ein guter Überblick über die Geschichte der Sappho-Forschung); West, Sappho; Treu, Art. Sappho; Bowra, Poetry, 176–240; Beattie, Note; Merkelbach, Sappho; Page, Sappho; Brandt, Sappho; Aly, Sappho; Prentice, Sappho; sowie Arnold, Sappho.

Zum Einfluss Sapphos auf die spätere Dichtung s. Robinson, Sappho.

Bei neueren Ausgrabungen wurde in der Stadt Mytilene ein Heiligtum von Demeter und Kore entdeckt, von Gottheiten also, deren nächtliche Riten nur Frauen zugänglich waren; s. Williams, Rites.

² Dionysios von Halikarnassos, *De compositione verborum* (Über Wortfügung) 3,173–179; Pseudo-Longinos: *Vom Erhabenen* 10,1–3.

³ Z. B. die Grammatiker Apollonios Dyskolos, Zenobios und Herodianos; der griechische Stilist Hermogenes; die Rhetoriker Aelius Aristides und Maximus von Tyros und der Metriker Hephaestion (alle 2. Jh. n. Chr.).

Für die genauen Stellenangaben dieser und der in den folgenden Fußnoten zitierten Autoren s. Lobel/Page, *Fragmenta*; Gallavotti, *Saffo*; oder Treu, *Sappho*.

⁴ Z. B. der Philosoph Plutarchos (1./2. Jh. n. Chr.) sowie Athenaios (2./3. Jh. n. Chr.), der einen Symposionsdialog voller literarischer Zitate verfasst.

⁵ S. Stigers, *Retreat*; Johnston, *Echo*; sowie Brenk, *Echoes*.

von Sapphos Dichtung vor dem Vergessen.⁶ Unser begrenztes Wissen über Sappho speist sich aus diesen wenigen Zitaten und auch aus Pergament- oder Papyrus-Fragmenten mit Teilen ihrer Gedichte.⁷ Die Papyrusfragmente, die im 19. Jh. in der antiken ägyptischen Stadt Oxyrhynchos gefunden werden, sind ein Beleg für die Beliebtheit, die Sappho in der römischen Zeit genießt. Die FreundInnen guter Literatur schätzen Sappho.

Diese Wertschätzung hat eine lange Tradition. Platon nennt Sappho die zehnte Muse.⁸ Galenos (2. Jh. n. Chr.) stellt Sappho an die Seite Homers: „Homer gilt als *der* Dichter, Sappho als *die* Dichterin.“⁹ Grammatiker wie z. B. Terentianus Maurus (2./3. Jh. n. Chr.) und Marius Victorinus (4. Jh. n. Chr.) bezeichnen Sappho als „überaus gebildet“ (*doctissima*).¹⁰ Vom klassischen Griechenland bis zur römischen Zeit sind Sapphos intellektuelle und künstlerische Fähigkeiten unbestritten.¹¹

Wie andere gebildete Menschen der antiken und mittelalterlichen Welt des Mittelmeerraums kennen die griechischsprachigen christlichen Autoren Sapphos Werke. Clemens von Alexandria (2./3. Jh.) zitiert aus ihrem Gedicht: „Mit Rosen aber bekränzt Sappho die Musen: ‚Du hast ja die Rosen nicht, die Pierien schenkt‘.“¹² Eusebios von Kaisareia (ca. 260–ca. 337–340) berich-

⁶ Z. B. der Exzerptensammler Stobaios (4./5. Jh. n. Chr.); Eustathios (12. Jh. n. Chr.), ein Christ, der klassische griechische Literatur kommentierte; das Lexikon Etymologicum Magnum, das Eustathios benutzte; der byzantinische Lexikograph, der in Handschriften des 15. Jh. „Ammonios“ genannt wird (Datierung unsicher) und das Lexikon von Zonaras (13. Jh.). Auch Photios (9. Jh.) zeigt, dass er mit Sappho vertraut ist (bibl. 161,103a; weitere Belege bei Gallavotti, Saffo, Nr. 85).

⁷ Eine Liste der Papyrusfragmente ihrer Gedichte und der antiken Kommentare findet sich bei Pack, Texts, 83–85.

⁸ In der AGr 9,506,2; vgl auch 9,571,7.

⁹ Galenos, Quod animi mores corporis temperamenta sequantur 4,771,18.

¹⁰ S. Gallavotti, Saffo, Nr. 130.

¹¹ Zusätzlich zu den Textzeugnissen für die kulturelle Bedeutung Sapphos belegen auch künstlerische Darstellungen und Münzen, welche Bedeutung sie hatte. Pollux (2. Jh. n. Chr.) erwähnt in seinem Onomastikon (9,84), dass Mytilene Münzen mit dem Bild Sapphos prägte. Dies wird durch Münzen aus Lesbos mit Sapphos Bild bestätigt, die auf das 1.–3. Jh. n. Chr. zu datieren sind (Snyder, Woman, 7; sowie Forrer, portraits). Zu den künstlerischen Darstellungen von Sappho s. Stein, Portrait; Giebel, Sappho; sowie Heintze, Bildnis.

¹² Clemens von Alexandria, Paidagōgos 2,8,72,3; deutsche Übersetzung: Stählin, Erzieher, 81; s. Gallavotti, Saffo, Nr. 116; s. auch Stromateis 4,19,122; Gallavotti, Saffo, Nr. 80 (Anm. Silke Petersen: Clemens zitiert hier wohl aus dem Gedicht Sapphos An eine reiche ungebildete Frau: „Bist du tot, so gedenkt / deiner kein Mensch; / keiner wird je nach dir / Sehnsucht fühlen, denn / nie hast du zuvor dir in Pierias / Gärten Rosen gepflückt; / aber du wirst / auch in des Hades Haus / Ruhmlos irren umher – / Schatten im Schwarm / nichtiger Toten nur.“ Deutsche Übersetzung: Fanyó/Gan/Snell, Lyriker, 35. In der antiken Mythologie ist Pieria der Geburtsort der Musen).

tet, dass Sappho im zweiten Jahr der 45. Olympiade (= 598 v. Chr.) lebt.¹³ Gregorius von Nazianz (4. Jh.) ist mit Sapphos Gedichten vertraut.¹⁴ Sapphos Einfluss auf die Geistesgeschichte steht für christliche Gelehrte aus Byzanz außer Frage. Der Historiker Iohannes Malalas (6. Jh.) schreibt in seiner weit verbreiteten Weltchronik (wobei unter „Welt“ der Mittelmeerraum zu verstehen ist): „In jener Zeit galt Sappho als führende Dichterin (fem.: *mousikē*)“.¹⁵ Im 9. Jh. erwähnt Photios, der hochgebildete Patriarch von Konstantinopel, „Sapphos achten Band“, woraus sich schließen lässt, dass Photios wesentlich mehr Schriften von Sappho besitzt, als auf uns heute gekommen sind.¹⁶ Im 12. Jh. verfasst der christliche Autor Eustathios von Thessalonike einen ausführlichen Kommentar zu Homers Ilias, in dem er häufig auf Sappho verweist und einige Zeilen ihrer Gedichte zitiert.¹⁷ In der Alten Kirche wird Sappho u. a. von folgenden Autoren bzw. in folgenden Werken genannt: Hieronymus (4./5. Jh.), Augustinus (4./5. Jh.), Isidor von Sevilla (7. Jh.), Donatus Ortigraphus (nach 650, vielleicht 815) und Polythecon (nach 1366).¹⁸ Dies zeigt, dass Sappho für die christlichen Schriftsteller, die der griechischen Kultur eng verbunden sind, ein unbestreitbarer Teil dieser Kultur ist, und man ihr literarisches Werk nicht außer Acht lassen darf.¹⁹

Doch die andere Seite von Sapphos Geschichte besteht in der beinahe obsessiven Beschäftigung mit ihren erotischen Vorlieben. In den wenigen überlieferten Fragmenten ihrer Gedichte schreibt Sappho über die Liebe zwischen Frauen und Männern und über die Liebe zu einem Kind – wahrscheinlich ihrer Tochter –, aber in ihrer Dichtung finden sich auch ausdrückliche Hinweise auf ihre Liebe zu Frauen.²⁰ Von Sapphos ZeitgenossInnen erfahren wir nichts davon, dass ihre erotischen Vorlieben Gegenstand der Diskussion oder der Ablehnung gewesen wären. In späteren Jahrhunderten jedoch herrschen wilde Spekulationen vor. Mindestens sechs Dramatiker im antiken Athen verfassten Komödien mit dem Titel „Sappho“, in denen diese Gegenstand obszöner

¹³ Nach Hieronymus' Übersetzung der Kirchengeschichte Eusebios'; s. Gallavotti, Saffo, Nr. 10; oder Treu, Sappho, 108f.

¹⁴ S. Cataudella, Saffo; sowie Koster, Sappho.

¹⁵ Iohannes Malalas, *Chronographia* 72,2.

¹⁶ Phot. bibl. 161,103a; s. auch 167,114b.

¹⁷ Eustathios: Kommentar zu Homers Ilias (Valk, *commentarii* 2,637,14–16 und *passim*).

¹⁸ Hier. Prologus in libro Iob de hebraeo translato 32–34. In: Weber/Fischer, BSLV 1, 731f.; Aug. De musica 2,7,14; Marzi, musica, 206.208; Isid. Etymologiarum sive originum libri xx 1,39,7; Lindsay, libri; Donatus Ortigraphus, De littera 411; Chittenden, Donatus, 23; sowie Polythecon 8,19,411; Orbán, Polythecon, 202.

¹⁹ Da die byzantinischen Bezugnahmen auf Sappho anscheinend nach dem 12. Jh. stark nachlassen, vermuten WissenschaftlerInnen, dass die Kreuzfahrer Sapphos Schriften zusammen mit denen anderer antiker griechischer AutorInnen vernichten; s. z. B. Moravcsik, Fortleben, der die byzantinische Sappho-Rezeption ausführlich behandelt.

²⁰ S. die Fragmente 1, 16, 31, 94; zur Diskussion s. z. B. Dover, Homosexualität, 153–160 (im Original 173–182), sowie Snyder, Woman, 13–28.

Witze ist.²¹ Allerdings wird Sappho in den wenigen überlieferten Fragmenten dieser Stücke nicht als Frau dargestellt, die sexuelle Beziehungen zu anderen Frauen hat; in einer Komödie besitzt sie sogar zwei männliche Liebhaber.²² Der Dichter Horaz (1. Jh. v. Chr.) bewundert Sappho als dichterisches Vorbild und verwendet den rätselhaften Ausdruck „männliche Sappho“,²³ den einige heutige AuslegerInnen für eine Beschreibung ihrer dichterischen Kraft oder ihres strengen Metrums halten oder aber des „künstlerischen Empfindens, das eher dem eines Mannes als dem einer Frau gleicht“. ²⁴ Indem diese Interpreten jedoch eine klare Unterscheidung zwischen einer intellektuellen und einer erotischen „Männlichkeit“ treffen, übersehen sie, dass beides nach Ansicht antiker Autoren miteinander verbunden ist. Horaz bezieht sich an anderer Stelle auf Sapphos Interesse an anderen Frauen und spricht von der „männlichen Libido“ einer Hexe namens Folia aus Ariminum (Rimini). Ein antiker Kommentator deutet diese „männliche Libido“ als auf Sex mit Frauen bezogen und betrachtet Sappho als Beispiel dafür.²⁵ In der ältesten erhaltenen Biographie über Sappho (2./3. Jh. n. Chr.) findet sich der Satz: „Sie wurde von einigen beschuldigt, ihr Lebenswandel sei zügellos und sie liebe Frauen.“²⁶

²¹ S. Kock, *Fragmenta* 1,674, Nr. 16 (Ameipsias, 5./4. Jh. v. Chr.); 2,94–96, Nr. 196 (Antiphanes, 4. Jh. v. Chr.); 2,246, Nr. 32 (Amphis, 4. Jh. v. Chr.); 2,262, Nr. 20 (Ephippos, 4. Jh. v. Chr.); 2,464, Nr. 30 (Timokles, 4. Jh. v. Chr.); 2,564, Nr. 69f. (Diphilos, 4./3. Jh. v. Chr.). Der Komödiendichter Epikrates (4. Jh. v. Chr.) beschreibt Sappho als Dichterin von Liebesliedern: ebd., 2,284, Nr. 4. S. auch Dover, *Homosexualität*, 154 (im Original 174). Zur Annahme, dass Sappho bei Euripides parodiert wird, s. Marco, *parodia*.

Aristoteles' Sichtweise von Sappho als Frau beeinflusst das spätere Denken. An einer Stelle schreibt er: „Die MytilenerInnen [ehrten] Sappho, obwohl sie eine Frau war“ (Rhetorik 2,23,11; 1398b). An anderer Stelle zitiert Aristoteles Sappho und fährt dann fort: „Edler sind die Tugenden und die Handlungen derer, die von Natur aus vortrefflicher sind, so wie die [Tugenden] eines Mannes [edler sind] als die einer Frau“ (Rhetorik 1,9,20; 1367a; englische Übersetzung: Freese, *Rhetoric*, 95; deutsche Übersetzung: Silke Petersen).

²² S. Kock, *Fragmenta*, 2,564, Nr. 69f. (Diphilos, 4./3. Jh. v. Chr.).

²³ Hor. *carm.* 4,9,10; *ep.* 1,19,28: *mascula Sappho*; Klingner, *Opera*, 274,28.

²⁴ Kiessling, *Briefe*, 184, Nr. 28. Porphyrio (3. Jh. n. Chr.) bemerkt zu dieser Stelle, dass Sappho entweder wegen ihrer poetischen Kunstfertigkeit oder wegen ihrer Homoerotik „männlich“ war.

Zu Horaz s. auch: Nicoll, *Judgement*, sowie Campbell, *Carmen*.

²⁵ Hor. *Oden* 2,13,24f.; *Epoden* 5,41f.; zum Scholion s. Keller, *Scholia*, 398.

²⁶ OxyPap 15,1800, Fr. 1,16–19: $\kappa[\alpha]\tau\eta\gamma\omega\rho\eta\tau\alpha\iota/\delta\ \upsilon\pi\ \epsilon\nu[\iota\omega]\nu\ \omega\varsigma\ \alpha\tau\alpha\chi\tau\omicron\varsigma\ \omicron\upsilon/[\sigma\alpha]\ \tau\omicron\nu\ \tau\rho\omicron\pi\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\epsilon/[\rho\alpha\sigma]\tau\rho\iota\alpha$. Max Treu weist darauf hin, dass die Oxyrhynchos-Biographie zwei unterschiedliche Namen für Sapphos Vater angibt, während die mittelalterliche Suda fünf (ich zähle sieben) zusätzliche Namen kennt (Die Suda: Eintrag *Σαπφώ*; Adler, *Lexicon*, 4,322f.). Dies könnte bedeuten, dass in der Spätantike wenigstens sieben (oder neun) unterschiedliche Biographien Sapphos existierten (Treu, *Sappho*, 234).

Das Verhältnis zwischen den Darstellungen ihrer äußeren Erscheinung und ihrer erotischen Orientierung ist kompliziert. Während z. B. die Oxyrhynchos-Biographie sie als hässlich, klein und dunkelhäutig charakterisiert und sie der „schändlichen Liebe“ beschuldigt, nennt Plutarchos sie „die schöne Sappho“. Er tut dies im Kontext einer Beschreibung von Sapphos Liebeskrankheit beim Erscheinen ihrer Geliebten, d. h. unter der

Diese Biographie bedient sich möglicherweise älterer Überlieferungen über Sappho.²⁷ Sowohl Plutarchos als auch Maximus von Tyros vergleichen sie mit Sokrates, dessen Vorliebe für Männer bekannt war.²⁸ Ovid (1. Jh. v. Chr.–1. Jh. n. Chr.) schreibt, dass Sappho Mädchen geliebt habe.²⁹ Der Suda zufolge – in der viele ältere Überlieferungen verarbeitet sind – wird Sappho von einigen Menschen der „schändlichen Liebe“ zu Frauen beschuldigt.³⁰ Deshalb befassen sich die AutorInnen der römischen Zeit zunehmend mit Sapphos Liebe zu Frauen, und zwar häufig in ablehnender Weise. Dies passt gut zu der Entwicklung, die sich insgesamt in der römischen Zeit beobachten lässt, dass nämlich sexuelle Beziehungen zwischen Frauen größere Aufmerksamkeit und vehemente Ablehnung erfahren.

In der Geschichte werden diese negativen Schilderungen von Sapphos homoerotischer Einstellung zu verschiedenen Zeiten gegen Dichterinnen und intellektuelle Frauen verwendet. Marilyn Skinner zeigt, dass die Gedichte von Nossis (3. Jh. v. Chr.), die sich Sappho als literarisches Vorbild wählt, wohl wegen des homoerotischen Anstrichs und des schlechter werdenden Rufes von Sappho aus den antiken Anthologien entfernt werden.³¹ Der lateinische Dichter Martial (ca. 40–103/104 n. Chr.) erwähnt Sappho im Zusammenhang seiner ironischen Beschreibung der Intellektuellen Theophila, deren Keuschheit er besonders betont.³² Lukianos von Samosata (2. Jh. n. Chr.) schreibt sarkastisch über reiche Frauen, die gebildet erscheinen wollen, sich für Philosophie interessieren und Lieder dichten wie Sappho.³³ Selbst im 17. Jh. sehen

Voraussetzung ihrer homoerotischen Neigung (mor. Amatorius 763A). Auch Platon (der die Sichtweise des Sokrates darstellt), Flavius Claudius, Themistios, der christliche Autor Eustathios und die byzantinische Autorin Anna Komnena, beschreiben sie als schön.

Zu dieser Biographie im Kontext der Konventionen antiker Biographien griechischer DichterInnen s. Lefkowitz, Poets, 36f.

²⁷ Der Biograph Chamaileon (der im gleichen Fragment einige Zeilen später erwähnt wird) verfasst eine Monographie über Sappho und könnte so die Grundlage für die spätere Tradition gelegt haben (s. Dover, Homosexualität, 154).

²⁸ Plut. mor. De Pythiae oraculis 406A; Maximus von Tyros 18,7. Maximus von Tyros spricht von der Liebe des Sokrates für „männliche Personen“, was Knaben einschließen kann, aber von Sapphos Liebe für „Frauen“.

²⁹ Ovid, Tristia 2,365f.

³⁰ Die Suda: Art. Σαπφώ, 322f.

³¹ Skinner, Nossis.

³² Martial 7,69.

³³ Luc. De mercede conductis 36. Vgl auch Philostratos' (2. Jh. n. Chr.) Beschreibung einer Intellektuellen (ἡ σοφή) namens Damophyle, die, nachdem sie mit Sappho zusammen gewesen sei, diese imitierte, indem sie um sich eine Gruppe von Mädchen scharte und erotische und hymnische Gedichte verfasste. Philostratos' Darstellung zeigt, wie uneinheitlich die Überlieferungen über Sappho sind. Das Verb für Damophyles Zusammensein mit Sappho (δμιλέω) kann „SchülerIn sein von“ bedeuten, „Geschlechtsverkehr haben mit“, „sich unterhalten mit“ oder „in der Gesellschaft sein von“. Philostratos wendet das von diesem Verb abgeleitete Nomen (δμιλητρία) auf die Mädchen an, die Damophyle um sich scharte. Der Text verwirrt die Lesenden, indem er offen lässt, ob Damophyle Sapphos

sich deutsche Frauen, die der Tradition von Sappho folgen wollen, mit dem erbitterten Widerstand deutscher Männer konfrontiert; diese sprechen den Frauen das Recht darauf ab, Gedichte zu schreiben, indem sie Sappho als unzüchtig und unmoralisch darstellen.³⁴ Die Diskreditierung Sapphos als einer Frauen liebenden Frau wird dazu benutzt, die künstlerische und intellektuelle Betätigung von Frauen im allgemeinen zu diskreditieren.

In der Antike dient Sappho neben anderen Dichterinnen, gebildeten oder berühmten Frauen dazu, an die intellektuellen und künstlerischen Fähigkeiten von Frauen zu erinnern. Dies können wir aus den Listen gebildeter und berühmter Frauen oder Dichterinnen schließen, die in den Werken antiker AutorInnen verwendet werden, selbst wenn sie von diesen AutorInnen nicht zu diesem Zweck eingesetzt werden. Einige Autoren führen Sappho zusammen mit einer oder mehrerer der folgenden Dichterinnen auf: Erinna, Korinna, Telesilla, Nossis, Praxilla, Moiro, Myrtis und Anyte.³⁵ Sappho wird auch zusammen mit anderen berühmten Frauen zitiert, wie z. B. der Kriegerin Rhodogoune, Königin Semiramis von Assyrien oder der Gesetzgeberin Demonassa von Zypern.³⁶

Vor diesem Hintergrund lässt sich besser ermessen, welche Wirkung der ostsyrische christliche Autor Tatianos (2. Jh.) hat, der sich auf ältere Traditio-

Liebhaberin, Schülerin, Freundin oder ihre Dichterkollegin ist. Er lädt auch zu vielfältigen Spekulationen darüber ein, welcher Art Damophyles Beziehung zu den Mädchen ist, die sie um sich schart – ist sie päderastisch oder pädagogisch? Das männliche Modell griechischer Päderastie lässt sich im Hintergrund des Textes erkennen. Philostratos sagt nicht direkt, dass irgendjemand mit jemand anderem Geschlechtsverkehr gehabt habe; er drückt sich einfach in zweideutiger Weise aus (Philostratos: Das Leben von Apollonios von Tyana 1,31; Conybeare, Philostratos, 84–87).

³⁴ S. Giebel, Sappho, 135f.; sowie Brinker-Gabler, Dichterinnen, 34f.

³⁵ So z. B. die AGr (Antipatros von Thessalonike) 9,26,4; Clemens von Alexandria, Stromateis 4,19,122,4 und Eustathios, Kommentar zu Homers Ilias; Valk, commentarii, 1,509. Englische Übersetzung: Rayor, Lyre, 109–137; Snyder, Woman, 38–98; Barnard, Poets; sowie Luck, Dichterinnen. Zu Erinna s. Cameron/Cameron, Distaff; Scheidweiler, Klage; Latte, Erinna; sowie Bowra, Lament. Zu Korinna s. Page, Poetae, 325–345; Ders., Corinna (Textausgabe und Kommentar); sowie Gutwirth, Corinne.

³⁶ Z. B. Dion Chrysostomos, Orationes 64,2. S. auch die AutorInnen, die Sappho zusammen mit Alkaios nennen, ihrem Dichterkollegen von Lesbos, mit den männlichen Lyrikern Pindar, Anakreon und Simonides, oder mit den Bühnenaufgebern Euripides, Sophokles und Menander (z. B. Eustathios: Kommentar zu Homers Ilias 1,641; 2,194; Himerios [4. Jh., Lehrer der Kirchenväter Gregorius von Nazianz und Basilius des Großen], Deklamationen und Reden 17,4; 28,7 und Themistios, Epitaphios epi tō patri 236,c,5). Bei Pseudo-Lukianos (4. Jh. n. Chr.) wird Sappho in einem Dialog zusammen mit der Dichterin Telesilla und der pythagoräischen Philosophin Theano genannt. Diese Erwähnung steht im Kontext der Frage, was passieren würde, wenn Frauen sich politisch betätigen könnten; Sappho und die anderen geachteten Frauen dienen als Beispiele für Frauen, die sehr wohl dazu fähig sind, für ihre eigenen Interessen einzutreten (Pseudo-Lukianos, Erōtes 30).

nen bezieht und sie ausschmückt. Tatianos verteidigt das Christentum gegen den Vorwurf, dass Frauen, Jungen und Mädchen in christlichen Versammlungen Unsinn redeten, indem er nichtchristliche Griechen beschuldigt, dass ihre Frauen Schande über diese brächten. So verhöhnt er beispielhaft die Bildhauer, die den folgenden Dichterinnen ein Denkmal setzten: Praxilla, Learchis, der Prostituierten Sappho, der Lesbierin Erinna, Myrtis, der Byzantinerin Myro, Praxagoris, Kleite, Anyte, Telesilla, Nossis, der Epheserin Mnesarchis, Korinna und der Argiverin Thaliarchis.³⁷ Damit diskreditiert Tatianos eine lange Tradition intellektueller Betätigung und Leistungen von Frauen. Er geht sogar so weit, Sappho nicht nur als Prostituierte zu bezeichnen, sondern als ein „unzüchtiges, liebestolles Frauenzimmer, das seine eigene Wollust besang“.³⁸ Die Herabsetzung von Sapphos intellektueller Leistung durch den Angriff auf ihr Sexualleben könnte auch dazu beigetragen haben, dass so gut wie alle Schriften Sapphos verlorengegangen sind – wie auch die Werke anderer Frauen, die mit ihr in irgendeiner Weise in Verbindung gebracht wurden.³⁹

Im Lauf der Geschichte ersinnen Gelehrte immer wieder neue Methoden, um die Dichterin Sappho von dem ihr anhaftenden schlechten Ruf zu befreien. Die widersprüchlichen Geschichten über Sapphos erotisches Leben unterlaufen über die Jahrhunderte zahlreiche Veränderungen, von denen ich nur einige wenige nennen möchte. Im 4. oder 3. Jh. v. Chr. behauptet der hellenistische Historiker Nymphodoros, dass neben der Dichterin Sappho auch eine Prostituierte namens Sappho gelebt habe, die sich in einen jungen Mann namens Phaon verliebt habe. Vielleicht erfindet Nymphodoros diese Aufspaltung Sapphos selbst, um den Ruf der Dichterin zu retten.⁴⁰ Die Legende von Phaon ist von großer Bedeutung für das Bild, das sich spätere Generationen von Sappho machen. Im „Brief Sapphos an Phaon“, der Ovid zugeschrieben wird, erzählt die Sappho der römischen Zeit von ihrer tragischen Liebe zu Phaon, einem gutaussehenden Fährmann, und von ihrem Plan, sich wegen der unerwiderten Liebe von den Kreidefelsen von Leukas zu stürzen.⁴¹ Die-

³⁷ Tatianos, Rede an die Griechen 33.

³⁸ Ebd.: γυναιον πορνικὸν ἐρωτομανές, καὶ τὴν ἐαυτῆς ἀσέλγειαν ᾄδει (Whittaker, Tatian, 62; deutsche Übersetzung: Kukula, Rede, 73).

³⁹ Gelegentlich wird behauptet, die ChristInnen hätten Sapphos Bücher verbrannt, weil sie unmoralisch waren, aber die Belege dafür sind spärlich und spät; s. Tristram, Burning. Snyder, Woman, 10 stimmt zu, dass das Belegmaterial die Hypothese der systematischen Verbrennung nicht stützt. Allerdings könnte auch die Diskreditierung von Leben und Werk dieser SchriftstellerInnen zur Nichtbeachtung ihrer Werke geführt haben – was ebenso sicher zum Vergessen führt wie das Verbrennen.

⁴⁰ Nymphodoros, zitiert bei Athenaios, Deipnosophistai 13,70; 596e. S. Treu, Sappho, 235.

⁴¹ Heroides 15. Der Brief könnte eine spätere Einfügung in Ovids Werk sein; s. Tarrant, Authenticity. Der Brief findet sich nur in späten Ovid-Handschriften, und er fehlt in einer frühen Übersetzung ins Griechische; s. Palmer, Heroides, 91f. Dazu, dass Ovid angeblich den Abschnitt als junger Mann geschrieben habe, s. Dörrie, Sappho. S. auch Ovid, Tristia 2,365; dort heißt es, Sappho aus Lesbos habe Mädchen die Liebe gelehrt. Der Büh-

ser Brief findet weite Verbreitung und prägt das spätere Bild Sapphos in der Kunst. Im „Brief Sapphos an Phaon“ heißt es, dass Sappho einst Anaktoria, Atthis und andere in ihren Gedichten erwähnte Frauen liebte, diese Liebe aber mit Beginn ihrer Liaison mit Phaon aufgegeben habe. Auch Plutarchos kennt die Geschichte von den leukadischen Klippen. Er scheint allerdings keinen Widerspruch zwischen ihr und seiner homoerotischen Auslegung eines ihrer Gedichte zu sehen.⁴² Seneca d. Ä. (ca. 55 v. Chr.–40 n. Chr.) macht sich über einen Grammatiker lustig, zu dessen umfangreichen und unbedeutenden Forschungen eine Debatte darüber gehört, „ob Sappho eine Prostituierte war“.⁴³ Auch Strabon (1. Jh. v. Chr.–1. Jh. n. Chr.) erzählt die Geschichte von Sapphos Verhältnis zu Phaon und ihrem Entschluss, sich von den Kreidefelsen von Leukas zu stürzen.⁴⁴ Wie Nymphodoros spricht auch Aelian (2./3. Jh. n. Chr.) von zwei Sapphos, nämlich einer Dichterin und einer Prostituierten.⁴⁵ Die Suda nennt zwei Sapphos von Lesbos; eine ist eine Dichterin mit drei Freundinnen, wegen derer sie der „schandhaften Liebe“ beschuldigt wird,⁴⁶ auch wenn sie mit einem Mann namens Kerkylas von Andros verheiratet ist. Diese Namen sind wahrscheinlich ein Wortspiel; *kerkos* heißt „Penis“ und *andros* „Mann“. Das bedeutet in etwa, dass Sappho mit einem Herrn Schwanzkopf aus Mann-Stadt verheiratet ist.⁴⁷ Die andere in der Suda erwähnte Sappho spielt Harfe und wirft sich aus Liebe zu Phaon vom Kreidefelsen von Leukas.⁴⁸

Als Anne LeFevre Dacier im 17. Jh. Sappho dem französischen Publikum bekannt macht, ist ihr sehr an der Historizität der Phaon-Legende gelegen; dadurch kann sie der Vorstellung entgegentreten, dass Sappho Beziehungen zu Frauen gehabt habe.⁴⁹ Im frühen 19. Jh. versucht der deutsche Forscher Friedrich Gottlieb Welcker, Sapphos Frauenehre dadurch zu retten, dass er sich gegen jeden Gedanken an homoerotische Neigungen oder Handlungen bei Sap-

nenautor Menander (4./3. Jh. v. Chr.) schreibt ebenfalls über die Geschichte von Sappho, Phaon und den Klippen (Fr. 258).

⁴² Plut. Centuria 1,29,2. Zu Plutarchos' Interpretation von Fragment 31 s. Dover, *Homosexualität*, 157 (im Original 179). Plutarchos drückt seine große Bewunderung für Sapphos Dichtung darin aus, dass er sie häufig zitiert. In seinen Augen war Sappho als die einzige erotische Dichterin einzigartig unter den Frauen (Plut. mor. De Pythiae oraculis [Über die Orakel der Pythia] 406A, 23).

⁴³ Lucius Annaeus Seneca: Briefe an Lucilius 88,37: *an Sappho publica fuerit* (Reynolds, *Epistulae*, 88.15).

⁴⁴ Strabon: *Geographika* 10,2,9.

⁴⁵ Claudius Aelian: *Varia historia* 12,19.

⁴⁶ Atthis, Telesippa und Megara (Suda, Art. Σαπφώ; Adler, *Lexicon*, 4,322f.). Zu dieser Biographie s. Lefkowitz, *Poets*, 64.

⁴⁷ W. Aly vermutet, dass der Name Kerkylas vielleicht eine Erfindung der Komödiendichter ist (Sappho, 2361).

⁴⁸ Suda, Art. Σαπφώ; Adler, *Lexicon*, 4,322f.

⁴⁹ S. DeJean, *Fictions*, 58f.

pho verwahrt.⁵⁰ Auch im frühen 20. Jh. versucht der einflussreiche deutsche Altphilologe Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff die Ehre Sapphos durch die Behauptung zu schützen, dass Sappho eine tugendhafte Ehefrau und Leiterin eines Mädcheninternats gewesen sei.⁵¹ Bemerkenswerterweise gibt es zeitgleich zur Veröffentlichung von Wilamowitz im Jahr 1913 in Berlin eine aktive lesbische Bewegung.⁵² Weitere Forschungen müssen erweisen, welche Verbindung zwischen den genannten Deutungen von Sapphos Lebenswandel und der Haltung der jeweiligen AuslegerInnen gegenüber erotischen Beziehungen zwischen Frauen ihrer Zeit bestehen.

In der heutigen Sappho-Forschung geht man weder davon aus, dass Sappho sich in einen Mann namens Phaon verliebt, noch, dass sie eine Prostituierte ist, wobei allerdings Sapphos genaue Lebensumstände weiterhin umstritten sind.⁵³ Da es mir in diesem Buch nicht in erster Linie um die historische Sappho geht, sondern um die Rezeptionsgeschichte von Sappho in späteren Jahrhunderten, werde ich die historischen Anhaltspunkte für ihre Lebensumstände nicht genauer untersuchen. Die gegenwärtige Sappho-Forschung deutet die wenigen vorhandenen Fragmente von Sapphos Gedichten meist als homoerotische Anspielungen.⁵⁴ Durch all diese widersprüchlichen Bilder zieht sich wie ein roter Faden die sexuelle Unkonventionalität – sie findet sich selbst bei denen, die Sappho vom Makel der Unkonventionalität zu befreien suchen. Diese AutorInnen späterer Generationen wollen offenbar die Liebe zwischen Frauen nicht akzeptieren, die in Sapphos Dichtung als gesund und normal dargestellt wird.

Dieser Überblick über christliche und andere antike wie mittelalterliche Deutungen Sapphos und ihres Lebens führt eines der wichtigsten Forschungsergebnisse meiner Studie vor Augen: Das christliche Unbehagen gegenüber der Liebe zwischen Frauen unterscheidet sich nur wenig vom Unbehagen der NichtchristInnen. Die frühen Christen und ihre Zeitgenossen verwenden

⁵⁰ Welcker, Sappho; s. Calder, Sapphobild.

⁵¹ Wilamowitz-Moellendorff, Sappho, 15–78.

⁵² Kokula, Homosexualität; Faderman/Eriksson, Lesbian-Feminism; sowie Parr, Lesbianism.

⁵³ Zur der Ansicht, dass Sapphos Dichtung nicht beweise, dass sie als Person homoerotisch aktiv gewesen sei, s. z. B. Hallett, Sappho. Zu den unterschiedlichen Einschätzungen dieser Frage s. die in Anm. 1 angegebene Literatur.

⁵⁴ S. z. B. Snyder, Woman, 1–37; Dover, Homosexualität, 153–160 (im Original 173–182); sowie Cantarella, Daughters, 78–86. Einige heutige WissenschaftlerInnen, die Sapphos Gedichte homoerotisch verstehen, sehen diese Homoerotik als pathologisch an. S. z. B. Devereux, Nature. Devereux interpretiert Fragment 31 psychologisch und deutet Sapphos Reaktion auf den Mann als Eifersucht: „Wenige Frauen sind so besessen von dem (neurotischen) Gefühl der anatomischen ‚Unvollständigkeit‘ – medizinisch ausgedrückt: ‚weiblicher Kastrationskomplex‘ – wie die männliche Lesbierin“ (S. 22). Für eine andere Sichtweise von Fragment 31 s. Tsagarakis, Hearts; Jenkyns, Poets, 222–225; sowie Markovich, Sappho. Zu Fragment 31 s. auch Beattie, Sappho.

ähnliche Begriffe und vergleichbare Vorstellungen, um Frauen in Verruf zu bringen, die sich erotisch von anderen Frauen angezogen fühlten. Darüber hinaus lässt sich an Sappho veranschaulichen, wie eng der Zusammenhang zwischen der Diskreditierung des weiblichen Körpers und der Diskreditierung des weiblichen Verstands ist.

2 Griechische Literatur der Klassik und des Hellenismus

Die älteste definitive Erwähnung weiblicher Homoerotik in der griechischen Literatur findet sich in Platons „Symposion“.⁵⁵ In seiner Rede über die Ursprünge der Menschheit spricht Aristophanes von *hetairistriaí*, womit Frauen gemeint sind, die sich von anderen Frauen angezogen fühlen und die nach Aristophanes ihren Ursprung in urzeitlichen Wesen haben, die aus zwei zusammengefügten Frauen bestehen. Diese Wesen entsprechen anderen urzeitlichen Wesen, die aus zwei zusammengefügten Männern oder aus einer Frau und einem Mann bestehen. Aristophanes stellt sich vor, dass die Menschen ihre PartnerInnen bei dem Geschlecht suchen, mit dem sie ursprünglich zusammengefügt waren. Platon bezeichnet in seinem letzten Werk „Die Gesetze“⁵⁶ die geschlechtlichen Beziehungen sowohl zwischen zwei Männern als auch zwischen zwei Frauen als „widernatürlich“ (*para physin*) und erklärt, dass sie „bei denen, die zuerst dergleichen sich erfrecht haben, aus Maßlosigkeit im Genusse hervorgegangen“ seien.⁵⁷ Es wird also im entsprechenden Abschnitt des „Symposion“ vorausgesetzt, dass gleichgeschlechtliche Liebe so natürlich und normal ist wie die Liebe zwischen Frauen und Männern, wohingegen das in den „Gesetzen“ nicht der Fall ist. Wie es zu diesem Widerspruch kommt, ist unklar.

Im 3. Jh. v. Chr. verfasst Asklepiades ein Epigramm über die zwei Samierinnen Bitto und Nannion, die nicht in Übereinstimmung mit den Gesetzen Aphrodites leben wollen. Bitto und Nannion lehnen die von Aphrodite gutgeheißenen geschlechtlichen Praktiken ab; stattdessen wenden sie sich anderen „unschönen“ Praktiken zu. Asklepiades ruft Aphrodite dazu auf, diese Frauen zu hassen, da sie sich der von ihr gutgeheißenen Art des Geschlechtsverkehrs entziehen. Ein antiker Kommentator fügte als Erklärung hinzu, dass Asklepiades die beiden beschuldigt, *tribades* zu sein.⁵⁸

⁵⁵ Plato, *Symposion* 191E.

⁵⁶ Plato, *Nomoi* 1,2; 636B–C (deutsche Übersetzung nach Haller, Platon; s. auch 8,5,1; 836A–837A).

⁵⁷ John Boswell weist auf die mögliche Zweideutigkeit des Ausdrucks *παρὰ φύσιν* hin, ohne sich dabei mit den Formulierungen „gewagte oder schamlose Handlung“ und „Mangel an Selbstkontrolle“ zu befassen. S. Christianity, 13–15 Anm. 22.

⁵⁸ AGr 5,206; Stadtmueller, *Anthologia*, 1,168f.; s. Scholion^B. Die Bezeichnung der Frauen als Samierinnen könnte mit Philainis in Verbindung stehen, die ein Buch über sexuelle

3 Klassische lateinische Literatur

Durch die Darstellung römischer Schriftsteller, denen zufolge weibliche Homoerotik nutzlos, ungeheuerlich, männlich und fremdartig ist, „kontrollierten und schufen sie eine Weiblichkeit, die den Idealen römischen Frauseins eher entsprach“. Ihre Schilderungen fördern die Ächtung erotischer Liebe zwischen Frauen, was so „dazu beitrug, säuberlich gegenderte Subjekte zu schaffen“.⁵⁹ Die von mir im Folgenden untersuchten römischen Autoren arbeiten Hand in Hand mit der Ehegesetzgebung von Kaiser Augustus, um das Ideal einer Frau zu befördern, die den männlichen Phallus bereitwillig aufnimmt. Kaiser Augustus erhebt die Ehe zwischen Menschen unterschiedlichen Geschlechts durch eine Gesetzgebung zur staatlichen Norm, wodurch die heiratende und Kinder bekommende Oberschicht belohnt und diejenigen bestraft werden, die das nicht tun. Auch EhebrecherInnen werden hart bestraft.⁶⁰ Römische Oberschichtsfrauen, die nicht ihrem Stand gemäß heiraten und keine zukünftigen römischen BürgerInnen gebären wollen, verstoßen gegen die Staatsnorm. Der Dichter Ovid, auf dessen Werk ich gleich eingehe, befürwortet eine Reihe wichtiger Aspekte in der kulturellen Konstruktion von Frausein, die der augusteischen Gesetzgebung innewohnen, obwohl er selbst mit seinen erotischen Schriften derart mit der Ehegesetzgebung in Konflikt gerät, dass er ans Schwarze Meer verbannt wird.⁶¹ Wie viele andere Menschen der Oberschicht lehnt Ovid die gravierenden Einschränkungen ab, die der Erotik durch die Gesetzgebung auferlegt werden. Während Ovid also in puncto Ehe, Fortpflanzung und Ehebruch nicht mit den Vorstellungen der römischen Gesetzgebung übereinstimmt, vertreten jedoch beide Seiten das Ideal, dass die römische Frau sexuell auf den römischen Mann bezogen sein soll.

Stellungen geschrieben haben soll. Autoren des 3. Jhs. v. Chr. beziehen sich häufig auf sie; nach antiken Quellen ist sie in Leukas oder Samos zu Hause. Martial und Pseudo-Lukianos stellen eine Verbindung zwischen dem Namen Philainis/Philaenis und sexueller Liebe zwischen Frauen her; s. Maas, Philainis; sowie unten.

Das Epigramm des Asklepiades zeigt – wie das ganze vorliegende Kapitel –, dass die These von Hoffman, Vices, 27 („Der Polytheismus war in der Lage, die Überschreitung von Geschlechtergrenzen und homosexuelle Beziehungen zu integrieren“) im Blick auf Frauen nicht galt.

⁵⁹ Ich danke Professor Ann Pellegrini von der Harvard Universität für ihre prägnanten Formulierungen für den englischen Text dieses Buches, wie auch für viele hilfreiche Anregungen zum Manuskript des vorliegenden Buches.

⁶⁰ Diese Gesetze sind u. a. die *Lex Iulia de maritandis ordinibus* (18 v. Chr.), die *Lex Papia Poppaea* (9 n. Chr.) und die *Lex Iulia de adulteriis coercendis* (ca. 16 v. Chr.). S. Treggiari, Marriage, 60–80 und 277–298 sowie die dort zitierten Quellentexte und Literaturangaben.

⁶¹ Ovids Amores waren die anstoßerregende Schrift. S. ebd., 291.

Die Altphilologin Judith Hallett arbeitet drei Merkmale heraus, durch die sich die Darstellung weiblicher Homoerotik in der gehobenen lateinischen Literatur in der Römischen Republik und in der Kaiserzeit auszeichnet: Vermännlichung, Hellenisierung und Anachronisierung. Hallett führt aus, dass sich an diesen Darstellungstechniken die Weigerung der Schriftsteller ablesen lässt, weibliche Homoerotik als römische Realität anzuerkennen. Sie stellt diese Weigerung der lateinischen Autoren einerseits Platons Anerkennung weiblicher Homoerotik gegenüber – der sie als Teil seiner Welt begreift –, aber andererseits auch der allmählichen Anerkennung männlicher Homosexualität durch lateinische Autoren in der römischen Kultur.⁶² Die Argumente von Hallett sind insgesamt aufschlussreich und überzeugend, doch führt meine Untersuchung aufgrund ihres weiter gesteckten Rahmens dazu, dass ich einige ihrer Aussagen etwas stärker nuancieren kann. Halletts Untersuchung ist so breit angelegt, dass ich das von ihr behandelte Material im Folgenden kurz zusammenfassend darstellen werde; an gegebener Stelle werde ich dann die geringfügig abweichenden Deutungen anfügen, zu denen ich aufgrund des weiter gesteckten Rahmens meiner Untersuchung gelangt bin.

Die erste lateinische Erwähnung weiblicher Homoerotik findet sich in einer Komödie von Plautus (ca. 250–184 v. Chr.). In einer kurzen Szene mit zahlreichen Wortspielen spielt Plautus auf die Möglichkeit des Geschlechtsverkehrs zwischen der athenischen Hetäre Phronesium und ihrer athenischen Sklavin Astaphium an.⁶³ Hallett weist besonders auf das Wortspiel hin, bei dem es darum geht, dass die Sklavin sich ihrer Herrin sexuell aufnötigt, womit weibliche Homoerotik mit bekannten männlichen Verhaltensweisen in Verbindung gebracht wird. Dabei kommentiert Hallett weder Astaphiums Status einer Sklavin noch den Rollenwechsel, der sich daraus ergibt, dass eine Sklavin ihre Gebieterin zum Geschlechtsverkehr nötigt.⁶⁴

Seneca d. Ä. (ca. 55 v. Chr.–40 n. Chr.) konstruiert einen seiner fiktiven rechtlichen Streitfälle über einen Ehemann so, dass dieser Mann zwei *tribades*, seine Frau und eine andere Frau, zusammen im Bett entdeckt und sie beide tötet. Ein Deklamator schildert die erste Reaktion des Ehemannes: „Aber ich sah zuerst zu dem Mann hin, um herauszufinden, ob er einen echten oder nur einen angenähten hatte.“ Ein anderer Deklamator bemerkt, dass die Tötung eines männlichen Ehebrechers unter diesen Umständen nicht angemessen sei; wenn er jedoch „einen Pseudo-Ehebrecher gefunden hätte ...“. LeserInnen wird die Ungeheuerlichkeit der Tat kundgetan, und sie werden zu der Erkenntnis geführt, dass der Mord durch den Ehemann gerechtfertigt ist.⁶⁵ In

⁶² Hallett, *Homoeroticsm*.

⁶³ Plautus, *Truculentus* 262f.; s. auch Plautus, *Persa* 227 sowie *Epidicus* 400 für mögliche Anspielungen auf weibliche Homoerotik.

⁶⁴ Zu Plautus s. Hallett, *Homoeroticsm*, 211f. sowie Lilja, *Homosexuality*, 28.32.

⁶⁵ Seneca d. Ä., *Controversiae* 1,2,23.

Senecas Erwähnung eines Phallus oder eines phallusähnlichen Anhängsels findet sich die Technik der Vermännlichung; die Verwendung des Griechischen und griechischer Lehnwörter stellt eine Hellenisierung dar. Hallett ist der Ansicht, dass die Erwähnung dieses Themas im Rahmen einer fiktiven juristischen Debatte darauf hindeutet, dass das Problem keinen direkten Bezug zum Alltag in Rom hatte, weil sich Senecas „*Controversiae*“ häufig mit sehr ungewöhnlichen Geschehnissen befassen.⁶⁶

Nach Hallett liefert Ovid in seiner Darstellung der weiblichen Homoerotik ein Beispiel für die hellenisierenden, vermännlichenden und anachronisierenden Tendenzen von lateinischen Schriftstellern aus der Oberschicht. Ovids Äußerungen über Sapphos Homoerotik verbinden diese mit lange vergangenen griechischen Zeiten.⁶⁷ In seinen „*Metamorphosen*“ findet sich die kretische (d. h. griechische) Sage von zwei jungen Frauen, Iphis und Ianthe, die sich lieben und miteinander verlobt sind.⁶⁸ Weil der Vater sich einen Sohn gewünscht hatte, war Iphis von ihrer Mutter wie ein Sohn erzogen worden, ohne dass der Vater davon erfahren hatte. Iphis klagt nun über ihr Schicksal und hält ihre Liebe, die sie fühlt, für „unerhört“ oder sogar „ungeheuerlich“.⁶⁹ Sollten die Götter sie vernichten wollen, klagt sie, dann hätten sie ihr ein „natürliches Leid“ geben sollen, ein „dem Brauch gemäßes“.⁷⁰ Auch im Tierreich würden die Weibchen keine Weibchen lieben. In ihrer Verzweiflung möchte sie keine Frau mehr sein. Iphis weiß, dass sie sich selbst als Frau annehmen sollte und nach dem streben sollte, was dem göttlichen Gesetz entspricht, und so lieben sollte wie eine Frau. Doch trotzdem liebt sie Ianthe, obwohl sie weiß: „Die Natur will es nicht, die Natur, die stärker ist als sie alle“.⁷¹ Vor dem tragischen Hintergrund dieser sonderbaren Umstände – die gegen den göttlichen Willen, die Natur oder den Brauch verstoßen oder sogar gänzlich einmalig sind – liest man erleichtert, dass Isis einschreitet und Iphis in einen jungen Mann verwandelt und so die Heirat ermöglicht.⁷² Durch die Vermännlichung wird die binäre Opposition von Frau und Mann wieder in Kraft gesetzt, die in Ovids Sicht naturgegeben ist.

Bei Seneca d. J. entdeckt Hallett eine Anspielung auf weibliche Homoerotik.⁷³ Seneca behauptet, dass einige Frauen seiner Zeit, die sich männlich

⁶⁶ Hallett, *Homoeroticism*, 212f.

⁶⁷ Ovid, *Heroides* 15 (falls von Ovid), *Tristia* 2,365. S. Hallett, *Homoeroticism*, 213f. sowie Lilja, *Homosexuality*, 80.

⁶⁸ Ov.met. 9,666–797. S. Hallett, *Homoeroticism*, 214 sowie Lilja, *Homosexuality*, 80.

⁶⁹ Ov.met. 9,727: *prodigiosa* (Anderson, *Metamorphoses*, 227).

⁷⁰ Ov.met. 9,730: *naturale malum ... et de more* (Anderson, *Metamorphoses*, 228).

⁷¹ Ov.met. 9,758: *non vult natura, potentior omnibus istis* (Anderson, *Metamorphoses*, 228).

⁷² Erwähnenswert ist hier auch die Geschichte der Caenis/Caeneus, die kein Interesse am Geschlechtsverkehr mit Männern hatte und in einen Mann verwandelt wurde. Einer der wichtigsten Belege für diese Geschichte findet sich bei Ov.met. 12,171–535.

⁷³ Hallett, *Homoeroticism*, 214f.

verhielten, nun unter Männerkrankheiten wie dem Haarausfall litten. Dies rühre nicht davon her, dass der weibliche Körper verändert sei: „Die Genitalien [oder: Natur] der Frauen haben sich nicht verwandelt, sondern sind besiegt worden“.⁷⁴ Seiner Meinung nach ist dies eher eine psychische als eine physische Veränderung. Die kranken Frauen stehen „in der Lüsterheit aber ... auch hinter Männern nicht zurück; zur Hingabe geboren“ hätten diese Frauen „eine äußerst widernatürliche Art der Unzucht eronnen und dringen in die Männer ein“.⁷⁵ So können Frauen, die sich von ihrer natürlichen weiblichen Passivität abwenden, in Männer eindringen. Nicht nur, dass diese Frauen zur Zeit Senecas nicht hinter den Männern zurückstehen – sie imitieren die Männer auch auf anderen Bereichen, wenn sie z. B. bis spät in die Nacht ausschäusig sind, miteinander trinken und kämpfen, sich übergeben oder auf andere Weise das im Übermaß genossene Essen wieder von sich geben.

Auch wenn Seneca nicht ausdrücklich von sexueller Liebe zwischen Frauen spricht, sondern nur von maskulinen, Männer penetrierenden Frauen – allerdings ohne dass sie körperliche Veränderungen aufweisen würden –, so stützen seine Gegensatzpaare doch das lateinische Bild von weiblicher Homoerotik: Hier sind die von Natur aus passiven Frauen solchen Frauen gegenübergestellt, die hinsichtlich ihrer Begierden den Männern in nichts nachstehen; und es stehen von Natur aus passive Frauen solchen Frauen gegenüber, die eine so widernatürliche Art der Unzucht ersinnen, dass sie Männer penetrieren. Seneca bietet ein Beispiel für ein binäres Modell, demzufolge die einzige Alternative zur weiblichen Passivität in der Begierde und in der Fähigkeit der Penetration liegt.

Auf den Dichter Phaedrus (gestorben Mitte des 1. Jhs. n. Chr.) geht eine Fabel zurück, in der die Herkunft von *tribades* und von passiven Männern (*molles mares*) auf einen Fehler des Prometheus, einer Gestalt des griechischen Mythos aus ferner Vergangenheit, zurückgeführt wird (wodurch die Strategien der Hellenisierung und Anachronisierung zur Anwendung

⁷⁴ Epistulae Morales 95,20: *Non mutata feminarum natura, sed victa est* (Gummere, Seneca, 70). Hallett bezieht sich nicht auf diese Äußerung, die ihrer Interpretation zuwiderläuft, wonach die lateinischen Autoren *tribades* als körperlich maskulin darstellen. Zu der Bedeutung „Genitalien“ für *natura* s. Winkler, Eros, 317–321 (im Original 217–220); Glare, Dictionary, Art. *natura*; sowie Lewis/Short/Andrews, Dictionary, Art. *natura*. Auch wenn *natura* hier „Natur“ bedeuten sollte, könnte es sich trotzdem auf die körperliche Ausstattung von Frauen beziehen. In Gummeres Übersetzung wird die Zweideutigkeit von *natura* bewahrt: „Dies bedeutet nicht, dass sich der Körperbau der Frau verändert hat, sondern dass er besiegt wurde“ (S. 71).

⁷⁵ Epistulae Morales 95,21: *Libidine uero ne maribus quidem cedunt: pati natae. ... Adeo perversum commentae genus inpuccitiae viros ineunt*; Gummere, Seneca, 70; englische Übersetzung: Hallett, Homoeroticism, 214f.; deutsche Übersetzung: Rosenbach, Seneca, 473.

kommen).⁷⁶ Prometheus hat den ganzen Tag lang männliche und weibliche Genitalien (wörtlich: „natürliche Teile“) erschaffen.⁷⁷ Nachdem er von einer abendlichen Feier betrunken und müde nach Hause kommt, bringt er aus Versehen die weiblichen Geschlechtsorgane an männlichen Körpern und die männlichen Glieder an Frauen an. „So kommt es, daß Leidenschaft verkehrte Lust genießt“.⁷⁸ Hallett deutet diese Geschichte so, dass Phaedrus den Prometheus die *tribades* buchstäblich und im phallischen Sinne vermännlichen lässt: Eine *tribas* besitzt einen Phallus, den sie einst von dem griechischen Titanen Prometheus bekommen hat, also lange vor der römischen Gegenwart.⁷⁹ Nach Hallett verkörpern diese Elemente die vermännlichenden, hellenisierenden und anachronisierenden Tendenzen in den lateinischen Darstellungen weiblicher Homoerotik.⁸⁰ Daniel Boyarin ist dagegen der Ansicht, dass die *tribades* in der Fabel so zu verstehen sind, dass sie *männliche* Körper mit weiblichen Genitalien haben.⁸¹ Jedenfalls stützen beide Auslegungen Halletts These, dass in der Fabel die Strategie der Vermännlichung zur Anwendung kommt.

Martial widmet der Philaenis zwei Epigramme und bezeichnet sie als die „Tribade aller Tribaden“.⁸² In Martials Darstellung richtet sich Philaenis' aggressives sexuelles Begehren auf Jungen und Mädchen, wobei sie es „wilder noch in ihrer Geilheit als ein Ehemann“ elf der Letzteren pro Tag heftig besorgt.⁸³ In ihren anderen männlichen Handlungen gleicht sie den penetrierenden Frauen bei Seneca d.J. Philaenis ist sehr sportlich und spielt Handball, springt mit schweren Sprunghanteln und ringt. Es bereitet ihr Vergnügen, sich von einem Lehrer auspeitschen (oder schlagen) zu lassen, dessen Kör-

⁷⁶ Phaedrus, Liber fabularum 4,16. Höchstwahrscheinlich schrieb Phaedrus die Fabeln des vierten Buches in hohem Alter. S. Schmidt, Phaedrus.

⁷⁷ Phaedrus, Liber fabularum 4,16: *naturae partes*.

⁷⁸ Ebd.; Oberg, Phaedrus, 129. Hier ist tatsächlich von Körperteilen die Rede. Hält der Autor diese für unverzichtbar, damit eine Frau die aktive Rolle in der Sexualität spielen kann?

⁷⁹ Hallett, Homoeroticism, 209–211.

⁸⁰ Hallett, Homoeroticism, 209f.

⁸¹ Boyarin, Jews, 345 Anm. 29. Bei Lukianos finden sich Belege für Boyarins Interpretation. Lukianos berichtet von Frauen aus Lesbos mit männlichem Gesicht, die „mit Frauen schlafen, als ob sie Männer wären“ (Hetärengespräche 5,2; §289). S. auch den physiognomischen Traktat aus dem 4. Jh. n. Chr., der von Frauen mit maskuliner Erscheinung redet, die Geschlechtsverkehr mit anderen Frauen haben (De physiognomia liber 85; André, Anonyme, 118).

⁸² Martial 7,67,70; 7,70,1: *Ipsarum tribadum tribas* (Lindsay, Epigrammata). Eine Frau namens Philaenis (= die latinisierte Form von „Philainis“) galt in der griechischsprachigen Welt als Verfasserin eines Buches über sexuelle Stellungen; s. Maas, Philainis. Martial wird vielleicht hieran gedacht haben. Pseudo-Lukianos erwähnt eine Frau namens Philainis als Beispiel für sexuelle Liebe zwischen Frauen; dazu s. unten. Zu Martials Beschreibung der *tribades* s. Hallett, Homoeroticism, 215–222.

⁸³ Martial 7,67,1–3: *Pedicat pueros tribas Philaenis / et tentigine saevior mariti / undenas dolat in die puellas*; deutsche Übersetzung: Barié/Schindler, Martialis, 503

per eingeölt ist.⁸⁴ Vor dem Essen erbricht sie sieben Becher unverdünnten Weines. Nach dem Genuss von sechzehn Fleischgerichten spricht sie erneut dem Weine zu. „Wenn sie nach all dem die Lust packt, leckt sie nicht – das wär’ ihr nicht männlich genug – sondern frisst völlig in der Mitte auf – die Mädchen.“⁸⁵ Martial hat für die Logik dieser Handlungsweise nur Spott übrig, denn warum hält sie Cunnilingus für männlich? Auch sagt er über Philaenis: „Zu Recht nennst du die Frau, die du vögelst, ‚Freundin‘“.⁸⁶ Hallett weist auf die gehäufte Verwendung griechischer Lehnwörter in den beiden Epigrammen und auf die männliche Darstellung von Philaenis hin, aber sie betont auch, dass sich hier – anders als bei älteren AutorInnen – nicht die Tendenz zur Anachronisierung findet.⁸⁷

In einem dritten Epigramm⁸⁸ wendet sich Martial an eine Bassa, von der er zunächst dachte, dass sie so keusch wie die berühmte Lukretia sei, denn er hatte Bassa nie mit Männern gesehen und nie von Skandalen über sie gehört. Sie war nämlich immer mit Frauen zusammen. Doch nun begreift er, dass sie ein *fututor* (maskulinum, „Ficker“) ist.⁸⁹ Ihre „ungeheuerliche Lust imitiert einen Mann“.⁹⁰ Die Möglichkeit, Ehebruch zu begehen, ohne dass dabei ein Mann involviert ist, wäre des thebanischen Rätsels aus dem mythischen Griechenland der Vorzeit ebenbürtig. Wie bereits bei Martials Beschreibung von Philaenis entdeckt Hallett auch hier Strategien der Vermännlichung und der Hellenisierung. Die Strategie der Anachronisierung fehlt allerdings, weil Bassa als persönliche Bekannte dargestellt wird.⁹¹ Halletts Einschätzung lautet, dass Martial sich hier wahrscheinlich auf Seneca und Ovid bezieht, da diese Autoren sich ähnlicher Begriffe und Vorstellungen bedienen.⁹²

Ergänzend zu Halletts Hinweisen auf die Vermännlichung und die Hellenisierung möchte ich noch das anscheinend sadomasochistische Vergnügen hervorheben, das der Lehrer bereitet und das bei den LeserInnen besonders große Abneigung hervorrufen soll. Könnte die selbstgewählte Unterwerfung

⁸⁴ S. Juvenal, *Saturae* 6,422–433.

⁸⁵ Martial 7,67,13–15: *post haec omnia cum libidinatur, / non fellat – putat hoc parum virile –, / sed plane medias vorat puellas*; deutsche Übersetzung: Barié/Schindler, *Martialis*, 503.

⁸⁶ Martial 7,70,2: *recte, quam futuis, vocas amicam*; deutsche Übersetzung: Barié/Schindler, *Martialis*, 505.

⁸⁷ Neben *tribas* finden sich als griechische Fremdworte in 7,67 noch: *harpastum* (Z. 4), *haphē* (Z. 5), *halter* (Z. 6), *palaestra* (Z. 7) sowie *colyphia* (Z. 12) (Hallett, *Homoeroticism*, 215).

⁸⁸ Martial 1,90.

⁸⁹ Das in Zeile 2 von 7,70 verwendete Verb *futuo*, das ich mit „vögeln“ übersetzt habe, hat dieselbe Wurzel. Beide beziehen sich normalerweise auf das Kopulieren von Männern mit Frauen.

⁹⁰ Martial 1,90,8: *mentiturque virum prodigiosa Venus* (Lindsay, *Epigrammata*).

⁹¹ Hallett, *Homoeroticism*, 215–217.

⁹² Hallett, *Homoeroticism*, 216f.

unter Gewalttätigkeit bedeuten, dass Philaenis sogar die Kontrolle über die Gewalt besitzt, die ihr zugefügt wird? Als kulturell anstößig erscheint männliche Gewalt gegenüber einer Frau an dieser Stelle nur deshalb, weil die Frau die Gewalt zulässt. Aufgrund dieser Selbstbestimmtheit ist Philaenis nach den Maßstäben dieser Kultur keine Frau mehr, sondern zum Mann geworden. In Martials Augen kann es daher nur lächerlich sein, dass Philaenis sich für weibliche Genitalien interessiert. Denn wie kann jemand, der bei klarem Verstand ist, Cunnilingus für männlich halten (weil er Frauen Vergnügen bereiten kann)? Deshalb ist Philaenis trotz all ihres Gehabes doch kein richtiger Mann. In seinen Gedichten erzeugt Martial eine kreative Spannung, indem er die Versuche von Frauen, männlich zu sein, übertrieben darstellt und dann der Lächerlichkeit preisgibt. Doch sie sind nicht einfach nur lächerlich. Ein derartiges Verhalten ist gefährlich, weshalb es als „ungeheuerlich“ bezeichnet werden muss.

Juvenal (ca. 67 n. Chr.–?) beschreibt in seiner sechsten Satire Frauen, deren Sänften in Rom am antiken Altar der Keuschheit Halt machen: „Und abwechselnd reiten sie aufeinander, und zudem bezeugt der Mond ihr Pochen“, was auf weibliche Homoerotik anspielen könnte.⁹³

An anderer Stelle schildert Juvenal eine Frau, Laronia, die alle Frauen mit passiven Männern vergleicht. Es ist bei ihnen nicht wie bei den Männern, die mit anderen Männern Fellatio praktizieren: „Kein derart abscheuliches Beispiel wird man bei unserem Geschlecht finden: Tedia leckt nicht die Cluvia, und Flora nicht die Catulla.“⁹⁴ Den römischen Frauen muss man Laronia zufolge nicht nur zugutehalten, dass sie keinen oralen Sex praktizieren, sondern auch, dass sie sich nicht mit Fragen des Rechts befassen. Die geschlechtlichen Abweichungen beschränken sich auf das Ringen und das Fleischessen.⁹⁵

Wie für Seneca d. J. und Martial, so sind auch für Juvenal Fleischessen und Ringen hypermaskuline Aktivitäten. Doch Juvenal unterscheidet sich von älteren Autoren darin, dass er den *tribades* keine sexuelle Männlichkeit zuschreibt. Da Juvenal jedoch Tedia, Cluvia, Flora oder Catulla nicht ausdrücklich als *tribades* bezeichnet, kontrastiert er möglicherweise oralen Sex bei Männern dem Nichtvorhandensein von oralem Sex bei Frauen, statt

⁹³ Juvenal Saturae 6,306–313; 6,311: *inque uices equitant ac Luna teste mouentur* (Clausen, Saturae, 82). E. Courtney, Commentary, 298 gibt Belege an, wo sich das Reiten auf sexuelle Handlungen bezieht. Nach Richlin, Juvenal, 67 könnte *mouentur* hier „einen Orgasmus bekommen“ bedeuten. Nach Friedländer, Libri, 319 geht es hier um „tribadische Unzucht“. Hallett behandelt diese Passage nicht. Eine Deutung von Juvenals sechster Satire als Versuch, Männer vom Heiraten abzubringen, findet sich bei Braund, Juvenal.

⁹⁴ Juvenal Saturae 2,47–50; deutsche Übersetzung: Adamietz, Juvenal, 27.

⁹⁵ Juvenal Saturae 2,36–63. Laronias Aussage ist nicht unbedingt identisch mit Juvenals Sicht der Dinge; es ist so gut wie sicher, dass er hier von sexuellen Handlungen zwischen den in 6,306–313 genannten Frauen spricht.

männliche Homoerotik gegen weibliche Homoerotik zu stellen.⁹⁶ Wie Martial stellt Juvenal die Abweichlerinnen als seine Zeitgenossinnen dar und nicht als Frauen, die im Griechenland der Vorzeit leben. Vielleicht verwenden Martial und Juvenal im ersten nachchristlichen Jahrhundert die Strategie der Anachronisierung in geringerem Maße, weil die *tribades* in der römischen Gesellschaft stärker sichtbar sind und eine Verleugnung ihrer Existenz schwieriger ist.

Doch trotz der Existenz sexueller Liebe zwischen Frauen in der römischen Gesellschaft stellen Plautus, Ovid, Seneca d. Ä., Phaedrus, Martial und Juvenal diese Form der Liebe als ein Phänomen dar, das ihrer Gesellschaft in der einen oder anderen Weise fremd ist. Dagegen zeigen die römischen Autoren eine gewisse Toleranz gegenüber den Männern in ihrer Gesellschaft, die die homoerotisch aktive Rolle spielen, auch wenn sie römische Bürger verachten, die eine passive Rolle einnehmen, während sie davon ausgehen, dass sich männliche Sklaven penetrieren lassen.⁹⁷ Diese unterschiedliche Behandlung weiblicher und männlicher Homoerotik geht auf eine fundamentale Ungleichheit zwischen der weiblichen und der männlichen Rolle beim Sex zwischen freien Menschen zurück, die sich im gesamten Mittelmeerraum findet und die auch in den in diesem Buch untersuchten Quellen begegnet: Einerseits wird von Frauen durchgängig Passivität erwartet, und andererseits können freie Männer entweder Frauen oder Männer penetrieren oder sich selbst penetrieren lassen. Die Hervorhebung der Penetration als wichtigste sexuelle Handlung führt zu einem grob vereinfachten Verständnis weiblicher erotischer Handlungen und zu komplexen Vorstellungen von den erotischen Wahlmöglichkeiten freier Männer.

Hallett legt eine ausgezeichnete Untersuchung über die literarischen Tendenzen und die intertextuellen Verbindungen vor, die sich bei den lateinischen Autoren gehobenerer Kreise finden. Das von mir bearbeitete Material zeigt, dass die bei diesen Schriftstellern zu findenden Anspielungen nicht nur literarischer Natur sind. Vielmehr partizipieren diese Autoren an den geläufigen kulturellen Vorstellungen des antiken Mittelmeerraums, und dazu gehören auch ihre Rollenvorstellungen im Bereich von Gender und Sexualität.

Der größere Kontext des Mittelmeerraums bietet in Bezug auf römische Darstellungen weiblicher Homoerotik eine breite Palette von Interpretationsmöglichkeiten. So führt z. B. Halletts Schwerpunktsetzung auf Phaedrus, der die *tribades* als im Wortsinn phallisch beschreibt, dazu, dass sie Martials Philaenis ebenfalls als im Wortsinn phallisch versteht. Oben wurde ein Satz mit

⁹⁶ Da – historisch gesehen – oraler Sex zu den homoerotischen Handlungen von Frauen zu dieser Zeit gehören könnte (und es nach Martial auch tut), könnte Laronias Abstreifen von dessen Existenz unter Frauen eine Bestreitung der Existenz weiblicher Homoerotik überhaupt bedeuten.

⁹⁷ S. Lilja, Homosexuality; sowie Richlin, Homosexuality.

„Zu Recht nennst du die Frau, die du vögelst, ‚Freundin‘“ übersetzt. Hallett dagegen gibt ihn so wieder: „Du nennst zu Recht die Frau eine Freundin, die du vaginal mit einem Penis penetrierst“.⁹⁸ Hallett leitet offenbar den Ausdruck „mit einem Penis“ vom Verb *futuo* ab, was ein gängiger derber Ausdruck für die männliche Rolle beim Geschlechtsverkehr ist.⁹⁹ Anhand antiker medizinischer Literatur lässt sich jedoch zeigen, dass antike Menschen denken, dass Frauen mit einer besonders großen Klitoris auch penetrieren können. Deshalb könnten wir Martials Philaenis auch so verstehen, dass sie mit einer großen Klitoris statt mit einem Penis kopulieren und eine Erektion haben kann.

Die aus gehobenen Kreisen stammenden lateinischen Schriftsteller lassen sich im Kontext des antiken Mittelmeerraumes auch in Bezug auf die Möglichkeit besser verstehen, dass die Existenz weiblicher Homoerotik an sich verleugnet werden kann. Im vorliegenden Werk stelle ich eine breites Spektrum von Quellen vor, die aus unterschiedlichen Gesellschaftsschichten sowie religiösen und ethnischen Gruppierungen stammen. Hieraus geht hervor, dass sexuelle Liebe zwischen Frauen bekannt ist und sich also die BürgerInnen Roms nicht ohne Grund bedroht fühlen. Außerdem ermöglicht uns das breite Spektrum der Quellen, das Bestreiten der Existenz weiblicher gleichgeschlechtlicher Liebe in Rom im Rahmen einer gewissen Bandbreite von Reaktionen auf das Phänomen zu deuten. Das eine Extrem stellen dabei die römischen Schriftsteller dar, die literarische Strategien verwenden, um die Existenz von *tribades* unter römischen Bürgerinnen zu leugnen. In ähnlicher Weise werden die Ehen zwischen Frauen in einem jüdischen Werk als kanaanäischer und ägyptischer Brauch beschrieben.¹⁰⁰ Das andere Extrem stellen antike Schriftsteller dar, die die Bedrohung durch weibliche Homoerotik für ganz aktuell halten. Deshalb warnen manche Kirchenväter christliche Nonnen vor sexuellen Beziehungen zu anderen Nonnen, und in jüdischen Quellen wird die Besorgnis darüber zum Ausdruck gebracht, dass die Töchter oder zukünftigen Frauen jüdischer Priester derlei praktizieren könnten. Dagegen führen Astrologen sehr sachlich mehrere sexuelle Orientierungen auf, was sie sicherlich auch gegenüber ihrer Kundschaft taten. Es finden sich also Parallelen zu den lateinischen Schriftstellern aus der Oberschicht mit ihrem

⁹⁸ Martial 7,70,2: *recte, quam futuis, vocas amicam*; Hallett, *Homoeroticism*, 216. Auch nach Peter Howell redet Martial in 1,90 (Bassa) und 7,67 (Philaenis) von körperlicher Penetration. Er merkt an, dass von einigen Frauen gesagt wird, sie hätten eine Klitoris, groß genug, um „zum Kopulieren oder sogar zum analen Verkehr fähig zu sein“. Allerdings hält er es für wahrscheinlicher, dass der Gebrauch eines künstlichen Phallus gemeint ist. S. Howell, *Commentary*, 298.

⁹⁹ S. Adams, *Vocabulary*, 118–122. Adams stellt fest, dass *futuo* auch die weibliche Rolle im Geschlechtsverkehr zwischen Frauen und Männern bezeichnen kann; so etwa bei Martial 11,7,13.

¹⁰⁰ Sifra zu Lev 18,3 (Aḥarei Mot, Parasche 9).

Abstreiten sexueller Liebe zwischen Frauen, doch dies stellt in der römischen Welt nicht die einzige Reaktion darauf dar.

4 Griechische Schriftsteller der römischen Zeit

Auch bei griechisch schreibenden Autoren der römischen Zeit zeigen sich Tendenzen, die denen vergleichbar sind, die wir bereits kennengelernt haben, nämlich die sexuelle Liebe zwischen Frauen als männlich, widernatürlich, gesetzlos, unzünftig und ungeheuerlich darzustellen. Dabei stellt der Philosoph und Biograph Plutarchos eine wichtige Ausnahme dar. Er beschreibt die Knabenliebe von Lykurgos, dem legendären spartanischen Gesetzgeber, in recht positiven Worten, da diese Form der Liebe die Bildung der Jugend fördere. In einer Nebenbemerkung setzt Plutarchos hinzu: „Aber wenn auch die Liebe unter ihnen etwas so Anerkanntes war, dass auch edle Frauen Jungfrauen zu ihren Geliebten machten, so gab es darin doch keinen feindlichen Wettstreit.“¹⁰¹ Dabei wird nicht gesagt, dass diese Form der Liebe pervers oder abscheulich sein könnte. Trotzdem sollten wir nicht einfach davon ausgehen, dass die Bewunderung Plutarchos' für die alten Bräuche Spartas hieße, dass er zu seiner Zeit Liebesbeziehungen zwischen Frauen oder weibliche sexuelle Selbstbestimmung akzeptiert hätte.¹⁰²

Der beliebte syrische (oder möglicherweise babylonische) Schriftsteller Iamblichos ist ein Beleg dafür, dass man die erotischen Beziehungen zwischen Frauen als „wilde und gesetzlose Liebeleien“ ansehen und zugleich erwarten darf, dass die LeserInnen gerne von solchen Beziehungen lesen.¹⁰³ Iamblichos' temporeicher Roman „Babyloniaka“, den er während der Regierungszeit Marc Aurels (161–180 n. Chr.) schreibt, erfreut sich bis in byzantinische Zeit zahlreicher LeserInnen. Leider ist der Roman verloren, doch der im 9. Jh. lebende Patriarch Photios verfasst eine ausführliche Zusammenfassung des Werkes. Daher wissen wir, dass der Roman von der ägyptischen Königstochter Berenike und ihrer Liebe zu Mesopotamia handelt, mit der sie schläft

¹⁰¹ Plut. Biographien, Lykurgos 18,4; deutsche Übersetzung: Ziegler, Plutarch, 150.

¹⁰² Zu Plutarchos' Sichtweise der weiblichen Ehepflichten s. besonders seinen Traktat „Über eheliche Pflichten“ (Moralia. Coniugalia Praecepta 138A–146A). Zu diesem Werk s. Wicker, Ethics. Plutarchos propagiert in diesem Traktat nicht Gleichberechtigung oder Autonomie, sondern die Unterordnung von Frauen.

¹⁰³ Phot. bibl. 94,77a; Henry, Photios, 2,44. S. auch die kritische Edition der Iamblichos-Fragmente von Habrich, Reliquiae, 58 sowie die Diskussion bei Boswell, Christianity, 84. Das Belegmaterial unterstützt Henrys Übersetzung von ἐκθεσμος als „gegen die Natur [contre nature]“ oder aber die Übersetzung „gesetzwidrig [lawless]“ viel eher als Boswells Wiedergabe des Ausdrucks als „unmäßig [inordinate]“; s. die Belegstellen für ἐκθεσμος in den griechischen Standardlexika (Liddell-Scott oder Preisigke, Wörterbuch). Zu Iamblichos s. Hägg, Novel, 32–34.

und die sie heiratet.¹⁰⁴ Iamblichos ist somit einer von mehreren Schriftstellern des 2. Jhs., die über Frauenehen schreiben.

Ein Zeitgenosse von Iamblichos, der syrische Satiriker und Sophist Lukianos von Samosata, schreibt ebenfalls über eine Frau, die mit einer anderen Frau verheiratet ist. Im fünften Gespräch der „Hetärenengespräche“ schreibt Lukianos von einem Erlebnis der Hetäre Leaina mit zwei anderen Hetären namens Megilla und Demonassa. Megilla, eine reiche Frau von der Insel Lesbos,¹⁰⁵ verführt Leaina, obwohl Leaina sich dieses seltsamen Handelns schämt. Es stellt sich heraus, dass Megilla sich eigentlich als Megillos versteht und Demonassa als ihre Frau ansieht. Megilla trägt eine Perücke, um ihr kurzes Haar zu verstecken. Sie erklärt auch, dass sie, obwohl sie kein männliches Geschlechtsteil hat, eine Art Ersatz trägt.

Lukianos geht es besonders darum, Megilla/os als männlich darzustellen, Leaina aber nicht. Megilla/os liebt Leaina „wie ein Mann“; Megilla/os sei eine Frau, die „furchtbar männlich“ sei; Megilla/os und Demonassa küssen Leaina „wie die Männer“; Megilla/os trägt ihr Haar kurzgeschnitten „wie die allermännlichsten der Athleten“; Megilla/os fragt Leaina, „Hast du je einen so schönen Jüngling gesehen?“, womit sie/er sich selbst meint; sie/er nennt sich „Megillos“ und lehnt es ab, „verweiblicht“ zu werden; und sie/er behauptet, dass sie/er „ganz Mann“ sei.¹⁰⁶ Zu dieser Vermännlichung gehört jedoch ausdrücklich kein Penis. Leaina nennt drei mögliche Gründe für das männliche Verhalten von Megilla/os: Erstens ist sie/er wie Achill ein Mann, der sich unter Mädchen versteckt; zweitens ist sie ein Hermaphrodit mit zweierlei Geschlechtsorganen; und drittens wurde sie wie Teiresias von einem Mann in eine Frau verwandelt. Megilla/os lehnt diese Erklärungen ab und betont, dass sie/er so wie jede andere Frau geboren wurde; nur habe sie/er „den Verstand

¹⁰⁴ Phot. bibl. 94,77a–b, stellt fest, dass Berenike „mit Mesopotamia eine Affäre hatte“ (Μεσοποταμία συνεγένετο) und dass „Berenike eine Ehe mit Mesopotamia einging“ (γάμους Μεσοποταμίας ἢ Βερενίκη ποιεῖται) (Henry, Photios, 44 und 46). S. auch Habrich, Reliquiae, 58 und 64. Da beide Formulierungen zweideutig sind, differieren die Einschätzungen von WissenschaftlerInnen, ob sich die Ausdrücke tatsächlich auf sexuelle Liebe zwischen Frauen beziehen. Richard Pervo, John Boswell, Arthur Heiserman und Erwin Rohde meinen, hier ginge es um eine sexuelle Beziehung zwischen Berenike und Mesopotamia, während Gerald N. Sandy, Ursula Schneider-Menzel und Wilhelm Kroll annehmen, dass Berenike die Hochzeitsfeierlichkeiten für Mesopotamia bezahlte oder ausrichten ließ. Richard Pervo teilt mir dies in einem Brief vom 17. März 1988 mit. S. weiterhin Boswell, Christianity, 84; Heiserman, Novel, 61f.; Rohde, Roman, 401f.; Sandy, Apollonius, 791f.; Schneider-Menzel, Geschichten, 55.67; sowie Kroll, Iamblichos.

¹⁰⁵ Die Verbindung einer Frau aus Lesbos mit einer aus Korinth muss beabsichtigt sein, da beide Städte in der Antike mit sexueller Abenteuerlust assoziiert wurden.

¹⁰⁶ Luc. Hetärenengespräche 5,1–3; §§289–291: ὥσπερ ἄνδρα ... δεινῶς ἀνδρική ... ὥσπερ οἱ ἄνδρες ... οἱ σφόδρα ἀνδρώδεις τῶν ἀθλητῶν ... ἐώρακας ἤδη οὕτω καλὸν νεανίσκον ... Μὴ καταθῆλυνέ με ... τὸ πᾶν ἀνὴρ εἰμι (Mras, Dialogi, 19–21).

und das Verlangen und alles andere eines Mannes“.¹⁰⁷ Lukianos erwähnt mehrmals in aufreizenden Anspielungen einen Penis, obwohl faktisch keiner vorhanden ist. So sagt Megilla/os zu Leaina, der Geliebten: „Das habe ich zwar nicht, ... ich brauche es aber auch gar nicht. Du wirst sehen, dass ich meine eigene, viel bessere Art des Zusammenseins habe.“¹⁰⁸ Sie/Er fügt hinzu: „Du wirst herausfinden, dass ich den Männern in nichts nachstehe.“¹⁰⁹ Ihr/Sein Können hängt nicht an einem Penis, sondern an „etwas anstelle eines Penis“.¹¹⁰ Daher beruht sexuelle Liebe zwischen Frauen nach Lukianos nicht darauf, dass Frauen männliche Geschlechtsorgane besitzen. Lukianos hält den Verstand für das bedeutendste Geschlechtsorgan.

Da für Lukianos eine *hetairistria* nicht im Wortsinn eine phallische Frau ist, sind die sexuellen Rollen solcher Frauen veränderlich. Und so küssen Megilla/os und Demonassa Leaina „wie Männer“. Sie möchten, dass Leaina zwischen ihnen schläft, als ob sie beide den aktiven sexuellen Part bei ihr übernehmen möchten. Vermutlich findet sich die veränderliche Rollenverteilung auch bei den männlich aussehenden Frauen von Lesbos, von denen es heißt: „Von Männern wollen sie es nicht erdulden, aber mit Frauen schlafen sie wie Männer.“¹¹¹ Ihre Männlichkeit beruht nicht auf ihren Genitalien, sondern rührt von ihrem Aussehen, ihrem Verstand und ihrem Verlangen her. Sie weigern sich, im Beisammensein mit Männern die passive Rolle einzunehmen. Anscheinend zeigt sich die Selbstbestimmung dieser Frauen von Lesbos in einer ausgeprägten Männlichkeit, die sogar in ihrem Aussehen sichtbar wird.

Wie andere Autoren, so hält auch Lukianos dieses männliche Verhalten für beschämend. Leaina „schämt sich“, über das Erlebte zu sprechen, weil es so „seltsam“ ist. Sie weigert sich, Einzelheiten preiszugeben, da diese „schändlich“ seien.¹¹² Dieses um die Schande kreisende Vokabular ist umso bemerkenswerter, weil die Familien, über die die Schande gebracht werden könnte, komplett fehlen. Als Hetären leben diese Frauen bereits außerhalb von Familienstrukturen. Als wohlhabende Hetären sind Megilla/os und Demonassa offensichtlich unabhängig. Und die wie Männer aussehenden Frauen von Lesbos stellen anscheinend eine regional getrennte Gruppe dar. Lukia-

¹⁰⁷ Luc. Hetärengespräche 5,4; §291: ἡ γνώμη δὲ καὶ ἡ ἐπιθυμία καὶ τὰλλα πάντα ἀνδρός ἐστί μοι; englische Übersetzung: Macleod, Lucian, 7,383; deutsche Übersetzung Silke Petersen.

¹⁰⁸ Luc. Hetärengespräche 5,3; §291; englische Übersetzung: Macleod, Lucian, 7,383; deutsche Übersetzung: Silke Petersen.

¹⁰⁹ Luc. Hetärengespräche 5,4; §291; englische Übersetzung: Macleod, Lucian, 7,385.

¹¹⁰ Luc. Hetärengespräche 5,4; §292: τι ἀντὶ τοῦ ἀνδρείου; Mras, Dialogi, 22; deutsche Übersetzung Silke Petersen.

¹¹¹ Luc. Hetärengespräche 5,2; §289: γυναῖκας ἀρρενωπούς, ὑπὸ ἀνδρῶν μὲν οὐκ ἐβελούσας αὐτὸ πάσχειν, γυναῖξί δὲ αὐτὰς πλησιαζούσας ὥσπερ ἄνδρας; Mras, Dialogi, 20; deutsche Übersetzung: Silke Petersen.

¹¹² Luc. Hetärengespräche 5,1; §289: αἰσχύνομαι ... ἀλλόκοτον; 5,4; §292: αἰσχρά; Mras, Dialogi, 19 und 22; deutsche Übersetzung: Silke Petersen).

nos erklärt nicht, warum dieses Verhalten Schande bringen könnte oder wem diese Frauen Schande machen könnten, weil seine LeserInnen das offenbar wissen.

Außerdem geht Lukianos davon aus, dass seine LeserInnenschaft die Bedeutung von *hetairistria* kennt. Diesen Begriff verwendet auch Platon im Mythos der ursprünglich doppelten Menschen, die ihre PartnerInnen suchen, von denen sie getrennt wurden. Im Dialog von Lukianos wird vorausgesetzt, dass die LeserInnen mit dem Phänomen der sexuellen Liebe zwischen Frauen vertraut sind – und das, obwohl Lukianos die LeserInnen gleichzeitig dadurch auf die Folter spannt, dass die Fragestellerin im Dialog mehrfach danach fragt, was genau passiert ist, aber die Dialogpartnerin sich weigert, ins Detail zu gehen. Auch die Anspielung auf die Frauen von Lesbos scheint den LeserInnen bekannt zu sein. Die Vertrautheit mit sexueller Liebe zwischen Frauen, die Lukianos bei seinen LeserInnen voraussetzt, passt deshalb gut in das Bild, das ich in meiner Untersuchung entwerfe.

In einem fiktiven Brief über das Leben im klassischen Athen behandelt Alkiphron, ein Zeitgenosse Lukianos', das Thema von miteinander feiernden Hetären. Alkiphron beschreibt eine Feier voller homoerotischer Anspielungen, wobei die Hetären in seiner Darstellung jenseits der Feier auch männliche Liebhaber haben.¹¹³ Untereinander tanzen die Hetären in sehr sinnlicher Weise. Sie wackeln und kreisen mit Hüften, Hinterteil, Schenkeln und Bäuchen und bewerten gegenseitig ihre Schönheit. Obwohl sich ein männlicher Schreiber diese reine Frauenfeier ausmalt und sie beschreibt, kann die Geschichte dennoch einen Eindruck davon vermitteln, welche homoerotischen Möglichkeiten es in einem homosozialen Umfeld geben kann, selbst wenn die Frauen auch mit Männern zusammen sind. Vom literarischen Standpunkt aus lohnt sich eine Betrachtung dieser homoerotisch gefärbten Darstellung der Hetären, weil sie in den antiken Quellen ein geläufiges Thema ist.

Lukianos von Samosata wird von einem Autor zum Vorbild genommen, der in der Forschung Pseudo-Lukianos genannt wird und vermutlich im frühen 4. Jh. einen Dialog über die Vorteile der sexuellen Liebe mit Frauen und Knaben verfasst. Darin findet sich ein Gespräch zwischen einem Korinther und einem Athener, wobei der Athener für die Knabenliebe plädiert, der Korinther dagegen für die Frauenliebe. Zu guter Letzt gewinnt, obwohl die Heirat für den Fortbestand der Menschheit als notwendig erkannt wird, die Knabenliebe, denn „die vollkommene Tugend ist am allerwenigsten bei den Frauen zu finden“.¹¹⁴ Weil Fortpflanzung notwendig ist und man zugleich dem philosophischen Ideal der Päderastie die Treue halten will, bezeichnet der Schiedsrichter des Gesprächs die Päderastie als ein „Vorrecht allein der

¹¹³ Alkiphron, Hetärenbriefe 14.

¹¹⁴ Pseudo-Lukianos, Erötes 51; englische Übersetzung: Macleod, Lucian, 8,229.

Philosophie“, weshalb sie auch nur weisen Männern gestattet sein sollte.¹¹⁵ Im Fortgang des Gesprächs – in dem beide Seiten nur die Wahlmöglichkeiten für Männer und das männliche Vorrecht im Blick haben – verspottet der Korinther die Menschen, die die Päderastie vorziehen, und hält dagegen, dass, wenn Päderastie akzeptabel sei, genauso gut die Liebe zwischen Frauen erlaubt werden könnte:

Wenn aber für die Männer der Verkehr mit männlichen Menschen erlaubt und gut ist, so mögen auch die Frauen einander lieben. Komm nun, oh neue Zeit, Gesetzgeberin fremder Begierden, erfinde neue Wege für männliche Gelüste, aber schenke dasselbe Privileg dann auch den Frauen, auch sie mögen miteinander Verkehr haben wie die Männer. Mögen sie sich künstlich hergestellte Instrumente der Lusternheit umbinden, ungeheuerliche Rätselhaftigkeiten ohne Samen, und möge eine Frau mit einer Frau schlafen wie ein Mann. Möge dieser selten gehörte Name – auch ich schäme mich, ihn auszusprechen – der tribadischen Lusternheit ungehindert umherstolzieren, und mögen alle unsere Frauenzimmer der Philaenis nacheifern, indem sie sich mit androgynen Liebschaften selbst Schande zufügen. Und wieviel besser ist es nicht, wenn eine Frau sich das männliche Luxusleben gewaltsam aneignet, als wenn die Hochherrschaftlichkeit von Männern zur Weiblichkeit degeneriert.¹¹⁶

Pseudo-Lukianos hält die Liebe zwischen Frauen für schändlicher als die Liebe zwischen Männern, doch sei dies besser, als dass Männer auf das Niveau von Frauen herabsinken würden. Einerseits schämt sich der Sprecher bereits, das Wort „tribadisch“ auszusprechen, was auch die relative Seltenheit des Begriffs *tribas* in der antiken Literatur erklärt. Andererseits sei es besser, wenn Frauen das Privileg der Homoerotik für sich beanspruchten (das in den Bereich des „männlichen Luxuslebens“ fällt), als wenn Männer von ihrer edlen Männlichkeit zu den Abgründen der weiblichen Natur herabsinken würden.

Wie andere Figuren in der antiken Literatur, so entwirft auch der Korinther bei Pseudo-Lukianos die sexuelle Liebe zwischen Frauen in männlicher Begrifflichkeit; seiner Ansicht nach muss eine der Frauen auf irgendeine Weise phallisch werden. Außergewöhnlicherweise erwähnt er auch, dass Frauen liebende Frauen sich nicht fortpflanzen können, da der künstliche Phallus keinen Samen ejakulieren kann. Indem Frauen sich einen künstlichen Phallus umbinden, beanspruchen sie in aller Öffentlichkeit männliche Privilegien;

¹¹⁵ Pseudo-Lukianos, Erōtes 51.

¹¹⁶ Pseudo-Lukianos, Erōtes 28: ἐράτῳσαν ἀλλήλων καὶ γυναῖκες. ἄγε νῦν, ὦ νεώτερε χρόνε καὶ τῶν ξένων ἡδονῶν νομοθέτα, καινὰς ὁδοὺς ἄρρενος τρυφῆς ἐπινοήσας χάρισαι τὴν ἴσῃν ἐξουσίαν καὶ γυναῖξιν, καὶ ἀλλήλαις ὁμιλησάτωσαν ὡς ἄνδρες· ἀσελγῶν δὲ ὀργάνων ὑποζυγωσάμεναι τέχνασμα, ἀσπόρων τεράστιον αἰνιγμα, κοιμάσθωσαν γυνὴ μετὰ γυναικὸς ὡς ἀνὴρ· τὸ δὲ εἰς ἀκοὴν σπανίως ἤκον ὄνομα – αἰσχύνομαι καὶ λέγειν – τῆς τριβακῆς ἀσελγείας ἀνέδην πομπευέτω. πᾶσα δ' ἡμῶν ἢ γυναικῶνίτις ἔστω Φιλανίς ἀνδρογύνους ἔρωτας ἀσχημονοῦσα. καὶ πόσω κρείττον εἰς ἄρρενα τρυφὴν βιάζεσθαι γυναῖκα ἢ τὸ γενναῖον ἀνδρῶν εἰς γυναῖκα θηλύνεσθαι (Macleod, Opera, 101; englische Übersetzung: Macleod, Lucian, 8,195; deutsche Übersetzung: Silke Petersen).

für Frauen ist es jedoch widernatürlich, wenn sie männlich werden.¹¹⁷ Die Kemenate, der privateste Raum von Frauen, wagt es öffentlich zu werden. Die öffentliche Zurschaustellung tribadischer Erotik widerspricht daher der Rolle der Frauen, die im privaten Frauenquartier tätig sein und als Gefäße fungieren sollen, die den männlichen Samen empfangen.¹¹⁸ Philaenis, die angeblich ein Buch über die verschiedenen Stellungen beim Geschlechtsverkehr verfasste, verkörpert die öffentliche Schande der *tribades*: Sie ist eine Frau, die über Sex schreibt.¹¹⁹ Wie Martials Philaenis sind diese Philaenis und ihre Gleichgesinnten androgyn. Für Pseudo-Lukianos ist das gleichbedeutend damit, dass sie am Männlichen Anteil haben.¹²⁰

Auch wenn der Athener sich in diesem Gespräch durchsetzt, bedeutet dies nicht, dass sexuelle Liebe zwischen Frauen irgendwie akzeptiert wäre. Obwohl die Gesprächsteilnehmer die Päderastie dafür preisen, dass sie männliche Freundschaft ermöglicht, erkennen sie sexuelle Liebe zwischen Frauen nicht als angemessen für Philosophen an. Beide Standpunkte gehen davon aus, dass Frauen intellektuell und moralisch minderwertig sind. Der Korinther behauptet, dass Aphrodite die unterschiedlichen Naturen von Frau und Mann schuf; dabei erhielten Männer das Privileg, Samen zu ejakulieren, und Frauen sind dazu bestimmt, den Samen zu empfangen. Deshalb sollten Männer und Frauen ihrer jeweiligen Natur entsprechend handeln; Frauen sollen nicht männlich und Männer nicht weich werden.¹²¹ Insofern hält der Korinther, der zugunsten der Frauen argumentiert, die sexuelle Liebe zwischen Frauen für einen absurden Versuch dieser Frauen, in den männlichen Bereich einzudringen. Für den Athener, der sich für die Päderastie stark macht, sollen Frauen nur „zum Gebären da sein“.¹²² Beide Teilnehmer stimmen insofern doch in einem Punkt überein: Sie sehen den eigentlichen Wert von Frauen in deren Rolle bei der Fortpflanzung.

Wie viele andere in diesem Buch genannte und noch zu nennende Schriftsteller meint Pseudo-Lukianos Päderastie, wenn er vom Zusammensein zweier männlicher Wesen spricht; von sexueller Liebe zwischen Frauen spricht er jedoch nur mit Bezug auf zwei Erwachsene und nicht auf eine erwachsene Frau und ein Mädchen. Dabei lässt die doch eher gleichberechtigte Beziehung

¹¹⁷ Pseudo-Lukianos, *Erötes* 19.

¹¹⁸ Pseudo-Lukianos, *Erötes* 19.

¹¹⁹ Ein Scholion über Lukianos stellt fest, dass der Komödiendichter Philokrates ein Buch über Philainis als eine *ἐταιρίστρια καὶ τριβὰς* geschrieben habe (Rabe, Scholia, 205). S. Maas, Philainis, der bemerkt, dass eine Reihe von Schriftstellern des 3. Jhs. v. Chr. das Buch von Philainis erwähnen.

¹²⁰ S. Pseudo-Lukianos, *Erötes* 21, wo der Korinther einen kastrierten Jungen zweigeschlechtlich nennt, vermutlich weil er durch den Verlust des Penis am Weiblichen Anteil hat.

¹²¹ Pseudo-Lukianos, *Erötes* 19.

¹²² Pseudo-Lukianos, *Erötes* 38.

zwischen erwachsenen Frauen diese in den Augen der Debattierenden gegenüber der Päderastie nicht als besser erscheinen. Kein einziger Autor spricht sich für Liebe zwischen Frauen aus, sondern alle preisen einzig die Päderastie in den höchsten Tönen.

In diesem Zusammenhang kann auch eine in lateinischer Sprache verfasste anonyme physiognomische Abhandlung aus dem 4. Jh. in den Blick genommen werden. Weil sich diese Abhandlung ausgiebig älterer griechischer Quellen bedient, bietet sie ein weiteres Beispiel für die griechische Literatur.¹²³ In der Physiognomie werden körperliche Eigenschaften mit dem Verhalten und mit Charaktereigenschaften in Verbindung gebracht. Daher unterscheidet diese Abhandlung strikt zwischen Frauen und Männern.¹²⁴ Genannt werden auch „Frauen, die Sex mit weiblich aussehenden Frauen haben, die sich aber lieber männlichen Frauen hingeben, die eher männlich aussehen, [die (auf griechisch) als „männlich“, *arrenikai*, bezeichnet werden].“¹²⁵ In diesem Text zeigen sich die Spannungen im Hinblick auf sexuelle Liebe zwischen Frauen, die sich bereits in älteren Quellen finden: ob Frauen liebende Frauen männlich oder weiblich sind, und ob solche Frauen körperlich in der Lage sind, eine andere Frau zu penetrieren. Diesem Traktat zufolge sehen einige homoerotische Frauen weiblich und andere männlich aus. Der Schreiber dieses Texts entwirft deshalb verschiedene Konstellationen: eine weibliche Frau mit einer weiblichen Frau, eine weibliche Frau mit einer männlichen Frau sowie eine männliche Frau mit einer männlichen Frau (da die am Anfang erwähnte „Frau“ sowohl weiblich als auch männlich ausgesehen haben könnte). Außerdem behauptet der anonyme Physiognomist, dass gleichgeschlechtlich liebende Frauen, die mit männlichen Genitalien ausgestattet sind, eine Unterkategorie gleichgeschlechtlich liebender Frauen bilden. Wir werden im Fortgang des vorliegenden Buches noch sehen, dass Spekulationen über die Genitalien

¹²³ Das Traktat benutzt Pseudo-Aristoteles, Loxos und Polemon. Die für diese Studie relevante Passage stammt aus Pseudo-Aristoteles (André, Anonyme, 34, der bemerkt, dass der von mir diskutierte Abschnitt in der unabhängig vom Traktat überlieferten Fassung des Pseudo-Aristoteles nicht erhalten ist [148 Anm. 7]). Eine hervorragende Diskussion der antiken Physiognomie findet sich bei Gleason, *Semiotics*.

S. auch Barton, *Power*, 95–131. Barton liefert eine hilfreiche Analyse des rhetorischen Charakters dieser zwei antiken Disziplinen. Sie spricht sich außerdem gegen die moderne Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Pseudo-Wissenschaft für diese Bereiche aus.

¹²⁴ De physiognomia liber 3–7; André, Anonyme, 51–56. Ich bedanke mich bei Prof. Georgia Frank dafür, dass sie mich auf dieses Traktat aufmerksam gemacht hat.

¹²⁵ De physiognomia liber 85: *de mulieribus ... mulieres coire cum mulieribus quarum species est muliebris, masculis autem magis deditas quae magis ad uirilem speciem respondent, <quae ἀρρενικαὶ dicuntur>*; André, Anonyme, 118. Zu dieser Passage s. Rousselle, *Politics*. Rousselle bemerkt, dass hier „allzu weibliche Frauen im Verdacht stehen, mit anderen Frauen zu schlafen“ (S. 328), was auf die entscheidende Bedeutung einer exakten Geschlechterkonformität hinweist. Zur weiteren Behandlung der Kategorisierung von Geschlechtertypen bei Pseudo-Aristoteles s. unten.

gleichgeschlechtlich liebender Frauen und die Frage ihrer relativen Männlichkeit oder Weiblichkeit häufig anzutreffen sind.

5 Künstlerische Darstellungen



Abb. 1: Schale von der griechischen Insel Thera, ca. 620 v. Chr. (n. Dover, Homosexualität, CE34).

Nun soll es um die Beschreibung griechischer Vasenmalereien gehen, die Zeugnisse von der erotischen Anziehung zwischen Frauen sind, auch wenn sie aus früherer Zeit stammen.¹²⁶ Ein von der griechischen Insel Thera (Santorin) stammende Schale von ca. 620 v. Chr. zeigt zwei Frauen, die etwa gleich groß sind und in einer Haltung gezeigt werden, die typisch ist für Menschen, die umeinander werben; eine der Frauen berührt mit der Hand das Kinn

der anderen (Abb. 1).¹²⁷ Eine attisch-rotfigurige Kylix – also ein Trinkgefäß für Wein – von Apollodoros (ca. 515–495 v. Chr.) zeigt eine nackte Frau, die mit einer Hand die Klitoris und mit der anderen Hand den inneren Oberschenkel einer stehenden Frau streichelt (Abb. 2).¹²⁸ Martin Kilmer erläutert, dass die

¹²⁶ S. auch die wichtige Studie von Meixner, Frauenpaare. In ihrem Buch belegt sie das erstaunliche Ergebnis ihrer Untersuchung, dass Darstellungen von Frauenpaaren in der prähistorischen Kunst wesentlich häufiger sind als solche von Paaren unterschiedlichen Geschlechts.

¹²⁷ Dover, Homosexualität, CE34, Erläuterung auf S. 153 (im Original 173); Richter, Korai, Tf. VIII-C.

¹²⁸ Dover, Homosexualität, R207, Erläuterung auf S. 153 (im Original 173); Boardman/La Rocca/Mulas, Eros, 111f.; Beazley, Paralipomena, 333. Eva Keuls bezweifelt, dass diese Vase eine homoerotische Szene darstellt, und vermutet stattdessen, die eine Frau würde der anderen als Vorbereitung zu einem Treffen mit einem Mann Parfüm auf die Genitalien auftragen (Keuls, Reign, 85 und 173, Abb. 151). Selbst wenn dies zutreffen sollte, ist

hier – wie auch in anderen erotischen Szenen – deutlich aufgerichteten Brustwarzen der Frauen dazu beitragen, den Eindruck sexueller Erregung zu vermitteln.¹²⁹ Eine andere attisch-rotfigurige Kylix (ca. 470–460 v. Chr., vermutlich vom Euaichme-Maler), die sich im Besitz des J. Paul Getty Museums befindet, zeigt auf der Außenseite zwei nackte Frauen (Abb. 3).¹³⁰ Eine Frau steht, die



Abb. 2: Attisch-rotfigurige Kylix, ca. 515–495 v. Chr., Appollodoros (n. Dover, *Homosexuality*, R207).

andere kniet, wobei die Kniende mit ihren Fingern beinahe die Genitalien der stehenden Frau berührt. Die KuratorInnen des Getty-Museums deuten dies als Enthaarungsmethode zweier *hetairai*, bei der die hockende Frau die Schamhaare der stehenden Frau herauszieht. Da sich antike griechische Frauen ihrer Schamhaare durch Herausziehen oder Abbrennen entledigen, kann die Auslegung der KuratorInnen durchaus zutreffend sein. Die Szene könnte aber auch eine homoerotische Darstellung sein.

Eine attisch-rotfigurige Amphore (ca. 490 v. Chr., dem Fliegende-Engel-Maler zugeschrieben) stellt zwei nackte Frauen dar, deren Schamhaare sehr deutlich zu sehen sind und die Arm in Arm gehen (Abb. 4).¹³¹ Die linke Frau trägt ein Haarband, das ein Geschenk der anderen Frau gewesen sein könnte.

vorstellbar, dass die parfümierte Frau bei der Berührung Vergnügen empfunden haben könnte.

¹²⁹ Kilmer, *Erotica*, 27f. Kilmer vermutet außerdem, dass der Parfümbehälter (*Alabastron*) für einen Dildo stehen könnte (28).

¹³⁰ J. Paul Getty Museum Journal 12 (1984), 245f.: J. Paul Getty Museum. Eingangsnr. 83. AE.251; Kylix vermutlich vom Euaichme-Maler, Seite A.

¹³¹ Ich danke Dr. John J. Herrmann vom Boston Museum of Fine Arts für seine Hilfe bei der Interpretation dieses Bildes.



Abb. 3: Attisch-rotfigurige Kylix Typ B, Keramik, antik repariert, Höhe (bis zum Rand): 9,8 × Breite: 31,5 × Tiefe: 24 cm; 470–460 v. Chr., dem Euaichme-Maler zugeschrieben (© Paul Getty Museum, Villa Collection, Malibu, California, Geschenk der Phoenicia Foundation)



Abb. 4: Attische rotfigurige Amphora Typ C, ca. 490 v. Chr., dem Fliegende-Engel-Maler zugeschrieben, Seite A (n. Galerie Günther Puhze, Kunst der Antike 13 [1999], Lot 117).



Abb. 5: Attische rotfigurige Amphora Typ C, ca. 490 v. Chr., dem Fliegende-Engel-Maler zugeschrieben, Seite B, Detail (n. Galerie Günther Puhze, Kunst der Antike 13 [1999], Lot 117).



Abb. 6: Apulische Pelike aus Tarent (Italien), ca. 350 v. Chr.

Beide Frauen sind eindeutig betrunken. Die linke Frau hält die Weinkaraffe (*oinochoe*) waagrecht an ihrer Seite, so als ob sie zeigen wollte, dass die Karaffe so gut wie leer ist. Die rechte Frau hält mit einer Hand eine persisch aussehende Trinkschale. Die beträchtliche Größe der Schale könnte anzeigen, dass die Frauen reichlich getrunken haben. Die andere Seite der Amphore

zeigt eine nackte Frau, die einen sehr langen Phallus hält (Abb. 5). Martin Kilmer ist der Ansicht, dass noch weitere Vasenabbildungen auf weibliche Homoerotik anspielen. Darunter befinden sich gemeinsam badende nackte Frauen; Frauen, die mit einem phallisch aussehenden Vogel tanzen; sowie Frauen, die vor anderen Frauen mit einem Dildo masturbieren. Nach Kilmers Meinung zeigt eine der Vasen außerdem eine Frau mit einem um ihre Hüften gebundenen Penis, obwohl es sich dabei auch um einen Hermaphroditen handeln könnte.¹³²

Eine süditalienische Vase von ca. 350 v. Chr. zeigt zwei bekleidete Frauen, von denen eine sitzt und die andere ihr seitlich zugewandt steht (s. Abb. 6). Die sitzende Frau streckt ihren Arm aus und berührt leicht die Brust der anderen. Eva Keuls ist der Ansicht, dass „es so diskret ist, dass der [homoerotische]

¹³² Kilmer, *Erotica*, 26–30: R73 (Euthymides [ca. 515–500]) und R152 (Pedieus-Maler [ca. 520–505]), R141.3 (Epiktetos [ca. 520–490]). S. auch die attisch-rotfigurige Pelike (ca. 430 v. Chr.) aus Vulci, Etrurien (Italien), die zwei Amazonen darstellt, die miteinander in die Schlacht ziehen (jetzt in der Antikensammlung in München, abgebildet in Meixner, *Frauenpaare*, 104, Abb. 39), sowie die attische Halsamphore (Amasis-Maler, ca. 530 v. Chr.), die zwei Maenaden beim Tanzen in enger Umarmung abbildet (jetzt im Cabinet des médailles, abgebildet in Meixner, *Frauenpaare*, 104, Abb. 40).

Bezug unbemerkt blieb“¹³³

Männer benutzen diese Vasen und besonders die Trinkgefäße für Wein vielleicht, um sich zu erregen, obwohl die beiden Vasen von ca. 620 und ca. 350 wenig zur männlichen Stimulanz geeignet sind, denn beide



Vasen stellen vollständig bekleidete Frauen dar. Allerdings warnt Kilmer davor, die dargestellten Geschlechtsakte als Darstellungen weiblicher erotischer Vorlieben zu deuten; seines Erachtens „sind dies höchstwahrscheinlich Männerphantasien“¹³⁴

Diese Vasen mit den Darstellungen weiblicher Homoerotik haben einiges gemeinsam. Im Unterschied zu vielen Autoren der römischen Zeit haben die VasenkünstlerInnen die Frauen nicht in irgendeiner Weise männlich oder pseudo-männlich dargestellt (wobei die Darstellung der Frau, die einen umgeschnallten Dildo trägt, eine Ausnahme sein könnte). Außerdem stellen die Vasen erwachsene Frauen dar; darin unterscheiden sie sich von den griechischen Vasen, die männliche Paare zeigen, wobei einer der Partner ein bärtiger Erwachsener und einer ein bartloser Jüngling ist.¹³⁵ Entsprechend zeigen diese – ebensowenig wie jüngere – Vasen weibliche Homoerotik nicht als Päderastie.

Außer diesen älteren Artefakten zeigt noch ein Grabrelief aus der Zeit Kaiser Augustus' (27 v. Chr.–14 n. Chr.) zwei Frauen, die jeweils die rechte Hand in der *dextrarum iunctio* („das Verbinden der Rechten [Hände]“) halten, dem klassischen Zeichen eines verheirateten Paares (Abb. 7). Insofern bedarf

¹³³ Tarent, Süditalien, apulische Pelike des Truro-Malers: Keuls, Reign, 85.87 Abb. 81.437 Anm. 81.

¹³⁴ Kilmer, *Erotica*, 30.

¹³⁵ Dover, *Homosexualität*, Tafeln zwischen S. 48 und 49, sowie S. 64 und 65 (im Original Tafeln zwischen S. 118 und 119).

das Relief weiterer Diskussion und Forschung.¹³⁶ Eine Inschrift unter dem Relief bezeichnet eine der Frauen als Fonteia Eleusis, eine freigelassene Sklavin, und die andere als Fonteia Helena, ebenfalls eine Freigelassene.¹³⁷ Einige Jahrhunderte später wird der Marmor noch einmal von unbekannter Hand bearbeitet, und die Frau auf der linken Seite wird zu einem Mann. Das Relief und die Inschrift können unterschiedlich interpretiert werden. Eine Möglichkeit besteht darin, dass die zwei Frauen in einer Beziehung leben, die in ihren Augen einer römischen Ehe gleichkommt. Diese Auslegung passt zu den Erwähnungen von Ehen zwischen zwei Frauen bei Iamblichos und Lukianos.

Ein Wandgemälde aus dem süditalienischen Pompeji zeigt zwei Frauen, die miteinander oralen Sex haben.¹³⁸ Das Gemälde befindet sich im Umkleideraum (*apodyterium*) eines Bades gleich außerhalb von Pompeji, das durch die Vulkanasche nach dem Ausbruch des Vesuv 79 n. Chr. konserviert wurde. Das Gemälde zeigt vier nackte Erwachsene, die erotische Handlungen auf einem Sofa vornehmen. Ein Mann penetriert einen anderen Mann anal (oder als Schenkelverkehr). Unter und vor diesem Mann ist eine Frau zu sehen, die an ihm Fellatio verrichtet. Eine zweite Frau hinter und unter der ersten Frau nimmt an jener Cunnilingus vor. Es ist bemerkenswert, dass der/die Künst-

¹³⁶ S. die hilfreiche Erläuterung von D'Angelo, *Women Partners*, 65–70. Das Relief ist im Britischen Museum als Skulptur 2276 zu finden. S. Smith, *Catalogue*, 290f.; *AZ N.S.*, Suppl. 7 (September 1848), 107; *CIL* 6/3,18524; sowie Walker/Burnett, *Augustus*, 43–47, Nr. 184.

Zur *dextrarum iunctio* s. Treggiari, *Marriage*, 149–151 sowie 164f.; Stupperich, *dextrarum iunctio*; Kleiner, *Portraiture*, Abb. 34; Reekmans, *Dextrarum iunctio*; ders., *iconographie*, 1–16; sowie Kötting, *Dextrarum iunctio*. Stupperich argumentiert, dass das Originalrelief ein verheiratetes Paar darstelle, wobei die Figur auf der linken Seite ein Mann sei. Die verschränkten rechten Hände interpretiert er als Zeichen der ehelichen Bindung. Er bemerkt, dass die *dextrarum iunctio* der Hände zwar in verschiedenen Positionen dargestellt werden konnte, die verschränkten Hände auf diesem Relief jedoch außergewöhnlich hoch gehalten würden und besonders demonstrativ zusammengelegt seien. Seine einzige Begründung dafür, dass das Originalrelief ein gemischtgeschlechtliches Ehepaar darstellt, lautet: „Die umgekehrte Abfolge [im Original zwei Frauen] erscheint ausgeschlossen“ (S. 148).

¹³⁷ *Fonteia G(aiae) l(ibera) Eleusis h(uic?) o(lla) Data Fonteia G(aiae) l(ibera) Helena*. Walker und Burnett übersetzen dies als: „Fonteia Eleusis, Freigelassene der Gaia. Die Begräbnisurne wurde ihr gegeben. Fonteia Helena, Freigelassene der Gaia“ (Augustus, 43f.). Ihre Übersetzung des eigentümlichen *HODATA* beruht auf einem Vorschlag von Daniele Manacorda (45).

¹³⁸ Jacobelli, *pittura*, Szene sieben, 54–57, 76–78, Abb. 46, Tf. 8. Ich danke Prof. Roy Ward für diesen Hinweis. Jacobelli gelingt es trotz der Beschädigungen des Bildes, die dargestellten Handlungen mit Hilfe des noch Sichtbaren und der antiken Parallelen zu bestimmen. Der Künstler folgt der altrömischen Konvention, die Männer mit dunklerer Hautfarbe darzustellen als die Frauen. Zudem sind die Platzierungen der Köpfe und die Umrisse der Körper deutlich zu erkennen. S. auch Cyron/Dierichs, *Erotik*, 79, Abb. 86b; und Clarke/Larvey, *Sex*, 130–132, Abb. 90, Tf. 90-1 (Skizze).

Martin F. Kilmer hat auf attischen rotfigurigen Vasenmalereien keine Darstellungen von Cunnilingus zwischen Frauen gefunden (*Erotica*, 70).

lerIn den männlich homoerotischen Akt als anale Penetration (oder Schenkelverkehr) darstellt, die weiblich homoerotische Handlung jedoch als Cunnilingus und nicht als eine Form der Penetration. Die beiden homoerotischen Handlungen werden durch einen Penis miteinander verbunden, da eine Frau, die vor einem Mann hockt, den Penis des einen Mannes fellationiert. Diese erotische Szene mit mehreren Beteiligten hat Parallelen in der antiken erotischen Kunst. In ihr ist eine gewisse Faszination darüber zu spüren, dass man gleichzeitig Lust bereiten und Lust empfangen kann, was sich künstlerisch am besten durch die Darstellung von drei oder mehr ineinander verschlungenen Personen darstellen lässt.¹³⁹ Künftige kunsthistorische Untersuchungen mögen über die kulturelle Bedeutung Aufschluss geben, die ein weiblicher homoerotischer Akt hat, der mit dem männlichen Bereich durch den Phallus verbunden ist. Vielleicht können künftige ForscherInnen auch herausfinden, ob die Darstellung der stehend auf die BetrachterInnen blickenden Männer und der von den Betrachtenden abgewandten, unterhalb der Männer hockenden Frau eine kulturelle Bedeutung trägt oder nur durch die athletischen Verdrehungen verschlungener erotischer Stellungen motiviert ist.

6 *Nachbiblisches Judentum*

Da andere ForscherInnen die antiken jüdischen Quellen bereits umfassend nach Hinweisen auf weibliche Homoerotik durchsuchten, werde ich diese Quellen hier nur kurz überblickshaft darstellen, wobei es mir besonders darum geht, inwieweit diese Quellen in das Gesamtbild meiner Studie passen. Die hebräische Bibel verbietet sexuelle Beziehungen zwischen Frauen nicht, obwohl sie den Geschlechtsverkehr zwischen zwei Männern untersagt: „Du sollst nicht bei einem Mann liegen wie bei einer Frau; es ist ein Gräuel“ (Lev 18,22); und: „Wenn jemand (männlich) bei einem Knaben oder Mann liegt wie bei einer Frau, so haben beide ein Gräuel getan; sie sollen beide sterben; ihr Blut ist auf ihnen“ (Lev 20,13).¹⁴⁰

¹³⁹ So zeigt z. B. die sechste Szene im gleichen Apodyterium einen knienden Mann, der einen anderen penetriert, der wiederum eine Frau von hinten penetriert (Jacobelli, *pitture*, Szene sechs, 48–53, Abb. 41, Tf. 7). S. auch Cyron/Dierichs, *Erotik*, 79, Abb. 86a; und Clarke/Larvey, *Sex*, 128–130, Abb. 88. Zu weiteren Beispielen dieses Motivs auf griechischen Vasenbildern s. Kilmer, *Erotica*, 55–58. S. auch Szene 5 (Clarke/Larvey, *Sex*, 127f., Abb. 87.87-1 [Skizze]), die zwei Frauen darstellt. Entweder die eine Frau penetriert die andere mit einem Penisersatz, oder die beiden Frauen reiben ihre Geschlechtsteile aneinander.

¹⁴⁰ Lev 18,22: MT: וְאִתְּזָכָר לֹא תִשָּׁכַב מִשְׁכָּבִי אִשָּׁה תוֹעֵבָה הוּא; LXX: καὶ μετὰ ἄρσενος οὐ κοιμηθήσῃ κοίτην γυναικός· βδέλυγμα γάρ ἐστίν.
Lev 20,13: MT: וְאִישׁ אִשָּׁר יִשָּׁכַב אִתְּזָכָר מִשְׁכָּבִי אִשָּׁה תוֹעֵבָה עָשׂוּ יוֹמָתוֹ דְּמִיָּהּ בָּם; LXX: καὶ ὃς ἂν κοιμηθῇ μετὰ ἄρσενος κοίτην γυναικός, βδέλυγμα ἐποίησαν ἀμφότεροι· θανατούσθωσαν, ἔνοχοι εἰσιν.

Saul Olyan legt überzeugend dar, dass in Lev 18,22 und 20,13 der Analverkehr, nicht aber andere männliche homoerotische Handlungen untersagt sind.¹⁴¹

Olyan vergleicht die hebräischen Worte, mit denen in diesen Versen die Sexualakte beschrieben werden, mit dem Vokabular aus anderen israelitischen Rechtsbestimmungen zum Geschlechtsverkehr. So kann er zeigen, dass sich Lev 18,22 gegen den penetrierenden Partner beim Analverkehr und nicht gegen den empfangenden Partner richtet. Nach Olyans Ansicht wurde in einem früheren Textstadium von Lev 20,13 nur der penetrierende Partner bestraft. Der merkwürdige Wechsel vom Singular („Wenn ein Mann ...“) zum Plural („so haben beide ... sie sollen ...“) sei ein Beleg dafür, dass das Gesetz später auf den empfangenden Partner ausgedehnt wird. Olyan deutet den hebräischen Begriff, der in Bibelübersetzungen häufig als „Gräuel“ wiedergegeben wird, als „die Verletzung einer sozial konstruierten Grenze“.¹⁴²

Wenn wir herausfinden könnten, warum die Verfasser von Rechtsbestimmungen den Analverkehr zwischen Männern untersagen, dann könnten wir vielleicht auch verstehen, warum sie homoerotische Handlungen zwischen Frauen nicht verbieten. Doch die Gründe für das Verbot des männlichen Analverkehrs sind alles andere als klar. Olyan meint, dass man sich die beiden Gesetze, die in einem Abschnitt des Levitikusbuches über Reinheitsgebote stehen, am ehesten als Verbot der Vermischung zweier verunreinigender Substanzen (Samen und Exkremente) im Körper des empfangenden Mannes erklären könnte.¹⁴³ Dieser Auslegung zufolge gäbe es keinen Grund, sexuelle Beziehungen zwischen Frauen zu verbieten, da eine solche Vermischung

¹⁴¹ Olyan, *Male*. Diese Verse sind in den letzten Jahren häufig kommentiert worden; s. die Belege bei Olyan. Ich beziehe mich hier primär auf Olyan, da er unsere Kenntnis dieser Verse sehr über den vorherigen Forschungsstand hinaus erweitert hat. Ich stimme allerdings nicht mit seiner abschließenden Einschätzung überein, dass die „Hebräische Bibel nicht ausreicht, um [die] Sichtweise zu stützen, [dass die IsraelitInnen Geschlechtsverkehr zwischen Männern verabscheuen]“ (S. 205). Auch wenn die Bibel diese Art von Geschlechtsverkehr nur in Lev 18,22 und 20,13 durch eine Rechtsbestimmung verbietet, so ist doch die Todesstrafe ein sicherer Beweis dafür, dass die IsraelitInnen hierin einen Gräuel sehen. Dennoch stimme ich mit ihm darin überein, dass es für die Zeit vor der Einführung dieser Rechtsbestimmung keine rechtlichen Belege dafür gibt, dass die IsraelitInnen den Geschlechtsverkehr zwischen Männern für einen Gräuel halten. Olyan machte im persönlichen Gespräch deutlich, dass dies sein Hauptinteresse gewesen sei (13. Juli 1995).

S. auch Boyarin, *Jews*. Boyarin argumentiert, dass die Belege aus der Bibel und dem Talmud die Sichtweise von Michel Foucault und David Halperin bestätigen, dass sexuelle Identität in vormoderner Zeit keine relevante Kategorie gewesen sei. Boyarin stellt fest, dass das Verbot des Analverkehrs zwischen Männern andere männliche homoerotische Praktiken ebensowenig tangiert wie emotionale und körperliche Nähe zwischen Männern. Ergänzend s. Boyarin, *Behold*.

¹⁴² Olyan, *Male*, 180 Anm. 3.

¹⁴³ Ebd. 202–206.

zweier verunreinigender Substanzen dabei nicht stattfindet.¹⁴⁴ Andere in der Forschung diskutierte Gründe lauten z. B.: der passive Mann entspricht nicht wirklich dem Rang, den Männer einnehmen;¹⁴⁵ Geschlechtsverkehr zwischen Männern ist gleichbedeutend mit der Verschwendung des männlichen Samens;¹⁴⁶ die IsraelitInnen bringen den Geschlechtsverkehr zwischen Männern mit außerisraelitischen Kultpraktiken in Verbindung;¹⁴⁷ der penetrierende Mann verhält sich nicht seinem Stand entsprechend, weil er entweder den falschen Partner bzw. die falsche Partnerin oder die falsche Körperöffnung gewählt hat.¹⁴⁸ Da jeder dieser Vorschläge allerdings bestimmte Probleme nicht erklären kann,¹⁴⁹ können wir beim gegenwärtigen Stand der Forschung nicht genau sagen, warum der Geschlechtsverkehr zwischen zwei Frauen im israelitischen Recht nicht mit einem Verbot belegt wird. Nicht zuletzt könnte eine Erklärung einfach darin bestehen, dass die Verfasser der Rechtstexte größeres Interesse an Männern und ihrem Verhalten haben als an Frauen.

In der römischen Zeit wird das Thema der weiblichen Homoerotik im Gegensatz zur biblischen Epoche in jüdischen Schriften behandelt. Da im antiken Mittelmeerraum generell ein sehr stark gestiegenes Interesse an sexueller Liebe zwischen Frauen zu verzeichnen ist, zeigt sich die Nähe der jüdischen zu nichtjüdischen Gesellschaften im Ausdruck der Kenntnis dieses Phänomens. Wortwahl und Rhetorik der griechischsprachigen jüdischen Quellen ähneln darin eher nichtjüdischen Schriften als frühe rabbinische. So stellt etwa der Verfasser des „Pseudo-Phokylides“ eine Frau, die sexuelle Beziehungen mit einer anderen Frau eingeht, in einer Weise dar, als ahme sie einen Mann nach; wie wir bereits gehört haben, kommt eine solche Einschätzung auch in der nichtjüdischen Welt vor. Das griechische Gedicht, das wahrscheinlich von einem/einer DichterIn der jüdischen Diaspora verfasst wird, enthält einen langen Abschnitt über richtiges Sexualverhalten sowie Ehe und Familienleben.¹⁵⁰

¹⁴⁴ Ebd. 206. Wenn allerdings die israelitischen Verfasser dieser Rechtstexte sich in erster Linie wegen der Vermischung von Samen und Exkrementen sorgen, warum verbieten sie dann nicht den Analverkehr zwischen Männern und Frauen? Tatsächlich gibt es bei späteren Rabbinen Debatten über Analverkehr zwischen Männern und Frauen mit dem Resultat, diesen zu erlauben (s. unten). Immerhin nennt Olyan das Fehlen eines biblischen Verbotes des Analverkehrs mit einer Frau als Gegenargument gegen seine eigene Interpretation (S. 203 Anm. 81).

¹⁴⁵ Z. B. Thurston, *Leviticus*. Thurstons Sichtweise basiert auf Douglas, *Reinheit*, 60–78 (im Original 41–57).

¹⁴⁶ Z. B. Eilberg-Schwartz, *Savage*, 183.

¹⁴⁷ Z. B. Boswell, *Christianity*, 100.

¹⁴⁸ Saul Olyan (persönliche Korrespondenz vom 17. Juli 1995).

¹⁴⁹ S. Olyan, *Male*, 197–204.

¹⁵⁰ Pseudo-Phokylides 175–227; deutsche Übersetzung: Walter, *Pseudo-Phokylides*; Textausgabe und englische Übersetzung: Horst, *Sentences*, 98–103 und 225–257. Van der Horst datiert den Text zwischen ca. 30 v. Chr. und ca. 40 n. Chr. und schlägt Alexandria als Entstehungsort vor (81–83).

Der/die AutorIn hält den Geschlechtsverkehr zwischen Menschen männlichen Geschlechts für ein Vergehen an der Natur, das sich in der Tierwelt nicht findet.¹⁵¹ In der darauffolgenden Zeile findet sich ein ähnliches Verbot, das an Frauen gerichtet ist: „Auch sollen Frauen nicht das Beilager [wörtlich: „das Ehebett“] von Männern nachahmen“.¹⁵² Der/die AutorIn warnt die LeserInnen davor, es einem Sohn zu erlauben, sein Haar lang, geflochten oder geknotet zu tragen, weil langes Haar etwas für lüsterne Frauen sei.¹⁵³ Des weiteren seien schöne Knaben vor sexueller Belästigung durch Männer zu schützen, und Jungfrauen sollten bis zu ihrem Hochzeitstag eingeschlossen werden.¹⁵⁴ Die Sexualethik, die sich in diesem Gedicht spiegelt, basiert also auf einer strengen Unterscheidung der Geschlechter im Hinblick auf Kleidung und Geschlechterrollen. Bei Mädchen soll die Ehetauglichkeit erhalten bleiben, und wenn sie erst einmal verheiratet sind, dürfen sie sich nicht außerhalb der ehelichen Grenzen bewegen. Die Rede von den Vergehen an der Natur, davon, dass Tiere bestimmte Dinge nicht tun und davon, dass homoerotische Frauen Männer nachahmen, geht Hand in Hand mit nichtjüdischen Redeweisen, die im vorliegenden Buch immer wieder Erwähnung finden werden, und sie hebt sich von den älteren Sichtweisen der Bibel stark ab.¹⁵⁵

Paulus' Brief an die römische Gemeinde werde ich ausführlicher weiter unten im Abschnitt zu den frühchristlichen Lehren behandeln.¹⁵⁶ Da sich Paulus jedoch als ausgebildeter Pharisäer auch nach seiner Konversion als

¹⁵¹ Pseudo-Phokylides 190f.: „Weiche nicht ab von naturgemäßem Lager zu sittenwidriger Wollust – nicht einmal bei Tieren findet Beischlaf unter Männlichen Beifall“ (deutsche Übersetzung: Walter, Pseudo-Phokylides, 213; griech. Text und englische Übersetzung: Horst, Sentences, 101).

¹⁵² Pseudo-Phokylides 192: μηδέ τι θηλύτραι λέχος ἀνδρῶν μιμήσαιντο (Horst, Sentences, 100f.; deutsche Übersetzung: Walter, Pseudo-Phokylides, 213). Wenn Zeile 192 nicht in ihrem gegenwärtigen Zusammenhang stünde, könnte sie sich auch auf andere Formen sexueller Imitation eines Mannes durch eine Frau beziehen, etwa auf Selbstbefriedigung mit einem Dildo. Nach Van der Horst bezieht sich die Zeile auf sexuelle Kontakte zwischen Frauen (239f.).

¹⁵³ Pseudo-Phokylides 210–212.

¹⁵⁴ Pseudo-Phokylides 213–216.

¹⁵⁵ In einer weiteren griechischsprachigen jüdischen Quelle, den Psalmen Salomos, ist in 2,13f. die Rede von den Töchtern Jerusalems, die sich selbst beflecken mit einem „Durcheinander von Vermischungen“ (φωρμῶ ἀναμίξεως) (Rahlf's, Septuaginta 2,472; englische Übersetzung: OTP 2,652; deutsche Übersetzung: Silke Petersen; zum Kontext: Holm-Nielsen, Psalmen). Dies könnte sich auf Inzest beziehen oder auch auf Geschlechtsverkehr mit Tieren oder anderen Frauen.

¹⁵⁶ Röm 1,26f.: „Deshalb hat Gott sie unwürdigen Leidenschaften preisgegeben. Denn ihre Frauen vertauschten den natürlichen Verkehr mit dem widernatürlichen. (27) Ebenso gaben die Männer den natürlichen Umgang mit der Frau auf und entflamten im Verlangen nacheinander; Männliche mit Männlichen bringen Schande über sich und empfangen am eigenen Leib den Lohn für ihre Verirrung“ (Neue Zürcher Bibel 2007 [geringfügig verändert]). Zum Römerbrief und Röm 1,18–32 s. die entsprechenden Kapitel im Folgenden.

„Angehöriger des Volkes Israel“¹⁵⁷ sieht, müssen wir wenigstens kurz seine Verurteilung weiblicher und männlicher Homoerotik im jüdischen Kontext betrachten. Paulus stellt homoerotisches Verhalten wie Pseudo-Phokylides als widernatürlich dar, und er behandelt weibliche und männliche Homoerotik als parallele Phänomene. Auch Paulus' griechische Begriffe gleichen denen von Pseudo-Phokylides, weil bei beiden die Worte „männlich“ und „weiblich“ statt des üblichen „Männer“ und „Frauen“ gewählt werden. Sowohl Paulus als auch Pseudo-Phokylides könnten den Begriff „weiblich“ parallel zum Wort „männlich“ benutzen, das sich auch in Lev 18,22 und 20,13 findet. Dies könnte bedeuten, dass beide Autoren das Verbot von Lev 18,22 auch auf Frauen ausdehnen wollten.¹⁵⁸ Die Verurteilung durch Paulus unterscheidet sich jedoch in einem Punkt von Pseudo-Phokylides und allen anderen jüdischen Abhandlungen über weibliche Homoerotik: Nur Paulus hält sie für todeswürdig.¹⁵⁹ Vielleicht ist Paulus der einzige antike Jude, der Lev 20,13 auch auf Frauen ausdehnt. Darüber aber, ob diese strengere Sicht die einer sonst nirgends belegten Gruppe von Diaspora-PharisäerInnen spiegelt, oder ob die strengeren Maßstäbe bei Paulus auf einem Gesinnungswandel aufgrund seines Glaubens an Christus beruhen, lässt sich nur spekulieren.

Ebenso wie Paulus bringt die Sifra – ein rabbinischer Text, den ich kurz behandeln werde – Homoerotik mit nichtjüdischen Handlungen in Verbindung. Für Paulus ist homoerotisches Verhalten eine Folge des Götzendienstes, wozu auch die besonders in Ägypten vorkommende Verehrung von Tierbildern gehört.¹⁶⁰ Die Sifra dagegen hält die Ehen zwischen zwei Männern oder zwei Frauen für einen ägyptischen und/oder kanaanäischen Brauch.

Die Sifra ist ein Kommentar zum Levitikusbuch und wurde während der Tannaitenzeit (ca. 200 n. Chr.) aus rabbinischen Sprüchen zusammengestellt. Wie bereits erwähnt verbietet Lev 18 sexuelle Beziehungen zwischen Männern, aber nicht zwischen Frauen. In der Sicht der Rabbinen, die sich in der Sifra spiegelt, ist weibliche Homoerotik für eine langfristige Partnerschaft der falsche Weg, und so suchen sie nach einem biblischen Vers, um dies zu beweisen. Sie finden ihn in Lev 18,3:

Oder: ‚Du sollst nicht tun, was man im Land Ägypten tut ... und du sollst nicht tun, was man im Land Kanaan tut‘, (Lev 18,3). Man könnte [dies so deuten, dass] sie keine Häuser bauen oder Pflanzen anpflanzen sollen wie diese. Darum lehrt die Schrift: ‚Du sollst dich nicht nach ihren Satzungen verhalten‘, (Lev 18,3). ... Und was taten sie? Ein Mann heiratete einen Mann und eine

¹⁵⁷ Phil 3,5f.

¹⁵⁸ Die LXX schreibt ἄρσῃν. Paulus und Pseudo-Phokylides verwenden die Pluralformen ἄρσενες und θήλειαι/θηλύτῃραι.

¹⁵⁹ Röm 1,32.

¹⁶⁰ Röm 1,18–23.

Ob wir diesen Text nun wörtlich verstehen oder metaphorisch – in jedem Fall deckt sich die Vorstellung von den ÄgypterInnen, die Ehen zwischen Frauen erlauben, mit der Aussage von Iamblichos, dass es in Ägypten Ehen zwischen Frauen gibt (Mesopotamia heiratet die ägyptische Königin Berenike). Wie ich weiter unten zeigen werde, erwähnen der Astrologe Ptolemaios von Alexandria (in Ägypten) und der Christ Clemens von Alexandria Frauen, die Frauen heiraten. Von daher spiegelt sich bei den Rabbinen ein Ägypten-Bild, das von zeitgenössischen ägyptischen und außerägyptischen Quellen bestätigt wird. Bemerkenswert ist auch, dass die Sifra diese Ehen so darstellt, dass sie von den EhepartnerInnen und den Kulturen, in denen sie leben, für rechtmäßig gehalten werden, indem sie Lev 18,3 mit „ihren Satzungen“ zitiert.¹⁶⁴ Selbst wenn dies eine Rechtsfiktion ist, hinterlässt die Rede von rechtlich anerkannten Ehen zwischen Frauen bei den Völkern, die Götzendienst praktizieren, doch bei den Rabbinen, für die das Recht zentral ist, einen großen Eindruck.

Während die Sifra die Ehe zwischen Frauen für eine fremdartige Praxis hält, schildern der Jerusalemer und der Babylonische Talmud sexuelle Liebe zwischen Frauen als etwas, das auch für jüdische Töchter und selbst Priestertöchter und potenzielle Priesterfrauen infrage kommen könnte. Der Jerusalemer Talmud, dessen Zusammenstellung und Redaktion im 5. Jh. n. Chr. abgeschlossen ist, erwähnt Frauen, die mit anderen Frauen sexuellen Umgang haben; wörtlich heißt es, dass sie einander „reiben“.¹⁶⁵ Der Text macht deutlich, dass zwischen zwei rabbinischen Schulen des 1. Jhs. n. Chr. Unstimmigkeiten darüber bestehen, ob eine mit einer anderen Frau Geschlechtsverkehr pflegende Frau (eine *mēsallelet*) für die Priesterschaft untauglich ist, also von priesterlichen Einkünften nicht leben und in den Priesterstand nicht einheiraten darf. Im Hintergrund dieser Bestimmung steht, dass ein Priester kei-

¹⁶⁴ Durch weitere Untersuchungen wäre zu klären, ob die hier erwähnten anderen Eheformen in Kanaan oder Ägypten tatsächlich existierten.

¹⁶⁵ J. Gittin 49c, 70f.: המסללת בבנה בית שמאי פוסלין, ובית הלל מכשירין, שתי נשים שהיו מסללות, זו את זו בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. „Wenn eine Frau sich mit ihrem Sohn ‚reibt‘, schließt die Schule des Schammai sie aus [davon, die priesterlichen Einkünfte aufzubrauchen und einen Priester zu heiraten]. Die Schule des Hillel erlaubt [ihr, die priesterlichen Einkünfte zu verzehren und einen Priester zu heiraten]. Wenn zwei Frauen ‚sich [miteinander] reiben‘, schließt die Schule des Schammai sie aus [davon, die priesterlichen Einkünfte zu verzehren und einen Priester zu heiraten]. Die Schule des Hillel erlaubt [ihr, die priesterlichen Einkünfte zu verzehren und einen Priester zu heiraten].“ Vgl. t. Soṭa 5,7: המסללת בבנה קטן, והערה בה, בית שמאי פוסלין מן הכהונה ובית הלל מכשירין (Lieberman, Tosefta, 3,2,178). Lieberman sieht המסללת als Variante von המסללת an. „Wenn eine Frau sich ‚reibt‘ mit ihrem minderjährigen Sohn und er sie penetriert, schließt die Schule des Schammai sie aus [davon, die priesterlichen Einkünfte zu verzehren und einen Priester zu heiraten], aber die Schule des Hillel erlaubt es [ihr, die priesterlichen Einkünfte zu verzehren und einen Priester zu heiraten].“ Zur Bedeutung „Penetration“ für הערה s. Satlow, Abused, 15f., Nr. 42.

ne Frau heiraten darf, die Hurerei praktiziert, die unrein oder die geschieden ist (Lev 21,7), und der Hohepriester muss zudem eine Jungfrau heiraten (Lev 21,13). Eine Priestertochter, die hurt, muss der Bibel zufolge verbrannt werden (Lev 21,9). Die Frage ist, ob sexuelle Beziehungen zwischen Frauen als Hurerei gelten, und ob solche Frauen daher keine Ehe mit einem Priester mehr schließen und kein priesterliches Opfer mehr essen dürfen.¹⁶⁶ Unserem Text zufolge sagt die Schule von Schammai, dass dies Hurerei sei; dagegen machen sexuelle Beziehungen zwischen Frauen nach der Schule Hillels eine Frau nicht für die Ehe mit einem Priester und für das Leben von priesterlichen Einkünften untauglich.

Der Babylonische Talmud schreibt einen ähnlichen Spruch einem Rabbi zu, der in der Mitte des 3. Jhs. lebt. Deshalb könnte die Zuschreibung von Frauen, die miteinander sexuellen Umgang pflegen, zu den im 1. Jh. wirkenden Schulen Hillels und Schammais im Jerusalemer Talmud anachronistisch sein.¹⁶⁷ Der im 6. Jh. fertiggestellte Babylonische Talmud zitiert einen babylonischen Rabbi namens Rav Huna aus der Mitte des 3. Jhs.: „Frauen, die sich gegenseitig ‚reiben‘, sind aus der Priesterschaft ausgeschlossen“.¹⁶⁸ Dieser Sicht stellt der Babylonische Talmud die Meinung Rabbi Eleazars gegenüber, der das gegenseitige „Reiben“ der Frauen zwar für obszön, aber nicht für Hurerei hält. Nach Rabbi Eleazar schließt das gegenseitige „Reiben“ von Frauen keine Frau aus der Priesterschaft aus.¹⁶⁹ Da diese Tradition den Angaben im Jerusalemer Talmud entspricht, die den Schulen Schammais und Hillels zugeschrieben werden, und da die Herausgeber des Babylonischen Talmuds

¹⁶⁶ Mehr zur rabbinischen Diskussion über die Rechte und Pflichten von Frauen der Priesterkaste findet sich in Brooten, Leaders, 78–83.245f.

¹⁶⁷ WissenschaftlerInnen, die sich in kritischer Weise mit rabbinischer Literatur beschäftigen, sind insgesamt skeptisch hinsichtlich möglicher Zuordnungen zu den Schulen von Hillel und Schammai. S. Michael L. Satlow, der vermutet, dass die Passage des Jerusalemer Talmuds möglicherweise „einheitlich und nach-tannaitisch“ ist, d. h., dass sie im 3. Jh. oder später und in einem Stück entstanden ist. Satlow nimmt an, dass die Redaktoren des Jerusalemer Talmuds t. Soṭa 5,7 kannten, den Ausdruck „er penetrierte sie“ tilgten und dann die Diskussion über weibliche homoerotische Handlungen auf der Grundlage eines breiteren Verständnisses von „reiben“ anfügten, nämlich einem Verständnis, das auch sexuelle Handlungen jenseits der Penetration einschließt. Satlow argumentiert, es sei unplausibel, dass die Tradition von t. Soṭa 5,7 und die des Jerusalemer Talmuds zur selben Zeit verbreitet waren. Außerdem hätten nach Satlow die Redaktoren des Babylonischen Talmuds – wenn sie gewusst hätten, dass die Schule von Schammai homoerotische Frauen aus der Priesterklasse ausschloss – diese Tradition zitiert und sie nicht Rav Huna aus dem 3. Jh. zugeschrieben (Abused, 16 Anm. 45).

¹⁶⁸ B. Jewamot 76a: רב הונא נשים המסוללות זו בזו פסולות לכהונה. Im Kontext stellt Rabba fest, dass die Halacha nicht mit Rav Huna übereinstimmt.

¹⁶⁹ B. Jewamot 76a: אבל אשה פריצותא בעלמא. S. zu dieser Passage die Interpretation Rashi, nach der der המסוללות bedeutet, „Wie beim Geschlechtsverkehr zwischen Männern und Frauen reiben sie ihre Weiblichkeit [d. h. ihre Genitalien] gegeneinander.“ S. Biale, Women, 193.

An anderer Stelle zitiert der Babylonische Talmud noch einmal Rav Huna. Ein Mann erlaubte seinen Töchtern nicht, miteinander zu schlafen, und der Talmud fragt:

Der Text wirft die Frage auf, ob der Mann seine Töchter nicht miteinander schlafen lässt, weil er sie davor bewahren will, homoerotische und inzestuöse Sexualkontakte zu haben. Die Antwort des Talmuds lautet, dass der Mann dieses Problem nicht vor Augen hat, sondern seine Töchter davor bewahren will, sich daran zu gewöhnen, gemeinsam mit einer anderen Person zu schlafen. Die Rabbinen haben bei ihrer Entscheidung wahrscheinlich die Bestimmungen zur Menstruation vor Augen, nach denen eine verheiratete Frau für einen Großteil des Monats von ihrem Mann getrennt schlafen muss. Wenn sich eine junge Frau jedoch daran gewöhnt, mit einer anderen Person zusammen zu schlafen, könnte sie es schwierig finden, die Menstruationsgesetze in Zukunft einzuhalten. Um dies zu entkräften, zitieren die Redaktoren des Talmuds die Worte Rav Hunas.¹⁷¹

Da der Jerusalemer und der Babylonische Talmud v. a. die Ergebnisse der Debatte zitieren, ohne die Begründungen für die Positionen zu nennen, können wir nur darüber spekulieren, in welchem Rahmen sich die rabbinischen Vorstellungen zur weiblichen Homoerotik bewegen. Eine Möglichkeit besteht darin, dass die Rabbinen, die weibliche Homoerotik nicht für Hurerei (*zēnūt*) halten, sondern für eine Obszönität (*pēriṣūtā'*), davon ausgehen, dass keine Penetration stattfindet, während die anderen Rabbinen, die weibliche Homoerotik für Hurerei halten, annehmen, dass die Frauen einen Dildo benutzen oder körperlich in der Lage sind zu penetrieren.¹⁷² Im Fall der letztgenannten Position wären die Rabbinen einer Meinung mit einigen zeitgenössischen lateinischen und griechischen Autoren. Allerdings unterscheidet keine der beiden Positionen in der Diskussion zwischen einer aktiven und einer passiven Partnerin, was bei dem Thema der Penetration zu erwarten wäre. Die Quellen setzen ein beiderseitiges Handeln voraus, bei der beide Partnerinnen reiben

[illegible]

¹⁷¹ S. Alpert, *Bread*; sowie Biale, *Women*, 194f.

¹⁷² Zur rabbinischen Diskussion über Frauen, die einen Dildo gebrauchen, s. b.'Avoda Sara 44a.

und gerieben werden. Der mittelalterliche jüdische Philosoph Maimonides ist der Ansicht, dass „dazu kein Geschlechtsverkehr gehört“,¹⁷³ wodurch er die Auslegung stützt, dass es bei der infrage stehenden Handlung zu keiner Penetration kommt.

Rachel Biale lehnt sich an Maimonides an, wenn sie sagt, dass den Rabbinen weibliche homoerotische Kontakte nicht als tatsächliche sexuelle Verfehlung gelten, weil sie diese nicht als eine Form des Geschlechtsverkehrs betrachten: „Das männliche sexuelle Erleben des heterosexuellen Geschlechtsverkehrs bestimmt, was eine sexuelle Handlung und was eine sexuelle Verfehlung ist“.¹⁷⁴

Rachel Biale wie auch Rebecca Alpert betonen, dass sexuelle Liebe zwischen Frauen in den jüdischen Quellen jener Zeit eindeutig von sexueller Liebe zwischen Männern unterschieden wird. Biale meint, dass die sexuellen Beziehungen zwischen Frauen deshalb so selten erwähnt werden, weil kein ausdrückliches biblisches Verbot existiert, da nach Ansicht der Rabbinen „kein eigentlicher Geschlechtsverkehr“ stattfindet, oder weil die Rabbinen kaum Einblick in die Lebenserfahrung von Frauen besitzen.

Alpert geht in gleicher Weise davon aus, dass das antike Judentum der sexuellen Liebe zwischen Frauen nicht grundsätzlich ablehnend gegenübersteht. Sie ist der Ansicht, dass die Rabbinen davon wissen, dass es sexuelle Liebe zwischen Frauen gibt, und dass sie trotzdem meinen, dass diese Frauen Männer heiraten würden. Nach Alpert seien die Rabbinen hauptsächlich in Sorge darum, dass die Frauen für die Ehe mit ihren künftigen Ehemännern vorbereitet sind, wobei die Bedürfnisse und Wünsche der Ehemänner für die Rabbinen von größter Bedeutung sind.¹⁷⁵

Der Unterschied zwischen den antiken Rabbinen und einigen ihrer griechischen und lateinischen Zeitgenossen besteht darin, dass Erstere nicht über männliche Frauen und deren genaues Tun spekulieren. Allerdings tun das diejenigen, die der Schule Schammais und Rav Huna zugerechnet werden, vielleicht doch. Die Tradition, die der Schule Hillels und Rabbi Eleazars zugeschrieben wird, basiert auf der Vorstellung, dass weibliche Homoerotik keine ernsthafte Verfehlung ist, weil es dabei nicht zur Penetration kommt. Die Begründer dieser Tradition und die Endredaktoren des Babylonischen Talmuds gleichen den griechischen und lateinischen Autoren darin, dass sie der Ansicht sind, dass die Penetration durch einen Phallus das wichtigste Element des Geschlechtsverkehrs ist.¹⁷⁶

¹⁷³ Maimonides, *Mishneh Torah*. 'Issurei Bi'ah (Verbotener Geschlechtsverkehr) 21,8: אין שם ביאה.

¹⁷⁴ Biale, *Women*, 197.

¹⁷⁵ Alpert, *Bread*.

¹⁷⁶ Die Konzentration des levitischen Gesetzes auf Fragen der Penetration prägt höchstwahrscheinlich auch die rabbinische Sichtweise.

Der in diesem Abschnitt gegebene Überblick lässt mehrere Einschätzungen weiblicher Homoerotik durch das nachbiblische Judentum erkennen: erstens die Berufung auf ein Verbot, das aus der griechischsprachigen Diaspora stammt und eine Erweiterung des levitischen Verbots sexueller Beziehungen zwischen Männern auf Frauen darstellen könnte. Diese Einschätzung bedient sich griechischer Vorstellungen wie der, dass Frauen Männer nachahmen, oder der, dass es „widernatürliche“ Handlungen gibt (Pseudo-Phokylides und Paulus). Zweitens findet sich ein rabbinisches Verbot der Frauenehe, das auf Lev 18,3 basiert und solche Ehen für eine fremdartige Praxis hält (Sifra). Die dritte Einschätzung wird am Beispiel von Töchtern jüdischer Priester und potenziellen Priesterfrauen illustriert. Demnach begehen Frauen, die sich gegenseitig „reiben“, Hurerei, also nach dem Levitikusbuch eine ernstliche Verfehlung. Und viertens gibt es die Anschauung, dass Töchter jüdischer Priester und potenzielle Priesterfrauen sich möglicherweise gegenseitig „reiben“. Diese Handlung gilt lediglich als obszön und fällt damit nicht unter die levitischen Verbote. Alle vier Einschätzungen gehen offenbar auf Bedenken zurück, deren Wurzeln in der Auslegung des Levitikusbuches liegen.

Dass Pseudo-Phokylides und Paulus dieses Thema etwa zur gleichen Zeit behandeln wie die Schulen des Hillel und des Schammai, könnte darauf hindeuten, dass es bereits im 1. Jh. eine rabbinische Debatte darüber gibt.¹⁷⁷ Dass sich JüdInnen in der römischen Zeit zunehmend der sexuellen Beziehungen zwischen Frauen bewusst werden, könnte auf eine zunehmende Offenheit seitens der Frauen und ein häufigeres Ausleben von Sexualität in Frauenfreundschaften hindeuten. Während jedoch die jüdischen Quellen in griechischer Sprache weibliche Homoerotik in der für die griechische Kultur typischen Weise beschreiben, ist das bei den hebräischen und aramäischen Quellen nicht der Fall. So findet sich in den rabbinischen Quellen weder die Vorstellung von männlichen Frauen noch die philosophische Idee des „Widernatürlichen“.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Diese Sprüche könnten den Schulen aber auch später zugeschrieben worden sein. Paulus stellt ein interessantes mögliches Bindeglied in der Traditionskette dar. Paulus schreibt, dass er Pharisäer gewesen sei (Phil 3,5), und die Apostelgeschichte lässt Paulus sagen, er habe bei Gamaliel (griechische Form) studiert (d. h. bei Rabban Gamliel d. Ä., dem Enkel Hillels; Apg 22,3). In der Apg wird Gamaliel als Pharisäer bezeichnet (Apg 5,34). Da die Forschung insgesamt skeptisch ist, was den historischen Wert der Apg für die Rekonstruktion der Biographie des Paulus angeht, ist auch Vorsicht gegenüber der Zuverlässigkeit der paulinischen Aussage geboten, bei Gamaliel studiert zu haben. Trotzdem könnte Paulus, wenn auch nicht bei Gamaliel, so doch bei einem anderen Pharisäer studiert haben, der ähnliche Ansichten vertrat. Insofern wäre die paulinische Erörterung weiblicher Homoerotik selbst ein Beleg für das Alter der pharisäischen/rabbinischen Diskussion über sexuelle Beziehungen zwischen Frauen. Bemerkenswert ist jedenfalls, dass die Sichtweise des Paulus der Schule Schammais nähersteht als der Hillels.

¹⁷⁸ Der rabbinische Ausdruck *שלא כדרכה* („nicht gemäß ihrer Weise“, der für Analverkehr mit einer Frau gebraucht wird; s. z. B. b. Sanhedrin 58b) ist nicht in der Weise philosophisch, wie *φύσις* es ist.

Trotzdem fällt die Datierung dieser Quellen mit der – verglichen mit früheren Zeiten – zunehmend stärkeren Auseinandersetzung mit weiblicher Homoerotik in der römischen Zeit zusammen. Insofern lassen sich die verschiedenen Positionen innerhalb der jüdischen Debatte als Teil einer größeren Diskussion in der römischen Welt ansehen.

Dieser Überblick über die verschiedenen Quellen vom klassischen Griechenland bis zur römischen Zeit belegt ein wachsendes Bewusstsein gegenüber sexueller Liebe zwischen Frauen, wobei diese fast immer abgelehnt wird. Männlichen Autoren fällt es besonders schwer, weibliche Homoerotik in ein männliches Denkraster einzuordnen. Einige Autoren schreiben den jeweiligen Partnerinnen einer homoerotischen Beziehung gegenderte Rollen zu, während andere dies nicht tun. Einige Autoren halten beide PartnerInnen für schuldig, andere dagegen nur die „männliche“ Partnerin. Die meisten AutorInnen schenken den sexuellen Beziehungen zwischen Männern deutlich mehr Aufmerksamkeit als den Beziehungen zwischen Frauen, und in der römischen Welt wird männlicher Homoerotik weitaus größere Toleranz entgegengebracht als weiblicher Homoerotik. Die verschiedenen Autoren bedienen sich einer Vielzahl von Argumenten, um diese Liebe als bizarr, fremdartig und unsäglich erscheinen zu lassen.

Dieser umfassende Überblick soll den LeserInnen eine erste Orientierung an die Hand geben. Die folgenden ausführlicheren Untersuchungen sind in vier Bereiche unterteilt: erotische Zaubersprüche, die Frauen in Auftrag geben, um auf andere Frauen anziehend zu wirken, Astrologie, Medizin sowie Traumdeutung.

„ENTFLAMME IHRE LEBER MIT LIEBE“: GRIECHISCHE LIEBESZAUBER AUS ÄGYPTEN

Einige antike Liebeszauber, mit denen Frauen andere Frauen zu gewinnen versuchen, lassen auf neue Aufschlüsse über die Geschichte von Frauen im antiken Mittelmeerraum hoffen. Im Unterschied zu den meisten in diesem Buch behandelten Quellen werden in diesen Texten tatsächlichen die Namen von Frauen genannt, die andere Frauen begehren. Jedoch gewähren uns diese Liebeszauber leider keinen Einblick in die Liebesbeziehungen zwischen Frauen, denn die einzelnen Frauen haben die Zaubertexte wahrscheinlich nicht selbst verfasst; vielmehr wird in ihnen eine sehr formelhafte Sprache verwendet, die mehr über die jeweiligen kulturellen Anschauungen als über das Leben einzelner Frauen verrät.

Weil diese Liebeszauber nur in begrenztem Maße als Quellen für die Geschichte von Frauen taugen, werde ich sie in erster Linie auf ihre kulturellen Konzeptionen von Erotik und von Frauen hin befragen. Auch werde ich in den Fällen, in denen die Liebeszauber trotz ihres begrenzten Quellenwerts historische Informationen enthalten, auf diese aufmerksam machen. In erster Linie werden wir aber sehen, dass die männlichen Autoren, die die romantische Liebe zwischen Frauen verbieten, verspotten und herabsetzen, dies in Reaktion auf die gesellschaftliche Wirklichkeit tun.

Um die Bedeutung der Liebeszauber für die Geschichte von Frauen zu verstehen, müssen wir uns ein Bild davon machen, wie die Menschen der Antike diese Zaubertexte erdenken und verwenden. Auch wenn die genaue Verwendungsweise der Zaubertexte durch die beteiligten Personen ungewiss ist, sind uns doch einige Einzelheiten bekannt. Die sogenannten *magoi* sind Fachleute, die genau wissen, wie „magische“ Verfahren wirkungsvoll angewandt werden, und sie haben ihr Wissen in Handbüchern niedergelegt. Diese Formelsammlungen enthalten ausführliche Beschreibungen von Beschwörungen für die verschiedensten Gelegenheiten. Bei Bedarf kopieren SchreiberInnen sie und fügen die Namen an den entsprechenden Stellen ein. Die Beschreibungen enthalten häufig genaue Anweisungen für bestimmte Handlungen, die zu einem schriftlichen Zaubertext dazugehören. Die Liebeszauber werden demnach nicht nur aufgeschrieben und ausgesprochen, sondern auch vollzogen.

Die Anweisungen, die sich in einer der antiken Formelsammlungen finden, veranschaulichen diese Mischung von Worten und Handlungen. Dieser Anweisung zufolge, durch die eine Frau an einen männlichen Auftraggeber gebunden werden soll, sind von den LeserInnen zwei Wachs- oder Tonfiguren herzustellen. Eine dieser Figuren soll männlich und bewaffnet wie Ares sein; sie soll ein Schwert in der linken Hand halten und einer knienden weib-

lichen Figur drohen, deren Arme hinter ihrem Rücken gebunden sind, ihr das Schwert rechts in den Nacken zu stoßen. In der Formelsammlung heißt es, dass bestimmte magische Worte auf bestimmte Körperteile der Frau geschrieben und dann dreizehn Kupfernägeln in bestimmte Körperteile einzustecken sind, wobei gesagt werden muss: „Ich durchlöchere (es folgt der Name des Körperteils) der NN, damit sie an niemand anderen denkt als an mich, den NN.“ Es folgt die Anweisung an die LeserInnen, eine Bleitafel zu nehmen,¹ eben diesen Spruch darauf zu schreiben, ihn laut auszusprechen und die Tafel an den Figuren zu befestigen, mit 365 Knoten festzubinden und zu sagen: „Abraxas, halte es fest.“ Die Bleitafel soll bei Sonnenuntergang am Grab eines Menschen platziert werden, der oder die in jungen Jahren oder eines gewaltsamen Todes gestorben ist. (Der Geist dieses Menschen ist nicht zur Ruhe gekommen, und als umherstreifender Geist hilft er, die Wünsche der AntragstellerInnen in die Tat umzusetzen.) Neben die Tafel soll der oder die AntragstellerIn Blumen der jeweiligen Jahreszeit stellen und einen bestimmten Ausspruch rezitieren.²

Diese Formelsammlungen der *magoi* gleichen anderen Handbüchern dieser Zeit. So beschreiben z. B. auch die Handbücher zur Astrologie, Medizin und Architektur genau, wie der jeweilige Beruf auszuüben ist.³ Die KlientInnen geben ihre Zaubersprüche bei ExpertInnen in Auftrag. Diese schreiben die Zaubersprüche aus den Formelsammlungen ab und zeigen ihren KlientInnen, wie die notwendigen Rituale auszuführen sind; vielleicht führen sie die Rituale auch selbst durch (wenn etwa ein Zaubertext in den Sarkophag eines/ einer Toten zu legen ist). Doch nicht in jedem Fall wird so vorgegangen. So enthalten z. B. Quellen wie die jüdische Schrift „Sefer ha-Razim“, in der sich verschiedenste Stoffe finden und die sich nicht an professionelle ZauberInnen wendet, Anweisungen für Liebeszauber.⁴ Deshalb hatten vielleicht nicht nur ExpertInnen (also die *magoi*) Zugang zu diesen Zaubertexten.

Die Formelsammlungen enthalten Anweisungen für ganz unterschiedliche Arten von Beschwörungen. Dabei bilden die Liebeszauber eine Untergruppe

¹ Zum Gebrauch von Blei beim Bindezauber s. Martinez, Charm, der darauf hinweist, dass antike AstrologInnen Blei mit Kronos/Saturn assoziierten, einem Planeten, der Böses bewirkt, und dass die „relative Wertlosigkeit [des Bleis] ..., die Kälte ..., die fahle, todesgleiche Farbe ... und das Gewicht den allgemeinen Eindruck von chthonischer [d. h. irdischer, unterweltlicher] Beschaffenheit des Metalls und seiner Eignung für wirkungsvolle Magie stützen“ (3f.).

² PGrM Nr. 4,296–334; englische Übersetzung: GMPT 1,44.

³ S. z. B. die Handbücher von Vettius Valens, Soranos und Vitruvius.

⁴ Margoloth, Sepher ha-Razim; z. B. Erstes Firmament, Zeilen 166–168 (S. 75) (eine Beschwörung für einen männlichen Auftraggeber, um entweder eine Frau oder einen Mann für sich zu gewinnen); Zweites Firmament, Zeilen 30–37 (S. 82f.) (ein Liebeszauber zwischen einem Mann und einer Frau); englische Übersetzung: Morgan, Sepher ha-Razim, 37,45f. (der zweite Zauberspruch ist auch zu finden in: Gager, Tablets, 106, Nr. 31); deutsche Übersetzung: Rebigier/Schäfer, Sefer. S. auch Lesses, Practices.

der Bindezauber, bei denen die AuftraggeberInnen einen anderen Menschen gegen dessen Willen zu binden versuchen. Von den mehr als 1.500 erhaltenen Bindezaubern sind etwa ein Viertel Liebeszauber, wohingegen die Fluchtafeln eindeutig in der Mehrzahl sind.⁵ Die Liebeszauber gleichen den Fluchtafeln in der Hinsicht, dass sie manchmal das Binden und Quälen der Menschen beschreiben, auf die der Zaubertext zielt; sie unterscheiden sich jedoch von jenen darin, dass sie den Menschen keinen Schaden zufügen, sondern deren Liebe zu gewinnen versuchen.⁶ Im Falle eines Liebeszaubers geht es darum, einen Menschen durch Liebe an den oder die AuftraggeberIn zu binden.

Wie hängen nun die Liebeszauber zwischen Frauen mit den Bindezaubern insgesamt zusammen? Die Antwort hängt davon ab, ob zu dieser Zeit Liebesbeziehungen von Frauen, die Frauen lieben, ähnlich gestaltet sind wie die Liebesbeziehungen zwischen Frauen und Männern (oder wie die zwischen Menschen männlichen Geschlechts). Auf diese Frage geben uns die anderen Quellen der römischen Welt keine Antwort. Die Texte, in denen weibliche Homoerotik mit den polaren Begriffen von aktiv und passiv beschrieben werden – in denen also eine der Frauen die „Männerrolle“ übernimmt –, verleiten zu der Annahme, dass homoerotische Frauen ihre sexuellen Beziehungen den vorherrschenden kulturellen Normen anpassen. Allerdings war es damals nicht möglich, dass sich Frauen in rechtlicher und kultureller Hinsicht vollständig an Männern orientieren. Deshalb verwendet der römische Dichter Martial den Begriff *tribas*, um eine Frau namens Philaenis zu beschreiben,

⁵ S. Gager, Tablets, 78. Die Bindezauber können ganz unterschiedlichen Absichten dienen; sie sollen z. B. einen Geliebten oder eine Geliebte gewinnen, einen Feind verfluchen oder ein gegnerisches Gespann im Circus versagen lassen.

⁶ Vgl. Petropoulos, Papyri. Petropoulos unterteilt die Liebeszauber in Anziehungszauber (*ἀγῶγαι*), die darauf zielen, die geliebte Person für sich selbst zu gewinnen oder zu sich hinzuziehen (*ἄγειν*), sowie in Bindezauber (*φιλτροκατάδεσμοι*), die darauf zielen, die Handlungen und körperlichen Funktionen einer Zielperson „zu binden“, um sie oder ihn dazu zu bringen, sich in die Person zu verlieben, in deren Namen die Beschwörung ausgesprochen wird. Petropoulos stellt fest, dass zum erotischen Bindezauber „normalerweise das Verbrennen eines Objektes (*ὀσία*), das dem Opfer gehört, oder das Durchbohren einer Wachspuppe mit einer Nadel gehört“ (S. 216). Die drei Beschwörungsarten, denen ich mich in diesem Kapitel hauptsächlich widme, lassen sich nicht exakt einer der beiden Kategorien von Petropoulos zuordnen. Bei der ersten geht es sowohl um die Anziehung als auch um die Bindung der Zielperson; bei der zweiten darum, sie zu zwingen, zu führen und zu drängen; und bei der dritten schließlich darum, sie zu beeinflussen und zu drängen. Da bei keiner dieser drei Beschwörungen vom Verbrennen eines Stoffs oder dem Durchbohren einer Puppe die Rede ist, lassen sich alle drei den Anziehungszaubern zuordnen. Es wäre aber auch möglich, zumindest die erste (und eventuell auch die zweite) als Mischform zu klassifizieren. Auch bei Petropoulos wird implizit deutlich, wie schwierig eine exakte Klassifizierung der Liebeszauber ist, denn er führt die zahlreichen unterschiedlichen griechischen Ausdrücke auf, mit denen diese Beschwörungen in den antiken Formularen benannt werden.

die Mädchen und Knaben penetriert.⁷ Zur gleichen Zeit beschreibt Seneca d. Ä. mit dem Begriff *tribades* beide Partnerinnen eines Frauenpaares.⁸

Manche Schriftsteller verurteilen dabei nur das Tun der „aktiven“ Partnerin einer Frauenbeziehung, während andere beide Partnerinnen brandmarken. Diese Diskrepanz veranschaulicht, welche Schwierigkeiten es antiken Schriftstellern bereitet, sich eine sexuelle Beziehung zwischen Frauen vorzustellen. Manche von ihnen versuchen, weibliche Homoerotik innerhalb eines phallogozentrischen Verständnisses des Geschlechtsverkehrs darzustellen – mit einer aktiv und einer passiv Handelnden –, wobei eine der Frauen einen anatomischen oder einen künstlichen Penis besitzen muss. Andere Autoren fassen alle Frauen zu einer Gruppe zusammen, die sich der Penetration durch Männer verweigern oder die einfach nur Frauenbeziehungen eingehen, wobei die Unterscheidung zwischen der aktiven und der passiven Rolle bedeutungslos ist. Diese Diskrepanz zeigt, dass Beziehungen zwischen Frauen sich nicht ohne Weiteres in das antike Schema einordnen lassen, demzufolge sexuelle Beziehungen prinzipiell asymmetrische Beziehungen sein müssen.

Da die Bindezauber formelhaft gehalten sind, finden sich in ihnen keine Hinweise auf die Dynamik innerhalb dieser Frauenbeziehungen. Trotzdem belegen diese Zaubertexte, dass es erstens zu jener Zeit tatsächlich Frauen gibt, die erotische Gefühle für Frauen hegen und einige Mühen für eine solche Beziehung auf sich nehmen. Zweitens legen sie Zeugnis ab von Frauen aus Oberägypten (also einer Region in der Provinz, abseits der städtischen Zentren, in denen Seneca d. Ä., Juvenal, Martial, Paulus oder Clemens von Alexandria ihre Werke verfasst haben), die nicht aus der Oberschicht stammen und die in homoerotischer Weise begehren. Und drittens muss es irgendeine Art gesellschaftlicher Unterstützung für die Frauen geben, die solche Beschwörungen in Auftrag geben – zumindest durch die SchreiberInnen. Darüber hinaus werfen die Zaubertexte faszinierende, wenn auch letztlich unbeantwortbare Fragen über das Wesen des erotischen Begehrens von Frauen auf.

Obwohl wir demnach die genauen Einzelheiten dieser Frauenbeziehungen nicht rekonstruieren können, lassen sich doch die kulturellen Denkweisen interpretieren, die sich in den Zaubertexten finden. Die Liebeszauber zwischen Frauen gleichen anderen Liebeszaubern (zwischen einem Mann und einer Frau, einer Frau und einem Mann oder zwischen einem Mann und einem Mann bzw. einem Knaben) und Formeln (mit denen entweder Frauen oder Männer angezogen werden sollen) darin, dass sie eine gewalttätige und von Beherrschung und Eroberung geprägte Sprache verwenden. Wie ich an anderer Stelle breiter ausführen werde, legen John Winkler und John Gager diese Vorstellungen in zu naiver und zu apologetischer Weise aus, obwohl sie selbst davor warnen, sie allzu wörtlich zu nehmen. Sie berücksichtigen

⁷ Martial 7,67.

⁸ Seneca d. Ä.: *Controversiae* 1,2,23.

leider in ihrer Untersuchung nicht, dass die Formeln für die Liebeszauber – bei denen meist ein männlicher Kunde im Blick ist, der eine Frau für sich gewinnen möchte – ein bestimmtes kulturelles Muster nicht nur voraussetzen, sondern auch ihrerseits stützen. Dieses Muster besteht darin, dass ein freier Mann versucht, die Herrschaft über eine freie Frau oder Sklavin als seine Geliebte zu erlangen. Die Beschwörungen von Männern, die Männer für sich gewinnen wollen, und jene, in denen Frauen andere Frauen für sich gewinnen wollen, bedienen sich desselben kulturellen Musters. Der Grund hierfür liegt vielleicht darin, dass es in den Formelsammlungen keine anderen Vorlagen gibt, oder dass sich in diesem kulturellen Muster das Selbstverständnis der AntragstellerInnen spiegelt.

Als Fundgrube kultureller Vorstellungen stellen die drei unten beschriebenen Zaubertexte ein wichtiges Gegenstück zu den eher aus der städtischen Oberschicht stammenden Texten dar, die ich an anderer Stelle in diesem Buch behandle. Sie repräsentieren eine ähnliche Zeit,⁹ aber eine andere Region und gesellschaftliche Schicht. Diese Zaubertexte werden in Oberägypten verfasst und damit weit entfernt von den großen Städten wie Alexandria, Rom oder Ephesus. Sowohl die SchreiberInnen, die die Zaubertexte aus den Handbüchern abschreiben, als auch die AuftraggeberInnen entstammen wahrscheinlich einer niedrigeren gesellschaftlichen Schicht als die meisten anderen AutorInnen, deren Werke ich im vorliegenden Buch behandle.¹⁰ Natürlich stehen auch die anderen von mir behandelten AutorInnen für ein breites gesellschaftliches und wirtschaftliches Spektrum. Dazu zählen Oberschichtangehörige wie Seneca d. Ä., Ovid, Martial und Juvenal, aber auch Menschen im Dienst der Oberschicht wie z. B. die Ärzte Soranos von Ephesus und Aëtios von Amida und daneben auch Handwerker wie der Astrologe Vettius Valens oder der Zeltmacher Paulus von Tarsus. All diese Männer sind aber an der Produktion kultureller Vorstellungen beteiligt, weil sie des Lesens und Schreibens kundig sind; hingegen lässt sich bei vielen der Frauen, die Bindezauber in Auftrag geben – wie bei vielen anderen KundInnen der *magoi*¹¹ ebenso – nicht sagen, ob sie lese- und schreibkundig sind.

⁹ Die Beschwörungen sind wahrscheinlich auf das 2. bis 3. oder 4. Jh. n. Chr. zu datieren, allerdings könnte der früheste auch aus dem 1. Jh. n. Chr. stammen.

¹⁰ Möglicherweise geben auch Menschen aus der sozialen Elite der städtischen Zentren ähnliche Beschwörungen in Auftrag. Der besondere Wert der drei hier untersuchten Beschwörungen liegt aber darin, dass darin Menschen aus einer Gruppe genannt werden, die ansonsten sowohl in geographischer als auch in sozialer Hinsicht in den historischen Aufzeichnungen unterrepräsentiert ist.

¹¹ Die *magoi* haben wahrscheinlich einen Status, der dem von Vettius Valens vergleichbar ist.

Im Folgenden stelle ich zunächst die vorhandenen Bindezauber vor, mit denen Frauen andere Frauen erotisch an sich zu binden versuchen,¹² wobei ich jeden Zaubertext kurz kommentiere. Im zweiten Schritt werde ich erläutern, was diese Sprüche über die kulturellen Konzeptionen von Erotik oder Sexualität und womöglich sogar über die Lebensumstände und Wünsche der Frauen aussagen, die diese Sprüche in Auftrag geben. Schließlich werde ich diskutieren, ob diese Zaubertexte als Magie oder als Religion zu verstehen sind, und welche Bedeutung die Zaubertexte für die Auslegung frühchristlicher Quellen haben.

1 Weibliche homoerotische Bindezauber: Text und Kommentar

I. In einem Papyrusfragment, das auf einem Friedhof in Hawara in der Umgebung von Fayyum gefunden wurde und in griechischer Handschrift wohl aus dem 2. Jh. geschrieben ist, versucht eine Frau namens Herais, eine Frau namens Sarapias zu gewinnen. Dieser Beschwörungspapyrus, der am Ende abbricht, findet sich in Karl Preisendanz' Sammlung griechischer magischer Papyri (PGrM 32).¹³

Der Zauberspruch verwendet „mystische“ oder „magische“ Ausdrücke,¹⁴ die wir nicht entschlüsseln können (z. B. *maei ote*). Die antiken VerfasserInnen von Bindezaubern sind offenbar der Überzeugung, dass die göttlichen AdressatInnen diese Ausdrücke verstehen würden und deren Macht bei einer Übersetzung ins Griechische verlorengehen würde. Die Fachleute können durch die Verwendung solcher Ausdrücke ihren AdressatInnen in der Unterwelt ihr Wissen demonstrieren und sich ihnen dadurch empfehlen.

Der Zaubertext identifiziert Herais und Sarapias durch ihre Mütter Thermoutharin und Helena und nicht durch ihre Väter. Der Brauch, Frauen wie Männer durch die Namen ihrer Mütter auszuweisen, findet sich in den meisten Bindezaubern. Den genauen Grund dafür konnte die bisherige Forschung

¹² S. auch PGrM 12,61f., wo sich ein Formular für eine Beschwörung findet, die sowohl Frauen als auch Männer benutzen konnten, um einen Menschen des gleichen oder des anderen Geschlechts zu gewinnen.

¹³ Der Papyrus misst 12,6 × 8,4 cm und ist von ungeübter Hand geschrieben. Erstausgaben: Milne, Papyri, Nr. 312, mit Wunsch, Zusatz. Außerdem veröffentlicht als PGrM 32, sowie von Hunt, Incantation. Englische Übersetzung des Textes: GMPT 1,266. Weitere Kommentare: Preisendanz, Zauberpapyri; ders., Antwort; Ganszyniec, Defixion, sowie: Petrie, Hawara, 35f.

¹⁴ Die meisten WissenschaftlerInnen verwenden den Fachbegriff *voces magicae* für derartige Ausdrücke. John Gager benutzt den Ausdruck *voces mysticae*, um hervorzuheben, dass sich nicht klar zwischen Magie und Religion unterscheiden lässt (Tablets, 9 und *passim*).

	Ἐξορκεῖς[ω] σε, Εὐάγγελε, κατὰ τοῦ Ἀνούβι[δο]ς καὶ τοῦ Ἑρμοῦ καὶ [τῶν λοιπῶν] πάν-	Ich beschwöre dich, Euangelos, bei Anubis und Hermes und allen Übrigen dort unten [d. h. den Gottheiten der Unterwelt], zu ziehen und zu binden
4	των κάτω, ἄξι καὶ καταδ- ῆσαι Σαραπιάδα, ἣν ἔτε- κεν Ἑλένη, ἐπ' αὐτὴν Ἡρα-	die Sarapias, die von Helena geboren wurde, zu dieser
8	εἶδαν, ἣν ἔτεκεν Θερμο- υθαριν, ἄρτι, ἄρτι, τα- χύ ταχύ. ἐξ ψυχῆς καὶ καρδίας ἄγε αὐτὴν τὴν Σαραπιά- δα, ἣν ἔτεκεν (Ἑλένη) εἰδίᾳ μήτρ-	Herais, die von Thermoutharin ge- boren wurde, jetzt, jetzt, schnell, schnell! An Seele und Herz ziehe diese Sarapias, die von [Helena] geboren wurde aus ihrer eigenen Gebärmutter.
12	α, μαιε οτε ελβωσατοκ αλαουβητω φειο[.αην, ἄξον καὶ κα[τάδησ- ον ψυχῇ]ν καὶ καρδίαν Σαραπιάδο-	<i>maei ote elbōsatok alaoubētō oēio [...] aēn.</i> Ziehe und [binde Seele und Herz der Sarapias],
16	ς, ἣν ἔτεκεν [Ἑλένη, ἐπ' αὐ- τὴν Ἡραεῖ[δαν, ἣν ἔτεκε- ν Θερμουθα[ριν μήτρ- ρα] αὐτῆς, [ἄρτι, ἄρτι, ταχύ ταχύ].	die von [Helena] geboren wurde, [zu dieser] Herais, die von Thermoutharin geboren wurde, aus ihrer Gebärmutter [jetzt, jetzt, schnell, schnell].
11	Ἑλένη) (PGrM); alternative Erklärung: Der Schreiber war nicht sicher, ob er den richtigen Namen für die Mutter verwendet hatte und setzte deshalb die allgemeine Formulierung εἰδίᾳ μήτρα ein (Wünsch).	
15	oder ονν ψυχῇ[(APF)	
19	oder αὐτῆς (APF, Hunt)	

PGrM 32. Deutsche Übersetzung: Silke Petersen.

nicht ausmachen;¹⁵ rechtliche und sonstige antike Dokumente weisen normalerweise einen Mann durch den Namen seines Vaters und eine Frau durch den Namen ihres Vaters, ihres Ehemannes oder aber durch diese beiden Namen aus.

Die Kombination von griechischen und ägyptischen Personennamen ist zu dieser Zeit üblich. „Helena“ und „Herais“ sind griechische Namen, während „Thermoutharin“ ägyptisch ist. „Sarapias“ stammt von der ägyptischen Gottheit „Serapis“ ab, hat aber eine griechische Endung. Trotz ihrer griechischen Namen könnten die Frauen ethnische Ägypterinnen gewesen sein (statt z. B.

¹⁵ S. Jordan, VVLVA; er zitiert die drei Zaubersprüche, die ich hier untersuche. Jordan argumentiert, dass die „Identifizierung ... durch ... die matrilineare Abstammung bei Defixionen [Bindezaubern] im 2. Jh. n. Chr. und später üblich war“ (S. 128). Er diskutiert mögliche ägyptische oder babylonische Einflüsse und führt U. Wilcken zur Möglichkeit einer vorpatriarchalen Praxis der Namensgebung in Ägypten an, die sich in der römischen Zeit lediglich in religiösen Texten (wie etwa in Bindezaubern) erhalten habe (S. 130. Anm. 8). Jordan spricht sich mit Wilcken für eine umfassende statistische Untersuchung von matrilinear und patrilinear Namenspraxis in Ägypten aus (ebd.).

Makedonierinnen, Perserinnen oder Jüdinnen zu sein, um nur drei der ethnischen Gruppen zu nennen, die ebenfalls in dieser Zeit in Ägypten leben).

Herais wendet sich an zwei Gottheiten, Anubis, den schakal- oder hunde-köpfigen ägyptischen Gott der Unterwelt, und Hermes, den griechischen Mittlergott. „Alle Übrigen dort unten“ bezieht sich auf die anderen chthonischen oder Unterweltsgottheiten, die in der römischen Welt verehrt werden. Über die Identität des Euangelos haben sich die AuslegerInnen lange den Kopf zerbrochen. Richard Wünsch ist der Ansicht, dass Euangelos ein dem Gott Anubis untergeordnetes übermenschliches Wesen ist. Euangelos sei einst eine Gottheit gewesen, und nach ihm wurde in der Provinz Asia ein Monat benannt. Doch bereits zur Zeit der Niederschrift des Papyrus sei er zu einem menschlichen Helden degradiert worden.¹⁶ Wünsch bietet noch eine weitere mögliche Erklärung. Demnach sei Euangelos der Name jenes toten Mannes, den Herais zur Erfüllung ihrer Beschwörung anruft. Diese Erklärung ist einleuchtender als die erste, weil auch andere Bindezauber zur Ausführung der Beschwörungen ausdrücklich tote Menschen anrufen.¹⁷ In diesem Fall wäre Euangelos der *daimon* eines Verstorbenen, also die rastlos umherwandernde Seele eines Toten (die nicht unbedingt böse ist, wie es unser Verständnis von „Dämon“ impliziert). Wenn jemand früh starb – etwa ein junger Mensch oder jemand, der gewaltsam ums Leben kam –, dann glaubten die Menschen in der römischen Welt, dass ihr oder sein *daimon* umherwanderte. Der *daimon* kann seine ewige Ruhe jedoch durch die Ausführung eines Bindezaubers erlangen. Durch die Beschwörung des Euangelos kann Herais ihm gleichzeitig zusagen, dass seine Hilfe (wie z. B. sein Plädoyer bei den Unterweltsgottheiten) ihm ewige Ruhe schenken wird. Interessant ist, dass sich Herais mit ihrer Bitte um Hilfe bei der Gewinnung einer Frau an zwei männliche Götter und an den *daimon* eines wahrscheinlich männlichen Verstorbenen wendet. Herais scheint davon auszugehen, dass die Götter und der Tote nichts gegen eine homoerotische Verbindung einzuwenden hätten.

Von Bedeutung ist daneben die Wiederholung in dieser Beschwörung; Wiederholungen finden sich auch bei vielen anderen Bindezaubern. Im Zaubertext wird das „Anziehen und Binden“ dreimal wiederholt.¹⁸ Durch diese Wiederholung können wir uns besser vorstellen, wie die Auftraggeberin und/oder der bzw. die MagierIn den Spruch laut liest und vielleicht dazu bestimmte Handlungen vollführt. Vielleicht rezitiert Herais oder der/die MagierIn, der/die ihr den Zaubertext gab, diesen laut, während eine oder einer von beiden den Spruch auf den Sarkophag des toten Euangelos legt.¹⁹

¹⁶ Wünsch, Zusatz; s. auch Usener, Götternamen, 268–270, sowie Jessen, Euangelos.

¹⁷ In der Tat folgen auch die beiden anderen hier untersuchten Liebeszauber dieser Praxis.

¹⁸ Die Stellen beginnen in den Zeilen 4, 10 und 14.

¹⁹ Beispiele von in Gräbern deponierten Beschwörungen sowie Erläuterungen zu diesen finden sich bei Gager, Tablets, 18–20.

In einem anderen Zaubertext, der von demselben Friedhof stammt und möglicherweise von der gleichen Person aufgeschrieben wurde, versucht ein Mann namens Serapiakos, einen anderen Mann namens Amoneios für sich zu gewinnen.²⁰ Obwohl heutige ForscherInnen darin übereinstimmen, dass es sich bei den Zaubertexten von Herais–Sarapias und Serapiakos–Amoneios tatsächlich um homoerotische Anziehungszauber handelt, wurde dies früher in der Forschung bestritten. Richard Wünsch deutet die Zaubertexte von Herais und Sarapias als Fluchzauber. Seiner Meinung nach ist Herais zur Zeit der Entstehung des Zaubertextes bereits tot und (als Opfer eines Fluchzaubers) in der Unterwelt.²¹ Nach Ansicht von Karl Preisendanz handelt es sich bei beiden Zaubertexten um Trennungszauber, die Feindschaft zwischen der/dem AuftraggeberIn und der/dem AdressatIn stiften sollten, und keinesfalls um Anziehungszauber.²² Die Auslegung von Wünsch und Preisendanz sind so wenig überzeugend, dass sie keine weitere wissenschaftliche Diskussion nach sich zogen.²³ Trotzdem geht hieraus hervor, dass manche der älteren Forscher kaum mit der Möglichkeit rechnen, dass es antike homoerotische Anziehungszauber geben könnte. Heute dagegen erkennen WissenschaftlerInnen einige Beschwörungen zwischen Menschen männlichen Geschlechts als homoerotische Zaubertexte an und deuten sie entweder als Anziehungs- oder als Trennungszauber.²⁴

²⁰ PGrM 32a; englische Übersetzung: GMPT 1,266. Ähnlich wie PGrM 4,296–334 (s. oben) war der Papyrus mit dieser Beschwörung um eine kleine Lehmfigur gewickelt, die vermutlich den Mann darstellte, der durch die Beschwörung gewonnen werden sollte. S. Hunt, *Incantation*, Tf. XXXI, Abb. 1.

²¹ Wünsch, *Zusatz*, konstruiert ἐπ' αὐτὴν in Zeile 6 als abhängig von κατὰ ἄξει in Zeile 4. Darüber hinaus ist Wünsch der Ansicht, dass in Zeile 14 eine neue Beschwörung gegen einen anderen Menschen beginnt.

²² Preisendanz, *Antwort*. Nach Preisendanz bedeutet ἐπ' αὐτὴν eher „gegen diese“ (Herais) als „zu dieser“ (Herais).

²³ Arthur S. Hunt stellt schlicht fest: „Wünsch wurde vielleicht auch von der Tatsache in die Irre geleitet, dass beide genannten Personen Frauen sind, so wie im Ashmolean-Papyrus eben beide Personen Männer sind: Diese Tatsache ist aber nicht wirklich wesentlich“ (*Incantation*, 156).

²⁴ Neben PGrM 32a s. auch PGrM 66 (dazu s. Koenen, *Formular*, Anm. 1. Er spricht sich dafür aus, dass die Beschwörung eine homoerotische ist; s. auch Daniel, *Intrigue*, der den homoerotischen Charakter dieser Beschwörung bezweifelt). Daniel/Maltomini, *Supplementum*, 2,54 sind der Ansicht, dass sie wahrscheinlich homoerotisch ist. Gager, *Tablets*, Nr. 25 ordnet die Beschwörung unter „Sex, Liebe und Ehe“ ein. S. auch den koptischen Text aus dem Ashmolean Museum (1981.940), in dem ein Mann versucht, einen männlichen Geliebten zu gewinnen (in: Meyer/Smith/Kelsey, *Magic*, 177f., Nr. 84. [englische Übersetzung: David Frankfurter]). Ein koptischer erotischer Text, der von Smither, *Love-Charms*, publiziert wurde, könnte ebenfalls in diese Kategorie gehören. David Frankfurter schlägt vor, PGrM Ostrakon 1 (Bd. 2,233) eine Beschwörung sein könnte, um zwei männliche Geliebte zu trennen (unveröffentlichtes Manuskript und persönliche Mitteilung am 13.8.2016).

II. Eine ovale Bleitafel aus dem oberägyptischen Hermopolis Magna (dem heutigen el-Ashmūnain) trägt einen 62-zeiligen Zauberspruch in einer Handschrift, die aus dem 3. oder 4. Jh. n. Chr. stammt (Abb. 8). Die ersten und die letzten zehn Zeilen verjüngen sich zu der ovalen Form, in der die Inschrift gehalten ist.²⁵

Eine Frau namens Sophia verwendet diese Tafel, um eine andere Frau namens Gorgonia für sich zu gewinnen. Die Inschrift ist in der Sammlung des „*Supplementum Magicum*“ enthalten (s. unter: Daniel/Maltomini, *Supplementum*, 1,42).²⁶

Die dramatischen Einleitungs- (Zl. 1–8) und Abschlusszeilen (Zl. 20–25) dieses Zauberspruchs bilden ein metrisch gehaltenes Bittgebet.²⁷ Die Zeilen 1–8²⁸ bestehen aus elf jambischen Trimetern,²⁹ während die Zeilen 20–25³⁰ zwölf choliambische³¹ Zeilen darstellen, auch wenn dafür einige Korrekturen

²⁵ Weitere Beschwörungen, die in besonderen geometrischen Formen dargestellt sind (PGRM 1,13–19 [Dreiecke, von denen eines auf der Basis steht und eines auf der Spitze], 7,300 [eine sich um das Bild eines Ibis windende Spirale], 17a,1–18 [eine senkrecht in der Mitte gespaltene Raute], 19a,16–49 [ein Gefüge geometrischer Formen], und 36,115–133 [Dreiecke und vertikale Linien aus Buchstaben]), verweisen auf die Bedeutung der Formen bei der Interpretation der Bindezauber, wobei wir über die genaue Bedeutung der einzelnen Formen nur spekulieren können.

Ebensowenig wissen wir, ob das Blei auf eine ovale Form zugeschnitten wurde, nachdem der oder die SchreiberInnen den Text eingeritzt hatten, oder ob sie auf eine vorgefertigte Tafel schrieben.

²⁶ Die ovale Bleitafel misst 18×20 cm. Seite A umfasst 62 Textzeilen, während sich auf Seite B nur vier Zeilen finden (= Seite A, Zeilen 1–5). Die Tafel befindet sich jetzt in der Biblioteca Medicea Laurenziana in Florenz.

Erstpublikation von Seite A: Norsa, Nr. 5; von Seite B: Maltomini, *Osservazioni*. Seite A ist ebenfalls veröffentlicht in: PGRLat, xii–xiii sowie 63–69; Seite A und B wurden mit englischer Übersetzung erneut veröffentlicht in: Daniel/Maltomini, *Supplementum*, 1,42. Ein Kommentar findet sich auch bei Harrauer, *Meliouchos*, 83–86; Jordan, *Survey*, 188 Nr. 151 (Jordan bezeichnet die Seite mit vier Zeilen als Seite A und die mit 62 Zeilen als Seite B); Eitrem, *Notes*; Ganszyniec, *Hymnen*; Kurtz, *Hymnen*; sowie Wünsch, *Omaggio*.

²⁷ Ὕμνος κλητικός. Ein anderer Liebeszauber mit metrischen Passagen liegt in Daniel/Maltomini, *Supplementum*, 1,49,57–61 (jambische Trimeter) und 64–73 (daktylische Hexameter) vor. Auch diese metrischen Abschnitte machen – wie die metrischen Passagen in der Beschwörung der Sophia – eine metrische Rekonstruktion erforderlich, die ich in meiner Anordnung des Druckes nicht wiedergebe.

²⁸ S. auch die entsprechenden Zeilen auf Seite B der Tafel.

²⁹ Aristoteles ist der Ansicht, dass das jambische Metrum (– – –) besonders für Satiren und Spottliteratur passt, weil es stark an die Alltagssprache erinnert (Arist.po. 4). S. auch OCD, Art. *Iambic Poetry*. Greek.

³⁰ Dieser Hymnus zeigt, dass der/die SprecherIn die „Symbole“ (Zeile 24: Geheimcodes, Lösungsworte), also die Namen, Taten und Kräfte des Herrschers der Unterwelt kennt, und deshalb von der Gottheit erhört wird.

³¹ Das choliambische Metrum hat am Ende der Zeile einen Spondaus (– –) statt eines Jambus.



Abb. 8: Ovale Bleitafel aus dem oberägyptischen Hermopolis Magna (heute el-Ashmunain), 3./4. Jh. n. Chr., in die ein griechischer Liebeszauber eingraviert ist, mit dem Gorgonia zu Sophia hingezogen werden soll (Bibliotheca Medicea Laurenziana, Florenz, PSI 28. Mit Genehmigung des MiBACT. Jede weitere Reproduktion verboten).

des Textes notwendig sind.³² Die poetische Ausdrucksweise und der Klang langer und ansonsten nicht belegter zusammengesetzter Wörter („eisenzäh-nig“, „voller sich ringelnder Schlangen“, „dreiköpfig“, „Wanderer in den Tie-

³² S. die unterschiedlichen Versuche, das ursprüngliche Metrum zu rekonstruieren; so von Daniel/Maltomini, *Supplementum*, 1,139–141; Kurtz, *Hymnen*; Ganszyniec, *Hymnen*, sowie Wunsch, *Omaggio*.

Seite A

- 1 „στυγνοῦ σκότους ἔδρασμα, χαρχαρό–
στομα σκύλαξ, δρακοντέλιξε, τρικαρανοστρεφή,
κευθμωνοδίτα, μόλε, πνευματηλάτα, σὺν Ἑρινύσιν
- 4 πικραῖς μάστιξιν ἡγριωμέναις· δράκοντες ἱεροί, μεν–
άδες, φρικτὲ κόραι, μόλετ' αἰς [ἐπα]οιδὰς τὰς ἐμὰς θυμومέ–
νας· πρὶν ἢ με ἀνάγκη τοῦτον ἐκπεῖσαι ται ῥωπῇ ποιήσον πυρσόπνευ–
στον δαίμων(α)· ἄκουε καὶ πύησον ἅπαντα ἐν τάχῃ δρᾶσαι μηδὲν ἐναντι–
- 8 ωθεῖς ἐμοί· ὅμῃς γάρ ἐσται τῆς γαίης ἀρχηγέται.“ ἀλαλαχος ἀλλήλῃ Ἄρμαχι–
μενευς μαγιμενευς ἀθινεμβης ἀσταζαβαθος ἀρταζαβαθος ὠκουμ
φλομ λογαχιναχανα θου Αζαηλ καὶ Λυκαηλ καὶ Βελιαμ καὶ Βελενηα
καὶ σχοσχαμ σομοχαν σοζοχαμ ουζαχαμ βαυζαχαμ ουεδδουχ· διὰ τοῦτου τοῦ
- 12 ναικουδαίμονος φλέξον τὴν καρδίαν, τὸ ἥπαρ, τὸ πνεῦμα Γοργονία, ἣν αἵταικεν Νιλογενία,
ἐπ' ἔρωτι καὶ φιλία Σοφία, ἣν αἵτεκεν Ἰσάρα· καταναγγάσεται Γοργονία, ἣν αἵτεκεν Νιλογε–
νία, βληθῆναι Σοφία, ἣν αἵταικεν Ἰσάρα, εἰς τὸ βαλανῖον, καὶ γενοῦ βαλάνισσα{ν}· καῦσον,
ποίρω–
σον, φλέξον τὴν ψυχὴν, τὴν καρδίαν, τὸ ἥπαρ, τὸ πνεῦμα ἐπ' ἔρωτι Σοφία, ἣν αἵτεγεν
Ἰσάρα· ἄξατε
- 16 Γοργονία, ἣν αἵτεκεν Νιλογενία, ἄξατε αὐτήν, βασανίσατε αὐτῆς τὸ σῶμα νυκτὸς καὶ
ἡμαίρας, δαμάσα
ται αὐτὴν ἐκπηδήσῃ ἐκ παντὸς τόπου καὶ πάσης οἰκίας φιλοῦσα(ν) Σοφία, {η} ἣν αἵτεκεν
Ἰσάρα, ἐκδότῃν αὐτήν
ὡς δούλῃν ἑαυτὴν αὐτῇ παρέχουσα(ν) καὶ τὰ ἑαυτῆς [κ]τήματα πάντα, ὅτι τοῦτο θέλει καὶ
ἐπιτάσσει ὁ μέγας
- 20 θεός, ἵαρτανα ουουσιω ιψενθανχωχαίνχουεωχ αειχιου ἵαρτανα ουσιουσιου ιψοενπευθαδει
αννουχεω αειχιου· ἄναξ μάκαρ ἀθανάτων, Ταρτάρου σκῆπτρα λαβών, στυγνοῦς δὲ δεινῆς
φοβεράς καὶ βιαρπάγου Λήθης, σαί τ' ἐ πικραὶ τρέμουσι Κερβέρε χέται, σὺ τ' Ἑρινύων
μάστιγγος εὐψό–
φους ῥήσις· τὰ Περσεφόνης λέκτρα σὰς φρένας τέρπεις, ὅταν ἐπ' εὐναῖς ταῖς ποθουμέναις
χοροῖς, εἴθ' ἄφθιτον Σάραπιν ὄν τρέμι κόσμος, ἴδε σε Ὅσιριν ἄσ[σ]ιτρον Ἑγύπτου γαίης· σὸς
γὰρ διάκτωρ
- 24 ἐστὶν πά[ι]σσοφος καὶ πα(ῖ)ς, σὸς δ' ἐστὶν Ἄνουβις, εὐσεβῆς φθιτῶν κῆρυξ· δεῦρο ἔλθέ, τὰς
ἐμὰς γνῶμας
τέλει, ἐπὶ σαι κρυπτοῖς τοῖσδαι συνβόλοις κλήζω· ἀχαιφω θωθω αιη ιαη αι ια ηαι ηια ωθωθ
ωφιαχα
εμεν βαρασθρομοναι μωνσυμφιρις τοφαμμιεαρθειαηαιμα σααωευεασε ενβηρουβα αμεν ου[ρα–]
λις σωθαλις σωθη μου ρακτραθασιμουρ αχωρ αραμε χρειμει μοιτριψ θαβαψραβου
θλιβαρφ[ιξ]
- 28 ζαμενηθ ζαταρατα κυφαρταννα αννε Ερεσχιγαλ επλανγαρ[[βω]]βωθιθογαλιθαθα διαδ[αξ]
σωθαρα σιερσειρ συμμυθα φρεννωβαθα ωαη[.] λειχοιρεταχεστρεν ιωαξειαρνευ
κορννευκν[υορο]
αλις σωθεωθ δωδεκακιστη ἀκρουροβόρε σωκ[.] ρουμε σουχιαρ ανοχ ανοχ βριττανδρα σκυλμ[.]
αχαλ βαθραηλ εμαβριμα χρημλα αοστραχιν[.] αμου σαληνασαν τατ χολας σωρσανγαρ
μαδου[ρε]
- 32 βοασαραουλ σαρουχα σισισρω ζαχαρρω ιβιβι βαρβαλ σοβουχ Ωσιρ ουwai Αζηλ αβαδαωτ[.]
ιωβαδων βερβαισω χιω υ υ υ φθωβαλ λαμαχ χαμαρχωθ βασαρα βαθααρα νεαιπεσχιωθ[.]
φορφορ ιυζζε υζε χυχ χυχ χυχ· καταναγγάσεται Γο(ρ)γονία, ἣν αἵταικεν Νιλογενία, βληθῆναι
Σ[ο–]
φία, ἣν αἵταικεν Ἰσάρα, εἰς τὸ βαλανῖον αὐτῇ· ναί, κύριε, βασιλεῦ χθονίων θεῶν, καῦσον,
ποίρω[σον,]

„Sitz der furchtbaren Finsternis, eisenzähner Hund, voller sich ringeln-der Schlangen, dreiköpfig, Wanderer in den Tiefen der Unterwelt, komm, Geister-bewegender, zusammen mit den Erinnyen, ¹⁴ die mit bitteren Geißeln umherziehen; heilige Drachen, Mänaden, erstarrte Mädchen, kommt auf meine erregten Anrufungen hin. Bevor ich mit Zwang diesen und dich überrede, mache ihn sofort zu einem feuerspeienden Dämon. Höre zu und tu alles schnell, stelle dich mir bei der Ausführung dieser Handlung in keiner Weise entgegen; ¹⁸ denn ihr seid die Statthalter der Erde.“ *Alalachos allēch Harmachimeneus magimeneus athinembēs astazabathos artazabathos ōkoum phlom lonchachinachana thou Azaēl und Lykaēl und Beliam und Belenēa und sochsocham somochan sozocham ouzacham bauzacham ouedouch.* Durch diesen ¹² Dämon entflamme das Herz, die Leber, den Geist von Gorgonia, die von Nilogenia geboren wurde, mit Liebe und Zuneigung zu Sophia, die von Isara geboren wurde. Nötige Gorgonia, die von Nilogenia geboren wurde, dass sie sich ins Badehaus begeben wegen Sophia, die von Isara geboren wurde; und du, werde zu einer Badefrau. Brenne, setze in Brand, entflamme ihre Seele, ihr Herz, ihre Leber, ihren Geist mit Liebe zu Sophia, die von Isara geboren wurde. Treibe ¹⁶ Gorgonia an, die von Nilogenia geboren wurde, treibe sie an, quäle ihren Körper bei Nacht und bei Tag, auf dass sie herauseile aus jeder Stätte und aus jedem Haus aus Liebe zu Sophia, die von Isara geboren wurde, sie, die ergeben ist wie eine Sklavin, gibt sich und all ihren Besitz ihr, weil dies die Absicht und der Befehl des großen Gottes ist, *iartana ouousiō ipsenthanchōchainchoueōch aeīoyō iartana ousiousiou ipsoenpeuthadei* ²⁰ *annoucheō aeīoyō.* „Seeliger Herrscher der Unsterblichen, der die Zeppter des Tartaros hält und des schrecklichen und furchtbaren Styx (?) und der Lethe, die das Leben raubt, vor dir zittert das Haar des Zerberus, du knallst mit den lauten Peitschen der Erinnyen; die Liegestatt der Persephone erfreut dich, wenn du zum ersehnten Bett gehst, ob du nun der unsterbliche Serapis bist, vor dem sich die Welt fürchtet, oder ob du Osiris bist, der Stern von Ägyptenland; dein Mittler ²⁴ ist der allwissende Knabe; dein ist Anubis, der fromme Bote der Toten. Komm hierher, erfülle meine Wünsche, weil ich dich durch diese geheimen Symbole herbeirufe“ *achaiphō thōthō aiē iaē ai ia ēai ēia ōthōth ōphiacha emen barasthromouai mōnsymphiris tophammieartheiaēaima saaōdeuase enbērouba amen ouralis sōthalis sōthe mou raktrathasimour achōr arame chreimiei moitbips thabapsrabou thlibarphix* ²⁸ *zamenēth zatarate kyphartanna anne Ereschkigal eplangarbōthithoēalithaththa diadax sōthara sierseir symmytha phrennōbatha ōaēl.* [leichoiretakestreu iōaxeiarneu koryneuknyoro alis sōtheōth dōdekakistē, die Schwanzspitze schluckend, *sōk* [...] *roume souchiar anoch anoch brittandra skylm*]. *jachal bathraēl emabrima chrēmīa aostrachin amou salēnasau tat cholas sōrsangar madoure* ³² *boasaraoul saroucha sisistrō zacharrō ibibi barbal sobouch Ōsir ouōai Azēl abadaōl* [...]. *iōbadaōn berbaisō chiō y y y phthōbal lamach lamarchōth basara batharar neapieschiōth* [...] *phorphor iyzze yze chych chych chych.* Nötige Gorgonia, die von Nilogenia geboren wurde, dass sie sich ins Badehaus begeben wegen Sophia, die von Isara geboren wurde, für sie. Ja, Herr, König der chthonischen Gottheiten, brenne, setze in Brand, ³⁶ entflamme die Seele, das Herz, die Leber, den Geist von Gorgonia, die von Nilogenia geboren wurde, mit Liebe und Zuneigung zu Sophia, die von Isara geboren wurde; treibe Gorgonia selbst, quäle ihren Körper bei Nacht und bei Tag; zwing sie dazu, herauszueilen von jeder Stätte und aus jedem Haus, aus

- 36 φλέξον τὴν ψυχὴν, τὴν καρδίαν, τὸ ἥπαρ, τὸ πνεῦμα Γοργονία, ἣν αἵτεκεν Νιλογενία, ἐπ' ἔρωτι [καί] φιλία Σοφία, ἣν αἵτεκεν Ἰσάρα· ἄξατε αὐτὴν Γοργονία, βασανίσατε αὐτῆς τὸ σῶμα νυκτὸς καὶ ἡμαίρα· δαμάσσαι αὐτὴν ἐκπηδῆσαι ἐκ παντὸς τόπου καὶ πάσης οἰκίας φιλοῦσα(ν) Σοφία, ἣν αἵτε—
κεν Ἰσάρα, ἐκδότῃν Γοργονία ὡς δούλῃν ἐ[αυ]τῇ(ν) παρέχουσα(ν) καὶ τὰ ἐαυτῆς κτήματα πάντα·
- 40 ναί, κύριε, βα(σι)λεῦ χθονίων θεῶν, συντέλεσον τὰ ἐ[γγ]εγραμμένα τῷ πεδάλῳ τούτου, ὅτι ἐξορκίζω σε! τὸν ὅλον κόσμον, ἀρχὴν μίαν, μεμερισμένον, Θωβαραβαυ Σεμεσειλαμψ σασιβηλ σαραηφθω Ιαω ιεου ια θυροηω αεχιουω πανχουχι θασσουθο Σωθ Φρη ιπεχενβωρ Σεσενγεν Βαρφαραγγης ωλαμ βωρω .
σεπανασε θωβαυσθω ιαφθω σου θοου. θιῶ μὴ μου παρακούσης τῆς δεήσεως, ἀλλὰ ποιήσον Γοργονία, ἣν αἵται—
- 44 κεν Νιλογενία, κατανάγγασον αὐτὴν βληθῆναι Σοφία, ἣν αἵτεκεν Ἰσάρα, εἰς τὸ βαλανῖον αὐτῇ· καῦσον, πύρωσον, φλέξον τὴν καρδίαν, τὸ ἥπαρ, τὸ πνεῦμα Γοργονία, ἣν αἵτεκεν Νιλογενία, ἐπ' ἔρωτι καὶ φιλία Σοφία, ἣν αἵτε—
κεν Ἰσάρα, ἐπ' ἀγαθῷ· βολχοζή γονστι οφθη, καῦσον, πύρωσον τὴν ψυχὴν, τὴν καρδίαν, τὸ ἥπαρ, τὸ πνεῦμα
Γοργονία, ἣν ἔτεκεν Νιλογενία, ἐπ' ἔρωτι καὶ φιλία Σοφία, ἣν αἵταικεν Ἰσάρα, ὅτι τοῦτο θέλει ὁ μέγας
- 48 θεός, αχχωρ αχχωρ αχχαχ πτουμι χαχχω χαραχωχ χαπτουμη χωραχαραχωρ απτουμι μηχωχαπτου χαραχπτου χαχχω χαραχω στεναχωχευ καὶ σισισρω σισι φερμου Χμουωρ Ἄρουηρ Αβρασαςῆ Φνουνοβοηλ οχλοβα ζαραχωα βαριχαμω δν καλοῦσιν βαχαμ κηβκ.
καταναγαάσεται Γορ—
γονία, ἣν αἵταικεν Νιλογενία, βληθῆναι Σοφία, ἣν ἔτεκεν Ἰσάρα, εἰς τὸ βαλανῖον αὐτῇ, φίλησε αὐτὴν φίλτρον,
- 52 πόθον, ἔρωτι ἀκαταπαύστῳ. θηνωρθσι θηνωρ Μαρμαραωθ κρατεοχει ραδαρδαρα ξιω χιω χιωχα
σισεμβρηχ ηχβερηχ χαχ ψεμψοι οψ εμφρη χαλαχ ηρερε τωρχειραμψ μωψ μαλαχηρμαλα χιβηρθυλιθα χαραβρα θωβωθ· καῦσον, ποίρωσον τὴν ψυχὴν, τὴν καρδίαν, τὸ ἥπαρ, τὸ πνεῦμα Γοργονία, ἣν αἵτεγεν Νιλογενία, ἐπ' ἔρωτι καὶ φιλία Σοφία, ἣν αἵταικεν Ἰσάρα, < > φίλτρον, πόθον, [...]
- 56 ἔρωτι· ηνωρ θηνωρ Αβρασαςῆ Μιθρα πευχρη Φρη Αρσενοφρη αβαρι μαμαρεμβω Ιαω Ιαβωθ· ἔξαν, “Ἦλιε μελιούχε μελικέτωρ μελιγενέστωρ κμη[.]μ Αβλαναθαναλβα Ακραμμα—
χαμμари Σεσενγεν Βαρφαραγγης, ἄξον Γοργονία, ἣν αἵτεκεν Νιλογενία, ἐπὶ τοῦ ἔρωτος Σοφία, ἣν αἵτεκεν Ἰσάρα· καῦσον, ποίρωσον τὴν ψυχὴν, τὴν καρδίαν[αν,]
- 60 τὸ ἥπαρ, τὸ πνεῦμα, καομένη, πυρουμένη, βασανίζομένη Γοργονία,
ἣν αἵτεγεν Νιλογενία, ἕως ἂν βληθῆναι Σοφία, ἣν αἵτεκεν Ἰσά[ρα,]
ἰς τὸ βαλανῖον, καὶ κενοῦ βαλάνισα(ν).

Seite B

64

στυγνοῦ σκότους ἔδρασμα χαρχαρόστρομα σκύλαξ, δρακο[ν—]
τέλιξε, τρικαρανοστρεφῆ, κευθμωνοδῖτα, μόλε, πνευμα—
τηλάδα, σὺν Ἐρινύσιν πικραῖς μαστηξίν ἡγριωμαίναις [δρά—]
κο[κο]ντες ἱεροί, μενάδες.

Liebe zu Sophia, die von Isara geboren wurde, sie, Gorgonia ist ergeben wie eine Sklavin, gibt sich und all ihren Besitz ihr. ^[40] Ja, Herr, König der chthonischen Gottheiten, führe aus, was auf dieser Tafel geschrieben steht, denn ich beschwöre dich, der das gesamte Universum geteilt hat, ein einziges Reich, *Thōbarabau Semeseilamps sasibēl sarēphthō Iaō ieou ia thyēōēō aeēioyō panchouhi thassoutho Sōth Phrē ipechenbōr Sesengen Barpharaggēs ōlam bōrō sepanase thōbausthō iaphthō sou thoou*. Missachte also meine Bitte nicht, sondern veranlasse Gorgonia, die ^[44] von Nilogenia geboren wurde, zwingt sie, sich ins Badehaus zu begeben wegen Sophia, die von Isara geboren wurde, für sie. Brenne, setze in Brand, entflamme das Herz, die Leber, den Geist von Gorgonia, die von Nilogenia geboren wurde, mit Liebe und Zuneigung zu Sophia, die von Isara geboren wurde, zu einem guten Ende. *Bolchozē gonsti ophthē*, brenne, setze in Brand die Seele, das Herz, die Leber, den Geist von Gorgonia, die von Nilogenia geboren wurde, mit Liebe und Zuneigung zu Sophia, die von Isara geboren wurde, weil dies der Wille des großen ^[48] Gottes ist, *achchōr achchōr achchach ptoumi chachchō charachōch chaptoumē chōracharachōr aptoumi mēchōchaptou charachptou chachchō charachō otenachōcheu und sisistrō sisi phermou Chmouōr Harouēr Abrasax Phnounoboēl ochloba zarachōa barichamō* der genannt wird *bacham kēbk*. Zwingt Gorgonia, die von Nilogenia geboren wurde, dass sie sich ins Badehaus begeben wegen Sophia, die von Isara geboren wurde, für sie, damit sie sie liebt mit Leidenschaft, ^[52] Verlangen, immerwährender Liebe. *Thēnōrthsi thēnōr Marmaraōth krateochei radardara xiō chiō chiōcha sisembrēch ēchberēch chach psemposi ops emphrē chalach ērere tōrcheiramps mōps malachēmala chibērthylitha charabra thōbōth*, brenne, setze in Brand die Seele, das Herz, die Leber, den Geist von Gorgonia, die von Nilogenia geboren wurde, mit Liebe und Zuneigung zu Sophia, die von Isara geboren wurde, --- mit Leidenschaft, Verlangen, ^[56] Liebe. *Ēnōr thēnōr Abrasax Mithra peuchrē Phrē Arsenophrē abari mamarembō Iaō labōth*, treibe an, Sonne, Honig-Halter, Honig-Schneider, Honig-Erzeuger, *kmē[.]m Ablanathanalba Akrammachammari Sesengen Barpharaggēs*, treibe Gorgonia an, die von Nilogenia geboren wurde, Sophia zu lieben, die von Isara geboren wurde; brenne, setze in Flammen die Seele, das Herz, ^[60] die Leber, den Geist der entbrannten, entflamnten, gequälten Gorgonia, die von Nilogenia geboren wurde, bis sie sich ins Badehaus begibt wegen Sophia, die von Isara geboren wurde; und du, werde zu einer Badefrau.

Da die dreieinhalb Zeilen auf Seite B mehr Fehler enthalten als der Paralleltext auf Seite A und da der/die SchreiberIn sie nicht wie den Text auf Seite A in Form eines Ovals angeordnet hat, könnte es sich um den ersten Versuch des Schreibers/der Schreiberin mit dieser Beschwörung handeln.

Da die Inschrift unübliche Schreibweisen und zahlreiche Grammatikfehler (wie etwa die Verwechslung von Nominativ und Akkusativ) enthält, gebe ich hier – zur Erleichterung des Textverständnisses – den Apparat aus Daniel/Maltomini, Supplementum, wieder. (Der Einfachheit halber gebe ich nur diesen Apparat wieder. Die Quellen für einige der angegebenen Emendationen sowie andere Verbesserungsvorschläge sind in den älteren Textausgaben zu finden.)

1f καρχαρόστομε
4f μαινάδες, φρικταί

2 δρακονθελικτέ ?
5 ἐς

6	ἐκπεῖσαι (σε) τε ? ῥοπή	7	δαίμονα ποιήσον τάχει
8	ὤμεις ἔστε	12	νεκυοδαίμονος Γοργονίας ἔτεκεν
13	Σοφίας ἔτεκεν καταναγκάσατε Γοργονίαν	ἔτεκεν	
14	ἔτεκεν βαλανεῖον	14f	πύρωσον
15	Σοφίας ἔτεκεν		
16	Γοργονίαν ἔτεκεν ἡμέρας	16f	δαμάσατε
17	ἐκπηδήσαι Σοφίαν ἔτεκεν	18	θέλει ἐπιτάσσει
20	ἀθανάτων Στυγός τε ?	21	σέ θ' αἶ Κερβέρου χαῖται μάστιγας
22	ῥήσεις λεκτρα: der/die ursprüngliche SchreiberIn hat τρ über ρα eingetragen	τερπει:	der/die ursprüngliche SchreiberIn hat das zweite ε über ι geschrieben, lies also
	τέρπει		
23	χωρῆς εἴτ' τρέμει εἴτε Αἰγύπτου		
25	ἐπεί σε die Tafel zeigt τοῖς δαι; lies τοῖσδε συμβόλοις		
31	–θραηλ: einE KorrektorIn hat θρα über ein ursprüngliches χ geschrieben		
34	καταναγκάσατε Γοργονίαν ἔτεκεν	35	ἔτεκεν βαλανεῖον πύρωσον
36	Γοργονίας ἔτεκεν	37	Σοσίας ἔτεκεν Γοργονίαν
38	ἡμέρας· δαμάσατε Σοφίαν	38f	ἔτεκεν
39	Γοργονίαν		
40	oder βα(σι)λεῦ ? χθονίων: einE KorrektorIn hat χ hinzugefügt	πετάλω τούτῳ σε	
42	φρη: einE KorrektorIn hat φ hinzugefügt		
43	θου: einE KorrektorIn hat das erste ο hinzugefügt	διὸ Γοργονίαν	
43f	ἔτεκεν	44	κατανάγκασον ἔτεκεν βαλανεῖον
45	Γοργονίας ἔτεκεν Σοφίας	45f	ἔτεκεν
47	Γοργονίας Σοφίας ἔτεκεν θέλει		
48	χαχχω: der/die ursprüngliche SchreiberIn hat ein μ über das erste χ gesetzt		
50f	καταναγκάσατε Γοργονίαν	51	ἔτεκεν βαλανεῖον φιλήσαι
52	θηνωρ: einE KorrektorIn hat ρ hinzugefügt		
54	πύρωσον		
55	Γοργονίας αἰτεγεν: der/die ursprüngliche SchreiberIn hat α über ε geschrieben; lies:		
	ἔτεκεν Σοφίας ἔτεκεν		
57	ἄξον (außer falls ἐξαν ein Zauberwort ist); zwischen ηλιε und μελιουχε befindet sich auf der Tafel eine Lücke; μελικέρτωρ μελιγενέτωρ		
58	Auf der Tafel ist χαμμα ρι zu lesen	–φαραγγης: einE KorrektorIn hat ζ hinzuge-	
		fügt Γοργονίαν ἔτεκεν	
59	Σοφίας ἔτεκεν πύρωσον		
60	πυρουμενη: der/die ursprüngliche SchreiberIn hat ου über ω geschrieben	βασανιζομενη:	einE KorrektorIn hat ζ geschrieben (über ein ursprüngliches σ?)
	καομένης, πυρουμενης, βασανιζομένης ? diese Partizipien sollten vermutlich in einen Genitiv geändert werden, damit sie mit dem nachfolgenden Γοργονίας übereinstimmen (das auch in einen Genitiv geändert wird), wenn sie nicht an der falschen Stelle stehen und in den Akkusativ nach πύρωσον in Zeile 59 geändert werden sollten	Γοργονίας	
61	ἔτεκεν (zweimal)	62	εἰς βαλανεῖον γενοῦ
63	καρχαρόστομε	63f	δρακονθελικτέ ?
64	Nach τρικαρανοστροφῃ findet sich auf der Tafel eine kleine waagerechte Linie, vielleicht um das Ende des Trimeters anzuzeigen		
64f	πνευματηλάτα	65	μάστιξιν ἡγριωμέναις
66	μαινάδες		

Daniel/Maltomini, Supplementum, 1,42. (Die hochgestellten Zahlen in der Übersetzung bezeichnen die Zeilen auf der Tafel.)

fen der Unterwelt“, „feuerspeiend“) erzeugen eine diesen Unterweltsgottheiten entsprechende Schwere.

Dieser Zaubertext belegt besonders deutlich, dass die *magoi* eine Formelsammlung als Vorlage benutzen. Wahrscheinlich kopierten die SchreiberInnen die komplizierten metrischen Abschnitte, deren Metrum entweder im Laufe der Zeit verderbt wurde (ein Makel, den die *magoi* nicht bemerkten), oder sie verbesserten den Text, ohne zu bemerken, dass sie dadurch das Metrum durcheinanderbrachten. Die Namen von Sophia und Gorgonia werden nicht dekliniert (so dass die Endungen der Funktion der Namen im Satzkontext entsprechen würden), sondern in den Zaubertext wie in einen Lückentext eingesetzt. Außerdem wird das Wort für „geboren“ in ein und demselben Text auf fünf verschiedene Weisen geschrieben.³³ Vielleicht steht in der Formelsammlung anstelle des vollständigen Wortes ein Symbol als Abkürzung für das Wort „gebar“,³⁴ sodass der/die SchreiberIn die Abkürzung entsprechend dem Klang des Wortes ausschreibt. Für die Auslegung ist es nicht bedeutungslos, dass der Zaubertext aus einer Formelsammlung abgeschrieben wird: Erstens lassen die Zaubertexte mehr über ein allgemeines Verständnis erotischen Begehrens durchblicken als über Sophias persönliche Ansichten, und zweitens muss Sophia den Zaubertext bei einer Fachkraft in Auftrag gegeben haben, weil die breitere Öffentlichkeit keinen Zugang zu solchen Formelsammlungen hatte.³⁵

Im Zaubertext wird das öffentliche Badehaus als geeigneter Ort für die erhoffte erotische Eroberung angesehen.³⁶ Fünfmal ruft Sophia die Götter der Unterwelt an, um durch den *daimon* des Verstorbenen in zwei Schritten zu ihrem Ziel zu gelangen.³⁷ Zum einen soll die Gottheit die inneren Organe von Gorgonia in Liebe zu Sophia entbrennen lassen und sie dann dazu nötigen, ins Badehaus zu gehen. Und zweitens soll der König der Unterweltsgottheiten sich in eine Badefrau verwandeln, wahrscheinlich um so die Beschwörung in großer Nähe zur Zielperson besser ausführen zu können. Das Badepersonal

³³ Ἔτεκεν (die korrekte Form), αἵταικεν, αἴτεκεν, αἴτεγεν und ἄταικεν.

³⁴ Z. B. ἦν ἡ Δ (= ἦν ἡ δέινα ἔτεκεν). S. z. B. PGrM 4,350.527.2497; 7,389.471; sowie Jordan, Reading.

³⁵ Ob für eine so komplizierte und lange Beschwörung ein besonders hoher Preis zu zahlen war, lässt sich nicht sagen.

³⁶ Weitere Literatur zur wichtigen Rolle von Badehäusern als Orten von Magie findet sich bei GMPT 1,14 Anm. 16. Weitere Zaubersprüche, in denen Badehäuser eine Rolle spielen, finden sich in: PGrM 2,48f. (über das Werfen eines Zauberspruches in die Fußbodenheizung [ὑποκαύστρα] eines Badehauses), 7,469 (über das Werfen eines Liebeszaubers in die Fußbodenheizung [ὑποκαυστήριον] eines Badehauses), 36,75 (über das Ankleben eines Liebes-Anziehungszaubers auf Papyrus im Gewölberaum eines Bades), 36,334f. (über das Platzieren eines Liebes-Anziehungszaubers auf den Bodenkacheln des Bades), Papyri Demotici Magicae 12,147 (in: GMPT 1,171) (über das Kochen eines Liebeszaubers im [?] Bad).

³⁷ Zeilen 13–15.34–36.44–46.50–52.59–62. Die Reihenfolge der beiden Schritte variiert.

öffentlicher Bäder rieb die Badegäste mit Öl ein und wusch sie und hatte dementsprechend sehr engen Körperkontakt zu ihnen. Die Metaphorik des Brennens („entbrennen“, „entflammen“, „in Brand setzen“), die sich auch in anderen Zaubertexten findet, in denen kein Badehaus erwähnt wird, wirkt noch stärker im Kontext der Bademetaphorik. Im Geiste sehen wir die feuchte Wärme und die gerötete Haut eines im Wärmeraum liegenden Menschen vor uns und die Sinnlichkeit der nackten und halb bekleideten Menschen, die am Wasserbecken sitzen.³⁸ Da die Menschen im antiken Mittelmeerraum Bindezauber auch in Flüssen und Brunnen ansiedeln – offenbar um den Geistern und den Gottheiten der Unterwelt näher zu sein –, sind die Badehäuser eventuell wegen des Wassers ebenfalls beliebte Orte für die Platzierung oder Ausführung von Bindezaubern.

Im Zauberspruch wird der *daimon* des Verstorbenen angerufen, „die Seele, das Herz, die Leber, den Geist von Gorgonia zu entflammen“. Dieser Befehl wird auf verschiedene Weise insgesamt siebenmal wiederholt. Aus heutiger Sicht kann man sich ein brennendes Herz, eine brennende Seele und selbst einen brennenden Geist vorstellen, doch die Metapher der brennenden Leber ist doch recht ungewöhnlich. Für die Menschen der römischen Welt verkörpert die Leber allerdings den Sitz der Leidenschaften. Ovid bestätigt, dass bei magischen Handlung besonders gerne eine Nadel durch die Leber einer Wachspuppe gestochen wird.³⁹

Das Vokabular des Beherrschens ist typisch für die Liebes-Bindezauber, und es steht im vorliegenden Zaubertext mehr im Vordergrund als in den beiden anderen Zaubertexten, in denen es um weibliche Homoerotik geht. Natürlich gibt es in manchen Zaubertexten, die von Männern an Frauen gerichtet sind, gewalttätigere Ausdrücke als „nötigen“, „treiben“, „quälen“, „sie zum Herausreißn nötigen“, „ergeben wie eine Sklavin“ und „sich und all ihren Besitz hergeben“. In einem Zaubertext wird ein Engel angerufen, um eine verängstigte Frau an Haaren und Füßen zu packen und in das Schlafzimmer des Mannes zu zerren; in einem anderen Zaubertext wird gefordert, dass Isis, Osiris, Abrasax und die Unterweltsgeister die Frau mit Hilfe von Dornen und Spießen vom Schlaf abhalten, und in weiteren ist die Rede davon, dass sie an ihren inneren Körperteilen herbeigezerrt werden soll, also wohl an ihren Genitalien. In anderen Zaubertexten klingt das Vokabular von Besitz und Skla-

³⁸ S. Ward, *Women*. Wards These lautet, dass Frauen und Männer zur römischen Kaiserzeit zusammen badeten, und er weist darauf hin, dass Badehäuser damals im Ruf stehen, dass es in ihnen zu Liebesspielen und Flirts käme.

Zu heutigen öffentlichen Bädern als Orten sinnlichen Vergnügens und als Treffpunkt von Lesben s. Marcia Freedmans Beschreibung des *hammam* in Jerusalem (Lesbian, 216f.).

³⁹ Liddell-Scott, Art. ἡπαρ; Ov. am. 3,7,27–30; sowie Ov. Heroides 6,82–94; englische Übersetzung von Ovid: Gager, *Tablets*, 250f., Nr. 142f. Ähnliche Zusammenstellungen von Organen finden sich z. B. auch in Daniel/Maltomini, *Supplementum*, 1,40,16, sowie PGrM 4,1529.

verei an, das sich auch in der Beschwörung der Sophia findet.⁴⁰ Im Anschluss an die Vorstellung des dritten Zaubertextes werde ich die Bedeutung dieser Wortwahl bei allen drei Zaubertexten näher betrachten.

III. Zwei Bleitafeln, die vermutlich aus dem oberägyptischen Panopolis (früher Achmim) und aus dem 2. Jh. stammen, enthalten möglicherweise einen dritten weiblich-homoerotischen Zaubertext (Daniel/Maltomini, Supplementum, 1,37; Abb. 9–11).⁴¹ Die Tafeln bildeten ursprünglich ein an vier Stellen zusammengefügtes Diptychon, wobei die Schrift nach innen zeigte. Vielleicht stehen die genagelten Stellen für das Binden der Frau, die gewonnen werden soll.⁴²

Wie bei den beiden anderen Zaubertexten wendet sich die Auftraggeberin direkt an den *daimon* des Verstorbenen (der hier Horion heißt und Sohn von Sarapous [weibl.] ist) und die Nike zwingen soll, sich in Pantous/Paitous zu verlieben.⁴³ Wie im Zaubertext der Sophia ist auch hier das Vokabular von Zwang und Liebe miteinander verknüpft. Dabei ist diese Beschwörung ebenso einfach, wie die der Sophia kompliziert war. Trotzdem enthalten beide Zaubersprüche die gleiche Botschaft: Oh, Geist des Toten, zwing diese Frau, sich in mich zu verlieben.

Im Zauberspruch der Pantous/Paitous finden sich sowohl ägyptische als auch griechische Namen. „Tmesios“ ist ein ägyptischer Eigenname und bedeutet „Hebamme“.⁴⁴ „Horion“ und „Sarapous“ sind wahrscheinlich theopho-

⁴⁰ PGrM 7,887–889; ebd., 36,151–53; Daniel/Maltomini, Supplementum, 1,46 und 50; in beiden Beschwörungen ist ebenfalls davon die Rede, die Frau an den Haaren zu zerren. Beispiele, in denen es um Besitz geht, finden sich in Daniel/Maltomini, Supplementum, 1,45.51 und 51,5; PGrM 17,18f.; die Versklavung einer Frau durch einen Mann wird etwa verlangt in: Daniel/Maltomini, Supplementum, 38,10; die Versklavung eines Mannes durch eine Frau wird z. B. verlangt in: Audollent, tabellae, Nr. 271,43f.; englische Übersetzung: Gager, Tablets, 115, Nr. 36 (beide Zaubersprüche, in denen die Versklavung Thema ist, sprechen von einer Lebenspartnerschaft).

⁴¹ Die Tafeln befinden sich jetzt im Archäologischen Institut der Universität Heidelberg (Maße: Tafel A: 10,2 cm breit und 8,7 cm hoch; Tafel B: 10,3 cm breit und 8,2 cm hoch). Erstausgabe: Boll, Liebeszauber. Wieder veröffentlicht mit einer englischen Übersetzung in: Daniel/Maltomini, Supplementum, 1,37; außerdem bei Borell, Statuetten, 53f, Tf. 25, Nr. 56; sowie bei Preisigke/Bilabel, Sammelbuch, 34, Nr. 6224f. Ein Kommentar findet sich auch bei: Jordan, Survey, 190; ders., VVLVA, 129; Preisendanz, Magie, 114 Anm. 33; Eitrem/Amundsen, Papyri, 33 Anm. 1; Pfister, Liebeszauber; sowie: Wünsch, Liebeszauber.

⁴² Daniel/Maltomini, Supplementum, 1,37, 115. Preisendanz datiert die Tafeln auf das 1. Jh. v. Chr., während Franz Boll sie auf das erste nachchristliche Jahrhundert datiert, was von Preisigke und Bilabel akzeptiert wird. Pfister und Wünsch datieren sie auf das 1./2. Jh. n. Chr.

⁴³ Die Abbildung der Mumie auf Tafel A soll vermutlich ein Bild des Toten selbst darstellen.

⁴⁴ Das häufige Vorkommen des Namens „Tmesios“ in Mumienaufschriften aus Panopolis (Achmim) hat seinen Ursprung vielleicht in der besonderen Verehrung, die Heket, einer

1	Ὅριον Σαραποῦτος, ποίησον καὶ ἀνάγκα- [Zeichnung σου einer Mumie] Νίκην	Horion, Sohn der Sarapous, befiel und zwingt [Zeichnung einer Mumie]
4	Ἀπολ- λωνοῦ- τος ἐ- ρασθῆ- ναι Παι- τοῦτ[ος,] ἦν ἔτ[εκ-]	Nike, Tochter der Apollonous, sich zu verlieben in Paitous, die von
8	12 ε Τμεσιῶς.	Tmesios geboren wurde.
2f	ἀνάγκασον (zwingt) Eitrem; ἀναπο[ι]σον (beunruhigt) Boll; ἀναπόδ[ι]σον (rufe zu- rück) Wünsch; ἀνάπεισον (überrede) Preisendanz.	

Daniel/Maltomini, Supplementum, 1,37, Tafel A.

re („einen Gottesnamen enthaltende“) Namen, die sich auf die ägyptischen Götter Horus bzw. Serapis beziehen. „Apollonous“ ist ein theophorer Name, der vom griechischen Gott Apollo abgeleitet ist. „Nike“ ist ein griechischer Name, „Pantous“/„Paitous“ dagegen könnte ägyptisch sein. Da Nike und ihre Mutter beide griechische Namen tragen, während Pantous und ihre Mutter sicher oder wahrscheinlich ägyptische Namen haben, könnte Nike griechischer Abstammung (d. h. Makedonierin, eine Nachfahrin der Nachfolger Alexanders des Großen) und Pantous ägyptischer Herkunft sein. Doch die Namen und Gruppierungen sind im 2. Jh. v. Chr. so stark miteinander vermischt, dass wir dies nicht mit Sicherheit sagen können.

Die Entschlüsselung der Bedeutung von „fünf Monate lang“ auf Tafel B stellt die AuslegerInnen vor besonders große Rätsel.⁴⁵ Obwohl es nicht ganz sicher ist, folge ich dem Vorschlag, dass die Liebesbeziehung fünf Monate dauern soll. Eine längere Beziehung ist aus anderen Gründen eher unwahrscheinlich. Der Ausdruck „fünf Monate lang“ könnte sich aber auch auf eine

weiblichen Gottheit der Geburt, in Panopolis entgegengebracht wird. Anscheinend nennen Eltern ihre Töchter „Tmesios“, um diese Geburtsgottheit zu ehren.

⁴⁵ In der Vergangenheit diskutierten WissenschaftlerInnen die folgenden drei Interpretationen von ἐπὶ ἑῷ μῆνας (oder ἐπὶ ἑπτὰ) μῆνας [sieben Monate], wie Boll es liest): Erstens könnte die Vorlage, von der der/die SchreiberIn kopiert, den Erfolg *innerhalb* von fünf oder sieben Monaten versprechen, wenn die Beschwörung exakt ausgeführt wird (Boll, Liebeszauber, 10f.). Zweitens könnte die Liebesbeziehung fünf oder sieben Monate *lang dauern* (erwogen, aber verworfen von Boll, Liebeszauber, 10; akzeptiert von Wünsch, Liebeszauber, 689; Preisigke/Bilabel, Sammelbuch, 34; und: Daniel/Maltomini, Supplementum, 1,117). Drittens wird vorgeschlagen, dass Tmesios Pantous *nach* sieben Monaten Schwangerschaft geboren habe (da in der Antike einige glauben, dass Siebenmonatskinder übernatürliche Kräfte besitzen, vermutet Boll, dass eine solche Geburt die chthonischen Kräfte beeindruckt würde; Boll, Liebeszauber, 11; Pfister, Liebeszauber, 1050). Eitrem schlägt eine Variante der zweiten Interpretation vor, nämlich dass der Text sich auf eine Ehe auf Probe beziehe (Eitrem/Amundsen, Papyri, 33).

1	ποίησον Νίκην Ἀ[πολ-] λωνοῦτος ἐρασθῆναι Παντοῦ-	Befehl Nike, Tochter der Apollonous, sich zu verlieben in Pan-
4	τος ἣν ἔτεκεν Τμεσιῶς, ἐπὶ ε᾽ μῆνας.	tous, die von Tmesios geboren wurde, fünf Monate lang.
5f	Daniel und Maltomini bemerken auf der Photographie in der Erstausgabe große Teile eines Doppelstriches nach dem E, was darauf hin terscheidet sich ihre Lesart von der Bolls, der ἐπὶ ἐ(πτά) μῆνας (sieben Monate lang) liest, da er oben rechts vom E einen Einschnitt bemerkt, der der Querstrich eines T oder eines Π gewesen sein könnte.	

Daniel/Maltomini, Supplementum, I,37, Tafel B.

Art Probezeit beziehen, aus der eine länger andauernde Beziehung hervorgehen könnte; das werde ich weiter unten noch diskutieren.

Zahlreiche ForscherInnen sind der Ansicht, dass ein Mann diese Zaubersprüche in Auftrag gibt, um eine Frau auf sich aufmerksam zu machen. Eine eingehendere Untersuchung zeigt jedoch, dass es sich bei beiden Beteiligten im Tafeltext um Frauen handelt.

Franz Boll publiziert den Text erstmals. Er bringt die nachfolgende Forschung auf eine falsche Fährte, indem er Pantous (oder wie auf Tafel A Paitous)⁴⁶ als männlichen Namen deutet. Als Boll die Tafeln 1910 veröffentlicht, waren noch keine anderen Liebeszauber zwischen Frauen bekannt; deshalb kommt Boll vielleicht einfach nicht darauf, dass Frauen Liebeszauber in Auftrag geben könnten, um andere Frauen für sich zu gewinnen. Außerdem waren den Menschen 1910 – wie heute – Beziehungen zwischen Frauen und Männern geläufiger als Beziehungen zwischen Frauen. Viele wollten wohl lieber überhaupt nicht an die Möglichkeit sexueller Liebe zwischen Frauen denken.

Die mit einem eindeutig weiblichen Namen bezeichnete „Nike“ ist diejenige, die durch die Beschwörung an eine andere Frau gebunden werden soll. Der Name der Person, die den Bindezauber in Auftrag gibt, lautet „Pantous“/„Paitous“. Dieser Name findet sich anscheinend nur in diesem Zaubertext und in keinem anderen antiken Papyrustext.⁴⁷ (Zahlreiche Namen wie z. B. „Gorgonia“ aus dem zuvor besprochenen Zaubertext finden sich in antiken Quellen auch nur einmal.) Deshalb können wir das Geschlecht von Pantous/Paitous nicht aus anderen Quellen herleiten.⁴⁸ Die Endung „-ous“ kann feminin oder

⁴⁶ Das „Pai-“ (griechisch: ΠΑΙ) in Zeile 9 auf Tafel A könnte ursprünglich ein „Pan-“ (griechisch: ΠΑΝ) gewesen sein, da das Blei an dieser Stelle abgeschliffen ist (Boll, Liebeszauber, 5). Das „I“ könnte dann der erste Teil eines teilweise abgeschliffenen „N“ sein.

⁴⁷ Preisigke, Namenbuch, verzeichnet keine der beiden Namensformen. Foraboschi, Onomasticon, verzeichnet „Pantous“ nur in diesem Text.

⁴⁸ Fraser/Matthews, Lexicon, enthält keinen Eintrag für Παντους oder Παιτους. Eine im Dezember 1992 durchgeführte Wortsuche in den Dokumenten, die bis dahin im „Thesaurus Linguae Graecae“ verfügbar waren, und in den Papyri und Inschriften, die vom Packard

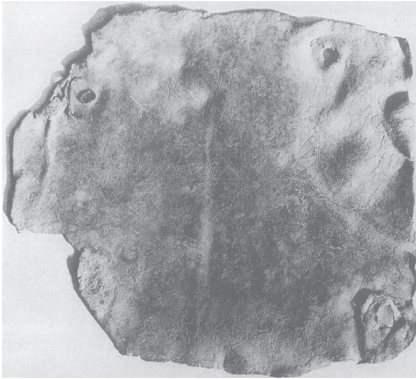


Abb. 9, 10: Zwei Bleitafeln aus dem oberägyptischen Panopolis (früher Achmim), vermutlich 2. Jh. n. Chr. Ursprünglich in Form eines Diptychons verbunden und mit der Aufschrift eines griechischen Liebeszaubers, durch den sich Nike zu Pantous/Paitous hingezogen fühlen soll. Der Zauber ist vermutlich homoerotisch (Suppl. Mag., 1.37, Archäologisches Institut der Universität Heidelberg).

maskulin sein (s. „Sarapous“, die Mutter von Horion, und „Apollonous“, die Mutter von Nike, im gleichen Zaubertext). Der Text des Zauberspruchs bestimmt Pantous/Paitous allerdings als Frauennamen; das zeigt das weibliche Relativpronomen am Namen („die [weibl.] von Tmesios geboren wurde“). Die Form des Namens könnte jedoch auch darauf hindeuten, dass dies ein männlicher Name ist, weil *Pa* ein ägyptisches männliches Präfix ist.⁴⁹

Boll schlägt eine Korrektur des Textes vor. Das weibliche Relativpronomen „die“ (griechisch HN, das in der Umschrift als *hēn* erscheint) sollte in eine männliche Form (griechisch ON, das mit *hōn* umgeschrieben wird) geändert werden. (*Hēn* in Zeile 11 auf Tafel A bezieht sich auf Paitous; das Bezugswort von *hēn* in Zeile 4 auf Tafel B ist Pantous.) Bolls Meinung zufolge ist das weibliche Relativpronomen von Tafel A schlicht ein Fehler, der beim Abschreiben gemacht wurde; der/die SchreiberIn versucht, das weibliche Relativpronomen von Tafel B durch die Veränderung eines Buchstabens in ein männliches Pronomen „den“ zu korrigieren. Boll weist zur Stützung seiner These auf zwei kaum erkennbare Zeichen auf der Bleitafel hin. In Zeile 4 von Tafel B bildet der linke Schenkel des griechischen Buchstabens Eta (H) tatsächlich eine sehr enge Schleife (s. Abb. 11, eine Nahaufnahme des Buchstabens). Boll behauptet nun, dass die gekrümmte Einritzung auf der linken Seite und ein kleines Zeichen auf der rechten oberen Seite des linken Schenkels noch vom wenig gelungenen Verbesserungsversuch des/der SchreiberIn

Humanities Institute zusammengestellt wurden, hat keine weiteren Belege von *Pantous* oder *Paitous* ergeben.

⁴⁹ Ich bedanke mich bei dem Ägyptologen Prof. Robert Ritner von der Yale University für diesen Hinweis.



Abb. 11: Detailansicht von Tafel B, Abb. 10, Zeile 4: der griechische Buchstabe H.

zeugen, das Eta (H) zu einem Omikron (O) zu verbessern und dadurch das weibliche Relativpronomen „die“ in ein männliches „den“ zu verwandeln.

Es ist aufschlussreich, wenn man Bolls Entscheidung, diese Zeichen in Zeile 4 auf Tafel B als den Versuch eines Omikron anzusehen, seiner zutreffenden Entscheidung gegenüberstellt, das Zeichen in Zeile 1 auf Tafel A, das nach *Horiōn* steht und einem Jota ähnelt, tatsächlich nur als versehentlichen Kratzer anzusehen.

(Hierdurch steht *Horiōn* wie erwartet im Vokativ und nicht im Dativ.) Mit anderen Worten: Wenn keine wichtige Auslegungsfrage berührt ist (wie das Genus im Kontext eines Liebeszaubers), dann ist Boll durchaus bereit, einen Kratzer auch als Kratzer anzusehen.

Bis hin zu den jüngsten Editionen wird in der Forschung dem korrigierten Text (mit männlichem Relativpronomen „den“) der Vorzug gegenüber dem auf der Tafel gut lesbaren Text (mit weiblichem Relativpronomen „die“) eingeräumt.⁵⁰ Daniel und Maltomini bieten in ihrer griechischen Umschrift die weiblichen Relativpronomen „die“. Sie halten die gekrümmte Schleife für den ersten Versuch des Schreibers/der Schreiberin, den senkrechten Schenkel des H zu schreiben, und die gerade Linie der Schleife für den zweiten, richtigen Versuch. Ihrer Ansicht nach ist das kleine waagerechte Zeichen an der rechten oberen Seite des linken Schenkels eine Verfärbung und keine Einritzung.⁵¹ Deshalb lesen sie *hēn*, weil es sich nicht eindeutig belegen lässt, dass es *hōn* heißen muss. Ich schließe mich an die Ergebnisse der sorgfältigen Inaugenscheinnahme der Tafeloberfläche durch Daniel und Maltomini an.

Obwohl sie der Ansicht sind, dass beide Bleitafeln Pantous/Paitous mit einem weiblichen Pronomen näher bestimmen, lautet ihr Vorschlag, dass der/die SchreiberIn eigentlich an beiden Stellen männliche Relativpronomen schreiben will und nur irrtümlicherweise weibliche schreibt. Um diese Korrektur zu belegen, führen Daniel und Maltomini vier Zaubertexte an, in denen weibliche und männliche Pronomen verwechselt werden.⁵² Die ersten

⁵⁰ S. oben Anm. 42; Faraone, *Magic*, 148 Anm. 63, schreibt, der Name sei männlich und die Pronomina falsch geschrieben. Anm. der Übs.: S. aber eine neuere Veröffentlichung mit Abbildung und deutscher Übersetzung, in der Pantous für eine Frau gehalten wird, in: Nagel/Wespi, *Liebeszauber*, 16f.

⁵¹ Daniel/Maltomini, *Supplementum*, 1,117.

⁵² Ebd. S. auch 1,49,26; 52,2; Audollent, *tabellae*, Nr. 188,13; sowie Wortmann, *Gemmen*, 76–81, Nr. 15,10.

drei Beispiele unterscheiden sich jedoch von der durch Pantous/Paitous in Auftrag gegebenen Beschwörung in zweifacher Hinsicht. Erstens belegt bei diesen Beispielen ein anderes Pronomen und/oder ein Eigenname, dass das verwendete Pronomen falsch ist.⁵³ In der Pantous/Paitous-Inschrift findet sich kein solcher Beleg für einen mutmaßlichen Fehler. Zweitens nennen die von Daniel und Maltomini erwähnten Beispiele pro Text nur ein fehlerhaftes Pronomen.⁵⁴ Das Pantous/Paitous-Fragment führt hingegen zwei Pronomen an, die das Geschlecht von Pantous/Paitous bestimmen und die beide weiblich sind. Es ist deshalb wahrscheinlicher, dass der/die SchreiberIn beide Pronomen richtig abschreibt, als dass er/sie denselben Fehler gleich zweimal in zwei kurzen Texten macht, die sonst fehlerfrei sind. Das vierte Beispiel von Daniel und Maltomini ist fragwürdig und stellt keine Parallele zur Pantous/Paitous-Inschrift dar.⁵⁵

Die angeblichen Parallelstellen von Daniel und Maltomini stützen ihre Hypothese daher nicht, dass der/die SchreiberIn der Pantous/Paitous-Inschrift zwar *hēn* geschrieben, doch *hōn* gemeint habe. Auch wenn in der Antike bei der Erstellung von Zaubertexten häufig Formelsammlungen zur Anwendung kommen, was zu Fehlern führt, ist das hier nicht der Fall. Wenn ich diesen Zaubertext zu denen rechne, die von Frauen in Auftrag gegeben werden, um andere Frauen für sich zu gewinnen, stütze ich mich dabei auf folgende kon-

⁵³ Z. B. belegen in Daniel/Maltomini, Supplementum, 1,49,26 (... Ματ]ρώνα, ἣν ἔτεκεν Ταγένη, οὗ) sowohl der Name Ματρώνα (der an anderer Stelle im Text vollständig erhalten ist) als auch das Relativpronomen ἣν, dass das οὗ nicht korrekt ist.

⁵⁴ So finden sich z. B. in Daniel/Maltomini, Supplementum, 1,49 – abgesehen von dem οὗ in Zeile 26 – nur korrekte Pronomen für Ματρώνα.

⁵⁵ Wortmann, Gemmen, Nr. 15, Zeilen 9–11:

9 δειαφύλαξον τὸν Φλαβαίου
10 Λαναδούλκις, ἣν ἔτεν Πουβλ–
11 εἰκία Καλημέρα.

9 διαφύλαξον.

10 ἔτεκεν.

Im Text, der auf eine Karneol-Gemme geschrieben ist, gibt es einige syntaktische Probleme: der Genitiv Φλαβαίου, wo ein Akkusativ zu erwarten wäre; die Platzierung und Funktion von Λαναδούλκις, das ein Nominativ oder Vokativ oder ein undeklinerter nichtgriechischer Name zu sein scheint; sowie die Beziehung zwischen τὸν, Φλαβαίου und Λαναδούλκις. Wortmann und dessen posthume Herausgeber schlagen unterschiedliche Lösungen vor, um diesen Zeilen einen Sinn abzugewinnen: Erstens die Änderung der Wortfolge, wobei Λαναδούλκις (femininum) vorgezogen und als Nominativ, Vokativ oder undeklinerter Name verstanden wird und (οὖν τοῦ) nach τὸν hinzugefügt wird; zweitens die Änderung von Φλαβαίου zu Φλαβαίον, wobei Λαναδούλκις (femininum) als Genitiv konstruiert wird; und drittens die Änderung von Φλαβαίου zu Φλαβίον und von ἣν zu ὃν, was den Fall und die Funktion von Λαναδούλκις unberücksichtigt lässt. (Dieser Vorschlag stammt von Herwig Maehler, einem von Wortmanns posthumen Herausgebern.) Lediglich beim dritten Verbesserungsvorschlag wird angenommen, das ἣν sei nicht korrekt. Also ist es nicht nötig, die syntaktischen Schwierigkeiten dieser Inschrift auf ein irrtümliches Pronomen zurückzuführen.

servative philologische Prinzipien: Erstens wird den am besten zu erkennen den Buchstaben in einem Text der Vorrang gegenüber editorischen Korrekturvorschlägen eingeräumt; und zweitens wird der Text so gelesen, wie er vorliegt, und nicht davon ausgegangen, dass der/die VerfasserIn einen Fehler macht. Selbst wenn der Name Pantous/Paitous eine männliche Form wäre, könnte die gemeinte Person dennoch weiblich sein, weil die Pronomen weiblich sind. Vielleicht ist Pantous/Paitous eine Frau, die eine männliche *persona* annimmt; etwa so, wie Megilla in Lukianos' „Hetärengesprächen“ sich als Megillos bezeichnet, als er/sie seine/ihre Partnerin als seine/ihre Ehefrau vorstellt. Der Name im Zaubertext könnte auch ein Spitzname sein; er muss kein normaler Rufname sein.⁵⁶

Dieser Zaubertext verschafft uns daher nicht nur einen Eindruck von den zwei Frauen, die in ihm erwähnt werden, sondern auch von uns selbst als ForscherInnen. Dass Boll gar nicht auf den Gedanken kommt, dass dieser Zaubertext möglicherweise homoerotisch gemeint sein könnte, zeigt ebenso wie die Tatsache, dass Wünsch und Preisendanz den Herais/Sarapias-Zaubertext kaum als erotischen Text ansehen mögen, warum wir nur so wenig über die Geschichte von Frauen in der römischen Welt wissen. Unsere Unwissenheit beruht nicht darauf, dass wir keine Quellen hätten, sondern auf dem Ignorieren und der Fehlinterpretation der vorhandenen Quellen. Es überrascht umso mehr, dass Franz Boll nicht die Möglichkeit in Betracht zieht, dieses Diptychon als homoerotischen Text zu deuten, weil er sich nämlich ganz ausgezeichnet mit den astrologischen Texten aus derselben Zeit auskennt, in denen es zahlreiche Anspielungen auf weibliche Homoerotik gibt.

2 Die Auslegung kultureller Denkweisen

Können wir die weiblich-homoerotischen Zaubertexte als Beispiele dafür ansehen, dass Frauen die gewalttätige Konzeption übernehmen, die sich häufig in den Liebes-Bindezaubern findet? Oder belegen diese Texte, dass Frauen aus dem Muster weiblicher Unterwerfung ausbrechen (weil die Zaubertexte zeigen, dass Frauen ihre erotischen Wünsche zu befriedigen versuchen)? Diese Frage ist aus mehreren Gründen schwierig zu beantworten. Erstens ist die Sprache dieser Beschwörungen kulturgebunden, so dass wir mit großer kultureller Sensibilität an sie herangehen müssen.⁵⁷ Zweitens bezweifeln einige ForscherInnen, ob die antiken Zaubertexte – und insbesondere die Anzie-

⁵⁶ Ich bedanke mich bei Prof. Bentley Layton von der Universität Yale für diesen Vorschlag.

⁵⁷ Sapphos „Hymnus an Aphrodite“ gibt mit seiner Sprache der Sehnsucht und der Hoffnung auf die Befriedigung des Verlangens einen Einblick in die rhetorischen Konventionen antiker Erotik: „Flieht sie? Bald wird selber sie dich verfolgen; / Nimmt sie keine Gaben? Sie selbst wird geben; / Liebt sie nicht? Sie selber soll bald dich lieben / selbst wider Willen.“

hungszauber – tatsächlich die Dominanz desjenigen Menschen belegen, der den Zauber in Auftrag gegeben hat. Und drittens wissen wir nicht, ob Frauen wirklich bei der Formulierung ihres Anziehungszaubers mitwirken, weil es meist Männer waren, die diese literarische Gattung einsetzen und wohl auch kreieren. Ich werde die Fragen nach der Kultur und der Dominanz in den Zaubertexten gemeinsam betrachten, bevor ich die homoerotischen Zaubertexte von Frauen eingehender untersuche.

In der heutigen Diskussion über die kulturelle Bedeutung der gewalttätigen Sprache in den Liebes-Bindezaubern gilt meist einer antiken weiblichen Tonfigurine besondere Aufmerksamkeit, deren Augen, Mund, Brust, Genitalien und andere Körperteile mit insgesamt dreizehn Nägeln durchbohrt sind⁵⁸ (gemäß der oben bereits behandelten Anweisung von PGrM 4,296–334). In dem beigefügten Bindezauber (der vielleicht aus dem oberägyptischen Antinoöpolis stammt, 3./4. Jhs. n. Chr.) versucht ein Mann (Sarapamon) eine Frau (Ptolemais) an sich zu binden. Er ruft den toten Antinoos an, dass er „sie am Haar zerre, an den inneren Teilen, bis sie nicht länger unnahbar von mir steht ... mir unterwürfig mein Leben lang, erfüllt mit Liebe für mich, mich verlangend, zu mir sprechend von allen Dingen, die sie auf dem Herzen hat.“⁵⁹

John Gager und John Winkler warnen ausdrücklich davor, diese Figurine zu direkt zu verstehen und die gewalttätige Sprache des Liebeszaubers in einer Weise zu deuten, die dem ursprünglichen kulturellen Kontext unangemessen wäre. Gagers Arbeit ist für die Forschung von großer Bedeutung. Sie ist sehr umfassend, gibt Einblicke in die rituellen und praktischen Aspekte der Bindezauber und reflektiert die Rolle der Bindezauber für das Leben der damaligen Menschen auch auf theoretischer Ebene. Doch die Haltung von Winkler und Gager gegenüber der gewalttätigen Metaphorik dieser Zaubertexte wie auch der Figurine ist allzu apologetisch. Ihrer Ansicht nach hatten die Zaubertexte für die AuftraggeberInnen eine hauptsächlich therapeutische Funktion. Das

Lobel/Page, *Fragmenta*, 2f., Fr. 1; erhalten bei Dionysios von Halikarnassos, *De compositione verborum* 23,173–179; deutsche Übersetzung: Fanyó/Gan/Snell, *Lyriker*, 17. Andererseits findet sich in Sapphos Gedicht jedoch nichts von der gewalttätigen Sprache der Liebeszauber.

⁵⁸ Die Figurine wurde in Ägypten zusammen mit einem Bindezauber in einem Tongefäß entdeckt. Sie befindet sich jetzt im Louvre und ist abgebildet bei Gager, *Tablets*, 98 Abb. 13.

⁵⁹ Daniel/Maltomini, *Supplementum*, 1,47,24–27; englische Übersetzung: Gager, *Tablets*, 97–100, Nr. 28. Die hier gegebene Übersetzung berücksichtigt die englischen Übersetzungen in Daniel/Maltomini, *Supplementum*, und in Gager, *Tablets*. Die Wiedergabe von *σπλάγχνα* (Zeile 23) mit „ihr Herz“ in Gager, *Tablets*, statt mit „die inneren Teile“ in Daniel/Maltomini, *Supplementum*, entschärft die gewalttätige Sprache des Zaubertextes. *Σπλάγχνα* kann sich auf eine Reihe innerer Organe beziehen, einschließlich der Geschlechtsorgane, die hier gemeint sein dürften. Eine Frau an ihren Genitalien zu zerren ist durchaus ein anderes Bild als sie an ihrem Herzen zu zerren. „Gehorsam“ (für das *ὑποταταμένη* von Zeile 26) in Gager, *Tablets*, ist ebenfalls harmloser als „unterwürfig“ in Daniel/Maltomini, *Supplementum*.

halte ich für eine anachronistische Interpretation. Außerdem wird die Genderthematik bei den Auslegungen nicht ausreichend berücksichtigt. Zunächst werde ich nun Winklers und Gagers Auslegungen darstellen und kritisch bewerten und danach andere Interpretationsmöglichkeiten vorstellen.

Winkler und Gager interessieren sich vornehmlich für den/die liebeskrankeN AuftraggeberIn. Winkler beschreibt das hypothetische Szenario eines männlichen Kunden, der versucht, eine Frau für sich zu gewinnen, während sich Gagers Ausführungen auf KundInnen (und AdressatInnen) beiderlei Geschlechts beziehen.⁶⁰ Winkler betont zu Recht, dass die Zaubersprüche die AdressatInnen nicht verletzen wollen, da Leiden wie Schlaflosigkeit, Schwindel und Appetitlosigkeit nur zeitlich begrenzte Erscheinungen seien. Außerdem meint er, dass die Erwähnungen der Versklavung auf ein Verlangen nach einer permanenten und stabilen Beziehung hinweisen könnten. Leider begründet er seine Ansicht nicht.⁶¹ Die Erwähnungen der Sklaverei könnte in der Tat auf eine dauerhafte Beziehung hinweisen, doch sollten wir die problematischen Konsequenzen dieser Art von Dauerhaftigkeit nicht übersehen.

Winkler betont, dass in der griechischen erotischen Literatur die „Kernerfahrung ... [des *erōs*] die einer mächtigen, unfreiwilligen Anziehungskraft [ist], die als ein Eingriff empfunden und in einer Pathologie körperlicher und geistiger Störung beschrieben wird“. Darüber hinaus liefern die Zaubersprüche seiner Ansicht nach „Muster von Geschlechtsübertragung ...“, die benutzt werden, um die Verwundbarkeit und die erotische Handlungsrolle von Männern zu verschleiern“. Unter „erotischer Handlungsrolle“ versteht Winkler, dass sich der Mann, der einen Zaubertext verfasst, aus der Rolle des erotischen Opfers herausbegibt, in er sich „eigentlich“ befindet, und sich in eine Machtposition projiziert. Nach Winklers Meinung unterzieht sich ein Mann, der einen Zauberspruch in Auftrag gibt, einer Art „Therapie in letzter Minute“. ⁶² Winkler zufolge vollzieht der liebeskranke Auftraggeber bei der Abfassung des Zaubertextes drei Schritte: Erstens nimmt er eine Rolle ein, die von Herrschaft und Kontrolle geprägt ist; zweitens stellt er sich vor, dass

⁶⁰ Während Winkler herausstellt, dass in den meisten Zaubertexten Männer versuchen, Frauen zu gewinnen, betont Gager, dass in den erhaltenen Zaubertexten alle Kombinationen vorkommen (Mann/Frau, Frau/Mann, Frau/Frau, Mann/Mann, und Anweisungen, wie entweder Frauen oder Männer zu gewinnen seien) (Winkler, *Eros*, 136f. [im Original 90]; Gager, *Tablets*, 80).

⁶¹ Winkler, *Eros*, 145–147 (im Original 96f.).

⁶² Ebd., 129, 145 und 135 (im Original 84, 95 und 89). Winkler stellt fest, dass in der antiken Literatur (die normalerweise von Männern verfasst wird) die AuftraggeberInnen meist Frauen sind, während die Liebeszauber überwiegend für Männer verfasst werden. Seiner Ansicht nach ergibt dieser Widerspruch einen Sinn, wenn er als Teil „einer kulturellen Gewohnheit von Männern gesehen [wird], mit den Bedrohungen durch *erōs* in fiktiver Leugnung oder in Übertragung umzugehen“ (*Eros*, 137 [im Original 90]).

er göttliche Kräfte auf seiner Seite hätte; und drittens überzeugt er die Gottheit davon, dass das betroffene Opfer eine Strafe verdient hat.⁶³

Gager stimmt Winklers Analyse darin zu, dass den erotischen Zaubertexten eine therapeutische Funktion zukommt. Er argumentiert, dass das eigentliche Ziel des Zaubertextes die Liebeskrankheit oder die Leidenschaft der AuftraggeberInnen sind. Gager zufolge verwenden die Menschen in der Antike die Zaubertexte dazu, die innere Welt der AuftraggeberInnen zu verändern und nicht die äußere:

[In den Liebeszaubern] geht es in erster Linie um die innere Welt der Phantasie und der Imaginationskraft *der AuftraggeberInnen*. Ihre Ziele erfüllen die Liebeszauber vor allem dadurch, dass die Tafeln in Auftrag gegeben und hinterlegt werden. Noch einmal: Man würde sie völlig falsch verstehen, wenn man sie allzu wörtlich nehmen würde. Man kann wohl sagen, dass die chthonischen Kräfte, an die sich die Tafeln richten, für das Gefühl der *AuftraggeberInnen* stehen, durch seelische Kräfte jenseits ihres Einflussbereichs beherrscht zu werden. In der gewalttätigen Sprache spiegelt sich das Unge-stüm erotischer Leidenschaft; und im Verlangen nach Dominanz über den/die AdressatIn manifestiert sich der Versuch, die Kontrolle über sich selbst zurückzugewinnen.⁶⁴

Aus dieser Argumentation folgt, dass die Zaubertexte tatsächlich funktionieren könnten, wenn auch nicht genau so, wie wir es uns vielleicht zunächst denken. Nach Meinung dieser Forscher verschaffen sich die AuftraggeberInnen durch das Abfassen der Zaubertexte psychische Entlastung, indem sie sich als BeherrscherInnen und nicht als SklavInnen ihrer Leidenschaften begreifen.

Allerdings sammelt Gager selbst antike Belege dafür, dass die Menschen tatsächlich an einen Effekt der Bindezauber auf die AdressatInnen glauben,⁶⁵ und widerspricht dadurch seiner und Winklers These, dass die Beschwörungen eine therapeutische Wirkung für die KlientInnen haben. Gager selbst führt an, dass die Aussage Plinius' d. Ä. wahrscheinlich die gesellschaftlichen Sichtweisen auch der Gebildeten des ersten nachchristlichen Jahrhunderts spiegelt: „Es gibt in der Tat niemand, der nicht fürchtet, durch furchtbare Verwünschungen gebannt zu werden.“⁶⁶ Plinius' Bemerkung zeigt, dass Gagers und Winklers Sicht der inneren Welt der KlientInnen anachronistisch ist. Gager widerspricht sich daneben auch selbst, wenn er schreibt, dass die

⁶³ Dieses letzte Stadium entspricht einer Einstellung, wie sie auch heute bei verurteilten Vergewaltigern zu finden ist. S. Scully, Violence, 137–141. So sagt einer der Vergewaltiger: „Ich wollte jemanden gebrauchen und missbrauchen, weil ich mich gebraucht und missbraucht gefühlt habe“ (141).

⁶⁴ Gager, Tablets, 82 (Hervorhebung dort).

⁶⁵ Ebd., 243–264.

⁶⁶ Naturalis Historia 28,4,19: *defigi quidem diris deprecationibus nemo non metuit* (Jones, Pliny, 14; englische Übersetzung: Gager, Tablets, 253, Nr. 146). Deutsche Übersetzung: König/Winkler, Plinius, 23.

Zaubertexte ihre Wirkung in erster Linie im Innern der Menschen entfalten, obwohl es öffentliche Texte sind.

Um herauszufinden, ob Menschen diese Beschwörungen dazu verwenden, eher innere oder eher äußere Veränderungen herbeizuführen, könnte man noch auf eine weitere Quelle zurückgreifen, nämlich magische Praktiken im Ägypten unserer Tage. Anthropologische Studien aus dem frühen 20. Jh. zeigen, dass muslimische und koptische MagierInnen in Oberägypten (deren Praktiken den hier beschriebenen antiken teilweise ähneln) darauf beharren, über die Fähigkeit zu verfügen, die äußere Wirklichkeit zu beeinflussen.⁶⁷ Viele Menschen im ländlichen Bereich akzeptieren diese Behauptung. So beginnt z. B. ein Mann, auf den der Liebeszauber einer Frau zielt, „sie als Ehefrau zu begehren. ... [E]r wollte weder essen noch trinken und sagte, dass er das Mädchen zur Frau nehmen wolle“.⁶⁸ Vielleicht haben oberägyptische DorfbewohnerInnen der Antike mehr mit ihren modernen Pendanten gemeinsam, als manche heutigen ForscherInnen es sich vorstellen können.⁶⁹

Dass Gager und Winkler eine Parallele zu therapeutischem Handeln ziehen, ist anachronistisch. Dass es den Menschen am meisten hilft, über ihre Gefühle zu sprechen, entspricht viel eher unserer eigenen kulturellen Sichtweise als der Perspektive antiker Menschen des Mittelmeerraums. Natürlich müssen Menschen sich auf unterschiedliche Weise emotionale Erleichterung verschaffen. (Auch heute ist es für manche Menschen befreiend, wenn sie in der Achterbahn laut schreien, während andere das im Behandlungsraum ihrer TherapeutInnen tun.) Wenn der Therapievergleich überhaupt gezogen werden kann, passt er vermutlich eher auf das, was in römischer Zeit in der stoischen

⁶⁷ S. Blackman, *Fellāḥīn*, v. a. 183–200. Blackman beschreibt einen koptischen Magier, der einem Skeptiker seine Kräfte demonstriert, indem er tatsächlich aus seinem eigenen Zimmer heraus eine Frau aus einem anderen Dorf herbeiruft (193f.). Blackman beschreibt auch, dass Wachsfiguren mit Nadeln gestochen werden: „An der Stelle des Körpers, an der die Nadel oder ein anderer scharfer Gegenstand in die Figur gestochen wird, wird auch die durch die Figur dargestellte Person so lange Schmerz empfinden, bis die Nadel aus der Ton- oder Wachsfigur wieder entfernt wird“ (197).

Ähnlichkeiten mit antiken Beschwörungen bestehen auch darin, dass bevorzugt der Name der Mutter und nicht der des Vaters verwendet wird (191); dass Wachs- oder Tonfiguren sowie Nadeln verwendet werden (196f.); und dass in beiden Fällen in einem Grab ein Zauberspruch hinterlegt wird (der in diesem Fall Abneigung hervorrufen soll, z. B. bei einer Frau, von der ein Mann sich eine einfache Scheidung wünscht; 190f.).

⁶⁸ Blackman, *Fellāḥīn*, 90. Ein anderer Mann entdeckt einen Zauberspruch, der deshalb unwirksam ist, weil er den Namen des Vaters und nicht den der Mutter enthält, den der Mann aber aus Furcht trotzdem vernichtet (91f.). Eine geschiedene Frau verfasst einen Liebeszauber, um ihren Ex-Ehemann verrückt vor Liebe nach ihr zu machen. Die Menschen aus dem Dorf, die von dem Zauberspruch wissen, erzählen Blackman, dass der Mann alles in seiner Macht stehende getan habe, um an einem Markttag einen kurzen Blick auf sie zu werfen, und dass er ihr häufig Geschenke gekauft habe (95f.).

⁶⁹ Eine antike romanhafte Beschreibung von erotischen (und anderen) Zaubersprüchen und ihren Wirkungen findet sich bei Apul., *Metamorphosen* 3,15–25.

Ethik praktiziert wird, mit ihrem Fokus auf die Psychologie des Individuums und die ausgefeilten Techniken, mit denen man sich von der erdrückenden und irrationalen Macht der Leidenschaft befreien kann.⁷⁰

Als weitere Erklärung für die gewalttätigen Vorstellungen führt Gager an, dass sich die Anziehungszauber wahrscheinlich aus eher konfrontativen Bindezaubern im Bereich des Rechts und der Justiz entwickeln, deren aggressive Wortwahl auf diesem Weg in die Liebeszauber Eingang finde.⁷¹ Da es in den meisten Liebeszaubern um Beziehungen zwischen Frauen und Männern geht, ist allerdings zu fragen, warum Menschen den konfrontativen Kontext und die aggressive Sprache der Bindezauber als passend für erotisches Erleben erachten sollten.

In der Sicht von Gager und Winkler zeigt eine kleine gefesselte und durchbohrte Frauenfigurine, wie die Therapie funktioniert. Gager merkt an, dass ein Mann beim Durchstechen der Figurine sagen soll: „Ich durchbohre diesen oder jenen Teil deines Körpers, damit du dich meiner erinnerst.“⁷² Der Spruch soll sie aber nicht verletzen. In Gagers Sicht besteht die heutige Analogie dieser Nadeln nicht in den „Voodoo“-Puppen aus Haiti und anderen Ländern, sondern vielmehr „im therapeutischen Gebrauch der Nadeln in der chinesischen Akupunktur.“⁷³ Außerdem hält er es für möglich, dass das Durchstechen mit Nadeln eine sexuelle Konnotation hat. Winkler räumt ein, dass die Figurine beunruhigende Fragen aufwirft, doch ist er der Ansicht, dass „die hier zur Debatte stehende Unterwerfung ... ein gesellschaftliches Protokoll [ist], keine sexuelle Praktik, und wir sollten zumindest vorsichtig sein, einen völligen Isomorphismus zwischen der öffentlichen Vorgabe und dem anzunehmen, wie man sich privat gibt.“ Er stellt in Frage, ob zum *erōs* „Versklavung, Schmerz, Erniedrigung, Unterwerfung von Frauen“ gehört,⁷⁴ weshalb er das Fesseln und Durchbohren der Figurine nicht für einen Ausdruck des männlichen Verlangens nach der Beherrschung der Frau hält, sondern für den Versuch, in ihr die Wiederholung der eigenen Erfahrung des Beherrschtseins durch den *erōs* hervorzurufen.

Gager führt keine Begründung dafür an, warum die Akupunktur und nicht die Voodoo-Puppen die bessere Entsprechung für das Durchbohren der Ton- und Wachsf figurinen im Zusammenhang mit der Abfassung von Liebeszaubern sein soll. Warum entsprechen sich seiner Meinung nach das Durchbohren der Figurinen in der Antike und das der Voodoo-Puppen nicht? Wahrscheinlich stehen die Voodoo-Puppen für Gager dafür, Schaden zuzu-

⁷⁰ S. Nussbaum, *Stoics*.

⁷¹ S. Faraone, *Context*. Faraone führt aus, dass Menschen in frühgriechischer Zeit, die Zaubertexte in Auftrag gaben, sich wohl häufig in einer schwierigen, von Konkurrenz geprägten Situation befanden, in der sie die Bindezauber als einzigen Ausweg sahen.

⁷² S. PGrM 4,296–334.

⁷³ Gager, *Tablets*, 81.

⁷⁴ Winkler, *Eros*, 144f. (im Original 96 und 95).

fügen, während die Akupunktur eher einem Heilverfahren entspricht. Doch bei der Akupunktur sticht der/die TherapeutIn einen realen behandlungsbedürftigen Menschen und nicht eine Puppe, die diesen Menschen repräsentiert. Auch behauptet der/die AkupunkteurIn nicht, dass das Heilverfahren das Verhalten einer anderen Person ändere. Zudem verlangt auch ein sozialwissenschaftlicher Ansatz im Bereich der Religionswissenschaften – und auch die Fairness – danach, dass ausführlicher erklärt wird, worin sich heutige Voodoo-Puppen vom Durchbohren antiker Figurinen unterscheiden. Dies gilt besonders deshalb, weil Gager selbst einräumt, dass die antiken Bindezauber aus den Formen der Bindezauber entstehen, bei denen die GegnerInnen oder FeindInnen verletzt werden sollen. Wenn sich allerdings Gagers und Winklers Parallele zur Therapie nicht aufrechterhalten lässt, dann gilt dies auch für die Parallele zur Akupunktur, weil es bei der Akupunktur nicht darum geht, die Schmerzen eines Menschen auf einen anderen zu übertragen, sondern darum, einen Menschen von Schmerzen zu *befreien*.

Trotz meiner Kritik an Winkler und Gager bin ich mit ihnen darin völlig einer Meinung, dass die Figurine und die Zaubertexte nicht allzu wörtlich verstanden werden sollten. Tatsächlich ist uns vieles in der Sprache, den Vorstellungen und den Praktiken so fremd, dass es uns sehr schwer fällt, sie in einer ihrer Kultur angemessenen Weise zu verstehen. Die bloße Zahl der in den drei Zaubertexten angerufenen Gottheiten und Geister belegt, wie anders das Weltbild der Menschen ist, von denen diese Zaubertexte in Auftrag gegeben werden. In ihrer Welt wimmelt es nur so von Gottheiten und Totengeistern, die so real sind wie sie selbst, und die imstande sind, zum Vor- oder Nachteil der Menschen zu handeln.

Anders als Winkler und Gager bin ich allerdings der Ansicht, dass wir diese Frauen und Männer beim Wort nehmen sollten. Die AuftraggeberInnen machen geltend, dass sie eine erotische Beziehung anstreben und nicht nur einen Wandel ihrer inneren Befindlichkeit. Deshalb gehe ich davon aus, dass Herais, Sophia und Pantous – wie ihre männlichen Gegenüber und wie die Frauen, die Männer für sich gewinnen wollen – auf eine erotische Beziehung mit den Adressatinnen ihrer Zaubertexte aus sind (auch wenn die gewalttätige Metaphorik nicht wörtlich zu verstehen ist).

Andererseits bemerkt Winkler aber auch ganz richtig, dass diese Zaubertexte einen sozialen Raum bereitstellen, in dem Frauen ihr Begehren artikulieren und entsprechend handeln können.⁷⁵ So kann etwa eine Familie, deren Tochter eine unerlaubte sexuelle Beziehung eingeht, behaupten, dass das Verhalten der Tochter durch dämonische Kräfte bewirkt worden sei. Auf diese Weise können die Zaubertexte die Ehre einer solchen Familie schützen und

⁷⁵ Ebd., 148 (im Original 97f.). Zum Abschluss stellt Winkler fest: „Diese ... Überlegungen zerstreuen nicht die Beklemmung, die das Bildwerk aus dem Louvre in uns erzeugt (und sollen sie auch gar nicht zerstreuen)“ (148 [im Original 98]).

einer Frau ein abweichendes Verhalten ermöglichen. Deshalb beeinflussen vielleicht auch Herais, Sophia und Pantous/Paitous durch die Verwendung der Zaubertexte ihr eigenes und anderer Menschen Leben in ganz konkreter Weise.

Die Sprache und die Bilder dieser Zaubertexte spiegeln die grundlegend asymmetrische Konzeption sexueller Beziehungen, die sich auch anderswo in der römischen Welt und in den von mir im vorliegenden Werk untersuchten Texten findet. Die in den Beschwörungen verwendete SklavInnen-Metaphorik verdeutlicht außerdem, dass es in diesen Texten auch um Machtverhältnisse geht. Wir dürfen nicht vergessen, dass die LeserInnen und AnwenderInnen dieser Zaubertexte die römische Institution der Sklaverei kennen und/oder daran Anteil haben. Dazu gehört auch, dass Männern männliche und weibliche SklavInnen in sexueller Hinsicht zur Verfügung stehen; bei Frauen gilt Gleiches für Sklavinnen.⁷⁶ (Mir sind keine Liebeszauber bekannt, die von Menschen in Auftrag gegeben wurden, die eindeutig versklavte Menschen sind, oder in denen SklavInnen als AdressatInnen genannt werden; entsprechend ist die SklavInnen-Metaphorik in den Zaubertexten vermutlich auf freie oder freigelassene Menschen zu beziehen.) Die antiken LeserInnen erkennen natürlich die sozialen Hierarchien, die hinter der SklavInnen-Metaphorik dieser Zaubertexte stehen.⁷⁷

Das männliche Schema, ein weibliches Opfer zu dominieren und bestrafen findet sich in patriarchalen Gesellschaften aller Epochen.⁷⁸ In antiken

⁷⁶ Zur religiösen Sprache und dem sexuellen Gebrauch von SklavInnen s. Jones, Gnosticism. Das römische Recht enthält strikte Verbote gegen sexuelle Kontakte zwischen einer verheirateten Frau und jedweden anderen Mann, auch einem Sklaven (CIC[B] Digesta 48,5,6), aber solche Kontakte gibt es zweifellos. (Das jüdische Gesetz verbietet männlichen Herren nicht, sich ihrer Sklavinnen sexuell zu bedienen; eine sprichwörtliche Bestätigung solcher Praxis findet sich in m. 'Avot 2,7.)

Im Gegensatz dazu verbietet es das römische Recht nicht, dass sich Herrinnen ihrer Sklavinnen sexuell bedienen. Auch wenn mir kein antiker Beleg für sexuelle Beziehungen zwischen Sklavenbesitzerinnen und ihren Sklavinnen bekannt ist, gab es doch wahrscheinlich auch solche Beziehungen.

⁷⁷ Sklaverei-Metaphorik findet sich in vielen Texten der römischen Zeit, darunter auch in denen des Neuen Testaments. S. dazu Martin, Slavery; sowie Briggs, God.

⁷⁸ Zu diesem Thema im klassischen Griechenland s. Keuls, Reign. Eine Untersuchung sexueller Angriffe in römischen Satiren bietet Richlin, Garden. Amy Richlin kritisiert daneben auch Michel Foucault und andere, von ihm beeinflusste Autoren wie etwa David Halperin und John Winkler, weil diese in ihren Schriften über sexuelle Gepflogenheiten und Einstellungen in der Antike das Machtgefälle zwischen Männern und Frauen nur unzureichend in den Blick nehmen und die feministische Forschung auf diesem Gebiet nicht berücksichtigen (Richlin, Zeus). Auch Saara Lilja hebt die Aggressivität in der römischen Haltung zur Sexualität hervor: „Verglichen mit der Sexualität der Griechen scheint die römische Sexualität deutlich von Gewalttätigkeit und Aggressivität geprägt zu sein... Es macht den Eindruck, als ob die ursprünglich sehr strenge und moralistische römische Einstellung zur Sexualität leicht ins andere Extrem von Gewalt und sogar Sadismus um-

Märtyrererzählungen gibt es sexualisierte Vorstellungen der Folterungen von Frauen.⁷⁹ Diese Vorstellungen – also z. B. das Versklaven einer Frau oder das Herbeizerren an ihren Haaren oder inneren Körperteilen (wahrscheinlich Genitalien) – mögen auf uns schockierend wirken, doch solche Bilder wirken harmlos im Vergleich zu den gewalttätigen und grausamen Bildern, die in westlichen Gesellschaften unserer Tage in der Pornographie benutzt werden. Heutzutage finden sich in pornographischen Darstellungen grausame Vergewaltigungen, Verstümmelungen, Ermordungen und das Verprügeln von Frauen und Mädchen (von denen viele zur Herstellung pornographischer Bilder gezwungen werden und/oder unter sehr schlechten Bedingungen arbeiten).

Was bedeutet es in kultureller Hinsicht, dass die damaligen Frauen sich einer Sprache der Dominanz bedienen, damit die gewünschte Beziehung Wirklichkeit wird? (Dabei ist natürlich zu bedenken, dass die Frauen, von denen die Zaubertexte in Auftrag gegeben werden, vielleicht unter den vorhandenen Zaubertexten keine große Auswahl treffen können – v. a., wenn sie Analphabetinnen sind.)⁸⁰ Wenn heutige ForscherInnen sich mit der Interpretation der Vorstellung schwertun, dass ein Mann eine weibliche Figurine durchbohrt oder einen Geist anruft, um eine Frau zu versklaven, dann erscheint es uns sicher noch viel unverständlicher, wenn eine Frau die sexuelle Versklavung einer anderen Frau begehrt.

Bis heute können viele lesbische Feministinnen in den USA es z. B. kaum verstehen, warum Lesben „Butch-Femme“-Rollen (das bedeutet ungefähr: „männliche“ und „weibliche“ Lesben) einnehmen sollten. Um das zu erklären, beschrieb eine sich selbst als „Femme“ bezeichnende Frau namens Joan Nestle ihren Lebensweg so:

Butch-Femme-Beziehungen waren meiner Erfahrung nach komplexe erotische und gesellschaftliche Statements und nicht verlogene Kopien heterosexueller Beziehungen. ... Besonders in den 1950er Jahren waren Butch-Femme-Paare die Vorkämpferinnen gegen sexuelle Bigotterie. Weil sie so sichtbar waren, bekamen sie die volle Wucht der Gewalt der Straße zu spüren. ... Eine Butch erkannte man an ihrem Aussehen, eine Femme daran, wen sie an ihrer Seite hatte. ... In den 1950er Jahren war eine Butch-Lesbe, die Männerkleidung trug, kein Mann, der Männerkleidung trug; sie war eine Frau, die einen originellen Stil kreierte, um anderen Frauen zu signalisieren, wozu sie imstande war – nämlich für ihre Erotik einzustehen. ... Viele Femmes benutzten ihr Aussehen, um Arbeitsplätze zu behalten, die es ihrer Butch-Geliebten ermöglichten, sich so zu kleiden und so zu leben, wie beide es wollten. ... Wenn

schlagen konnte“ (Homosexuality, 135.137). Zur strukturellen Begünstigung von Vergewaltigung in den heutigen USA s. Scully, Violence.

⁷⁹ S. z. B. Das Martyrium von Perpetua und Felicitas 20; Musurillo, 128f. Deutsche Übersetzung: Rauschen, Akten, 40–56.

⁸⁰ Dasselbe gilt auch für Männer, besonders wenn sie nicht lesen und schreiben konnten. Allerdings besitzen freie Männer gesellschaftlich mehr Macht als Frauen der jeweiligen Schicht, also als diejenigen, auf die ihre Zaubertexte wohl in erster Linie abzielen.

diese Art Butch und Femme zusammen ausgingen, konnte man der Femme nicht vorwerfen, sich [als heterosexuell] auszugeben. Genau genommen war es sogar so, dass ihr Lesbischsein umso offensichtlicher war, je extremer sie als Femme auftrat, und dass sie umso eher der Gewalt der Straße ausgesetzt war.⁸¹

Nestles Beschreibung sollte all denen zu denken geben, die die „Butch-Femme“-Erfahrung nicht teilen und doch glauben, dass sie sie nachvollziehen könnten. Nestle macht deutlich, dass der Augenschein trügen kann. Außenstehende verstehen vielleicht nicht, dass eine Frau, die Männerkleidung trägt, deshalb kein Mann sein will, sondern dass sie mit der Kleidung einer möglichen Partnerin komplexe erotische Signale zu übermitteln versucht. Außenstehenden ist wahrscheinlich nicht klar, dass das Risiko eines gewalttätigen Übergriffs auf eine lesbische Frau größer sein kann, wenn sie sich in einer Weise kleidet, die kulturell als femininer wahrgenommen wird. Darüber hinaus könnte Außenstehenden der wirtschaftliche Aspekt der Kleidung entgehen: Indem sich eine „Femme“ in kulturell akzeptierter Weise kleidet, kann sie für das Paar finanziell aufkommen (eine kulturell „männliche“ Rolle!). Marjorie Garber führt in ihrer Studie über Crossdressing aus, dass die meisten Menschen normalerweise eineN CrossdresserIn gar nicht erkennen (d. h., dass sie durch die Frau, die sich wie ein Mann kleidet, hindurchsehen und einen Mann sehen), statt sie oder ihn genau anzusehen und die besondere Sinnlichkeit des Mannes oder der Frau zu entdecken, der oder die sich wie das andere Geschlecht kleidet.⁸² In kultureller Hinsicht ist eine Frau in Männerkleidung weder eine Frau noch ein Mann, sondern sie stellt die Kultur infrage. Wie Nestle zeigt, kann eine lesbische Frau in extrem weiblicher Kleidung eine kulturelle Provokation darstellen, indem sie z. B. zugleich das wirtschaftliche Überleben des Butch-Femme-Paares ermöglicht.

Dies zeigt, dass ein persönlicher Bericht uns die kulturelle und wirtschaftliche Bedeutung der „Femme“-Rolle besser verstehen lässt.⁸³ Wir sollten bedenken, dass unser Verständnis der kulturellen Signale der Antike für deren Interpretation noch sehr viel mehr Hinweise benötigt. Da wir jedoch keine persönlichen Berichte von Herais, Sophia und Pantous oder von Sarapias, Gorgonia und Nike besitzen, können wir nur Vermutungen darüber anstellen, welche erotische Bedeutung die Metaphorik von Gewalt und Dominanz hat. Würde sich z. B. einE antikeR BeobachterIn die Frau, die die Beschwörung ausspricht, in der kulturell „männlichen“ Rolle vorstellen? Das ist möglich. Da jedoch Frauen auch Zaubertexte in Auftrag geben um Männer anzuziehen, steht das kulturelle Geschlecht dieses Magiers/dieser Magierin nicht ein-

⁸¹ Nestle, Question (Zitate 232–236). S. auch Kennedy/Davis, Boots; sowie Miller, Past, 319–332.

⁸² Garber, Interessen.

⁸³ Heutige Erfahrungsberichte finden sich bei Newman, Mystique.

deutig fest. Vielleicht würde auch einE antikeR AußenstehendeR den Wunsch einer Frau, eine andere Frau zu versklaven, anders deuten als eine Frau, die in einer homoerotischen Beziehung lebt. Vielleicht benutzen ja homoerotische Frauen die Sprache und die Gewohnheiten der Mehrheit in gegenkultureller Weise, um ihr eigenes erotisches Bedeutungsuniversum zu erschaffen und ihr wirtschaftliches und soziales Überleben in einer Welt zu sichern, in der ihre Lebensweise in hohem Maße verachtet wird (was die in diesem Buch präsentierten Quellen belegen).

Es könnte andererseits aber auch so sein, dass sich homoerotische Frauen in Oberägypten gar nicht als sexuelle Minderheit wahrnehmen, sondern es als persönliche Eigenheit und nicht als kulturelle Provokation ansehen, eine andere Frau zu begehren. Womöglich sehen sie eine Sklavin einfach nur als eine Sklavin – also ein Mensch, der ihrer Macht total ausgeliefert ist und sich zum Überleben den Wünschen seiner Herrin zu fügen hat. Mir ist völlig klar, dass die SklavInnenmetaphorik auf die unmenschliche Institution der Sklaverei zurückgeht, die für die römische Welt typisch ist. Aufgrund der großen kulturellen Distanz verstören uns einige der Bilder, die sich in den Zaubertexten finden. Wenn wir besser verstehen könnten, was die Menschen sich bei diesen Bildern vorstellen, dann würden sie uns vielleicht weniger verstören – oder aber noch mehr.

3 *Die Rekonstruktion von Frauengeschichte*

Die größte Bedeutung der drei Zaubertexte liegt darin, dass sie belegen, dass es in der römischen Welt tatsächlich Frauen gibt, die sich eine Partnerin wünschen und einige Mühen auf sich nahmen, damit es zu einer solchen Beziehung kommt. Ihre Namen – Herais, Sophia, Pantous – belegen sehr konkret, dass Frauen andere Frauen begehren. Die Rekonstruktion der historischen Situation dieser Frauen ist jedoch schwieriger, als die kulturellen Denkweisen zu beschreiben, die sich in diesen Texten spiegeln. Welche Vorstellung haben Herais, Sophia und Pantous von ihren erotischen Beziehungen? Ist eine längerfristige Liebesbeziehung mit der potenziellen Partnerin überhaupt möglich? Können beide heiraten oder in einer eheähnlichen Beziehung zusammenleben? Oder müssen wir uns die Beziehungen zwischen diesen Frauen und ihren Partnerinnen als heimliche Affären vorstellen? Sind Sarapias, Gorgonia und Nike verheiratet, als Herais, Sophia und Pantous ihre Zaubertexte in Auftrag geben? Die der Forschung derzeit zur Verfügung stehenden antiken Quellen lassen keine eindeutigen Antworten auf diese Fragen zu. Doch ich möchte unter Heranziehung anderer antiker Bindezauber einige Vermutungen äußern.

Einige antike Liebeszauber rechnen mit der Möglichkeit einer Ehe oder einer Lebenspartnerschaft als Folge der Beschwörung.⁸⁴ Weibliche wie männliche AuftraggeberInnen beschreiben ihren Wunsch nach einer längerfristigen Beziehung. So ruft z. B. eine Frau namens Domitiana in einem im nordafrikanischen Hadrumetum gefundenen und wahrscheinlich aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert stammenden Bindezauber eine Gottheit an, um Urbanus für sich zu gewinnen. Ihr ausdrücklicher Wunsch lautet, „dass er sie als seine Ehefrau in sein Haus führen soll“. In einer der Septuaginta eng verwandten Sprache ruft Domitiana die Gottheit mit eindeutig jüdischen Namen an (z. B. *Iaō*, der griechischen Übersetzung von „JHWH“), um „ihn [Urbanus] mit Domitiana zusammenzuführen ... voller Liebe, verrückt, von Liebe, Leidenschaft und Verlangen nach Domitiana gepeinigt ... führe sie zusammen in der Ehe und als Eheleute mit Liebe ihr Leben lang. Lass ihn ihr gehorsamer Sklave sein, so dass er keine andere Frau oder kein anderes Mädchen außer Domitiana begehrt, die von Candida geboren wurde, damit er sie als seine Frau behält ihrer beider Leben lang. Jetzt, jetzt! Schnell, schnell!“⁸⁵ In einem anderen Zaubertext fleht eine Frau namens Dioskourous den Geist eines/einer Toten an, dass er Sarapion dazu bringen möge, sie zu lieben. Sie fügt hinzu: „Und mach, dass er mich immer liebt, bis er im Hades ankommt.“⁸⁶ Und eine makedonische Frau namens Thetima formuliert ihre Bitte so: „Möge er wirklich keine andere Frau als mich haben, damit [ich] an der Seite von Dionusophon alt werde.“⁸⁷ In ähnlicher Weise verheißt eine antike Formelsammlung dem Leser, dass nach der vielfachen Rezitation eines bestimmten Liebeszaubers die dadurch gebundene Frau „dich ihr ganzes Leben lang lieben wird.“⁸⁸ Ein im 3. oder 4. Jh. lebender Ägypter namens Sarapamon hofft, dass eine Frau namens Ptolemais „mir mein ganzes Leben lang unterstehen möge.“⁸⁹

⁸⁴ Blackman belegt, dass oberägyptische Bäuerinnen im frühen 20. Jh. häufig Liebeszauber benutzen, um Ehemänner zu erlangen (Fellāhīn, 90).

⁸⁵ Audollent, *tabellae*, Nr. 271.15, 39–47; englische Übersetzung: Gager, *Tablets*, 112–115, Nr. 36.

Bemerkenswerterweise wird die Sklavereimetaphorik ebenso von Frauen verwendet wie von Männern. Erst durch weitere Untersuchungen ließe sich feststellen, wie diese Vorstellungen funktionieren, wenn sie von Frauen in Richtung auf Männer benutzt werden. Da das römische Recht sexuelle Kontakte zwischen Herrinnen und ihren Sklaven verbietet (im Gegensatz zum freien Zugang, den Herren zu ihren SklavInnen hatten), ist es denkbar, dass die Bilder, wenn sie von Frauen gegenüber Männern verwendet werden, andere kulturelle Konnotationen besitzen als im umgekehrten Fall. S. CIC[B] *Digesta* 48,5,6 (jeder Geschlechtsverkehr einer Frau mit einem anderen Mann außer ihrem Ehemann ist Ehebruch).

⁸⁶ PGrM 16,24f.; englische Übersetzung: GMPT 1,252.

⁸⁷ Ungefähr 375–359 v. Chr. Für den vollständigen Text und Kommentar s. Voutiras, *Gamoi; ders.*, *tablette*. Englische Übersetzung dieser Textpassage: Gager, *Tablets* 85 Anm. 24.

⁸⁸ PGrM 7,914f.; englische Übersetzung: GMPT 1,142.

⁸⁹ Daniel/Maltomini, *Supplementum*, 1,47,26; s. auch Gager, *Tablets*, 100, Nr. 28.

Diese Beispiele dafür, dass AuftraggeberInnen die Bindezauber dazu benutzen, eine langfristige Beziehung zu erlangen, machen plausibel, dass Herais, Sophia und Pantous eine dauerhafte Verbindung mit Sarapias, Gorgonia und Nike suchen. Bemerkenswert ist der ausdrückliche Wunsch nach „immerwährender Liebe“ (Zeile 51f.) bei Sophias Versuch, Gorgonia zu gewinnen. Diese Auslegung der Zaubertexte trägt dem öffentlichen Charakter der Liebesbeziehung Rechnung, weil langfristige Beziehungen sich viel schwerer verheimlichen lassen als kurze erotische Begegnungen. Zu langfristigen Beziehungen gehört auch die Möglichkeit des Zusammenlebens, wodurch die Beziehung der Öffentlichkeit noch weniger verborgen bleiben kann. Wie mehrfach an anderer Stelle in diesem Buch erwähnt, werden Ehen oder eheähnliche Beziehungen zwischen Frauen explizit von Clemens von Alexandria, Ptolemaios von Alexandria, Iamblichos, der Sifra und Lukianos von Samosota genannt. Die ersten vier dieser Quellen siedeln solche Ehen oder eheähnlichen Beziehungen im Ägypten des 2. oder 3. Jh.s. n. Chr. an. Lukianos dagegen erzählt von einer Frau von der Insel Lesbos, die ihre Partnerin aus Korinth als Ehefrau bezeichnet. Da drei der hier behandelten Zaubertexte aus Ägypten und aus der fraglichen Zeit stammen (Herais: 2. Jh. n. Chr.; Sophia: 2. oder möglicherweise 1. Jh. n. Chr.; Pantous: 3. oder 4. Jh. n. Chr.), sind sie räumlich und zeitlich in einem Kontext anzusiedeln, in dem Ehen zwischen Frauen auch anderweitig belegt sind. Vielleicht wollen diese drei Frauen deshalb ihre Partnerinnen heiraten oder eheähnliche Beziehungen mit ihnen eingehen.

Pantous fleht in dem von ihr in Auftrag gegebenen Zaubertext den *daimon* des verstorbenen Horion an, dass er Nike dazu bringen soll, sie fünf Monate lang zu lieben. Zunächst scheint die zeitliche Begrenzung auszuschließen, dass Pantous eine Ehe oder eine eheähnliche Beziehung anstrebt. S. Eitrem ist jedoch der Ansicht, dass dieser Zaubertext sich auf eine Probeehe (zwischen einem Mann und einer Frau) beziehen könnte, die einigen antiken Quellen zufolge genau fünf Monate dauerte.⁹⁰ Es scheint, dass ein Paar während einer Probeehe ohne Vertrag zusammenlebt („ungeschriebene Ehe“; *agraphos gamos*; *agraphōs syneinai*)⁹¹ und erst nach dieser Zeit die Verbindung in einem schriftlichen Vertrag niederlegt. Pantous könnte also darauf hoffen, sich bei der Begründung einer langfristigen Beziehung an die Praxis der gemischtgeschlechtlichen Paare anschließen zu können.

Die Abfassung der Zaubertexte geht wohl stärker in der Öffentlichkeit vor sich als häufig gedacht, was auf den potenziell einsehbaren und öffentlichen Charakter der erwünschten Beziehungen hindeutet. (So können die AuftraggeberInnen z. B. anderen Menschen davon erzählen, dass sie einen Zaubertext in Auftrag gaben; einige der rituellen Handlungen könnten öffentlich sein;

⁹⁰ Eitrem/Amundsen, Papyri, 33 Anm. 1 (Eitrem).

⁹¹ Wolff, Marriages, 71f.

und manche Menschen könnten die AuftraggeberInnen vielleicht im Beisein eines oder einer *magos* sehen.) Zur Ausfertigung eines Zaubertextes gehört nicht nur, ein schriftliches Dokument in Auftrag zu geben, sondern auch das Ausführen von Ritualhandlungen wie das Vortragen des Zaubertextes oder das Anbringen des Textes an einem bestimmten Ort zusammen mit weiteren Gegenständen wie Blumen, Wachs- oder Tonfigurinen.⁹² John Gager hat besonders den komplexen rituellen Charakter und die öffentlichen Aspekte der Bindezauber betont.⁹³ So steht z. B. in einer kleinasiatischen Inschrift von 156/157 n. Chr., dass beim Verrücktwerden eines Mannes namens Ioukoundos „überall verbreitet [wurde], dass er von seiner Schwiegermutter Tatia verhext worden sei“, die ihrerseits die Anschuldigungen zurückweist.⁹⁴ Dieser wie auch andere Zaubertexte belegen, dass öffentlich über Bindezauber gesprochen wird.

Andererseits ist es natürlich auch möglich, dass Herais, Sophia und Pantous auf heimliche Liebesabenteuer aus sind. Der aus einer früheren Epoche stammende hellenistische Bühnenautor Herodas beschreibt eine Unterhaltung zwischen Hausfrauen. Sie diskutieren darüber, wie sie an einen herrlich festen und glatten Lederdildo herankommen, der von einem lokalen Schuhmacher gefertigt wird; „für eine Frau gibt es kaum einen besseren Schuster“.⁹⁵ Herodas beschreibt eine fiktive und trotzdem glaubhafte Szene, in der Frauen beratschlagen, wie sie sich unabhängig von ihren Ehemännern noch sexuelle Lust verschaffen können. Dabei ist Herodas' Schilderung nicht unbedingt homoerotisch. Die Szenerie verheirateter Frauen, die gemeinsam darüber nachdenken, wie sie eine Liebhaberin finden und das vor ihren Ehemännern geheimhalten können, bietet möglicherweise die gesellschaftliche Kulisse für unsere Liebeszauber.

Da einige AuftraggeberInnen der Zaubertexte ausdrücklich verheiratete Menschen für sich gewinnen wollen, ist es durchaus denkbar, dass Sarapias, Sophia und Nike verheiratet sind. In einem griechischen Zauberspruch aus dem italienischen Cumae verlangt ein männlicher Antragsteller, dass seine potenzielle Partnerin „zuerst die Treue gegenüber ihrem Ehemann aufgibt“.⁹⁶ In einem anderen Zaubertext ruft ein männlicher Auftraggeber den *daimon* an, der Frau nicht zu gestatten, „an ihren [eigenen] Ehemann [oder] ihr Kind zu denken ... sondern lass sie herkommen und vor Leidenschaft, Liebe und

⁹² Wenn der Zaubertext am Sarkophag eines in jungen Jahren oder eines gewaltsamen Todes verstorbenen Toten anzubringen ist, übernimmt vielleicht der/die SchreiberIn oder eine andere kompetente Person diese Aufgabe. Gagers Sammlung antiker Zeugnisse gibt Einblick in das Wissen von und die öffentliche Diskussion über Bindezauber (Gager, Tablets, 243–264).

⁹³ Ebd., 20f.

⁹⁴ Ebd., Nr. 137.

⁹⁵ Herodas, *Mimiamboi*, 6,72f.; Knox, Herodas, 278f.

⁹⁶ Audollent, *tabellae*, Nr. 198,39f.

Geschlechtsverkehr dahinschmelzen“.⁹⁷ Ein männlicher Antragsteller kann sich erhoffen, eine Frau ihrem Ehemann abspenstig zu machen. Vielleicht erhoffen die drei Auftraggeberinnen in unseren Texten sich Ähnliches. Doch belegt die Schilderung Senecas d. Ä., nach der zwei *tribades* vom Ehemann der einen zusammen im Bett überrascht und sofort von ihm getötet wurden –,⁹⁸ welche Gefahr homoerotische Handlungen für verheiratete Frauen darstellen, selbst wenn Senecas Erzählung fiktiv ist. (Im Gegensatz dazu müssen Ehefrauen es in der Welt des antiken Mittelmeerraums nicht selten ertragen, dass ihre Ehemänner Liebhaber hatten).⁹⁹

Herais, Sophia und Pantous könnten also durchaus eine Beziehung anstreben, die gemischtgeschlechtlichen Beziehungen vergleichbar ist. Sie könnten sich auch vorstellen, in einer solchen Beziehung die „männliche“ Rolle, also den sich durchsetzenden Part, zu übernehmen. Da Frauen jedoch auch Zaubertexte in Auftrag geben, um Männer für sich zu gewinnen, deutet das bloße Bestellen von Zaubertexten nicht schon darauf hin, dass Herais, Sophia und Pantous sich in einer „männlichen“ Rolle sahen.

4 Liebeszauber, Magie und Religion

Herais, Sophia und Pantous setzen auf Zaubertexte, um Partnerinnen für sich zu gewinnen. Vertrauen sie dabei auf unerlaubte Magie, oder bedienen sie sich schlicht der synkretistischen Volksreligion ihrer Zeit? Wenn diesen Frauen und anderen Menschen die Zaubertexte als religiöse Ausdrucksform erscheinen, dann tolerieren vielleicht auch andere Praktizierende dieser Religion die homoerotischen Wünsche dieser Frauen. Wenn sie dagegen diese Beschwörungen als Magie ansehen und als ein von der Religion zu unterscheidendes, unerlaubtes Phänomen betrachten, dann könnten die homoerotischen Wünsche der Frauen ebenfalls den Charakter des Unerlaubten tragen.

In der Forschung wird insgesamt darüber diskutiert, ob die Bindezauber als Magie oder als Religion zu verstehen sind. C. R. Philips ist der Ansicht, dass im antiken Griechenland und Rom bis zum christlichen römischen Reich das, was wir als „Magie“ bezeichnen, weder eindeutig definiert ist noch systematisch dagegen angegangen wird. Darüber hinaus sei die gegenwärtige Diskussion in der Althilologie über Gebühr von den Begriffsbestimmungen des 19. Jhs. geprägt, denen zufolge Magie entweder als schädliche Religion oder als schlechte Wissenschaft zu verstehen sei. Auch führt er an, dass in

⁹⁷ PGrM 19a; englische Übersetzung: GMPT 1,257.

⁹⁸ Seneca d. Ä., *Controversiae* 1,2,23.

⁹⁹ In einem Ehevertrag aus dem Jahr 92 v. Chr. verbietet die Ehefrau ihrem Ehemann ausdrücklich, einen Knaben zum Geliebten zu nehmen (Papyrus Tebtynis 1,104,18–20), womit eben dies als Praxis von Ehemännern belegt wird. Weitere Beispiele dafür finden sich bei Cantarella, *Bisexuality*, 171f.

der griechischen wie der römischen Gesellschaft keine Übereinstimmung darüber besteht, was „wahre Religion“ ausmacht – doch ohne eine solche Bestimmung lässt sich „Magie“ nicht definieren.¹⁰⁰ Auch John Gager und seine MitarbeiterInnen vermeiden in ihrem Buch über die Fluchtafeln und Bindezauber den Begriff „Magie“, weil ihrer Meinung nach „Magie als definierbare und konsistente Kategorie menschlicher Erfahrung schlicht nicht existiert“.¹⁰¹ Stattdessen würden in der Wissenschaft der Kategorie „Magie“ generell die Praktiken zugeordnet, deren Einordnung als „Religion“ nicht erwünscht ist. In die gleiche Richtung geht Fritz Graf, der die verblüffende Ähnlichkeit zwischen griechischen Gebeten in Texten, die als religiös gelten, und Gebeten oder Zaubersprüchen, die im Corpus magischer Papyri enthalten sind, untersucht.¹⁰²

Anders argumentiert dagegen Hans Dieter Betz, der davon ausgeht, dass sich zwischen Magie und Religion tatsächlich Unterschiede ausmachen lassen, weshalb die Praktiken in beiden Bereichen theologisch beurteilt werden sollten. Betz untersucht Hinweise, nach denen die *magoi* der hellenistischen Zeit ältere ägyptische Magie abwandeln und legitimieren, indem sie Vokabular und Vorstellungen griechischer Mysterienkulte übernehmen. Doch er bemerkt, dass die hieraus geschaffene synkretistische Mischung „die innere Einheit und Unversehrtheit“ der einzelnen Mysterienkulte zerstört habe.¹⁰³ Betz belegt seine These durch die *Mithrasliturgie*, die sich im Corpus der magischen Papyri findet¹⁰⁴ und die sich vom offiziellen Mithraskult dadurch unterscheidet, dass ihr „Grundzüge wie die ethische Haltung, die Eide, die Gemeinschaft und die Loyalität zwischen den Kultteilnehmenden fehlen, ganz zu schweigen von der Sorge um das Wohlergehen der Regierung des Reiches und der Weltgemeinschaft“.¹⁰⁵ Betz zufolge „ist Magie die Kunst, durch die die Menschen, die sie praktizieren, sich besser und nicht schlechter fühlen; Magie nährt bei den Verunsicherten die Illusion der Sicherheit, bei den Hilflosen das Gefühl der Hilfe und bei den Hoffnungslosen den Trost der Hoffnung. Natürlich ist dies alles eine Täuschung.“¹⁰⁶ Magie und Religion sind daher für Betz grundsätzlich voneinander zu unterscheiden.

Wie Philips, Gager und Graf sehe ich jedoch auch keine klare Unterscheidungsmöglichkeit zwischen Magie und Religion in den Quellen des antiken Mittelmeerraumes, die älter sind als die christliche Theologie. Vielmehr denke ich, dass die als „magisch“ bezeichneten Texte – zu denen auch die über

¹⁰⁰ Philips, Crimen. S. auch Philips' Erörterung von Magie und Religion: Sociology, insbesondere 2711–2732. Zur antiken Kritik der Magie s. Lloyd, Magic, 10–58.

¹⁰¹ Gager, Tablets, v und 24 (Zitat auf S. 24).

¹⁰² Graf, Prayer. Zur Definition von Magie im Verhältnis zur Religion s. auch Segal, Magic.

¹⁰³ Betz, Magic (Zitat auf S. 254).

¹⁰⁴ PGrM 4,475–829; englische Übersetzung: GMPT 1,48–54.

¹⁰⁵ Betz, Magic, 254.

¹⁰⁶ GMPT 1,xlviii.

1.500 überlieferten Bindezauber zählen – wertvolle Quellen sind, aus denen sich Informationen über die volkstümlichen und häufig synkretistischen religiösen Bräuche von Menschen unterschiedlicher gesellschaftlicher Schichten im antiken Mittelmeerraum entnehmen lassen.¹⁰⁷ Wenn man Magie und Religion nicht voneinander unterscheiden kann, dann bedeutet das allerdings nicht, dass man über die üblicherweise als magisch oder religiös bezeichneten Praktiken nicht kritisch reflektieren könnte. Was die Notwendigkeit kritischer Interpretation angeht, stimme ich mit Betz überein.¹⁰⁸

So stellen die drei Zaubertexte ausgezeichnete Belege für die synkretistische Religion dar, die von den VerfasserInnen und AuftraggeberInnen praktiziert wird. In den Zaubertexten von Herais und Sophia wird Anubis angerufen, der ägyptische „fromme Bote der Toten“,¹⁰⁹ der als Beschützer der Nekropolen gilt und häufig als Mensch mit Hundekopf dargestellt wird. In Herais' Zaubertext wird auch Hermes angerufen, der griechische Götterbote, und es werden Anubis und Hermes mit „allen Übrigen dort unten“ verbunden,¹¹⁰ wodurch Anubis und Hermes als Gottheiten der Unterwelt (oder „chthonische“ Gottheiten) eingeordnet werden. Sophias Zaubertext bezieht sich indirekt auf Hermes als „den Mittler ... den allwissenden Knaben“¹¹¹ des ägyptischen Gottes Osiris. Was die drei Zaubertexte angeht, so findet sich in dem von Sophia die größte Vielfalt internationaler Gottheiten und Halbgottheiten, zu denen ägyptische (Osiris [vielleicht hier als Osiris-Sonne¹¹²], Serapis, Anubis, Arsnuphis [Arensnuphis], Phrē, Harmachimeneus,¹¹³ vielleicht Chmouōr¹¹⁴), griechische (Hermes, Helios, die Erinnyen und Zerberus,

¹⁰⁷ David Aune schlägt vor, Magie als Unterkategorie von Religion zu betrachten: „Ein bestimmtes magisches System hängt mit einer religiösen Struktur in dem Sinne zusammen, dass es die grundlegend religiöse Weltsicht der es umgebenden Religion teilt“ (Magic, 1516). Auf andere Weise kann man sich dem Problem von Religion und Magie nähern, wenn die Perspektive auf die gesellschaftlichen Institutionen gelenkt wird. Im Gegensatz zu öffentlich angestellten PriesterInnen übt ein/eine *magos* seine/ihre Tätigkeit privat aus. (Für diese Einsicht bin ich Prof. Helmut Köster von der Harvard Divinity School dankbar, der außerdem betont, die priesterliche Funktion bestünde häufig in der *λειτουργία*.) Dabei ist es allerdings nicht möglich, Religion generell als öffentlich und Magie generell als privat einzuordnen, da häusliche Kulte und einige religiöse Vereinigungen im östlichen Mittelmeerraum (zu denen auch die frühchristlichen Hauskirchen zählen) privat oder in einer Grauzone zwischen privat und öffentlich anzusiedeln sind.

¹⁰⁸ Allerdings unterscheidet sich mein eigenes Interesse grundlegend von dem, das Betz verfolgt. Während ich etwa nach den Auswirkungen bestimmter religiöser Praktiken und Symbolsysteme auf Frauen frage, tut Betz dies nicht.

¹⁰⁹ Daniel/Maltomini, Supplementum 1,42,24.

¹¹⁰ PGrM 32,3f.

¹¹¹ Daniel/Maltomini, Supplementum, 1,42,23f.

¹¹² Ebd., 1,42,23: „Stern von Ägyptenland“.

¹¹³ Daniel und Maltomini vermuten, dass dieser Name auf den ägyptischen Ausdruck für „Horus am Horizont“ zurückgeht (ebd., 1,144).

¹¹⁴ Vielleicht von Chnum-Horus abgeleitet.

der dreiköpfige Hund, der den Eingang zur Unterwelt bewacht), hebräische (Azaël, Lykaël, Beliam [eine andere Schreibweise von Beliar], Iaō), babylonische (Ereschkigal¹¹⁵), persische (Mithras) und gnostische (Abraxas¹¹⁶) zählen. Bemerkenswert ist die theologische Spannung in Sophias Zaubertext dazwischen, sich vor den Gottheiten zu fürchten (was herkömmlich als Religion bezeichnet wird) und ihnen zu befehlen, die eigenen Wünsche auszuführen (was herkömmlich als Magie bezeichnet wird).¹¹⁷ Darüber hinaus finden sich in der mystischen Sprache dieses Zaubertextes auch hebräische Begriffe wie z. B. *thēnōr* in Zeile 56, „Licht geben“, sowie ägyptische, etwa *chach* in Zeile 53: „unzählig“.¹¹⁸ Die Religionsform von Sophias Zaubertext ließe sich als pantheistischer Synkretismus bezeichnen,¹¹⁹ dieser besitzt im römischen Reich zahlreiche AnhängerInnen, und er kommt in zahlreichen Zaubertexten zum Ausdruck.

Herais, Sophia und Pantous vertrauen offenbar darauf, dass dieses erdrückend männliche Pantheon ihnen dabei behilflich sein würde, eine Geliebte für sich zu gewinnen. Heute mag es uns wundern, dass die in diesen Zaubertexten zu findende Religion sexuelle Liebe zwischen Frauen nicht verbietet, und dass die Gottheiten darüber kein Missfallen äußern. Diese Akzeptanz weiblicher und männlicher Homoerotik verwundert umso mehr angesichts der in den Zaubertexten zum Ausdruck kommenden höchst asymmetrischen Auffassung von sexuellen Beziehungen – genau diese Asymmetrie gilt an anderer Stelle als Grund für die Ablehnung gleichgeschlechtlicher Liebe.

5 Die Zaubertexte und das frühe Christentum

Diese Zaubertexte belegen, dass frühchristliche AutorInnen auf die gesellschaftliche Wirklichkeit der römischen Welt reagieren, wenn sie geschlechtliche Beziehungen zwischen Frauen brandmarken. Es fällt auf, dass einige Details der Zaubertexte den paulinischen Beschreibungen von Menschen ähneln, denen der Zorn Gottes offenbart wurde (Röm 1,18–32). Diese verehren eine ganze Reihe von Gottheiten, von denen manche, wie etwa der griechische Gott Hermes (den Herais und Sophia anrufen), der Gestalt nach sterblichen Menschen gleichen. Andere sehen wie vierfüßige Tiere aus; so beispielsweise Anubis, der in Ägypten hundeköpfig dargestellt wird (und von Herais und Sophia angerufen wird). Schließlich belegen die Zaubertexte, dass es Frauen

¹¹⁵ Eine weibliche Gottheit der Unterwelt, die häufig mit der griechischen Hekate in Verbindung gebracht wird.

¹¹⁶ S. Eitrem weist auf die unterschiedlichen Funktionen hin, die diese verschiedenen Gottheiten im Zaubertext besitzen (Notes, 61f.).

¹¹⁷ Besonders deutlich ist dies in der choliambischen Passage (Zeilen 20–25).

¹¹⁸ Zu diesen und zu weiteren Belegen s. Daniel/Maltomini, Supplementum, 1,141–153.

¹¹⁹ S. Wunsch, Omaggio, 6.

gibt, die sich nach Frauen sehnen (wie auch andere Zaubertexte belegen, dass Männer „zueinander in Begierde entbrannt sind“ [Röm 1,27]).¹²⁰ Auch wenn die drei Zaubertexte wahrscheinlich erst in nachpaulinischer Zeit entstehen, scheinen sie für etwas zu stehen, was Paulus' Ansicht nach die schlimmste heidnische Götzenverehrung, Gottlosigkeit und Sündhaftigkeit darstellt.

Wenn diese Zaubertexte den Liebeszaubern gleichen, die Frauen in Alexandria im 2. Jh. zur Zeit des christlichen Autors Clemens oder in Antiochia im 4. Jh. zur Zeit des Kirchenvaters Iohannes Chrysostomos in Auftrag geben, dann können wir besser nachvollziehen, warum diese Männer darauf so vehement reagieren. Clemens notiert, dass Frauen andere Frauen heiraten.¹²¹ Heiratete vielleicht eine der in den Zaubertexten erwähnten Frauen eine andere Frau? Iohannes Chrysostomos schreibt, dass es „bedeutend schimpflicher ist, dass sogar Frauen diese sexuellen Verbindungen suchen, da sie mehr Schamgefühl haben sollten als Männer“.¹²² Herais, Sophia und Pantous verhalten sich in der Tat schamlos. Sie streben aktiv eine erotische Beziehung mit der Frau an, die sie begehren. Diese Zaubertexte sind deshalb von unschätzbarem Wert als Zeugnisse für das Phänomen, gegen das frühchristliche und antike AutorInnen so heftig polemisieren.

¹²⁰ Das griechische Wort *ἐκκαίω* (wörtlich: „in Brand setzen“, „entfachen“, „entflammen“) erinnert an die Metaphorik des Brennens, die häufig in den Liebeszaubern zu finden ist (*καίω, πυρόω, φλέγω*).

¹²¹ Clemens von Alexandria, *Paidagōgos* 3,3,21,3; s. dazu die Diskussion unten.

¹²² Chrys.hom. 4, PG 60,417 Mitte.

VORHERBESTIMMTE EROTISCHE ORIENTIERUNGEN: ASTROLOGISCHE TEXTE

In der römischen Welt wird weibliche Homoerotik in astrologischer Literatur weitaus häufiger genannt als in irgendeiner anderen Art von Literatur. Die astrologischen Texte sind sehr verschieden; die Spannbreite reicht von Handbüchern für astrologische Fachleute (Vettius Valens) bis zu theoretischen Abhandlungen für die wissenschaftliche und philosophische Elite (Ptolemaios). Die AstrologInnen der römischen Zeit, die diese Texte verfassen, sagen menschliches Verhalten voraus und versuchen es durch Himmelsbeobachtung zu verstehen, v. a. durch die Konstellationen von Sternen und Planeten.¹ Bei der Erstellung eines Horoskops behandeln die AstrologInnen auch die Persönlichkeit und die Zukunft eines Menschen, worunter auch dessen Sexualität zu rechnen ist, und geben Empfehlungen, wie dieser Mensch sein Schicksal annehmen kann.² Auch weibliche Homoerotik gehört zur großen Bandbreite sexueller Möglichkeiten, die sich in astrologischen Texten aus der römischen Zeit finden.

Im Folgenden untersuche ich diese Texte als Artefakte, in der sich die Kultur spiegelt, an deren Erschaffung sie zugleich Anteil haben. In den Horoskopen werden Charakterzüge und Lebensgewohnheiten beschrieben, die die AstrologInnen vermutlich in ihrer Umwelt beobachten und zu denen auch Frauen liebende Frauen gehörten.³ Unabhängig davon, ob diese AstrologIn-

¹ Martin P. Nilsson beschreibt die Anziehungskraft der Astrologie in der Antike folgendermaßen: „Denn den Gebildeten sagte sie als Wissenschaft, den Mystikern als Mystizismus und der breiten Masse als bequeme Wahrsagekunst zu“ (Geschichte, 2,507). Eine Einführung in die antike Astrologie bietet Barton, *Astrology*. S. auch dies., *Power*.

² Es ist nicht sicher, inwieweit antike AstrologInnen die einzelnen Menschen als von der Gemeinschaft getrennt ansehen. Vielleicht begreifen sie die unterschiedlichen sexuellen Gewohnheiten als Modulationen im gesamten Universum und nicht nur im Hinblick auf einzelne Menschen (Robert Canavello, persönliche Korrespondenz vom 22. Oktober 1993).

³ Cumont, *Égypte*, benutzt astrologische Texte, um mehr über das ptolemäische Ägypten zu erfahren, über die Regierung, die Städte, Spiele, Berufszweige, Religion, Ethik, Strafgesetzgebung etc. des Landes. Sein Buch basiert vorwiegend auf dem „Buch des Hermes Trismegistos“ (wobei allerdings die Frühdatierung von Cumont mit Sicherheit falsch ist, weil das Werk aus unterschiedlichen Teilen zusammengesetzt ist und nur einige Teile auf eine relativ frühe Zeit zurückgehen). Cumont zieht auch Autoren wie Vettius Valens und Firmicus Maternus heran, weil er seiner Ansicht nach erwiesen hat, dass sie älteres Material enthalten. Cumonts Werk unterscheidet sich von meiner Darstellung darin, dass er die astrologischen Texte als sozialgeschichtliche Quellen verwendet, während ich die Weltsicht der Texte selbst untersuche. Selbstverständlich ergänzen sich Sozialgeschichte und ideologiekritische Untersuchungen gegenseitig. Auch bietet Cumonts Feststellung, dass männliche und weibliche Homoerotik sowie andere Formen sexueller Unkonventionalität weit verbreitet gewesen sein müssen, einen wichtigen Ausgangspunkt für meine

nen persönlich Frauen kennen, die Frauen lieben, halten sie weibliche Homosexualität doch für eine mögliche Kategorie, um das Sexualverhalten einer Frau zu beschreiben.

Wie ich in diesem Buch bereits an anderer Stelle ausgeführt habe, stellten „aktiv“ und „passiv“ grundlegende Kategorien der römischen Gesellschaft dar; sie sind als „männliches“ bzw. „weibliches“ Gender codiert. Die AstrologInnen ordnen in ihrer Darstellung des breiten Spektrums möglichen Sexualverhaltens und sexueller Orientierungen die aktive sexuelle Rolle häufig als männlich und die passive sexuelle Rolle als weiblich ein. Deshalb werden passive Männer als verweiblicht und aktive Frauen als maskulin bezeichnet. Durch die Verwendung des Konzepts der Maskulinisierung von Frauen sowie der Feminisierung von Männern können die AstrologInnen die kulturelle Norm einer hierarchisch geordneten Zweigeschlechtlichkeit beibehalten und trotzdem zahlreiche empirisch belegbare „Ausnahmen“ zulassen.

Da sich die Astrologie in der Antike in den gehobenen wie auch den niederen Bevölkerungsschichten allgemeiner Beliebtheit erfreut, liefert sie sehr wertvolle Informationen für die Bestimmung der Werte, die in der römischen Zeit gelten. Ursprünglich stammt die Astrologie aus Babylonien. In ptolemäischer Zeit trifft sie auch in Ägypten auf großes Interesse. Zu dieser Zeit tragen die Logik und die wissenschaftliche Methodik der Griechen zur Weiterentwicklung der Astrologie bei, und unter den Gebildeten ist sie Gegenstand zahlreicher philosophischer Debatten. In römischer Zeit ist die Astrologie nicht mehr nur die Domäne der wissenschaftlichen Elite, sondern hat bereits Spuren in der Religion, der Medizin, der Philosophie und anderen Wissenschaftsgebieten wie auch im Alltagsleben hinterlassen. Mit der Einführung des julianischen Kalenders durch Kaiser Augustus wird die Astrologie auch breiteren Bevölkerungsschichten zugänglich.⁴ Sie hat so viele AnhängerInnen in der römischen Welt, dass es dem Christentum selbst Jahrhunderte später noch nicht gelungen ist, sie komplett auszumerzen.⁵

Untersuchung. Cumont leitet diese These – dass unkonventionelles Sexualverhalten häufig sei – aus astrologischen Texten her.

⁴ Mathematische Berechnungen zu den zwölf Zeichen des Tierkreises sind mit einem Sonnenkalender sehr viel einfacher auszuführen.

⁵ Über den Wert von Astrologie wird damals – wie heute – gestritten, aber in der römischen Zeit wird sie von führenden Wissenschaftlern als ernsthafte Disziplin anerkannt. So verteidigt z.B. Ptolemaios die Astrologie mit dem Hinweis darauf, dass Sonne und Mond zweifellos einen Einfluss auf das Wetter, die Ernte, die Gezeiten und das Leben der Tiere besitzen. Ptolemaios räumt ein, dass die menschliche Wissenschaft keine exakten Voraussagen für alle Aspekte der Einflüsse von Himmelskörpern auf das menschliche Leben machen kann, weil auch andere Faktoren wie das Herkunftsland, die Erziehung und das Alter das menschliche Schicksal tiefgreifend prägen. Er hält jedoch daran fest, dass sich mit Hilfe der Astrologie trotzdem wertvolle Vorhersagen machen lassen. Ptolemaios stellt fest, dass viele Astrologen nicht genug von Astronomie verstehen und keine sorgfältigen Beobachtungen durchführen. Trotzdem, so versichert er, werde nicht die gesamte Astro-

Schon in der römischen Zeit gibt es Überschneidungen zwischen Astrologie und Religion. Das erschwert es der heutigen Forschung, beide als klar unterscheidbare Größen zu behandeln. Astrologische Zeichen finden sich in christlicher und jüdischer Kunst und Bildsprache wie etwa in den archäologisch erschlossenen Synagogen-Mosaiken. Auch in den Qumran-Texten, den jüdischen Pseudepigraphen, dem babylonischen Talmud und der antiken jüdischen Kunst finden sich astrologische Motive.⁶ Im Neuen Testament zeigen die Vision von der mit der Sonne bekleideten Frau, die auf einem Mond steht und eine Krone von zwölf Sternen trägt (Offb 12), und der Besuch der Weisen, die dem Stern im Osten folgten, bei Jesus an der Krippe (Mt 2), welchen großen Einfluss die Astrologie ausübt.⁷ Außerdem ruft der astrologische Determinismus⁸ – also die Vorstellung, dass die Konstellation von Sternen und Planeten das jeweilige Schicksal vorherbestimmen – weitreichende Fragen über das Schicksal und die menschliche Freiheit hervor, die auch zu den philosophischen und theologischen Diskussionen um diese Themen beitragen. Obwohl demnach also Religion und Astrologie in der römischen Zeit nicht gleichbedeutend sind, übt die Astrologie doch großen Einfluss auf das religiöse Denken und Handeln aus.

logie durch diejenigen entwertet, die sie nachlässig anwenden. Außerdem hätten die Astrologen auf so viele einzelne Faktoren zu achten, dass sie keine uneingeschränkten Voraussagen machen könnten. Als Analogie führt er die Ärzte an, die nicht nur die Krankheit zu berücksichtigen hätten, sondern auch die jeweiligen Besonderheiten der PatientInnen (Tetrabiblos 1,2; s. auch 1,3 [über den Nutzen von Vorhersagen durch astronomische Beobachtungen]; 4,10 [über das Verhältnis zwischen Astrologie, Nationalität und Alter]). Eine Analyse der Rhetorik antiker Astrologie sowie der Argumente gegen die Unterscheidung von Wissenschaft und Pseudo-Wissenschaft in der antiken Welt liefert Barton, *Power*, 27–94.

Zur christlichen Haltung gegenüber der Astrologie s. Barton, *Astrology*, 64–85. Zur Astrologie der späteren ChristInnen s. Cassirer, *Individuum*, 104–112, sowie Thomas, *Religion*, 358–385 (schwerpunktmäßig zu christlichen BefürworterInnen und GegnerInnen der Astrologie im 17. Jh.). Eine Kritik von Thomas' Unterscheidung zwischen Magie und Religion findet sich bei Geertz, *Anthropology*.

⁶ S. Charlesworth, *Interest*. Zu den von Charlesworth zitierten Belegen zählen: 4QCrypt [bzw. 4QHoroskop bzw. 4Q186]; Der Traktat des Schem; b. Schabbat 156a–156b; sowie die Tierkreiszeichen, die in den Mosaiken der Synagogen in Beth Alpha, Hammat-Tiberias, Na'aran und anderswo gefunden wurden. Charlesworth verweist auch auf Belege für die Popularität der Astrologie im frühen Christentum. S. auch: Barton, *Astrology*, 68–70; Hachlili, *Zodiac*; Köster, *Einführung*, 161–165. 388–393.

⁷ S. auch die Sonnenfinsternis in Mk 15,33.

⁸ Nach Ansicht heutiger AstrologInnen liegen die Grundlagen der Astrologie – obwohl sie von Kausalzusammenhängen sprechen – im Bereich der Analogie („wie oben, so unten“) und nicht der Vorherbestimmung. Dies könnte sich als Entwicklung verstehen lassen, die das astrologische Denken über die schicksalsorientierte Sichtweise der Antike hinaus genommen hat.

Wir müssen einige Grundsätze der antiken Astrologie verstehen, um die Texte richtig deuten zu können.⁹ Da sich die Astrologie mit der Zeit weiterentwickelt hat, unterscheiden sich die astrologischen Systeme der römischen Welt deutlich von den heutigen. Griechische und römische AstrologInnen kennen fünf Planeten (Saturn, Jupiter, Mars, Venus und Merkur; Neptun, Uranus und Pluto werden erst nach der Erfindung des Teleskops entdeckt) und zwei Himmelskörper (Sonne und Mond), und sie sind der Ansicht, dass diese Gestirne um die unbewegte Erde kreisen. Viele AstrologInnen ordnen den zwölf Tierkreiszeichen ein Geschlecht zu und glauben, dass ein Planet oder Himmelskörper das Geschlecht des Sternzeichens annimmt, in dem es sich zeigt.¹⁰

In der römischen Welt erstellt einE AstrologIn ein Horoskop oder Geburtshoroskop für eineN „NativeN“ (von lateinisch *nativus* [mask.]/*nativa* [fem.]: ein – zu einer bestimmten Zeit – geborener Mensch, d. h. der/die AuftraggeberIn).¹¹ Das Horoskop besteht aus den Konstellationen der verschiedenen Gestirne zum Zeitpunkt der Geburt oder Empfängnis, und es ermöglicht dem/der AstrologIn, Vorhersagen über verschiedene Lebensbereiche zu treffen wie etwa Gesundheit, Reichtum, Eheschließung, Kinder oder Tod. Das Horoskop besteht normalerweise aus einer Liste der Planeten und Himmelskörper mit den Sternzeichen, in denen sie stehen. Mit Hilfe dieser Liste leiten die AstrologInnen die geometrischen Relationen zwischen den Gestirnen ab, die sogenannten Aspekte. Zwei Planeten stehen im Sextil, wenn sie in einem Winkel von 60° zueinander stehen; sie stehen im Quadrat, wenn sie in einem Winkel von 90° zueinander stehen, und sie stehen im Trigon, wenn sie in einem Winkel von 120° zueinander stehen. In astrologischer Terminologie gibt es auch das Verb „aspektieren“; ein Gestirn, das in einer geometrischen Relation zu einem anderen steht, „aspektiert“ dieses.

Von der Astrologie wird auch ermittelt, ob ein Planet im eigenen „Haus“ steht, also in dem ihm zugeordneten Tierkreiszeichen.¹² Planeten, Zeichen und ihre Beziehungen zueinander können besondere Wohltäter (mit günstigem Einfluss) oder Übeltäter (mit ungünstigem Einfluss) sein. Der/die AstrologIn gründet seine/ihre Voraussage auf die Beobachtung der genauen Konstellation.

⁹ Für eingehendere Erklärungen der astrologischen Terminologie s. Barton, *Astrology*, 86–156; Bram, *Astrology*, 333–336; Neugebauer/Hoesen, *Horoscopes*, 2–13.

¹⁰ Z. B. bestimmen Ptolemaios und Firmicus Maternus die Sternzeichen Widder, Zwillinge, Löwe, Waage, Schütze und Wassermann als männlich, die Sternzeichen Stier, Krebs, Jungfrau, Skorpion, Steinbock und Fische als weiblich (Ptolemaios, *Tetrabiblos* 1,12; Firmicus Maternus, *Matheseos libri viii*, 2,1).

¹¹ Beispiele für griechische Horoskope, die auf Papyrus oder in literarischen Werken gefunden wurden, sind in der hervorragenden Sammlung von Neugebauer/Hoesen, *Horoscopes*, zusammengestellt.

¹² Dies im Unterschied zu heutigen AstrologInnen, die statt der antiken Bezeichnung „Häuser“ von „(Stern- oder Tierkreis-)Zeichen“ sprechen.

tion der Gestirne zueinander sowie auf das Zurateziehen von Handbüchern, von denen ich einige in diesem Kapitel untersuchen werde.

Es ist nicht einfach, die Passagen über weibliche Homoerotik in diesen Texten zu untersuchen. Die von mir behandelten Astrologen gehen alle davon aus, dass der/die Native, sofern nicht ausdrücklich genannt, grundsätzlich männlich ist. Daher werden weibliche Native in den männerzentrierten Texten nur am Rande behandelt. Wenn die AstrologInnen allerdings weibliche Homoerotik erwähnen, dann bewerten sie diese – auch wenn sie sich in sehr unterschiedlichen Kontexten findet – durchgängig negativ. Manchmal wird die Rekonstruktion des Zusammenhangs dadurch erschwert, dass eine Quelle nur fragmentarisch (wie etwa das Buch des Hermes Trismegistos) oder aber nur in Übersetzung oder in stark bearbeiteter Form vorliegt (wie Dorotheos von Sidon). Bei der Rekonstruktion des Kontexts sind allerdings andere antike astrologische Quellen sehr hilfreich, die vollständig überliefert sind. Wie ich noch erläutern werde, erhellen manche der in diesen Quellen zu findenden Muster, wie sich die kulturellen Werte und Normen im Bereich des Geschlechter- und Sexualverhaltens in der römischen Zeit in der astrologischen Literatur spiegeln und durch diese gestützt werden. Während manche Menschen ihre Lebensentscheidungen direkt auf der Basis der Astrologie treffen, werden andere von dieser nur durch Hörensagen beeinflusst. Ich werde nun die einzelnen Astrologen in annähernd chronologischer Reihenfolge vorstellen (weil sich in der Forschung manche der Werke nur ungefähr datieren lassen).

1 *Dorotheos von Sidon*

Das astrologische Lehrgedicht „Carmen Astrologicum“ von Dorotheos von Sidon ist in griechischer Sprache nicht mehr erhalten, doch Autoren wie Hephästion von Theben und Rhetorios überliefern einige Fragmente der Verse und der Prosafassung des Gedichts. (Dorotheos beeinflusst antike wie mittelalterliche Astrologen stark, und er wird von vielen von ihnen zitiert.¹³) David Pingree, der Herausgeber der Fragmente sowie Übersetzer und Herausgeber einer arabischen Übersetzung, errechnet auf der Grundlage bestimmter Horoskope, dass Dorotheos zwischen 25 und 75 n. Chr. gewirkt haben muss.¹⁴ Damit ist Dorotheos ein Zeitgenosse von Paulus von Tarsus. Pingree macht deutlich, dass Dorotheos „enormen Einfluss“ auf die antike wie die mittelalterliche Astrologie hat. Beispiele für seinen Einfluss finden sich im „Buch

¹³ Pingree, *Yavanajātaka*, 2,426f.

¹⁴ Pingree, *Carmen*, VII–X; zu Dorotheos s. auch: Selzer, *Dorotheos*; Christ, *Geschichte*, 1,331; §510; Kuhnert, *Dorotheos*.

des Hermes Trismegistos“ und im Werk des Firmicus Maternus, die ich beide ebenfalls in diesem Kapitel behandeln werde.

Dorotheos nennt weibliche Homoerotik an mehreren Stellen in zwei unterschiedlichen Kontexten; einmal in einem Kapitel über gleichgeschlechtliche erotische Orientierungen und ein weiteres Mal in einem Kapitel über die Ehe. Im Kapitel mit der Überschrift „Das Wissen von der Unzucht“¹⁵ beschreibt Dorotheos Frauen, die Frauen begehren, neben Menschen männlichen Geschlechts, die andere männliche Menschen (jeden Alters) begehren. Wenn der Planet Venus und der Mond sich an einer bestimmten Position befinden, wird die Native „eine *tribas* sein, nach Frauen verlangen (oder: Frauen begehren); ist der Native aber ein Mann, wird er Menschen männlichen Geschlechts begehren“.¹⁶ Wie bei Hermes Trismegistos, so ist auch nach Dorotheos von Sidon die Stellung des Planeten Venus für die gleichgeschlechtliche Orientierung der Nativen ausschlaggebend.

Dorotheos hat dezidierte Ansichten über die entsprechenden Voraussetzungen: „Wenn die Übeltäter [Venus] aspektieren, dann wird sie [die homoerotische Orientierung] schlimmer sein. Wenn Venus unter den Strahlen [der Sonne] steht, dann wird es schlimmer und noch übler sein“.¹⁷ Die Übeltäter sind die ungünstigen Planeten Saturn und Mars. Dorotheos erklärt nicht, was „schlimmer“ für die Native bedeutet. Doch seine Beschreibung des männlichen Nativen für die Konfiguration direkt im Anschluss legt nahe, dass sich eine schlimmere und noch üblere Situation durch noch weitreichendere Verstöße gegen die geschlechtsspezifischen Rollen auszeichnet. Wenn Venus und Saturn in einer bestimmten Konstellation zueinander stehen, dann wird der männliche Native „verweiblicht [und] jemand werden, in dem man [etwas] macht wie das, was man in Frauen tut“.¹⁸ Das bedeutet also, dass dieser Native

¹⁵ Carmen Astrologicum 2,7; Pingree, Carmen, 52f. (die arabische Übersetzung basiert auf der Pahlavi-Übersetzung des griechischen Originals); englische Übersetzung: Pingree, Carmen, 206f. Die deutschen Übertragungen basieren für diesen Text auf der englischen Übersetzung von Pingree; Übersetzerin: Silke Petersen).

¹⁶ Carmen Astrologicum 2,7,6; Pingree, Carmen, 52 (arabisch); englische Übersetzung: ebd., 206. Pingree übersetzt den arabischen Ausdruck *ṣahāqa* als „Lesbierin/lesbisch [Lesbian]“. Mir scheint, dass die arabische Wurzel *ṣahāqa* (*ṣahq*) eine ähnliche Bedeutung hat wie *τρίβω*. Deswegen gehe ich davon aus, dass *ṣahāqa* die Übersetzung von *tribas* ist.

Im Hinblick auf homoerotische Männer wird im Text speziell von ihrem Verlangen nach „männlichen Wesen“ gesprochen (wahrscheinlich sind entweder Knaben oder Männer gemeint; bei verwandten Konfigurationen spricht Dorotheos von dem Verlangen von Männern nach Knaben).

¹⁷ Carmen Astrologicum 2,7,7–9; Pingree, Carmen, 52 (arabisch); englische Übersetzung: ebd., 206.

¹⁸ Carmen Astrologicum 2,7,9; Pingree, Carmen, 52f. (arabisch); englische Übersetzung: ebd., 206; s. auch die beiden folgenden Konstellationen: 2,7,10f.; Pingree, Carmen, 53 (arabisch); englische Übersetzung: ebd., 206.

die passive sexuelle Rolle übernehmen wird, also penetriert werden wird.¹⁹ Dorotheos zufolge kann Verweiblichung und männliche Passivität eine gesteigerte Form des einfachen Verlangens nach anderen männlichen Wesen sein; insofern könnte es ihm schlimmer erscheinen, wenn ein Mann beim Zusammensein mit einem anderen Mann oder einem Knaben eine passive Rolle einnimmt.

Dorotheos nennt eine weitere Konstellation, die homoerotisches Verhalten von Frauen hervorrufen kann: „Wenn er [Saturn oder Mars] im Steinbock, im Wassermann, im Widder, im Stier oder in den Fischen steht, wenn das Los der Krankheit bei beiden in einem weiblichen Sternzeichen steht, und wenn [der/]die Native eine Frau ist, dann wird sie eine *saḥāqa* [= *tribas*] sein“.²⁰ Diese Konstellation gleicht der bei Männern, die „mit Frauen nicht das tun, was sie sollten“, ²¹ sie also nicht penetrieren. Die Situation kann wiederum noch schlimmer sein: „So wird es auch sein, wenn Venus zusammen mit einem Übeltäter steht, und es wird schlimmer sein, wenn Merkur verletzt ist. Wenn Jupiter [etwas] Ähnliches aspektiert, dann wird das Unglück weniger schlimm ausfallen oder geheim gehalten werden“.²² Die letzte Bemerkung enthält einen wichtigen Hinweis. Dorotheos betrachtet offenbar heimliches homoerotisches Verhalten als weniger schlimme Krankheit des/der Nativen als eine offen gelebte gleichgeschlechtliche Beziehung. Auf jeden Fall ist Homoerotik in Dorotheos' Augen schlecht, und bestimmte Faktoren können sie noch schlimmer machen.

Danach behandelt Dorotheos drei Gruppen weiblicher Nativer zusammen in einem Abschnitt: Erstens die, die notorische Ehebrecherinnen sind; zweitens die, „die in Frauen den Akt von Männern tun“; und drittens die, die „viel Geschlechtsverkehr mit Männern haben werden“.²³ Wir sollten uns daran erinnern, dass diese Kombination in einem Kapitel über Unzucht steht. Die Frauen, „die in Frauen den Akt von Männern tun“, penetrieren wahrscheinlich andere Frauen. Die Konstellation der Gestirne, unter der eine solche Frau geboren wird, ist auffällig männlich. Sonne, Mond und Venus stehen auf dem

¹⁹ Ich verstehe „das, was man in Frauen tut“ als Umschreibung für eine Penetration.

²⁰ Carmen Astrologicum 2,7,12; Pingree, Carmen, 53 (arabisch); englische Übersetzung: ebd., 206f. Das Los der Krankheit spielt hier eine entscheidende Rolle. Ptolemaios ordnet eine gleichgeschlechtliche Orientierung ebenfalls als Krankheit der Seele ein (Tetrabiblos 3,14). Auch im System des Dorotheos ist vom Los der Liebe, vom Los der Freundschaft, vom Los der Notwendigkeit, vom Los des Kriegshandwerks usw. die Rede.

²¹ Carmen Astrologicum 2,7,12; Pingree, Carmen, 53 (arabisch); englische Übersetzung: ebd., 207.

²² Carmen Astrologicum 2,7,13f.; Pingree, Carmen, 53 (arabisch); englische Übersetzung: ebd., 207.

²³ Carmen Astrologicum 2,7,15–17; Pingree, Carmen, 53 (arabisch); englische Übersetzung: ebd., 207.

astrologischen Diagramm an den Kardinalpunkten in männlichen Zeichen,²⁴ und einer der zwei Himmelskörper steht entweder in Opposition oder im Quadrat zu einem der anderen beiden Gestirne. In dieser Konstellation wird die weibliche Native dann auch gewissermaßen männlich, weshalb sie „den Akt von Männern“ vollzieht. Obwohl sich die Konstellationen bei ehebrecherischen, homoerotischen und nymphomanen Frauen unterscheiden, nennt sie Dorotheos vielleicht deshalb zusammen, weil ihnen aktives sexuelles Begehren gemeinsam ist, das nicht verborgen ist.

Über weibliche Homoerotik spricht Dorotheos noch einmal im Kapitel über die Ehe. „Aber wenn der Mond nicht [wahrscheinlich die Venus] aspektiert, während der Mars im Quadrat steht“, wird der männliche Native Gefallen haben an seiner Frau, aber seinen Besitz wegen ihr verlieren, während „wenn der/[die] Native jedoch weiblich ist, dann ist die Frau eine *saḥāqa*“.²⁵ Anders als bei der Gegenüberstellung von Frauen und Männern mit homoerotischer Neigung im Kapitel über die Unzucht ist nun nicht klar, welche Verbindung zwischen dem seinen Besitz verlierenden Mann und der lesbischen Frau besteht.

Wenn die Venus durch das Erscheinen in einem männlichen Sternzeichen in der Himmelsmitte männlich geworden ist,²⁶ dann wird eine Frau zur Hure, „besonders wenn Mars und Merkur aspektieren [dann bedeutet das, dass] sie eine *saḥāqa* wird [und] den Akt von Männern ausführt; es wird schlimmer, wenn der Mond sie [die Venus] in einem männlichen Zeichen aspektiert“.²⁷ Lesbische Frauen scheinen in dieser Textpassage eine Untergruppe von Huren zu sein. Die Verbindung zwischen beiden Gruppen könnte im öffentlichen Charakter ihrer sexuellen Aktivität bestehen, in der Stärke ihres Begehrens oder in der Häufigkeit ihrer sexuellen Aktivität. Vielleicht führt die Kombination von Venus und Mars, die beide in männlichen Zeichen und als gegenseitige Aspekte erscheinen, zu einer besonders starken Maskulinisierung der weiblichen Nativen. Die Vermännlichung könnte eine größere Durchsetzungskraft, häufigeres öffentliches Auftreten, ein größeres Verlangen nach

²⁴ Im astrologischen Diagramm gibt es vier Kardinalpunkte; antike Astrologen bezeichnen diese gelegentlich als Aszendenten, Himmelsmitte, Deszendenten und Nadir. Die Himmelsmitte (*medium caelum*) ist der Punkt im Weltraum, der sich zur Zeit der Geburt eines Menschen direkt über ihm befindet.

²⁵ Carmen Astrologicum 2,4,21; Pingree, Carmen, 48 (arabisch); englische Übersetzung: ebd., 202.

²⁶ Die Himmelsmitte (*medium caelum*) ist der oberste Kardinalpunkt im astrologischen Diagramm.

²⁷ Carmen Astrologicum 2,26,15; Pingree, Carmen, 75 (arabisch); englische Übersetzung: ebd., 230. Die parallele Konstellation von Venus in der Himmelsmitte in einem weiblichen Zeichen resultiert in einem Mann, der „nicht glücklich sein wird und in dem das Wesen einer Frau wohnen wird“. In diesem Fall entsprechen also tatsächlich die Aussagen über Frauen und Männer einander (Carmen Astrologicum 2,26,16; Pingree, Carmen, 75 [arabisch]; englische Übersetzung: ebd., 230).

sexueller Aktivität und ein ausgeprägteres Verlangen nach einer aktiven Rolle bedeuten.

In zwei Textpassagen wird deutlich, dass Dorotheos weibliche Homoerotik negativ beurteilt, auch wenn er sie nicht ausdrücklich anspricht. Er beschreibt eine Konstellation der Venus, die sich auf eine unter ihr geborene Frau positiv auswirkt, „da sie keine von denen wird, die die Handlung der Venus auf widernatürliche Art ausführen werden“.²⁸ Dabei impliziert er, dass eine Frau widernatürlich handelt, wenn sie Beziehungen mit anderen Frauen hat. Wenn zudem Venus und Mond untergehen, dann führt das – besonders wenn Mars oder Saturn als Übeltäter sie aspektieren – zu lüsternen Frauen und weichen Männern.²⁹ An dieser Stelle ist die Bedeutung von „lüstern“ unklar. Es könnte sich auf Frauen mit aktivem sexuellen Begehren beziehen, auf Frauen mit homoerotischer Neigung oder auf beide. Das Nebeneinander von lüsternen Frauen und weichen Männern spricht für die Möglichkeit, dass sich „lüstern“ auf homoerotisches Verhalten bezieht. Diese zwei Beispiele veranschaulichen, dass antike AstrologInnen bestimmte Formen sexuellen Verhaltens negativ beurteilen – wobei sie gelegentlich moralische Bewertungen wie „lüstern“ verwenden –, auch wenn dieses Verhalten durch die Sterne verursacht wird.

Dorotheos belegt, dass bestimmte astrologische Konzepte bereits im ersten Jahrhundert etabliert sind: Weibliche Homoerotik ist schlecht, doch bestimmte Konstellationen könnten sie „schlimmer“ oder „noch übler“ machen; wer weibliche Homoerotik praktiziert, vollzieht „den Akt von Männern“; die männliche Venus kann die Geburt weiblicher Nativer mit homoerotischen Neigungen beeinflussen; und weibliche Homoerotik ist vergleichbar mit Prostitution. In den nächsten dreihundert Jahren wiederholen und dokumentieren AstrologInnen diese grundlegenden Vorstellungen, ohne sie dabei zu verändern.

2 *Manethon*

Die Lebensdaten des Astrologen Manethon lassen sich nur ungefähr bestimmen. Er lebt vielleicht im 1. Jh. n. Chr.³⁰ und verfasst ein griechisches Lehr-

²⁸ Carmen Astrologicum 2,26,18; Pingree, Carmen, 76 (arabisch); englische Übersetzung: ebd., 230.

²⁹ [Τ]ὰς μὲν γυναῖκας ἀσελγεῖς ποιοῦσιν, τοὺς δὲ ἄνδρας μαλακοὺς (Pingree, Carmen, 343; diese Passage stammt aus einem Fragment von Dorotheos, das beim Astrologen Rhetorios (frühes 7. Jh.) erhalten ist; zur Datierung s. Pingree, Carmen, XII–XIII). Im gleichen Fragment sind auch Konstellationen beschrieben, aus denen Päderasten hervorgehen.

³⁰ David Pingree stellt die Hypothese auf, dass eines der Horoskope des Gedichts, das auf den 28. Mai des Jahres 80 datiert ist, Manethons eigenes Horoskop sein könnte (Pingree, Yavanajātaka, 2,436). Andererseits wird Manethon erstmals vom Astrologen Hephaistion

gedicht mit dem Titel „Apotelesmatika“ („Angelegenheiten zu bestimmten Konstellationen, die sich auf das menschliche Schicksal auswirken“). In diesem Gedicht spricht Manethon nur einmal über weibliche Homoerotik. Er erwähnt „tribades, die männliche Funktionen erfüllen“, weil sie unter bestimmten Konstellationen von Merkur, Saturn und Venus geboren sind.³¹ Wie andere in diesem Buch behandelte Autoren schreibt Manethon dem Begriff *tribas* männliches Sexualverhalten zu.³² Manethon zufolge sind *tribades* Frauen, die andere Frauen penetrieren. Wie wir noch bei anderen astrologischen Schriften feststellen werden, sind es v. a. Venus und Saturn, die bei der Geburt einer *tribas* Einfluss nehmen. Insofern findet sich bei Manethon ein weiterer Beleg dafür, dass weibliche Homoerotik in damaligen Gesellschaften bekannt gewesen ist und dass *tribades* als kulturell männlich gelten.

3 Ptolemaios

Der nächste überlieferte astrologische Beleg für weibliche Homoerotik erscheint in den Schriften des Klaudios Ptolemaios, des berühmten Astronomen, Astrologen, Mathematikers und Geographen aus Alexandria (2. Jh. n. Chr.).³³ In seinem bedeutendsten astronomischen Werk, dem „Almagest“ („Größte [(mathematische) Zusammenstellung“]), stellt Ptolemaios Prinzipien auf, die in der arabischen Welt und in Europa bis zur kopernikanischen Wende Geltung gehabt haben. In seinem „Tetrabiblos“ („Vier Bücher“), das sich ebenso viele Jahrhunderte lang großer Beliebtheit erfreut, präsentiert er systematische Kriterien für astrologische Vorhersagen. Im Tetrabiblos erwähnt Ptolemaios weibliche Homoerotik in zwei Zusammenhängen: in seinen Ausführungen über die Seele und in denen über die Ehe.

Wie seine ZeitgenossInnen sieht Ptolemaios Sonne und Mond als Planeten an und schreibt ihnen wie Saturn, Jupiter, Mars, Merkur und Venus ein Geschlecht zu. Er bezeichnet Mond und Venus als weiblich, da sie feuchter seien; Sonne, Saturn, Jupiter und Mars seien dagegen aufgrund ihrer größeren

(4./5. Jh.) zitiert, und Krauss, Manethon, datiert Manethon ins 4. Jh. Pingree zufolge ist das Gedicht eine aus griechischen und ägyptischen Vorlagen zusammengesetzte Schrift.

³¹ Manethon, Apotelesmatika 4,358: *τριβάδες τ' ἀνδρόστροφα ἔργα τελούσας* (Köchly, libri, 75); s. auch die ältere Ausgabe von Axt/Rigler, libri, 80. Zu Manethon s. auch Kroll, Codicum, 143–154. S. auch die italienische Übersetzung, die Anton Maria Salvini in den Jahren 1701/1702 angefertigt hat: Pintaudi, Salvini.

³² Die Formulierung *ἀνδρόστροφα ἔργα* entspricht dem Ausdruck *ἀνδρῶν ἔργα* bei den Astrologen Ptolemaios (Tetrabiblos 3,14; §171), Vettius Valens (Anthologiai 2,17; §68) und Hephaestion (Apotelesmatika 1,1; §118). Bei Firmicus Maternus, Matheseos libri viii. 3,6,30 wird das lateinische Äquivalent *viriles actus* gebraucht.

³³ Zu Ptolemaios s. Pingree, Yavanajātaka, 2,438; Lloyd, Science, 113–135; Folkerts, Ptolemaios; Christ, Geschichte, 2,896–904; §771; Ziegler/Waerden/Boer/Lammert, Ptolemaios; Waerden, Ptolemaios.

Trockenheit männlich. (Im antiken Mittelmeerraum sind die Menschen für gewöhnlich der Ansicht, dass die Körper von Frauen kälter und feuchter sind als die von Männern.) Ptolemaios schreibt Merkur beides zu, hält ihn also für männlich und weiblich, weil Merkur Trockenheit und Feuchtigkeit hervorbringt.³⁴ Während also Sonne und Mond die ihnen beigelegten Geschlechter behalten, gelten die anderen Planeten als wechselhaft, weshalb sie ständig beobachtet werden müssen. Die Planeten werden männlich und weiblich, je nachdem, wie sie zur Sonne und zum Mond stehen (Planeten, die Morgensterne sind, gelten als männlich, während dieselben Planeten weiblich werden, wenn sie Abendsterne sind) und je nach ihrer Position am Horizont (im Osten sind sie männlich und im Westen weiblich).³⁵ Außerdem werden Planeten, wenn sie in einem männlichen oder weiblichen Tierkreiszeichen stehen, entsprechend männlich oder weiblich. Ptolemaios zufolge sind die Zeichen des Tierkreises abwechselnd männlich und am Tage aufsteigend (mit dem Widder beginnend) und dann wieder weiblich und in der Nacht aufsteigend. Deshalb sind die Männlichkeit und die Weiblichkeit eines Planeten nicht konstant oder seinem Wesen eigen, sondern veränderlich, wobei sich das Geschlecht entsprechend dem Aspekt, der Stellung und der jeweiligen Eigenschaften ändert. Die Planeten wandeln sich also ständig – wenn sie über den Himmel ziehen, werden sie weiblich und dann wieder männlich. Dieser Geschlechtswechsel der Sterne übt einen tiefgreifenden Einfluss auf das menschliche Verhalten aus.³⁶

Ptolemaios ist der Meinung, dass Männlichkeit und Weiblichkeit in ihrer Bedeutung durch Aktivität und Passivität bestimmt sind. Seine Beurteilung der Männlichkeit der Gestirne ist bezeichnend: „Das Männliche herrscht und kommt zuerst, weil das Aktive hinsichtlich der Macht immer vor dem Passiven kommt“.³⁷ Die in der Antike weitverbreitete Ansicht, dass Frauen im Unterschied zu den aktiven und trockenen Männern passiv und feucht seien, findet ihr Gegenstück in Ptolemaios' Theorien über das Geschlecht der Sterne.

Menschen haben wie die Planeten ein ihnen zugeordnetes Geschlecht. Doch kann eine Änderung des planetarischen Geschlechts zur Folge haben, dass das Sexualverhalten nun dem des anderen Geschlechts entspricht. Ptolemaios definiert das aktive männliche und das passive weibliche Verhalten

³⁴ Tetrabiblos 1,6; §19f.; Robbins, Ptolemy, 40f. (S. auch die Ausgabe des Tetrabiblos von Boll/Boer, *Apotelesmatika*.)

³⁵ Tetrabiblos 1,6; §20.

³⁶ Im Hinblick auf die erotische Orientierung eines Menschen ist der ausschlaggebende Faktor das Geschlecht des Planeten zur Zeit der Geburt. Mir sind keine Texte bekannt, die mit einem Einfluss von späteren Geschlechtswechseln der Planeten auf die erotische Orientierung rechnen (was einen Wechsel der erotischen Orientierung eines Menschen im Laufe des Lebens zur Folge haben könnte).

³⁷ Tetrabiblos 1,12; §33: τὸ ποιητικὸν αἶν τοῦ παθητικοῦ πρῶτόν ἐστι τῇ δυνάμει (Robbins, Ptolemy, 68f.).

dem anderen Geschlecht gegenüber als „natürlich“ (*kata physin*), obwohl eine Orientierung auf das andere Geschlecht in seinem astrologischen System durchaus nicht als gegeben vorausgesetzt wird. Die Stellung der Planeten bestimmt also das Verhalten von Frauen zu Männern und Männern zu Frauen in gleichem Maße wie gleichgeschlechtliches Verhalten.

Im Tetrabiblos erwähnt Ptolemaios weibliche Homoerotik im Kontext seiner Behandlung der „Krankheiten der Seele“.³⁸ Durch Ptolemaios' Beschreibungen von Krankheiten – die er für Extreme der Persönlichkeit hält – gewinnen wir ein gutes Bild von seinem Verständnis der natürlichen Sexualfunktionen und -rollen. Von Natur aus aktiv zu sein heißt, männlich zu sein. Von Natur aus weiblich zu sein heißt, passiv zu sein. Die Seele jedes Menschen, sei er nun männlich oder weiblich, enthält einen aktiven und einen passiven Teil. Krankheiten wie Epilepsie, Wahnsinn oder die Besessenheit von Dämonen stellen eine Verkehrung des aktiven und denkenden Teils der Seele dar, während Ausschweifungen und Defizite auf sexuellem Gebiet dem passiven Teil der Seele zugehören.

Ptolemaios rät seinen LeserInnen, die Stellung von Sonne, Mond, Mars und Venus zum Zeitpunkt der Geburt eines Menschen zu beobachten, um dessen sexuelle Neigungen ermitteln zu können. Wenn nur Sonne und Mond in einem männlichen Tierkreiszeichen stehen, dann haben Männer übersteigerte natürliche sexuelle Neigungen, Frauen jedoch übersteigerte wider-natürliche sexuelle Neigungen, „als ob die Virilität und Tatkraft der Seele gesteigert wäre“.³⁹ Wenn außerdem Mars und/oder Venus männlich werden (als Morgenstern oder durch den Eintritt in eines der männlichen Tierkreiszeichen), dann sind Frauen auf widernatürliche (*para physin*) Verbindungen aus und „werfen einladende Blicke“. Solche Frauen, die sogenannten *tribades*, übernehmen die aktive sexuelle Rolle bei Frauen und erfüllen die Funktionen von Männern. Wenn nur Venus männlich wird, sind solche Frauen heimliche *tribades*, aber wenn auch der Mars hinzukommt, dann leben sie ihre Neigung ganz offen und bezeichnen manchmal sogar ihre Partnerinnen so, als ob sie rechtmäßige Ehefrauen wären.⁴⁰ Ptolemaios denkt dabei an Beziehungen, bei denen eine Frau die aktive männliche Rolle übernimmt und die andere Frau – die jedoch im Tetrabiblos nicht weiter erwähnt wird – anscheinend die natürliche, weibliche und passive Rolle übernimmt.

³⁸ Tetrabiblos 3,14; §171–173.

³⁹ Tetrabiblos 3,14; §171: οἱ μὲν ἄνδρες ὑπερβάλλουσι τοῦ κατὰ φύσιν, αἱ δὲ γυναῖκες τοῦ παρὰ φύσιν πρὸς τὸ ἐπανδρὸν ἀπλῶς τῆς ψυχῆς καὶ δραστικώτερον (Robbins, Ptolemy, 368f.).

⁴⁰ Tetrabiblos 3,14; §171f.: αἱ δὲ γυναῖκες πρὸς τὰς παρὰ φύσιν ὁμιλίας λᾶγναι καὶ ῥιψόφθαλμοι καὶ αἱ καλούμεναι τριβάδες· διατιθέασι δὲ θηλείας, ἀνδρῶν ἔργα ἐπιτελοῦσαι. κἂν μὲν μόνος ὁ τῆς Ἀφροδίτης ἡρρενωμένος ᾖ, λάθρα καὶ οὐκ ἀναφανδόν· ἐὰν δὲ καὶ ὁ τοῦ Ἄρεως, ἀντικρυς ὥστε ἐνότῃ καὶ νομίμῃς ὥσπερ γυναῖκας τὰς διατιθεμένας ἀναδεικνύειν (Robbins, Ptolemy, 368–371).

Die entsprechende männliche sexuelle Seelenkrankheit tritt auf, wenn nur Sonne und Mond in weiblichen Tierkreiszeichen stehen und Venus weiblich wird. Diese Männer übernehmen dann in sexuellen Beziehungen eine passive Rolle, sie werden weich, haben widernatürliche (*para physin*) Intimbeziehungen und führen weibliche Funktionen aus. Wenn nur Venus weiblich wird, sind solche Männer heimliche *pathici*,⁴¹ doch wenn auch Mars weiblich wird, leben sie ihre Neigung offen aus. Ptolemaios behauptet, dass ein derart verabscheuungswürdiges Verhalten, das dem von Prostituierten ähnelt, zu Missbrauch und tätlichen Angriffen führt, was aber bei einem solchen Sexualverhalten nicht anders zu erwarten sei.

Die *tribades* und die weichen Männer entsprechen einander. Wenn Sonne und Mond, Mars und/oder Venus männlich werden, werden die Frauen zu *tribades*; wenn dagegen Sonne und Mond sowie Venus bzw. Venus und Mars weiblich werden, dann werden die Männer zu weichen und passiven Männern. Beide handeln gegen die Natur (*para physin*); die *tribades* erfüllen als aktive Sexualpartnerinnen männliche Funktionen, und weiche Männer spielen die weiblichen Rollen, wenn sie den passiven Part übernehmen.

Die Parallelität zeigt sich auch beim Einfluss der Planeten auf Menschen, die sich von Menschen des anderen Geschlechts angezogen fühlen. Die Vermännlichung von Sonne, Mond, Mars und/oder Venus bringt Männer hervor, die süchtig sind nach natürlichem, also heterosexuellem Geschlechtsverkehr, während die zusätzliche Verweiblichung der Venus zu Frauen führt, die in gleicher Weise süchtig sind nach dem Geschlechtsverkehr mit Männern.⁴²

Die strukturelle Parallelität scheint perfekt zu sein. Männer, die Frauen wollen, und *tribades* entstehen durch planetarische Männlichkeit, während Frauen, die Männer wollen, und weiche Männer durch planetarische Weiblichkeit hervorgebracht werden. Die grundlegende Unterteilung verläuft nicht zwischen Menschen männlichen und weiblichen Geschlechts und auch nicht zwischen gegengeschlechtlich und gleichgeschlechtlich Orientierten, sondern vielmehr zwischen aktiv und passiv. Anders als ein weicher Mann oder eine passive Frau, die sich beide beim Geschlechtsverkehr unterwerfen, übernimmt eine *tribas* die Führung. Sie ist wie ein Mann, der eine Frau dazu bringt, sich ihm zu unterwerfen, denn sie bringt eine Frau dazu, sich ihr zu unterwerfen.

⁴¹ Tetrabiblos 3,14; §172: οἱ δὲ ἄνδρες μαλακοὶ τε καὶ σαθροὶ πρὸς τὰς παρὰ φύσιν συνουσίας καὶ γυναικῶν ἔργα, διατιθέμενοι παθητικῶς, ἀποκρύφως μέντοι καὶ λεληθότως (Robbins, Ptolemy, 370f.). – Anm. der Übs.: Als *pathicus* (engl. „pathic“) wird der Mann bezeichnet, der beim Geschlechtsverkehr zwischen zwei Menschen männlichen Geschlechts penetriert wird.

⁴² Hier wird eine passive Verbform gebraucht für das heftige natürliche weibliche Begehren. Solche Frauen verkommen, brechen die Ehe und sind begierig, sexuell in natürlicher Weise behandelt zu werden: Tetrabiblos 3,14; §172: πρὸς τὸ διατίθεσθαι κατὰ φύσιν (Robbins, Ptolemy, 370f.).

Doch genau am zentralen Punkt wird die äußerlich perfekte Parallele brüchig, und es zeigt sich, dass aktiv und passiv überhaupt keine Entsprechungen sind. Dies ist der Fall, wenn das Verhalten nicht geheim gehalten, sondern öffentlich gelebt wird. Wenn die *tribades* ihre Beziehungen zu anderen Frauen öffentlich leben, bezeichnen sie ihre Partnerinnen manchmal als rechtmäßige Ehefrauen. Die Männer, die sich schamlosen Handlungen ausliefern, gleichen jedoch Prostituierten und erleiden Missbrauch und tätliche Angriffe, was bei einem solchen Verhalten nicht weiter verwundert. Gesellschaftlich betrachtet besteht zwischen beiden also ein erheblicher Unterschied. Ein Mann, der sich wie eine Frau verhält, ist nicht wie eine Frau, die sich wie ein Mann verhält; sein gesellschaftliches Ansehen sinkt, während sie versucht aufzusteigen.

Von den *tribades* spricht Ptolemaios auch noch in seinen Ausführungen zur Ehe. Nun nennt er sie gemeinsam mit Eunuchen und unterstreicht damit, dass ihm die *tribades* wie Männer vorkommen.⁴³ Auch erläutert er eingehend, wie die Planeten das Sexualverhalten von Männern und Frauen beeinflussen. Die bestmögliche Konstellation bringt Männer hervor, die in sexuellen Dingen rein und ehrenhaft sind und nichts anderes wollen als den natürlichen heterosexuellen Geschlechtsverkehr; und sie bringt Frauen hervor, die maßvoll und rein sind.⁴⁴ Wenn jedoch Saturn aufgeht und männlich geworden ist, dann macht er die Frauen entweder zum Gegenstand der Missbilligung oder zu Liebhaberinnen (*erastai*) derer, die selbst Gegenstand der Missbilligung sind.⁴⁵ Mit dem Begriff *erastai* (eine Form im Plural maskulinum; die feminine Pluralform würde *erastriai* lauten) werden sonst aktive männliche Liebhaber bezeichnet.⁴⁶ Da Ptolemaios das Wort *erastai* zur Bezeichnung der unter dem aufgehenden und männlich gewordenen Saturn geborenen Frauen verwendet, erscheinen sie ihm explizit als aktiv und männlich.

Während Ptolemaios die weibliche Sexualität in passives und aktives Verhalten unterteilt, stellt sich die männliche Sexualität für ihn komplexer dar. Seine Arbeit macht deutlich, dass die antiken AstrologInnen den Frauen nicht so viele erotische Orientierungen zuschreiben wie den Männern. Die Konstellationen der Gestirne können dazu führen, dass Männer die aktive Rolle bei Jünglingen oder männlichen Menschen jeden Alters einnehmen; oder aber die passive Rolle bei Menschen männlichen Geschlechts; oder aber die aktive Rolle bei jüngeren oder älteren Frauen, bei niedriggestellten freien Frauen, versklavten Frauen oder ausländischen Frauen. Männer können auch eine Neigung für sowohl die aktive als auch die passive Rolle entwickeln,

⁴³ Tetrabiblos 4,5; §187–189, bes. §187: ἀποκόπους ἢ τριβάδας (Robbins, Ptolemy, 404f.).

⁴⁴ Diese Bezeichnungen für Frauen werden von Ptolemaios nicht erklärt.

⁴⁵ Tetrabiblos 4,5; §189: ἐπιψόγους ἴστησιν ἢ τῶν ἐπιψόγων ἐραστὰς ἀπεργάζεται (Robbins, Ptolemy, 406–409). Eine Kombination mit Jupiter lässt die Krankheiten etwas anständiger sein, während eine Kombination mit Merkur sie anrühriger werden lässt und zu größerer Anfälligkeit bei den Nativen führt.

⁴⁶ Der passive männliche Geliebte wird ἐρώμενος genannt.

oder für Menschen männlichen und weiblichen Geschlechts. Sie können auch kastriert sein oder die Neigung verspüren, Geschlechtsverkehr mit bestimmten weiblichen Verwandten zu haben. Eine Frau dagegen kann sich natürlicherweise nur zu Männern hingezogen fühlen (zu Männern im Allgemeinen, zu bestimmten männlichen Verwandten, Ausländern, niedriggestellten Männern, Sklaven, Männern gehobenen Ranges oder Herren [bei einer versklavten Frau]); sie kann aber auch in ihrer Fortpflanzungsfähigkeit eingeschränkt sein; oder sie kann eine *tribas* sein. Offen bleibt, was mit der Partnerin der *tribas* ist; Ptolemaios äußert sich nicht über sie. Die große Bandbreite und Anzahl männlicher Orientierungen veranschaulicht, wie viele sexuelle Betätigungsfelder männliche Bürger in der römischen Welt haben, wohingegen die geringere Anzahl weiblicher Orientierungen den geringeren Möglichkeiten von Frauen entspricht, selbst wenn sie das Bürgerrecht besitzen. Dass die männlichen erotischen Neigungen in der Astrologie stärker differenziert werden, belegt auch, dass Männern in dieser Weltsicht größere Aufmerksamkeit geschenkt wird als Frauen. Im antiken Mittelmeerraum ist die Theoriebildung zur männlichen Erotik viel differenzierter als die zur weiblichen Erotik. Noch einmal: Oberflächlich betrachtet scheinen in dieser Anordnung Frauen und Männer gleich behandelt zu werden, doch bei genauerem Hinsehen ist diese Anordnung asymmetrisch, weil Männer deutlich mehr sexuelle Optionen haben als Frauen.

Aktivität und Passivität scheint für Ptolemaios elementarer zu sein als biologische Männlichkeit und Weiblichkeit. Daher ordnet er Männer, die mit Frauen schlafen, der gleichen Gruppe zu wie die *tribades* (aktiv), während er Frauen, die mit Männern schlafen, der gleichen Kategorie zuweist wie weiche Männer (passiv). Wenn nur die Physiologie das Verhalten bestimmte oder wenn jedes der Geschlechter das gesamte Spektrum menschlichen Verhaltens von weich und passiv bis hin zu dominant und aktiv abdeckte, dann bräuchte man den Planeten nicht so große Aufmerksamkeit zu schenken. Doch machen Ptolemaios und andere Menschen in der Antike wohl die Beobachtung, dass Frauen aktiv und Männer passiv sein können. Diese überkreuzte Zuordnung ist nach der normativen kulturellen Definition – der zufolge Frauen passiv und Männer aktiv zu sein hatten – nicht möglich. Der Determinismus der Astrologie liefert eine Erklärung für die zahlreichen Ausnahmen von der kulturellen Norm. Auf diese Weise erklärt ein höchst instabiles Gender-System im Bereich der Planeten eine große Vielfalt im menschlichen Sexualverhalten.

4 Vettius Valens

Vettius Valens aus Antiochia ist Zeitgenosse des Ptolemaios. Seine griechischen „Anthologien“ – die Frucht jahrzehntelanger eigener Beobachtungen

und astrologischer Praxis – schließt er um 175 n. Chr. ab.⁴⁷ Lässt Ptolemaios die Astrologie als Gipfel der antiken Wissenschaft erscheinen, so gewährt Vettius Valens eher einen Einblick in die volkstümliche Astrologie; er lebt mehr schlecht als recht von der Ausübung seiner Kunst. Wie Ptolemaios greift auch Vettius Valens bei der Abfassung seiner Anthologien auf ältere Quellen zurück. Sein Werk umfasst Horoskope, aber auch unsystematische Ausführungen über die grundlegenden Prinzipien der Astrologie.

Vettius Valens bezeichnet weibliches homoerotisches Verhalten als Ergebnis der Vermännlichung, zu der es kommt, wenn Venus im Trigon zum Saturn steht:

Aber wenn sie zugleich in dienenden Zeichen oder Abteilungen des Tierkreises stehen, dann haben [die Nativen] unreine Leidenschaften und widernatürliche Freuden. Wenn sie im Sextil zueinander stehen, führen sie zur gleichen Geburtsvorhersage wie beim Trigon, jedoch matt und kraftlos. Wenn sie im Osten stehen [also als Morgensterne] und im Ostwind, dann vermännlichen sie die Frauen nicht nur in ihren Handlungen, sondern auch darin, dass Frauen mit Frauen schlafen und die Taten von Männern ausführen. Als Westliche [also als Abendsterne] verweiblichen sie die Männer. Dann nämlich schlafen Männer mit Männern und führen die Taten von Frauen aus, oftmals aber werden sie ihrer Zeugungsfähigkeit beraubt.⁴⁸

Wie ein roter Faden zieht sich hier wiederum die Ansicht durch, dass eine Opposition von Gestirnen zur Vermännlichung von Frauen oder zur Verweiblichung von Männern führen kann. Frauen, die mit Frauen schlafen, sind männlich, und Männer, die mit Männern schlafen, sind verweiblicht. Vettius hält all dies für unrein und widernatürlich (*para physin*). Wenn ein Mensch diese Grenze überschreitet, die Frauen von Männern trennt, dann ändert sich das Verhalten erheblich. In der Kultur des Vettius Valens wird demnach das Verhalten so strikt entlang der Geschlechtergrenzen unterschieden, dass Frauen als vermännlicht gelten, wenn sie sich so verhalten, wie es allein Männern angemessen ist.

Vettius Valens kategorisiert weibliche Homoerotik ähnlich wie die anderen astrologischen Autoren, die in diesem Kapitel untersucht werden. Er erwähnt die *tribades* im Kontext von Verletzungen und Krankheiten, die anhand der Tierkreiszeichen geordnet sind. Dabei beginnt er mit dem Wid-

⁴⁷ Zu Vettius Valens s. Pingree, *Yavanajātaka*, 2,444f.; Hübner, Valens; Boer, Vettius; Christ, *Geschichte*, 2,906; §772.

⁴⁸ Anthologiai 2,17; §66–68: ἐὰν δὲ καὶ ἐν λατρῶδεσι ζῳδίοις ἢ μοίραις γένωνται, πάθειν ἀκαθάρτοις καὶ παρὰ φύσιν ἡδοναῖς χρῆσονται. ἐξάγωνοι δὲ πρὸς ἀλλήλους τὴν αὐτὴν ἀποτελεσματογραφίαν τοῖς τριγώνοις ἔχουσιν, ἀμυδρὰν δὲ καὶ ἀσθενῆ. ἐῷοι μὲν ὄντες καὶ ἐν τῷ ἀπηλιώτῃ τὰς γυναῖκας ἀρρενοῦσιν οὐ μόνον ταῖς πράξεσιν, ἀλλὰ καὶ σὺν γυναιξὶ κοιμώμενοι ἀνδρῶν ἔργα ἐπιτελοῦσιν, ἐσπέριοι δὲ θηλύνουσι τοὺς ἀνδρας· ἄλλοτε μὲν γὰρ ἀνδράσι συγκοιμώμενοι γυναικῶν ἔργα ἐπιτελοῦσιν, πολλάκις δὲ καὶ τῶν γονίμων στερίσκονται (Pingree, *Libri*, 73). Zur Männlichkeit der Morgensterne und zur Weiblichkeit der Abendsterne s. Ptolemaios, *Tetrabiblos* 1,6; §20.

der und fährt dann in der üblichen Reihenfolge der zwölf Zeichen fort.⁴⁹ Er geht von der Voraussetzung aus, dass der Mond im Löwen und die Sonne im Krebs steht; während sich andere Faktoren ändern, bleiben diese konstant. Im Abschnitt zum Steinbock erwähnt er „Frauen, die unerlaubte sexuelle Affären haben, *tribades*, Lüsterne, Unterwürfige, die Schändliches tun“⁵⁰ als Teil einer Aufzählung, in der auch Verletzungen der Knie, der Nerven, Sehschwäche, Wahnsinn, Probleme mit der Feuchtigkeit sowie Phrenitis bzw. Gehirnentzündung genannt werden. Die in der Beschreibung und insbesondere in der Aufzählung von Verletzungen und Krankheiten verwendeten Begriffe sind abwertend und beinhalten auch moralische Verurteilungen („unerlaubt“, „lüstern“). Damit schließt sich Vettius Valens an eine Tradition der älteren Astrologie an: Die *tribades* sind männlich und verdienen es, moralisch verurteilt zu werden.

5 *Hermes Trismegistos*

Das Hermes Trismegistos zugeschriebene astrologische Corpus wird im 7. Jh. n. Chr. zusammengestellt, doch es enthält Material, das bis auf das 2. Jh. v. Chr. zurückgeht.⁵¹ Wie Hippokrates' Corpus medizinischer Schriften umfasst auch „Das Buch des Hermes Trismegistos“ (*Liber Hermetis Trismegisti*) Stoffe, die während der gesamten Antike gesammelt wurden, so dass die einzelnen Teile kaum exakt zu datieren sind.⁵² An zwei Stellen im Werk wird auf weibliche Homoerotik rekuriert.

⁴⁹ Anthologiai 2,37.

⁵⁰ Anthologiai 2,37; §17: γυναῖκες Καννῖαι, τριβάδες, ἀσελγεῖς· λατρευτικοί, αἰσχροποιοί (Pingree, Libri, 105). In der Handschrift steht hier τριβῶδες, aber schon Wilhelm Kroll, ein früherer Herausgeber des Textes, hat dies zu τριβάδες verbessert (Libri, 111). Das γυναῖκες Καννῖαι ist eine Emendation von Pingree; die Handschrift bietet γυναικοκαυσῖαι. Der letztere Ausdruck enthält dieselbe Metapher wie ἐκκαῖω in Röm 1,27 (wo die Männer entflammt sind im Verlangen füreinander) und bedeutet „entflammt für Frauen“; insofern scheint die Emendation von Pingree nicht unbedingt notwendig.

⁵¹ Das Buch des Hermes Trismegistos ist im Codex Harleianus im Britischen Museum zu finden. Nach einer alten Notiz stammt dieser Codex von 1431 (Gundel, Texte, 3).

⁵² Nach Wilhelm Gundel, dem Herausgeber und Kommentator der Schrift, ist das Buch des Hermes Trismegistos aus einem griechischen Original übersetzt, dessen Urtext in die Zeit des Ptolemaios zu datieren ist. Allerdings bezweifelt David Pingree Gundels Hypothese. Pingree stimmt Gundel (auf der Grundlage astronomischer Berechnungen) zu, dass der Hauptteil von Kapitel 3 auf die Zeit zwischen 130 und 60 v. Chr. zu datieren sei. Er weist jedoch darauf hin, dass Kapitel 25 auf astronomischen Himmelsbeobachtungen beruht, die von etwa 480 n. Chr. stammen. Pingree stellt fest, dass die Kapitel 27 und 32 des Liber Hermetis Trismegisti (die ich hier behandle) teilweise mit Firmicus Maternus, Mathesis libri viii, 4,9–15 bzw. 5,5f. identisch sind. Pingrees Argument lautet: „In den Fällen, wo das Liber Hermetis mit Firmicus übereinstimmt, ist davon auszugehen, dass beide aus derselben griechischen Quelle übersetzen“ (Pingree, Yavanajātaka, 2,432f., Zitat auf

Die erste Erwähnung weiblicher Homoerotik im Buch des Hermes Trismegistos findet sich im Zusammenhang verschiedener Himmelspositionen der Venus, von denen jede zu einer anderen sexuellen Neigung eines Menschen führt, der zu diesem Zeitpunkt geboren ist. Wenn „Venus im Osten steht und Morgenstern ist ... wenn die Geburt einer Frau geschieht, ist sie eine *crissatrix* („Stoßerin“)⁵³ oder eine *fricatrix* („Reiberin“)⁵⁴ und wird von Frauen, die *fricatrices* sind, geliebt“.⁵⁵ Es fällt auf, dass der Text hier die beiden weiblichen Partnerinnen eines Geschlechtsakts als *fricatrices* vorstellt, als gäbe es nicht eine aktive und eine passive Partnerin. Franz Cumont ist der Meinung, dass *fricatrix* die Übersetzung des griechischen *tribas* ist, da beide von Verben mit der Bedeutung „reiben“ abgeleitet sind.⁵⁶

An anderer Stelle erwähnt das Buch des Hermes Trismegistos weibliche Homoerotik zusammen mit anderen Formen des Sexualverhaltens:

Wenn allerdings die Native eine Frau ist, wird sie inzestuös⁵⁷ werden und außerordentlich zugänglich oder eine öffentliche Prostituierte und sie wird

S. 433). Folglich ist das Material, aus dem ich hier zitiere, älter als Firmicus Maternus (4. Jh. n. Chr.), wobei wir nicht wissen, wie viel älter es ist.

Leider ist Kapitel 30 des Liber Hermetis Trismegisti (das ich ebenfalls behandeln werde), nicht sicher zu datieren, weil es keine inhaltlichen Überschneidungen mit irgendeiner anderen erhaltenen astrologischen Quelle gibt, die Pingree bekannt wäre (und er ist bei weitem der kenntnisreichste Historiker antiker Astrologie).

⁵³ Vielleicht von *criso*, „To move the haunches as in coitus [die Hüften wie beim Koitus bewegen]“, Glare, Dictionary, Art. *criso*.

⁵⁴ Von *frico*, „to rub, chafe [reiben, scheuern]“, Glare, Dictionary, Art. *frico*.

⁵⁵ Liber Hermetis Trismegisti 32, Codex Harleianus Fol. 40 v.II; Gundel, Texte, 96, Zeile 25f.

⁵⁶ Cumont, Égypte, 183 Anm. 3. S. Petronius, Satyricon 92,11 für einen Beleg, bei dem sich das Verb *fricare* auf den sexuellen Kontakt zwischen zwei Menschen männlichen Geschlechts bezieht.

In zwei weiteren Passagen im Liber Hermetis Trismegisti könnte es um weibliche Homoerotik gehen: 1. Liber Hermetis Trismegisti 25, Codex Harleianus Fol. 22 r.I: „*cinaedi* [Männer, die bei anderen Männern die passive sexuelle Rolle einnehmen]; Sklaven [maskulinum], die Frauen bei ihrer Toilette und beim Frisieren assistieren; Frauen, die in Wirklichkeit, wie soll ich sagen, sterile Schwestern sind, aber auch *trissatrices*“ (Gundel, Texte, 62, Zeile 15f.; da der Schreiber – v. a. angesichts der Nennung der *cinaedi* in dieser Gruppe – versehentlich *trissatrices* statt *crissatrices* geschrieben haben könnte, emendiert Cumont die *trissatrices* im Codex zu *crissatrices*, „Frauen die (hin und her) schwingen“ [Égypte, 183 Anm. 3]). 2. Liber Hermetis Trismegisti 25, Codex Harleianus Fol. 24 v.II: *fornicatrices turpia facientes* (Gundel, Texte, 68, Zeile 32f.). Cumont deutet diese Wendung als Übersetzung von *αἰσχροποιούντας* (Égypte, 183 Anm. 3).

⁵⁷ Inzest begegnet relativ häufig in den astrologischen Quellen, an einer Reihe von Stellen auch in Verbindung mit gleichgeschlechtlicher Liebe. Ein umfassendes Verständnis der von diesen Autoren hergestellten Verbindung erfordert noch eingehende Untersuchungen, doch einige der Grundannahmen der AstrologInnen über Inzest lassen sich an dieser Stelle nennen. Diese Annahmen unterscheiden sich beträchtlich von den heute herrschenden. EinE NativeR, der/die unter einer Konstellation geboren wird, die auf Inzest hinweist, wird den Anstoß zu einem solchen Verhalten geben. Ein Machtgefälle wird nicht erwähnt;

schändliche Dinge im Leben tun, indem sie Geschlechtsverkehr hat mit anderen Frauen oder Konkubinen in derselben Art wie ein Mann.⁵⁸

Der gemeinsame Nenner der verschiedenen Verhaltensformen ist unklar. Vielleicht ist ihnen die Schande gemeinsam. Eventuell wird der Zusammenhang zwischen der Frau, die leicht zu haben ist, der Prostituierten und der homoerotischen Frau auch durch deren Handeln in der Öffentlichkeit hergestellt.

Im Text wird nicht genau ausgeführt, was es für eine Frau bedeutet, mit einer anderen Frau „in derselben Art wie ein Mann“ Verkehr zu haben. Der Ausdruck lässt – im Unterschied zu den Ausdrücken *crissatrix* („Stoßerin“) und *fricatrix* („Reiberin“) – auf eine Penetration schließen, v. a., weil im Buch des Hermes Trismegistos beide Partnerinnen als *fricatrices* bezeichnet werden. Ich werde diese Spannung in den anderen astrologischen Schriften weiter analysieren, in denen sie vorkommt und in denen sie sich in einem größeren Textzusammenhang finden.

deshalb kann eine Frau als diejenige betrachtet werden, die Inzest mit einem Bruder, Sohn, Neffen, Onkel oder Stiefvater initiiert, oder als eine, die andere nahe Verwandte oder Freunde verführt (Firmicus Maternus, *Matheseos libri viii* 4,6,4) – als ob eine Frau dieselbe Art von Macht über einen Onkel, Stiefvater oder älteren Bruder haben könnte wie über ihren Sohn oder einen jüngeren Neffen. Inzest gilt als unrein und ist verboten; wie gleichgeschlechtliche Liebe bedeutet er eine Grenzüberschreitung. Infolgedessen sehen diese Autoren Inzest nicht in erster Linie als Gewalttat gegenüber einem jüngeren Familienmitglied und als Verletzung des kindlichen Vertrauens in einen älteren Verwandten an, sondern als sexuelle Unreinheit, durch die alle Beteiligten gleichermaßen beschmutzt werden, egal wer der/die InitiatorIn ist. Während Machtunterschiede zwischen Männern und Frauen – beschrieben als aktives bzw. passives Sexualverhalten – grundlegend für die astrologischen Erörterungen gleichgeschlechtlicher Liebe sind, wird das Machtgefälle zwischen Eltern und Kindern und zwischen Männern und Frauen im Zusammenhang mit Inzest nicht erwähnt. Ein sexuelles Wertesystem, das auf der Kategorie der Unreinheit basiert, leistet einer solchen Verschleierung der Machtungleichheit Vorschub, weil beide Beteiligten durch die verbotene Handlung unrein werden, egal ob sie ihre Zustimmung bekunden können oder nicht. Für die hier betrachteten Autoren sind sowohl Inzest als auch gleichgeschlechtliche Liebe unrein, unabhängig davon, wer sie jeweils initiiert hat. In diesen Texten sind Zustimmung und wechselseitiger Austausch keine relevanten Kategorien für die Beurteilung von Inzest oder gleichgeschlechtlicher Liebe.

⁵⁸ Liber Hermetis Trismegisti 27, Codex Harleianus Fol. 31 r.I: *Si vero nativitas fuerit femina, incesta fit et valde communis vel meretrix publica et inutilia in vita faciet, tamquam vir aliis mulieribus vel concubinis coiens* (Gundel, *Texte*, 80, Zeile 30–32). Ich übernehme Franz Cumonts Emendation von *inutilia* („nutzlose Dinge“). Er meint, dass der Übersetzer *ἀχρεῖα* („nutzlose Dinge“) statt *αἰσχρά* („schändliche Dinge“) gelesen habe (Égypte, 182 Anm. 1). Da allerdings *inutilia* an sich auch „schändlich“ bedeuten kann, ist die Emendation nicht unbedingt notwendig.

6 *Firmicus Maternus*

Iulius Firmicus Maternus⁵⁹ war gebürtiger Sizilianer; er beginnt im Jahr 334 n. Chr. mit der Abfassung seiner „*Matheseos libri viii*“ („Acht Bücher der Mathesis“ bzw. „Die Lehre der Astrologie“).⁶⁰ Er verfasst das Werk in lateinischer Sprache, greift dabei jedoch für den Großteil auf griechische Quellen zurück. Als Aristokrat ist er in der Rhetorik und den Rechten bewandert und der Ansicht, dass die Astrologie ein Wegweiser für ein moralisches Leben sein kann. An einer Stelle bezeichnet er die Astrologie sogar als Religion.⁶¹ Sowohl weibliches als auch männliches homoerotisches Verhalten kommt im Werk von Firmicus Maternus recht häufig vor, und er hält beides für angeboren und bleibend. Trotzdem schildert Firmicus Maternus – wie die anderen hier vorgestellten Astrologen – homoerotisches Verhalten als moralisch verabscheuungswürdig und als Übertretung der Geschlechtergrenzen.

Die Mathesis ist für die antike Astrologie deshalb von Bedeutung, weil sie viele ältere Quellen überliefert und weil sie das letzte erhaltene astrologische Werk der westlichen Welt ist, das abgefasst wird, bevor das Christentum den Kampf gegen die Astrologie immer vehementer führt.⁶² Paradoxerweise verdankt die Mathesis ihr Überleben zumindest z. T. auch dem Christentum, weil Mönche und andere ChristInnen das Werk trotz Strafen und Verboten immer wieder kopieren und später auch drucken. V. a. in der Renaissance ist das Werk beliebt.

Ebenso wie Ptolemaios' *Tetrabiblos* unterteilt auch die Mathesis die zwölf Tierkreiszeichen in männliche und weibliche Zeichen.⁶³ Die Eigenschaften der männlichen und weiblichen Zeichen entsprechen den Rollen, die Männern und Frauen jener Zeit kulturell zugeschrieben werden. So beschreibt Firmicus z. B. den männlichen Widder als „beherrschend, feurig, aggressiv,

⁵⁹ Zu Firmicus Maternus s. Pingree, *Yavanajātaka*, 2,428; Hoheisl, Maternus; Schanz, Geschichte, 1,129–133; §821; Boll, Firmicus.

⁶⁰ Kroll/Skutsch/Ziegler, *libri*; englische Übersetzung: Bram, *Astrology*. Die Übersetzung von Bram enthält eine gute allgemeine Einführung in die antike Astrologie, ein Verzeichnis der astrologischen Autoren der Antike sowie ein Glossar der Fachausdrücke. Im Folgenden verwende ich die Ausgabe von Kroll u. a. sowie die Übersetzung von Bram, außer wenn ich vermerke, dass es sich um meine eigene Übersetzung handelt (Die deutschen Übertragungen basieren auf den englischen und stammen von Silke Petersen).

⁶¹ Firmicus Maternus, *Matheseos libri viii* 2,30,14.

⁶² Firmicus Maternus bekehrt sich später zum Christentum und schreibt um das Jahr 346 eine Polemik gegen die orientalischen Mysterienreligionen (die Geheimkulte der Isis, des Osiris, Serapis, Mithras usw.), in der er die Kaiser Constans und Constantius dazu aufruft, diese Kulte mit Gewalt auszurotten. Sowohl die Mysterienreligionen als auch das Christentum eröffnen den Menschen einen Weg, dem astrologischen Determinismus zu entkommen. Die intensive Anteilnahme des Firmicus Maternus an diesen drei Religionssystemen könnte also darauf hindeuten, dass er selbst ein gesteigertes Interesse an den Fragen von Willensfreiheit und Determinismus hat.

⁶³ *Matheseos libri viii* 2,1,2; *Tetrabiblos* 1,12; §32f.

... mit lusternen Augen, unruhig, impulsiv, leidenschaftlich, wollüstig“.⁶⁴ Die Fische sieht Firmicus als weibliches Zeichen an und schildert sie als „feucht, wässrig, ... fruchtbar, ... gebogen, ruhig“.⁶⁵ Anders als Ptolemaios schreibt Firmicus Maternus den Planeten kein Geschlecht zu, obwohl die Planeten beim Durchschreiten der Tierkreiszeichen die entsprechenden Geschlechter annehmen.

Firmicus Maternus geht wie andere Astrologen davon aus, dass der Native männlich ist. Die Vorhersagen beziehen sich häufig auf Männer („Statthalter von Staaten“, „Gattinnenmörder“, „Vormünder von oder Verwalter für Frauen“).⁶⁶ Frauen erwähnt er nur nebenbei und stellt fest: „Wie wir im Buch zu den Grundlagen gesagt haben gilt auch für die Frauen, was in den Diagrammen der Männer angegeben ist“.⁶⁷ Damit ist natürlich das Problem nicht gelöst, dass viele Angaben sich nicht auf Frauen übertragen lassen, so dass es im Hinblick auf die Erfahrungen von Frauen beträchtliche Lücken gibt. Wie ein Astrolog in dieses Werk in der Praxis benutzt, um Frauen astrologische Ratschläge zu geben, bleibt unklar – auch wenn dem heute etwa manche psychologische Tests entsprechen, die den Erfahrungen von Männern ebenfalls größere Aufmerksamkeit widmen als denen von Frauen.

Firmicus Maternus verwendet den Begriff *virago*, „männliche Frau“ (von *vir*, „Mann“) als lateinische Entsprechung des griechischen Wortes *tribas*, das Ptolemaios und Vettius Valens benutzen. Das wurde bisher in der Forschung nicht bemerkt.⁶⁸ So übersetzt Jean Rhys Bram *virago* als „Hausdrachen“ oder als „zänkische Frau“. Die meisten anderen lateinischen Autoren übersetzen das griechische *tribas* überhaupt nicht, sondern belassen es als Lehnwort. Firmicus Maternus jedoch übersetzt den Begriff *tribas* in seinen Quellen mit *virago*. Dabei fällt auf, dass *tribas* in der Mathesis nicht vorkommt und *virago* dort erscheint, wo *tribas* zu erwarten wäre. Mir scheint es

⁶⁴ Matheseos libri viii 2,10,2; englische Übersetzung: Bram, Astrology, 39f.

⁶⁵ Matheseos libri viii 2,10,5; englische Übersetzung: Bram, Astrology, 40.

⁶⁶ Matheseos libri viii 3,2,10; 3,4,36; 3,6,19; englische Übersetzung: Bram, Astrology, 76.87.96.

⁶⁷ Matheseos libri viii 5,3,39; englische Übersetzung: Bram, Astrology, 172 (5,3,38). An anderer Stelle fügt er hinzu: „Dasselbe gilt in diesem Diagramm für Frauen“ (Matheseos libri viii 8,22,5; englische Übersetzung: Bram, Astrology, 287).

⁶⁸ Die geläufigeren Bedeutungen von *virago* lauten: „A woman having the qualities of a man: a. a physically strong woman. b. a warlike or heroic woman; (esp. applied to goddesses)“ („Eine Frau mit den Eigenschaften eines Mannes: a. eine körperlich starke Frau. b. eine kriegerische oder heroische Frau; [bes. für Göttinnen]“) (Glare, Dictionary, Art. *uirago*). Für römische Autoren sind sowohl körperliche Stärke als auch das Kriegerische männliche Eigenschaften; daher kann eine versklavte Frau ebenso als *virago* bezeichnet werden wie die Göttin Pallas Athene.

Zur „viraginität“ mit der Bedeutung Homosexualität im US-amerikanischen Sprachgebrauch s. Katz, Almanac, 285–287 (ein medizinischer Text von 1895). S. auch dt. „Virago“ und „Viraginität“.

deshalb naheliegend, dass die sexuell aktive Rolle für Firmicus Maternus ein Charakteristikum von Männern ist, weshalb er *tribas* mit *virago* übersetzt. Außerdem setzt Firmicus Maternus die *viragines* (Plural von *virago*) häufig mit verweiblichten Männern gleich oder mit Männern, die sich homoerotisch verhalten.⁶⁹ Eigentlich ist *virago* eine ziemlich gute Übersetzung von *tribas*. Anders als zum Begriff *fricatrix*, der im Buch des Hermes Trismegistos vorkommt und sich wie *tribas* auf das Verb „reiben“ (*tribō* im Griechischen und *frico* im Lateinischen) bezieht, ist *virago* keine etymologische Übersetzung. Indem *virago* sich jedoch auf die Übertretung der Geschlechterrollen durch eine *tribas* bezieht, erfasst es den Sinn von *tribas* im Hinblick auf die gesellschaftlichen Strukturen, die sich in den astrologischen Texten finden.

In einigen Textpassagen sind die *viragines* die weiblichen Entsprechungen der *cinaedi*.⁷⁰ Da Firmicus Maternus sich jedoch in seinem Buch an Männer wendet und weibliche Native nur selten erwähnt, kommen *cinaedi* in seinem Werk häufiger vor als maskuline Frauen. Seine Unterscheidung zwischen heimlich lebenden (*latentes cinaedi*)⁷¹ und offen lebenden Männern (*publici cinaedi*)⁷² erinnert an Dorotheos und Ptolemaios, während er bei maskulinen Frauen nicht zwischen heimlichem und offenem Verhalten unterscheidet. Während die *virago* der wichtigste Begriff für die Vermännlichung von Frauen ist, wird bei den Männern bei den Kategorien der Verweiblichung stärker differenziert: Es gibt öffentliche und nicht öffentliche *cinaedi*, Eunuchen und kastrierte Kybele-Priester. Die größere Bandbreite von Bezeichnungen für männliches Verhalten unterstreicht etwas, das wir bereits in Ptolemaios' Tetrabiblos bemerkt haben: In einer Welt, in der Männer höheres Ansehen genießen als Frauen, wendet sich die Mathesis in erster Linie an Männer.

Firmicus Maternus behandelt auch Eunuchen und maskuline Frauen gemeinsam. Wenn Venus mit der Sonne, Saturn und Merkur im siebten Haus steht oder wenn Venus im sechsten oder zwölften Haus steht, dann werden Eunuchen geboren, maskuline Frauen (*mulieres viragines*) oder Frauen, die keinen Geschlechtsverkehr mit Männern haben oder, falls doch, nicht schwanger werden und keine Kinder bekommen.⁷³ (An anderer Stelle beschreibt Firmi-

⁶⁹ Wenn z. B. der Mond in Opposition zum Saturn steht, aber der Mars sich im Quadrat zum Mond und Saturn befindet und in Opposition zur Venus, und wenn diese vier alle in den Häusern der jeweils anderen stehen, dann ist das Resultat die Geburt von unfruchtbaren und männlichen Frauen (*viragines*) und von *cinaedi*.

⁷⁰ Matheseos libri viii 7,25,5; Bram übersetzt *cinaedi* als „male prostitutes“ („männliche Prostituierte“) (Bram, Astrology, 262). Der Ausdruck kann sich auf Männer beziehen, die Geld für sexuelle Dienste erhalten, aber er ist nicht auf sie beschränkt. S. Kroll, Kinaidos. Das Wort lässt sich kaum exakt wiedergeben, weshalb ich mich entschieden habe, es unübersetzt zu lassen. S. auch 8,19,7. S. weiterhin Richlin, Homosexuality.

⁷¹ Matheseos libri viii 7,25,12; 7,25,19; s. auch 7,25,21; 7,29,7; 8,29,7.

⁷² Matheseos libri viii 7,25,13; 7,25,20; 7,25,21; 7,25,23; 8,27,8.

⁷³ Matheseos libri viii 3,5,23.

cus Maternus zwei Gestirnskonstellationen, die zu unfruchtbaren und maskulinen Frauen führen,⁷⁴ und eine weitere Konstellation bringt männliche Native dazu, maskuline Frauen zu heiraten und mit ihnen Kinder zu haben,⁷⁵ so dass eine *virago* nicht notwendigerweise unfruchtbar ist. Firmicus Maternus kann sich also *viragines* auch als verheiratete Frauen vorstellen, die Beziehungen mit Männern wie mit Frauen haben können.)⁷⁶ Frauen, die sich der weiblichen Rolle verweigern, werden parallel zu entmannten Männern genannt.⁷⁷ An anderer Stelle spricht Firmicus von Frauen, die eine männliche sexuelle Rolle übernehmen: „Wenn Sonne und Mond im Horoskop einer Frau in männlichen Zeichen stehen und auch Venus in einem männlichen Zeichen steht, dann kommen Frauen zur Welt, die einen männlichen Charakter annehmen und sich wie Männer den Geschlechtsverkehr mit Frauen wünschen.“⁷⁸ Im gleichen Zusammenhang spricht er von Eunuchen und Hermaphroditen – diese werden geboren, wenn die gleichen Planeten in den weiblichen Zeichen stehen und Mond sowie Mars in einem anderen Aspekt zueinander stehen. Wenn also die wichtigen Planeten männlich werden, werden Frauen dies ebenfalls; wenn diese Planeten hingegen weiblich werden, dann werden Eunuchen oder Hermaphroditen geboren.

An anderer Stelle beschreibt Firmicus Maternus eine Stellung der Planeten, die zur Geburt eines *cinaedus* oder von weiblichen oder passiven Prostituierten führt. Eine ähnliche Konstellation bringt Männer hervor, die voller Laster sind, sowie maskuline weibliche Prostituierte (*viragines meretrices* – könnten dies Prostituierte sein, die ihre Dienste Frauen anbieten?).⁷⁹ In anderen Zusammenhängen kommen *cinaedi* bei ihm auch parallel zu weiblichen Prostituierten vor.⁸⁰ Diese Parallelität könnte bedeuten, dass die *cinaedi* verweiblicht und die *meretrices* hyper-feminin sind, also Sex mit vielen Männern haben möchten.

Wie eine andere Textpassage zeigt, stellen hyper-feminine Frauen womöglich das Gegenstück zu wollüstigen maskulinen Frauen dar. Eine Gestirnskonstellation führt zu öffentlichen *cinaedi*, eine andere zu kastrierten Kybele-

⁷⁴ Matheseos libri viii 7,25,4f.

⁷⁵ Matheseos libri viii 3,11,11.

⁷⁶ S. auch Matheseos libri viii 3,5,23.

⁷⁷ Firmicus Maternus spricht auch davon, dass die Körper von Männern verweiblicht werden, sowie von Männern, die die Leidenschaften verweiblichten Verlangens erfahren (Matheseos libri viii 6,11,5: *virī muliebrium libidinum patientur ardore* (Kroll/Skutsch/Ziegler, libri, 2,94; s. auch Matheseos libri viii 3,3,11; 4,13,5; 6,30,16).

Wie Ptolemaios entwickelt auch Firmicus ein System, das auf den ersten Blick symmetrisch wirkt, aber doch tieferliegende Ungleichheiten aufweist.

⁷⁸ Matheseos libri viii, 7,25,1: *mulieres quae virili animo succinctae in modum virorum cum mulieribus coire desiderant* (Kroll/Skutsch/Ziegler, libri viii, 2,270; englische Übersetzung: Bram, Astrology, 261).

⁷⁹ Matheseos libri viii 8,27,8f.

⁸⁰ Matheseos libri viii 7,25,23; 8,25,4; 8,26,9; 8,27,8; 8,30,2.

Priestern (*galli*). Wenn Saturn und Venus aufgehende Morgensterne sind und der Mars sich in einer bestimmten Stellung befindet, und wenn alle drei in männlichen Zeichen stehen, dann wird aus einer weiblichen Native eine wollüstige maskuline Frau (*libidinosa virago*).⁸¹ An zwei Punkten bestehen hier Parallelen: Erstens sind die Männer verweiblicht oder entmannt, während die Frauen maskulin sind; und zweitens sind die *cinaedi* öffentlich und die maskuline Frau ist wollüstig, was darauf hindeuten könnte, dass sie ihr sexuelles Begehren eher öffentlich lebt.

Firmicus Maternus nennt maskuline Frauen auch in Verbindung mit Prostituierten. Wenn Mars, Merkur, Venus und der Mond zusammen in den tropischen Zeichen (also Krebs und Steinbock) stehen, dann gehen daraus Prostituierte hervor, doch unterscheiden sich die Neigungen der Prostituierten entsprechend dem Wesen der Zeichen. Überraschenderweise führen diese Planeten, wenn sie in weiblichen Zeichen stehen, zu Prostituierten (*meretrices*); wenn sie jedoch in männlichen Zeichen stehen, führen sie zu maskulinen Frauen (*viragines*).⁸² Genaugenommen scheinen die maskulinen Frauen hier also eine Untergruppe der Prostituierten darzustellen – vermutlich als Prostituierte, die auf Frauen hin orientiert sind –, wohingegen sich die *meretrices* als „richtige“ Prostituierte ausschließlich auf Männer ausrichten. (Vielleicht kann sich Firmicus – anders als Ptolemaios – nicht vorstellen, dass Frauen andere Frauen als ihre Ehefrauen ansehen. Mit anderen Worten: *Meretrices*, bei deren Geburt die wichtigen Planeten in weiblichen Zeichen stehen, gelten als weiblich in der Hinsicht, dass sie mit Männern schlafen; als unweiblich gelten sie jedoch dahingehend, dass sie ihre Sexualität öffentlich leben. *Viragines* werden geboren, wenn diese Planeten in männlichen Zeichen stehen; sie gelten als männlich, weil sie mit Frauen schlafen und vielleicht auch deshalb, weil sie ihre erotischen Neigungen nicht verheimlichen. In diesem Text wird der Begriff *meretrices* als übergeordnete Kategorie verwendet – von der die *viragines* eine Unterkategorie bilden –, die eher auf ein offen gelebtes Sexualverhalten hindeutet, das sich für Frauen nicht gehört, und weniger darauf, dass hier Geld gezahlt wird. Diesem Verständnis zufolge würden also sowohl *meretrices* als auch *viragines* ihre Sexualität offen leben.

Neben zwei weiteren Erwähnungen maskuliner Frauen⁸³ nennt Firmicus Maternus auch eine Frau, die wie eine maskuline Frau veranlagt ist (*viraginis*

⁸¹ Matheseos libri viii 7,25,13.

⁸² Matheseos libri viii 7,25,11.

⁸³ Matheseos libri viii 4,6,4; 6,30,15.

animus)⁸⁴ und sich wie eine Frau verhält, die versucht, männliches Verhalten nachzuahmen.⁸⁵

Firmicus Maternus beschreibt auch eine Konfiguration von Planeten, die dazu führt, dass ein *cinaedus* einen schlechten Ruf hat. Er fügt hinzu, dass sich eine Frau bei einer solchen Konstellation durch ähnliche, unreine Lust auszeichnen würde.⁸⁶ Der hier verwendete Begriff der „Unreinheit“ (*impuritas*) findet sich in den *Matheseos libri viii* ziemlich häufig zur Bezeichnung von sexueller Devianz. So beschreibt Firmicus z. B. eine Konstellation, bei der die männlichen Nativen „unrein, unkeusch, gemein, in scheußliche Begierden verstrickt und unfähig zum natürlichen Geschlechtsverkehr [sind], jedoch gefangen in widernatürlichen (*contra naturam*), verkehrten leidenschaftlichen Begierden“.⁸⁷ In einer seiner wenigen direkten Erwähnungen von Frauen und weiblicher Sexualität charakterisiert Firmicus Maternus weibliche Homoerotik als unrein:

Wenn Saturn ... im Quartal steht, in Opposition oder in Konjunktion zur Venus, und wie gesagt beim Mars steht, dann haben Frauen, bei denen Venus zusammen mit dieser Gestirnskombination steht [oder: Frauen, die bei dieser Gestirnskombination sexuelles Begehren erleben], Geschlechtsverkehr mit Frauen, unrein und unkeusch, aufgrund der Begierde.⁸⁸

Unreinheit, Unkeuschheit und Begierde tauchen also immer dann auf, wenn die Liebe zwischen Frauen zur Sprache kommt.

In Firmicus Maternus' astrologischem System wird – wie bei Ptolemaios – die Geschlechterzugehörigkeit anscheinend als sehr schwankend erlebt. Innerhalb kürzester Zeit werden die Planeten männlich oder weiblich. Wird eine Tochter an einem bestimmten Tag geboren, dann kann aus ihr eine pflichtbewusste und keusche Ehefrau werden, die die Wünsche ihres Ehemannes erfüllt.⁸⁹ Wird sie dagegen nur wenig später geboren, wird sie zu einer maskuli-

⁸⁴ *Matheseos libri viii* 8,9,1. Es lässt sich nicht sagen, ob sie eine maskuline Frau ist oder sich nur wie eine verhält, und ebenso wenig, wie sich beides genau voneinander unterscheiden ließe.

⁸⁵ *Matheseos libri viii* 3,6,30: *alias vero mulieres viriles facit actus appetere* (Kroll/Skutsch/Ziegler, *libri*, 1,154). Die *viriles actus* sind das lateinische Äquivalent der ἀνδρῶν ἔργα bei Ptolemaios, *Tetrabiblos* 3,14; §171; Vettius Valens, *Anthologiai* 2,17; §68 und Hephaistion, *Apotelesmatika* 1,1; §118.

⁸⁶ *Matheseos libri viii* 8,19,7.

⁸⁷ *Matheseos libri viii* 5,2,11; eigene Übersetzung. Die gleiche Verbindung von „unrein“, „natürlicher Geschlechtsverkehr“ und „widernatürlich“ ist auch in *Röm* 1,24–27 zu finden.

⁸⁸ *Matheseos libri viii* 3,6,15: *impure et impudice cum mulieribus coibunt libidinis causa* (Kroll/Skutsch/Ziegler, *libri*, 1,147; Übersetzung von Bram korrigiert).

⁸⁹ Firmicus Maternus nennt ein Beispiel einer günstigen Geburt: „Auch bindet sie [Venus] Frauen an Männer und Männer an Frauen in enger Vertrautheit“ (*Matheseos libri viii* 4,19,18; englische Übersetzung: Bram, *Astrology*, 141). Glückliche können sich die Männer schätzen, die „keusche, liebenswerte Frauen [haben], die die Wünsche ihrer

nen Frau. Die relative Häufigkeit sexueller Devianz in den *Matheseos libri viii* wirft die Frage auf, was eigentlich „natürlich“ ist, wenn so viele Menschen von den Sternen dazu bestimmt sind, wider die Natur zu leben.

7 *Hephaistion von Theben*

Hephaistion von Theben verfasst um 415 n. Chr. in Ägypten ein dreibändiges Werk unter dem Titel „Apotelesmatika“ („Angelegenheiten zu bestimmten Konstellationen, die sich auf das menschliche Schicksal auswirken“; der Titel gleicht dem von Manethons Werk).⁹⁰ Hephaistion ist für die Geschichte der Astrologie insofern bedeutsam, als er ältere Quellen überliefert. Zwei dieser Quellen habe ich bereits vorgestellt: Ptolemaios (*Tetrabiblos*) sowie Dorotheos von Sidon. Dorotheos' Abschnitt „Über die Krankheiten der Seele“ ist fast eine Abschrift von Ptolemaios' gleichnamiger Passage.⁹¹ Hephaistion ist wie Ptolemaios der Ansicht, dass Frauen geboren werden können, deren widernatürliche sexuelle Neigungen jegliches Maß überschreiten, was bedeutet, dass ihre Seelen viriler und aktiver sind. Die *tribades* „spielen die aktive Rolle bei Frauen und vollziehen die Handlungen von Männern“. Je nach der Position von Venus und Mars tun sie dies entweder im Geheimen oder ganz offen; wenn sie offen leben, bezeichnen sie ihre weiblichen Partnerinnen, als wären sie ihre „rechtmäßigen Ehefrauen“.⁹²

Gleich anderen Astrologen vergleicht Hephaistion die *tribades* mit männlichen Kastraten sowie mit männlichen Wesen, die mit anderen Männern zusammen sind. Eine bestimmte Konstellation führt bei männlichen Wesen zu einem männlichen Kastraten oder zu einem Mann, der mit Menschen männlichen Geschlechts zusammen ist. Bei Frauen führt diese Konstellation zu einer Frau, die eine *tribas* ist, mit Frauen zusammen ist und Handlungen von Männern vollzieht.⁹³

Dorotheos von Sidon und Ptolemaios werden von Hephaistion auch in seinem Abschnitt „Über die Ehe und den Ehestand“ als Quellen herangezogen.⁹⁴ Eine Konstellation führt zu Nativen, die „die Krankheiten [wie etwa eine *tri-*

Ehemänner erfüllen“ (*Matheseos libri viii* 5,4,15; englische Übersetzung: Bram, *Astrology*, 176).

⁹⁰ Pingree, *Hephaestionis*. Zu Hephaistion s. Pingree, *Yavanajātaka*, 2,429; Boer, *Hephaistion*; Christ, *Geschichte*, 2,1073; §826; Boll, *Hephaistion*. Pingree stellt die These auf, dass sich Hephaistion in *Apotelesmatika* 2,1; §32 und 2,2; §23 auf seine eigene Geburt bezieht; Pingree hat hierfür den 26. November 380 errechnet.

⁹¹ Hephaistion, *Apotelesmatika* 2,15f.; Ptolemaios, *Tetrabiblos* 3,14f.; §168–173.

⁹² Hephaistion, *Apotelesmatika* 2,16; §8f. = Ptolemaios, *Tetrabiblos* 3,14; §171f.

⁹³ Hephaistion, *Apotelesmatika* 1,1; §118: *τριβὰς καὶ γυναῖκα συνερχομένη καὶ ἀνδρῶν ἔργα ἐκτελεῖ* (Pingree, *Hephaistionis*, 1,16).

⁹⁴ Hephaistion, *Apotelesmatika* 2,21 = Dorotheos, *Carmen astrologicum* 2,1, sowie Ptolemaios, *Tetrabiblos* 4,5 (s. Pingree, *Hephaistionis*, VII.XI).

bas oder ein Kastrat zu sein] im Vollbild aufweisen und sie an die Öffentlichkeit bringen“, während bei einer ähnlichen Konstellation Menschen geboren werden, bei denen sich „verborgene Krankheiten manifestieren, [die] als Frauen unfruchtbar sind oder aber Menschen ohne Öffnung; doch wenn Mars auch dabei ist, dann führt das auch zu Kastraten oder *tribades*“.⁹⁵ *Tribas* zu sein wird hier als Krankheit bezeichnet, die nicht öffentlich ist. Dabei ist uns das Nebeneinander von Kastraten und *tribades* wie auch die Unterscheidung von öffentlich und privat mittlerweile geläufig.

Im Fortgang des Abschnitts über die Ehe bringt Hephaistion weibliche Homoerotik anscheinend mit Bordellen in Verbindung. Ein aufgehender Saturn, der männlich geworden ist, bringt weibliche Native in Bordelle oder macht sie zu Liebhaberinnen derer, die in Bordellen sind; wenn Jupiter dominant ist, dann resultiert das in einer weniger ehrenrührigen Form der Krankheit, aber wenn Merkur dominant ist, dann ist die Krankheit anrühriger.⁹⁶ (Anders als Ptolemaios spricht Hephaistion von Frauen als Liebhaberinnen von Frauen, die in Bordellen arbeiten.) Das griechische Wort für „LiebhaberInnen“ bezeichnet die aktiven PartnerInnen in sexuellen Beziehungen; es steht hier in der männlichen Form (*erastai*; s. o.), muss sich jedoch auf Frauen beziehen, weil es in diesem Abschnitt ausdrücklich um weibliche Native geht. Es wird nicht bestimmt, ob „die, die im Bordell sind“, Frauen oder Männer sind. Hephaistion könnte sich auf beides beziehen, solange die weibliche Native die aktive Partnerin ist und die Prostituierte die passive.⁹⁷ Sollte sich dieser Abschnitt auf gleichgeschlechtliche Beziehungen zwischen Frauen beziehen, dann würde die Erwähnung von Bordellen an die moralischen Verurteilungen anderer Astrologen erinnern, von denen Begriffe wie „unrein“, „unerlaubt“ und „lüstern“ verwendet werden.

⁹⁵ Hephaistion, *Apotelesmatika* 2,21; §19: παντελῶς ἀναδεικνύουσι τὰ πάθη καὶ ἐπὶ δημοσίῳ τόπων προάγουσιν, ... κρύφια τὰ πάθη ἢ στεῖρας καὶ ἀτρήτους, Ἄρεως δὲ προσόντος ἀποκόπους ἢ τριβάδας (Pingree, *Hephaistionis*, 1,175f.). Hephaistion, *Apotelesmatika* 2,21; §19, übernimmt fast wörtlich Ptolemaios, *Tetrabiblos* 4,5; §187. S. auch die parallele Passage über die *tribades* in der Epitome des Hephaistion (Pingree, *Hephaistionis*, 2,147; 4,1,107).

⁹⁶ Hephaistion, *Apotelesmatika* 2,21; §23–25: Γυναῖκας ... σῶφρονας καὶ καθαρὸν ... ὀρεκτικὰς μὲν, εὐλαβεῖς δέ. ... λάγνους καὶ καταφερεῖς. ... ὁ τοῦ Κρόνου ... ἀσελγείων αἴτιος ... ἐπὶ τέλους ἴστησιν ἢ τῶν ἐπὶ τέλους ἐραστὰς ἀπεργάζεται ... πρὸς τὸ εὐσχημονέστερον τῶν παθῶν ... πρὸς τὸ διαβοητότερον (Pingree, *Hephaistionis*, 1,176). Zur Diskussion der Parallele bei Ptolemaios, *Tetrabiblos* 4,5; §188f. s. oben, S. Seite <GT>.

⁹⁷ Der Unterschied zwischen Ptolemaios und Hephaistion könnte auch einfach ein Übermittlungsproblem sein. Nach Ptolemaios führt Saturn die Frauen nicht in Bordelle oder macht sie zu Liebhaberinnen derer, die in Bordellen sind, sondern lässt sie gerügt werden oder macht sie zu Liebhaberinnen derer, die gerügt werden (ἐπιψόγους ἴστησιν ἢ τῶν ἐπιψόγων ἐραστὰς ἀπεργάζεται). Der Unterschied besteht nur in wenigen Buchstaben (Ptolemaios: ἐπιψόγους ... τῶν ἐπιψόγων; Hephaistion: ἐπὶ τέλους ... τῶν ἐπὶ τέλους). Die Verwechslung könnte alt sein, da weder bei Pingree ἐπιψόγους oder ἐπιψόγων als handschriftliche Varianten für Hephaistion angegeben sind, noch bei Robbins die Lesarten des Hephaistion als Varianten für Ptolemaios aufgeführt werden.

In Hephaistions Werk finden sich dieselben astrologischen Lehrsätze wie bei den Astrologen des 1. und 2. Jhs.: Weibliche Homoerotik ist widernatürlich, maskulin, aktiv und krank; sie ist der Prostitution vergleichbar und auch der Kastration von Männern. Außerdem wiederholt Hephaistion die bereits bei Ptolemaios entdeckte interessante Bemerkung über die offen lebenden *tribades*, die ihre Partnerinnen als „rechtmäßige Ehefrauen“ bezeichnen.⁹⁸ Der Text von Hephaistion macht dadurch deutlich, dass bestimmte Vorstellungen von Gender und von weiblicher Homoerotik über einen Zeitraum von mindestens fünfhundert Jahren unverändert bleiben. Daneben finden sich auch hochinteressante Hinweise darauf, dass einige Frauen ihre Beziehungen zu ihren Partnerinnen als Ehe auffassen, die diesen Vorstellungen widerspricht.

Dieser Überblick hat einige überraschende Beobachtungen zu Tage gefördert. Einige der antiken Astrologen sind der Ansicht, dass die Sterne zu einem Verhalten führen können, das als widernatürlich angesehen wird. Dieses Denken überrascht, wenn wir die Sterne als Teil der Natur betrachten. Auch wenn die Astrologen weibliche Homoerotik für widernatürlich halten, erwähnen sie sie doch dutzendfach, was für die breite gesellschaftliche Anerkennung der Existenz dieses Phänomens spricht. Außerdem belegen die astrologischen Quellen, dass die Vorstellung einer lebenslangen erotischen Orientierung in der römischen Welt durchaus vorhanden ist. Dies widerspricht der These, dass die Vorstellung einer sexuellen Orientierung erst im 19. Jh. entsteht.⁹⁹ Aufgrund einer bestimmten Gestirnskonstellation kommt ein Mädchen als *tribas*, *virago*, *fricatrix* oder *crissatrix* zur Welt; damit bestimmen die Sterne die erotische Neigung einer Frau zeit ihres Lebens.

Dabei haben die antiken Astrologen ein vielschichtigeres Konzept erotischer Neigungen als wir heute. So differenziert z.B. Ptolemaios nicht nur zwischen aktiven und passiven Orientierungen, sondern berücksichtigt auch Faktoren wie Alter und Reichtum sowie die Tatsache, ob jemand sich von einem/einer Fremden angezogen fühlt.

Demnach kennen die Astrologen der römischen Welt also das, was wir als sexuelle Orientierung bezeichnen, beschränken diese aber nicht auf die zwei Orientierungen homo- und heterosexuell. Vielmehr führen nach Meinung der antiken Autoren die Gestirne zu einer Vielzahl sexueller Neigungen und Ori-

⁹⁸ Auch der Astrologe Rhetorios (6./7. Jh. n. Chr.) könnte sich auf weibliche Homoerotik beziehen: Boudreaux, Codicum, Appendix 160.12; 196.8; 197.4. Eine systematische Untersuchung aller astrologischen Texte, die aus der Antike erhalten sind, würde zweifellos noch weitere Belege für die *tribades* zu Tage fördern.

⁹⁹ Heutige AstologInnen ziehen auch Transits und Progressionen in Betracht, also die gegenwärtige Stellung der Planeten im Verhältnis zu ihrer Stellung zum Zeitpunkt der Geburt. Deshalb messen sie der Geburtskonstellation weniger Gewicht bei. Dies führt zu „anderen Ansichten darüber ... was bei der Geburt vorherbestimmt ist“ (Robert Canavello, persönliche Korrespondenz vom 22. Oktober 1993).

entierungen. Bei der Klassifizierung des menschlichen Sexualverhaltens spielen dabei Aspekte eine Rolle, die wohl den meisten Menschen des 20. Jhs. zur Bestimmung der sexuellen Orientierung unwichtig erscheinen würden: So sind passiv und aktiv für die antiken Astrologen grundlegendere Kategorien als männlich und weiblich. Da die Passivität mit Frauen und die Aktivität mit Männern verknüpft wird, gelten passive Männer als verweiblicht und aktive Frauen als maskulin. Ein solches Verhalten, das die Grenze zwischen den Geschlechtern überschreitet, wird durch bestimmte Planeten verursacht, insbesondere durch Venus und Mars (die Gottheiten von Liebe bzw. Krieg), die weiblich oder männlich werden. Die Astrologen deuten solche Überschreitungen der kulturell vorausgesetzten Geschlechtergrenzen als Symptome einer Krankheit. Sie verordnen für diese Krankheit allerdings keine Therapie. Vielmehr versuchen die AstrologInnen insgesamt eher, den Menschen ihr vorherbestimmtes Lebensschicksal verständlich zu machen. Wir können jedoch nur spekulieren, wie die AstrologInnen mit KundInnen verfahren, deren homoerotische Neigung vorherbestimmt sind.

Trotzdem bedienen sie sich häufig solcher Begriffe wie „unrein“, „lüstern“ und „wollüstig“, die eindeutig Ablehnung oder sogar Abscheu gegenüber vermännlichten Frauen und verweiblichten Männern zum Ausdruck bringen. Im Buch des Hermes Trismegistos und bei Dorotheos von Sidon und Firmicus Maternus werden jeweils Verbindungen zwischen Prostituierten und solchen Frauen gezogen, die eine sexuelle Beziehung mit einer anderen Frau haben. Womöglich wird diese Zuordnung getroffen, weil beide Gruppen offen leben, was gegen die für Frauen geltende kulturelle Norm verstößt.¹⁰⁰ In Ptolemaios' Sicht ist offenes weibliches homoerotisches Verhalten als Steigerung eines nicht öffentlich praktizierten Verhaltens anzusehen.

Bei oberflächlicher Betrachtung hat es den Anschein, als ob es eine strukturelle Entsprechung zwischen Frauen und Männern gäbe. Dieser Eindruck schwindet jedoch bei genauerer Betrachtung der Texte. Die Autoren messen Männern und männlicher Sexualität größere Bedeutung zu als Frauen und weiblicher Sexualität. Männern steht eine größere Bandbreite an Möglichkeiten zur Verfügung, sowohl der „natürlichen“ als auch der „widernatürlichen“ Art. Und weil diese Autoren ein aktives und durchsetzungsfähiges Verhalten positiver bewerten als ein passives Verhalten, beanspruchen die maskulin gewordenen Frauen etwas, das ihnen nicht zusteht, während die verweiblichten Männer auf Rechte und Privilegien verzichten, die ihnen qua Geschlecht zustehen. Ptolemaios als bedeutendster der genannten Astrologen bringt diese Sicht deutlich zum Ausdruck: Er spricht von der Schmähung, die den passiven Männern zuteil wird, die die Taten von Frauen ausführen, und erwähnt, dass die *tribades* ihre Partnerinnen manchmal als ihre „rechtmäßigen Ehe-

¹⁰⁰ Zur männlichen kulturellen Dominanz im öffentlichen Bereich s. Torjesen, Excavations.

frauen“ bezeichnen. Die Männer verlieren an gesellschaftlichem Ansehen, während die Frauen versuchen, gesellschaftlich aufzusteigen. Indem die hier betrachteten antiken Astrologen ein umfassendes System astraler Einflüsse auf das menschliche Verhalten entwerfen, spiegelt sich in ihren Ausführungen ein umfassendes Gender-System, das zugleich von ihnen gestützt wird. Die Kategorien von aktiv und passiv markieren für alle Frauen und Männer die Grenzen von Männlichkeit und Weiblichkeit. Unsere Untersuchung der maskulinen (aktiven) Frauen und der verweiblichten (passiven) Männer in den astrologischen Texten lässt erkennen, dass die Grenze zwischen „natürlichem“ und „widernatürlichem“ Sexual- und Genderverhalten die Bandbreite der akzeptablen menschlichen Ausdrucksformen begrenzt. Insofern zeigte dieses Kapitel, dass dieses System alle Frauen und Männer betrifft.

FRAUEN MIT MÄNNLICHEM BEGEHREN: MEDIZINISCHE BEHANDLUNGSWEISEN

Michel Foucault zufolge werden die modernen Homosexualitätskonzepte im 19. Jh. durch VertreterInnen der im Entstehen begriffenen medizinischen Wissenschaft geprägt. Foucault und andere WissenschaftlerInnen sind der Ansicht, dass die MedizinerInnen des 19. Jhs. die Homosexualität zum Gegenstand der Medizin machen, indem sie Behandlungen und Krankheitsursachen konstruieren. Dazu zählt auch die Theorie, dass Homoerotik angeboren ist oder durch bestimmte Kindheitserfahrungen entsteht.¹ Die sich entwickelnde medizinische Zunft verknüpft ihrer Ansicht nach wissenschaftliche Konzepte mit einer Reihe von Handlungen, die zuvor als sündig oder kriminell galten. Dabei übersehen diese WissenschaftlerInnen jedoch, dass bestimmte Formen gleichgeschlechtlichen Verhaltens und Begehrens in der antiken Medizin als chronische Krankheiten mit den entsprechenden Krankheitsursachen und Behandlungen eingestuft werden (auch wenn diese WissenschaftlerInnen antike medizinische Texte unter anderen Fragestellungen untersuchen). Anders als Foucault und weitere ForscherInnen werde ich zeigen, dass einige antike SchriftstellerInnen bestimmte gleichgeschlechtliche Handlungen für Symptome einer chronischen Krankheit halten, die sich auf die gesamte Identität einer Person auswirkt.² Wer unter einer solchen Krankheit leidet, dem/der wird eine offenbar zeitlebens beibehaltene Identität zugesprochen, die sich durch ein als widernatürlich angesehenes (d. h. sich nur für das andere Geschlecht gehörende) Verhalten auszeichnet, falls nicht eine Behandlung zu einer Heilung führt. Zwar besitzen die antiken Verfasser medizinischer Texte keine so renommierte gesellschaftliche Stellung wie heutige ÄrztInnen. Doch wir müssen bei der Betrachtung der Welt des antiken Mittelmeerraums im Blick behalten, dass gleichgeschlechtliches Begehren und Verhalten auch im Rahmen medizinischer Theorien erörtert wird.

¹ S. z. B. Foucault, *Sexualität*, 1, 50–66. 139–157; sowie Greenberg, *Construction*, 397–433. Die Veränderungen in den medizinischen Konzeptionen weiblicher Homoerotik im späten 19. und frühen 20. Jh. werden dargestellt von Chauncey, *Inversion*.

² Foucaults These wurde bereits von anderen Wissenschaftlern in Frage gestellt, und zwar ausgehend von altindischen medizinischen Texten: Sweet/Zwilling, *Medicalization*. Sweet und Zwilling beziehen sich auf die Werke Charakas und Susrutas, die in ihrer überlieferten Form in die ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderte zu datieren sind, wobei sie auch älteres Material enthalten. Diese Texte entstehen also genau in der Zeit, in der Soranos von Ephesos wirkt, einer der wichtigsten Verfasser medizinischer Texte. Ihm werde ich mich in diesem Kapitel vorwiegend widmen. Auch er bezieht sich auf ältere Quellen. Sowohl Charaka als auch Susruta sprechen von „maskulinen ‚lesbischen‘ Frauen“, was ebenfalls eine Parallele zu Soranos darstellt.

Im Folgenden untersuche ich mehrere medizinische Texte aus römischer und frühbyzantinischer Zeit, in denen von der Norm abweichendes weibliches Sexualverhalten erwähnt wird. In einigen Texten wird die Auffassung vertreten, dass *tribades* – Frauen, die aktiv sexuelle Beziehungen zu anderen Frauen suchen – geisteskrank seien und dadurch behandelt werden müssen, dass sie gedankliche Selbstdisziplin üben. Ein anderer Weg besteht darin, dass die AutorInnen medizinischer Texte den Frauen, die maskulines Begehren und Verhalten zeigen – was auf eine übergroße Klitoris zurückgeführt wird – eine Klitorektomie verordnen. Diese medizinischen Diagnosen und Behandlungen setzen voraus, dass ein gesundes weibliches Sexualverhalten passiv, ein gesundes männliches Sexualverhalten aktiv ist. Die Mediziner haben Anteil an einer lebhaft geführten und bis in die vorsokratische Philosophie zurückreichenden Debatte über die Ursachen männlicher sexueller Passivität; diese Debatte erstreckt sich manchmal auch auf Frauen, die aktive sexuelle Rollen übernehmen. Im Folgenden geht es mir v. a. um weibliche Sexualität und die Identität von Frauen, doch ich werde auch Material über männliche gleichgeschlechtliche Liebe berücksichtigen, um das Gender-Verständnis der VerfasserInnen dieser medizinischen Texte besser nachvollziehen zu können.

Es ist wichtig, die VerfasserInnen dieser medizinischen Texte zu verstehen, damit wir das frühe Christentum begreifen können, weil die medizinische Theorie sich mit frühchristlichen Körperverständnissen überschneidet und sie beeinflusst. Einige heutige ForscherInnen – insbesondere Aline Rousselle und Michel Foucault – vertreten die Ansicht, dass die AutorInnen medizinischer Texte in der römischen Zeit von ganz anderen Körper- und Sexualitätsverständnissen ausgegangen seien, als sie sich im älteren Corpus Hippocraticum fänden,³ und dass die Vorstellungen der römischen Zeit Wegbereiter der christlichen Sexualethik gewesen seien. Rousselle zeigt, dass die VerfasserInnen medizinischer Texte in der römischen Zeit Frauen wie Männern sexuelle Abstinenz empfehlen. Deshalb hält sie diese medizinischen Schriften für wichtige Hintergrundtexte zum Verständnis der frühchristlichen Askese.⁴

³ Das Corpus Hippocraticum ist eine Sammlung von Texten, die aus dem 5. Jh. v. Chr. bis möglicherweise 1. oder sogar 2. Jh. n. Chr. stammen. Ann Ellis Hanson stellt fest, dass die gynäkologische Literatur des römischen Reiches – verglichen mit dem Corpus Hippocraticum – an der Gesundheit von Frauen auch jenseits der reproduktiven Funktionen Interesse hatte, dass das Verständnis vom weiblichen Körper sich geändert hat und dass das Sexualverhalten mancher Frauen dem von Männern in der Hinsicht ähnelt, dass Begehren und Lust nicht nur als Aspekte der Fortpflanzung gesehen werden. Darüber hinaus besteht ein Interesse an Hypersexualität bei Frauen. Gleichzeitig erkennt Hanson, dass das Bild der Frau als Ehefrau und Mutter in der Gynäkologie vom klassischen Griechenland bis in die römische Zeit konstant bleibt (Hanson, *Woman*). S. auch Dean-Jones, *Pleasure*. Einen Überblick über die griechischen VerfasserInnen medizinischer Texte gibt Dean-Jones, *Bodies*.

⁴ Rousselle, *Ursprung*. Mary Lefkowitz bezweifelt, dass die antiken AutorInnen medizinischer Texte so repräsentativ für die allgemeine gesellschaftliche Haltung sind, wie Rous-

Foucault konstatiert, dass in medizinischen und anderen Schriften des 1. und 2. Jhs. die Selbstbeherrschung stärker im Mittelpunkt gestanden habe und eine zunehmende Verbindung sexueller Handlungen mit dem Bösen und mit Krankheiten zu finden gewesen sei. Foucaults These zufolge markiert diese Betonung der Selbstbeherrschung ein Stadium in der Entwicklung der späteren christlichen Beschäftigung mit dem Übel der Sexualität.⁵

Antike VerfasserInnen medizinischer Texte haben Anteil an der Herausbildung der Kultur, in der das frühe Christentum entsteht. Deshalb sind sie für die Geschichte des Christentums nicht nur wegen des Einflusses bedeutsam, den sie später ausüben, sondern auch aufgrund ihrer Mitwirkung bei der Ausgestaltung des gedanklichen Rahmens, in dem sich die frühen ChristInnen bewegen. Einige frühchristliche Schriftsteller lesen medizinische Texte aus der früheren römischen Zeit und beziehen sich auf sie; so spiegelt z. B. der Denkrahm von Tertullianus' Werk „Über die Seele“ (2./3. Jh.) offensichtlich den des Soranos wider. Einige der medizinischen Enzyklopädiker und Kompilatoren der Spätantike und des frühen Mittelalters sind selbst Christen und eignen sich viel vom griechischen medizinischen Wissen der römischen Zeit an. Auf diese Weise werden die älteren medizinischen VerfasserInnen auch unter den ChristInnen stärker bekannt. So fertigt z. B. Aëtios von Ami-

selle es anzunehmen scheint. Mary Lefkowitz (im *Times Literary Supplement*, 19.–25. August 1988, 912) weist zur Begründung darauf hin, dass sich nur ein sehr geringer Prozentsatz der Bevölkerung eine ärztliche Behandlung leisten konnte. Abgesehen von der Frage, ob die Kritik von Lefkowitz gegen die zentrale These Rousselles spricht (dass die Vorstellungen, für die die VerfasserInnen medizinischer Texte stehen, der frühchristlichen Askese den Weg bereiten), trifft diese Kritik auf das vorliegende Kapitel aus zwei Gründen nicht zu: Erstens ist es vielleicht nur eine kleine Elite, die der medizinischen Einordnung zustimmt – oder davon auch nur Kenntnis besitzt –, dass das auf andere Frauen gerichtete Begehren von Frauen eine Krankheit sei. Doch die Vorstellungen von Weiblichkeit und Männlichkeit, die in der medizinischen Diskussion zur Anwendung kommen, entsprechen exakt denen, die auch in einer ganzen Reihe unterschiedlicher antiker Literaturgattungen zu finden sind. Zweitens stammen einige der Texte, die ich untersuche, aus Leitfäden für Hebammen, die einen größeren Prozentsatz der Bevölkerung erreichen als die hochgebildeten medizinischen Schriftsteller. Natürlich wissen wir nicht, ob die Hebammen die gleichen Ansichten vertreten wie das, was sie in diesen Leitfäden lesen (oder gar wie viele Hebammen überhaupt in der Lage sind, Leitfäden zu lesen); dennoch ist es relativ wahrscheinlich, dass die medizinischen Praktiken und die Vorstellungen vom Körper, die sich in diesen Leitfäden finden, weit verbreitet sind.

⁵ Foucault, *Sexualität*, 3,301–307; 133–189 (hauptsächlich über Galenos und Soranos, die im 2. Jh. medizinische Texte verfassen).

⁶ S. Karpp, *Bücher*. Nach Karpps Ansicht bildet Soranos' verlorenes Werk die Basis von Tertullianus' „*De anima*“ (s. bes. Tert.an. 6); Tertullianus berufe sich auf Soranos' Autorität, um die Körperlichkeit der Seele zu begründen. Nach Karpp ist die älteste bekannte christliche Psychologie im Wesentlichen eine Psychologie, die auf nichtchristliche Religionen zurückgeht und dann christianisiert wurde (S. 31). Auch Berthold Altaner und Alfred Stüiber stellen fest, dass Tertullianus Soranos als Quelle benutzt (Altaner 156); ebenso Bardenheuer, *Geschichte*, 2,377).

da, ein Christ und der Leibarzt von Kaiser Justinian, eine Kurzfassung der Schriften u. a. von Soranos, Philoumenos und Aspasia an. Wer in der Antike medizinische Texte verfasst, ist gebildet und wahrscheinlich überwiegend für die Oberschicht tätig. Gebildete und/oder wohlhabende ChristInnen kommen sicher leichter als die Mehrzahl der frühen ChristInnen mit den hier untersuchten medizinischen Schriften in Berührung. Einige in diesem Material erwähnte Behandlungsmethoden und Standpunkte könnten dabei allerdings auch weitere Verbreitung gefunden haben, weil Hebammen sie in ihrer Praxis benutzen, wodurch auch die breite Masse der frühen ChristInnen damit in Kontakt kommen kann.

1 Die tribades als Geisteskranke

In einer Gruppe antiker medizinischer Texte wird weibliche Homoerotik als Geisteskrankheit dargestellt, genauer gesagt als Krankheit der Seele; dies begegnet uns bereits in astrologischen Texten wie Ptolemaios' Tetrabiblos. Unter den VerfasserInnen medizinischer Texte ist es Soranos von Ephesos, auf den die bleibende und prägende Sichtweise zurückgeht, dass die *tribades* unter einer chronischen seelischen Krankheit leidende Frauen sind, die ärztlich durch gedankliche Selbstdisziplin behandelt werden sollten. Soranos erwähnt die *tribades* nur am Rande in einer längeren Erörterung über verweiblichte Männer. Er erklärt, dass die *tribades* über männliche Eigenschaften verfügen; so etwa die eifersüchtige Jagd nach Frauen, die sie Männern vorziehen. Auch der ausgiebige Alkoholkonsum der *tribades* und ihr Streben nach immer neuen Formen der Lust erinnert an kulturelle Männlichkeit. Ein Vergleich zwischen Soranos' Beschreibungen maskuliner Frauen und verweiblichter Männer zeigt, dass seiner Analyse von krankem und gesundem Sexualverhalten die Kategorien von aktiv und passiv zugrunde liegen.

Soranos studiert in Alexandria Medizin und arbeitet zu Beginn des 2. Jhs. n. Chr. in Rom als Arzt.⁷ Er gilt als Leitfigur der medizinischen Schule der MethodikerInnen,⁸ der zufolge es drei grundlegende Körperzustände und drei entsprechende Krankheitsursachen gibt, die jeweils den gesamten Körper betreffen. Das Heilverfahren basiert auf der Berücksichtigung des jeweiligen Krankheitsstadiums. Angesichts dieses typologischen Krankheitsverständnisses erscheinen den MethodikerInnen genaue anatomische Kenntnisse bei der Behandlung von Krankheiten überflüssig. Da Soranos jedoch eher ek-

⁷ S. Kudlien, Soranos; Lesky, Geschichte, 996f.; Kind, Soranos; Christ, Geschichte, 2,910f.; §774.

⁸ S. Kudlien, Methodiker; Temkin, Gynecology, xxv–xxx.

lektisch vorgeht, erwähnt er die Anatomie trotzdem in seinen medizinischen Schriften.⁹

Soranos behandelt die *tribades* in seinem zweiteiligen Werk „Über akute und über chronische Krankheiten“ (*Peri oxēōn kai chroniōn pathōn*). Dieses Werk ist allerdings in griechischer Sprache nicht mehr erhalten; es gibt jedoch eine gute lateinische Übersetzung von Caelius Aurelianus, einem Verfasser medizinischer Schriften und Übersetzer griechischer medizinischer Texte, der im 5. Jh. lebt und aus Sicca Veneria in Numidien (Ostalgerien) stammt.¹⁰ Caelius Aurelianus übersetzt den Text sorgfältig; er verändert ihn nur insofern, als er ihn an verschiedenen Stellen kürzt.¹¹ P. H. Schrijvers versucht in seinem ausgezeichneten Kommentar zu der von mir gleich diskutierten Textpassage, den Originaltext von Soranos von Caelius Aurelianus' Änderungen abzuheben.¹² Schrijvers kommt dabei zu dem Ergebnis, dass die Übersetzung insgesamt gelungen ist, doch er bemerkt in der Textpassage einige Stellen, die seiner Meinung nach christlichen Einfluss aufweisen könnten oder in anderer Weise nicht zu dem zu passen scheinen, was wir sonst von Soranos wissen.¹³ Schrijvers ist der Meinung, dass der Aufbau der Abhandlung, das aus-

⁹ Eine ausführlichere Behandlung der Frage, wie Soranos innerhalb der antiken Medizin einzuordnen ist, findet sich bei Burguière/Gourevitch/Malinas, Soranos, VII–XLVI (Gourevitch).

¹⁰ S. Nutton, Caelius Aurelianus; Schanz, Geschichte, 2,285–289; §1131; Wellmann, Caelius Aurelianus.

¹¹ Karl Vietmeier kommt in seiner umfangreichen Untersuchung medizinischer Fachausdrücke bei Caelius Aurelianus zu dem Schluss, dass die Übersetzung der medizinischen Terminologie präzise genug sei, um eine Rückübersetzung ins Griechische zu ermöglichen. Diese nimmt Vietmeier dann in seiner Untersuchung auch vor (Beobachtungen, 99). Schanz und Hosius beschreiben die Übersetzung als „eine im allgemeinen treue, hier und da abgekürzte Übersetzung“ (Schanz, Geschichte, 2,286). Auch Wellmann, Caelius Aurelianus, 1257, sowie Rose, Anecdota, 2,166f., sind der Ansicht, dass Caelius Aurelianus sorgfältig übersetzt. Wellmann leitet sein Urteil aus dem Vergleich eines Fragments von Caelius Aurelianus' „Gynaecia“ mit den erhaltenen Schriften Soranos' ab. S. allerdings auch Schmid und Stählin, die das Lateinische als „eine vollständige Überarbeitung“ des griechischen Originals bezeichnen, womit sie in erster Linie meinen, dass Caelius Aurelianus den Text latinisiert (Christ, Geschichte, 2,911). Zu Caelius Aurelianus als Übersetzer s. auch Bendz, Emendationen, sowie Schmid, Contributions. Keiner von beiden schlägt neue Emendationen vor, die für einen der hier untersuchten Texte von Bedeutung wären.

¹² Schrijvers, Erklärung, 2 und *passim*. Ein weiterer wichtiger Beitrag von Schrijvers zur Forschung besteht darin, dass er sich für seine Textwiedergabe auf die *editio princeps* (Erstausgabe) des Johannes Sichardus (Jean Sichard) (Basel 1529) stützt, und zwar mit der Begründung, dass I. E. Drabkin in seiner Ausgabe zu wenig konservativ vorgegangen sei (Drabkin, Caelius Aurelianus, 900–905). Für die „Chronicarum passionum“ 4,9; §131–137 stütze ich mich sowohl auf die Textausgabe, Übersetzung und Kommentar von Schrijvers als auch auf die Textausgabe und Übersetzung von Bendz/Pape, Caelius Aurelianus.

¹³ In den von Caelius Aurelianus hinzugefügten Stellen könnte sich Folgendes finden: der deutliche ethische und emotionale Klang in einigen Passagen; die Erwähnung von Sünden/Lasten (*peccata*) (Chronicarum passionum 4,9; §132f.), die vielleicht auf christli-

schließliche Interesse an sexuell passiven Männern (und nicht an den aktiven männlichen Partnern beim analen Geschlechtsverkehr) sowie der Vergleich zwischen verweiblichten Männern und Frauen, die eine aktive sexuelle Rolle einnehmen, eindeutig auf Soranos zurückgehen.¹⁴ Ich stimme Schrijvers zu, dass Soranos' Sichtweise in Caelius Aurelianus' Abschnitt über die *tribades* wohl zutreffend wiedergegeben wird.

Die zweite Abhandlung, „Über chronische Krankheiten“, enthält ein ganzes Kapitel über verweiblichte Männer, die in einem kurzen Abschnitt mit *tribades* verglichen werden. Das Werk beginnt mit den Krankheiten des Kopfes und betrachtet dann die weiter unten liegenden Körperteile. Im vierten Buch werden Unterleib und Analregion behandelt. In diesem Buch befasst sich das sechste Kapitel mit der Ruhr, das siebte Kapitel mit Erkrankungen des Dickdarms und das achte Kapitel mit Wurmerkrankungen. Das neunte Kapitel beschreibt die Geisteskrankheit weicher (*molles*) oder passiver (*subacti*) Männer. In Anbetracht dieser Positionierung im Rahmen der chronischen Krankheiten scheint es im neunten Kapitel indirekt um Analverkehr zu gehen, also um das krankhafte Sexualverhalten, in dem der Anus eine Rolle spielt. Soranos konzentriert sich in diesem Kapitel auf den passiven männlichen Partner im Analverkehr und äußert die Ansicht, dass empfangende Männer widernatürlich seien (*non ... ex natura*), penetrierende Männer jedoch gesund.¹⁵ Nach Soranos: „Denn dieses Phänomen kam nicht von Natur aus unter die menschlichen Sitten, vielmehr hat die Begierde unter Ausschaltung des Schamgefühls auch Körperteile, denen es nicht gebührt, dem Gebrauch der unzüchtigen Handlungen unterworfen.“¹⁶ Demnach ist die Verweiblichung

chen Einfluss zurückgeht; sowie die Erwähnung der göttlichen Vorsehung (4,9; §131), die nicht in den philosophischen Denkraum der medizinischen Methodikerschule zu passen scheint (Schrijvers, Erklärung, 17–25.29f.38).

¹⁴ Ebd., 7f.

¹⁵ S. *Acutarum passionum* 3,18; §180f., wo der Mediziner angewiesen wird, bei (männlichen) Patienten, die an Satyriasis leiden, keinen Besuch zuzulassen, besonders keinen von Frauen und Knaben, da sogar gesunde Männer häufig vom Anblick solcher Menschen erregt würden und nach sexueller Befriedigung verlangten. Die Symptome der Satyriasis sind u. a. ein heftiges Spannen in den Genitalien, verbunden mit Schmerz, Brennen und Jucken, wobei die Patienten nach sexueller Befriedigung verlangen. Dabei wird unterstellt, dass auch Männer, die nicht an Satyriasis leiden – also gesunde Männer –, durch Frauen und durch Knaben sexuell erregt werden. S. Schrijvers, Erklärung, 7f. und Boswell, Christianity, 53 Anm. 33; 75 Anm. 67.

¹⁶ *Chronicarum passionum* 4,9; §131: *Non enim hoc humanos ex natura venit in mores, sed pulso pudore libido etiam indebitas partes obscoenis usibus subiugavit* (Bendz/Pape, Caelius Aurelianus, 848f.; s. auch Schrijvers, Erklärung, 12).

Meine Untersuchung beginnt hier mit dem zweiten Satz, weil Schrijvers überzeugend darlegt, dass der erste Satz dem Originaltext des Soranos erst von Caelius Aurelianus hinzugefügt wird: „Jeder Mann zweifelt wohl daran, dass es die sogenannten Weichlinge, die die Griechen einst *μαλθακοί* nannten, überhaupt gibt.“ *Molles sive subactos Graeci malthacos vocaverunt, quos quidem esse nullus facile virorum credit* (4,9; §131; Schrij-

von Männern eine Krankheit, deren Grund im ethischen Unvermögen liegt, die Wollust im Zaum zu halten. Sie ist eher eine seelische als eine körperliche Krankheit.¹⁷ Sie repräsentiert eine chronische Krankheit, weil sich bei ihr

vers, Erklärung, 10; s. auch Bendz/Pape, Caelius Aurelianus, 848f.). Schrijvers ist der Ansicht, dass Caelius Aurelianus diesen Satz wohl deshalb dem Text von Soranos hinzusetzt, um sich von einem Thema zu distanzieren, das in der christianisierten Welt des 5. Jhs. wesentlich stärker tabuisiert ist als im 2. Jh.; im 5. Jh. können homosexuelle Handlungen zwischen Männern mit dem Tod bestraft werden (Schrijvers, Erklärung, 12).

- ¹⁷ Schrijvers vermutet, dass Caelius Aurelianus in §133 die physiologische Erklärung männlicher Passivität ausgelassen haben könnte, die sich bei (Pseudo-)Aristoteles (Problemata 4,26; 879b–880a) findet und die bei Soranos vorhanden gewesen sein muss, da er belehren und ausgesprochen daran interessiert ist, abweichende wissenschaftliche Sichtweisen zu diskutieren (Schrijvers, Erklärung, 37; s. auch 15f.). Nach Problemata, 4,26 (Hett, Problems, 126–131) führen die Sperma-Kanäle bei einigen Männern nicht zum Penis, sondern zum Anus. Bei solchen Männern sehnt sich der Anus nach Reibung, damit er den dort gesammelten Samen ausstoßen kann. Bei einigen Männern führen die Sperma-Kanäle ausschließlich zum Anus, und es gelangt wenig oder gar keine Feuchtigkeit in den Penis; diese Männer sind die „von Natur aus Verweiblichten“ (οἱ φύσει θηλυδρίαι), weil sie „widernatürlich beschaffen sind“ (παρὰ φύσιν συνεστᾶσιν). Solche Männer können zur Frau werden (γυνή γάρ ἂν ἐγένετο). (Ist „Frau“ hier gleichbedeutend mit einem Menschen, der penetriert wird?) Bei anderen Männern ermöglichen es die Sperma-Kanäle dem Samen, sich sowohl im Anal- als auch im Genitalbereich zu sammeln; diese Männer begehren sowohl aktiven als auch passiven Geschlechtsverkehr (ἄμφω δ' ἐπ' ἀμφοτέρα, οὗτοι καὶ δρᾶν καὶ πάσχειν [ἐπιθυμοῦσιν]). Wenn der Samen vorwiegend zum Anus fließt, hat der Mann ein größeres Verlangen nach passivem Verkehr, wenn er jedoch vorwiegend zum Penis fließt, begehrt der Mann den aktiven Verkehr. In den Problemata wird hinzugefügt, dass auch Gebräuche oder Gewohnheiten das Begehren beeinflussen können, so dass die Gewohnheit zur Natur werden kann (μᾶλλον τὸ ἔθος ὥσπερ φύσις γίνεται). So können Männer z. B. angenehme Erinnerungen daran haben, als Knaben anal penetriert worden zu sein, und könnten dann weiterhin „wegen der Gewohnheit, als ob sie natürlich sei, nach der passiven Rolle verlangen“ (διὰ δὲ τὸ ἔθος ὥσπερ πεφυκότες ἐπιθυμοῦσι πάσχειν). Dieses Verlangen nach Passivität aus Gewohnheit kann sich umso leichter einstellen, wenn der Mann wollüstig (λάγνος) ist und verweiblicht (μαλακός, was als Äquivalent von *mollis* gebraucht werden kann). Bezeichnet „verweiblicht“ einen Mann mit einer anatomischen Neigung zur Passivität, also mit Sperma-Kanälen, die zum Anus führen?

Vielleicht hat Schrijvers Recht mit seiner Vermutung, dass Caelius Aurelianus Soranos' Erörterung der Theorie vom Sperma-Kanal für das Verlangen nach Analverkehr weglässt. Caelius Aurelianus kürzt häufiger Soranos' geschichtliche Abhandlungen über ältere wissenschaftliche Meinungen. Allerdings behandelt Caelius Aurelianus hier ebenso wenig die körperliche Erklärung für männliches sexuelles Begehren bei Frauen, nämlich eine übergroße Klitoris, wobei Schrijvers nicht darauf eingeht, warum diese Erklärung fehlt. Caelius Aurelianus kennt diese Theorie mit Sicherheit, da er sie in seinen Gynaecia vorbringt (s. u.), wobei wir nicht wissen, ob Caelius Aurelianus die Gynaecia vor oder nach den *Chronicarum passionum* verfasst. Es könnte sein, dass Soranos überhaupt keine körperliche Erklärung nennt und stattdessen eher den Charakter einer Geisteskrankheit ins Zentrum stellt. Es ist schwer vorstellbar, dass Soranos in einem Text die Erklärung mit der übergroßen Klitoris gibt und dann in der anderen Schrift darauf besteht, dass es sich um eine Geisteskrankheit handelt. Vielleicht behandelt er die körperliche Erklärung für männliche Passivität einfach deshalb nicht, weil es ihm hier primär um Geisteskrankheiten geht. Andererseits zeigt sich in Problemata 4,26, dass ein antiker Autor durchaus

Krankheitsschübe mit Zeiten abwechseln, in denen die Symptome sich bessern. Phasenweise kann der natürliche Gebrauch des „Sparta“ (wahrscheinlich des penetrierenden Penis)¹⁸ diese Männer nicht befriedigen. In Soranos' Sicht steht die mangelnde Befriedigung dieser Männer durch das, was natürlich ist, im Widerspruch zur göttlichen Vorsehung, die „die Teile unseres Körpers zu bestimmten Zwecken ausersehen hat“¹⁹ (wahrscheinlich den Penis zum Penetrieren einer Vagina und den Anus zum Ausscheiden). Während eines Schubes versuchen die kranken Männer, andere Männer durch weibliche Kleidung und weiblichen Gang zu verführen. Wenn die Krankheitssymptome sich bessern, können sich diese Männer plötzlich ändern und hypermaskuline Eigenschaften und Verhaltensmuster zeigen. Die erkrankten Männer wechseln demnach zwischen der passiven Rolle, bei der sie sich in die passive Rolle beim Analverkehr fügen, und der aktiven Rolle, bei der sie Frauen oder Knaben penetrieren. Hier besteht also der Gegensatz nicht in erster Linie zwischen gleichgeschlechtlichem und gegengeschlechtlichem Verhalten, sondern vielmehr zwischen passivem und aktivem Handeln.

Mitten in der Erörterung der männlichen Erkrankung werden im Text „Über die chronischen Krankheiten“ in Abschnitt 4,9 die kranken Männer mit den *tribades* verglichen. Dies ist die einzige Passage in diesem Kapitel, in der die *tribades* ausdrücklich genannt werden:

Sowie nämlich Frauen, die Tribaden genannt werden, weil sie die Liebe mit beiden Geschlechtern betreiben, danach drängen, sich eher mit Frauen als mit Männern einzulassen, und denselben mit beinahe männlicher Eifersucht nachgehen, und, von der Krankheit befreit oder zeitweilig erleichtert, Anderen vorzuwerfen versuchen, was sie selbst offenbar erleiden, <dann, in der Niedrigkeit ihres Geistes, erschöpft durch ihr zweifaches Geschlecht>, also [sic!] sie, häufig durch Trunkenheit hingerissen und dadurch in neue, durch

in der Lage ist, zu gleicher Zeit die Physiologie und die Gewohnheiten oder Gebräuche für die männliche Passivität verantwortlich zu machen. So vertritt Soranos vielleicht doch die Ansicht, dass deplatzierte Sperma-Kanäle nicht zu männlicher Passivität führen, die ja eine Geisteskrankheit ist, dass jedoch andererseits eine übergroße Klitoris bei Frauen männliches Verlangen verursacht – was trotz allem eine Geisteskrankheit ist.

¹⁸ S. zu dieser Interpretation Schrijvers, Erklärung, 16f.

¹⁹ *Chronicarum passionum* 4,9; §131: *nostrī corporis loca divina providentia certis destinavit officiis*. Schrijvers erörtert ausführlich, ob es sich hierbei um eine Ergänzung durch Caelius Aurelianus handelt. Problematisch sind der Gebrauch der „göttlichen Vorsehung“, der stoisch zu sein scheint (Soranos war kein Stoiker), sowie die teleologische Sicht der Körperteile, also die These, dass die Körperteile einen vorherbestimmten Zweck haben. Schrijvers kommt zu dem Schluss, dass Soranos anscheinend kein Vertreter einer teleologischen Sichtweise des Geschlechtsverkehrs ist, sondern diesen wohl funktionell betrachtet, also als ausschließlich dem Zweck der Fortpflanzung dienend. Kurz gesagt überarbeitet Caelius Aurelianus wohl das Original von Soranos aus emotionalen und rhetorischen Gründen leicht (Schrijvers, Erklärung, 17–25).

schändliche Gewohnheit genährte, Arten der Wollust ausbrechend, sich an der Schändung des eigenen Geschlechtes erfreuen.²⁰

Ich werde nun – entsprechend der Abfolge im Text – die einzelnen Aspekte dieser Passage kommentieren. Soranos beginnt die Erörterung einer Krankheit meist mit einer Erläuterung der Etymologie des Namens. Hier werden die Frauen als *tribades* bezeichnet,²¹ weil sie beide Arten der Liebe praktizieren, Frauen den Vorzug geben und sie aktiv umwerben. Die Bisexualität bei Frauen wird mit zwei Ausdrücken bezeichnet: „beide Arten der Liebe“ und „doppelte Geschlechtlichkeit“ (*utraque Venus* und *duplex sexus*).²² Der Ausdruck *duplex sexus* bedeutet „in sich die Eigenschaften beider Geschlechter vereinen“, da *sexus* sich auf die speziellen Eigenschaften bezieht, die mit Weiblichkeit oder Männlichkeit verbunden werden.²³ Die *tribades* begehren

²⁰ *Chronicarum passionum* 4,9; §132: *nam sicut feminae Tribades appellatae, quod utranque Venerem exerceant, mulieribus magis quam viris misceri festinant et easdem invidentia paene virili sectantur, et cum passione fuerint desertae seu temporaliter relevatae, ea quaerunt aliis obicere quae pati noscuntur, † iuvamini humilitate duplici sexu confectam †, velut frequenter ebrietate corruptae in novas libidinis formas erumpentes consuetudine turpi nutritas sui sexus iniuriis gaudent* (Ich folge hier, mit zwei Ausnahmen [s. u.], Schrijvers' Text und Übersetzung [Erklärung, 31f.]; s. auch Bendz/Pape, Caelius Aurelianus, 848–851). Im Gegensatz zu der Rovillius-Ausgabe (Lyon 1566) emendiert Schrijvers *frequenter* nicht zu *frequenti*; er begründet das damit, dass *frequenter* im Spätlateinischen das Adverb *saepe* ersetzen kann. In vergleichbarer Weise emendiert Schrijvers auch *nutritas* nicht zu *nutritae*, wie es Rovillius und Drabkin tun; dies unter Hinweis auf die parallelen Konstruktionen *furorem nutrire* und *amorem nutrire* bei Ovid und Statius (ebd., 34).

Schrijvers Übersetzung von *mulieribus magis quam viris misceri festinant* als „sich eher mit Frauen als mit Männern vereinigen wollen“ ist eine zu schwache Wiedergabe von *festinant* (ebd., 31); daher mein „danach drängen ...“. Meine Übersetzung der Textpassage zwischen den Kreuzen basiert auf einem Vorschlag von Richard Tarrant, den Text zu emendieren zu: † *tum in animi humilitate duplici sexu confectae* †. Er ist der Ansicht, dass das *tum* ausgefallen sein könnte, da es auf das *-tur* von *noscuntur* folgt (was an sich ein Fehler sein könnte) (persönliches Gespräch, Cambridge/MA, 28. August 1991; ich möchte mich bei Professor Tarrant für seine großzügige Hilfe bei diesem schwierigen Text bedanken). Tarrants Korrektur baut auf dem Vorschlag Drabkins auf, *iuvamini* zu *in animi* zu emendieren sowie *confectam* oder *confecta* zu *confectae* (Drabkin, Caelius Aurelianus, 902).

²¹ Schrijvers ist der Ansicht, dass Soranos *tribas* mit dem Adjektiv *tribakos*, „erfahren“ verbunden hat und nicht mit dem Verb *tribo*, „reiben“. Diese Herleitung von *tribas* bezieht sich also primär auf die Bisexualität von Frauen und nicht auf ihre Bevorzugung desselben Geschlechts und auf ihr aktives Verhalten. Schrijvers führt als Beleg für dieses etymologische Verständnis von Soranos den Teiresias an, der als *doctus*, „gelehrt, erfahren“ (ein ungefähres Äquivalent zu *tribakos*) bezeichnet wird im Feld der *Venus utraque* (s. *utraque Venus* in dieser Passage), „beiden Arten der Liebe“ (s. Ov.met. 3,323), weil er in seinem Leben sowohl Frau als auch Mann war (Schrijvers, Erklärung, 32f.).

²² *Duplex sexus* begegnet in der textkritisch korrupten Passage des Textes, die ich im Folgenden behandle.

²³ Glare, Dictionary, Art. *sexus*.

sowohl Frauen als auch Männer, doch ihre Krankheit liegt in ihrer aktiven Vorliebe für Frauen. Soranos definiert es als männlich, Frauen aktiv zu umwerben. So, wie Männer die kulturell als feminin geltenden Eigenschaften annehmen, wenn sie versuchen, Männer mit ihrer Kleidung und ihrem Gang anzuziehen, übernehmen auch einige Frauen die kulturell als maskulin geltende Eigenschaft des beharrlichen Umwerbens.

Tribades sind also Frauen, die Frauen umwerben, sie sind aber nicht diejenigen, die umworben werden. Schrijvers' Übersetzung von *utraque Venus* im besprochenen Abschnitt und in §135 als „Liebe mit beiden Geschlechtern“ ist möglicherweise adäquat.²⁴ Ich ziehe allerdings „beide Arten der Liebe“ vor, weil dies nicht nur die Liebe mit Frauen und mit Männern bezeichnet, sondern auch die noch grundsätzlichere Unterscheidung zwischen passivem und aktivem Sexualverhalten umfasst. Entsprechend der grundlegenden kulturellen Unterscheidung zwischen aktiv und passiv spielen die Frauen, die von den *tribades* umworben werden, in diesem Text keine Rolle. Erkrankt sind die Frauen, die die „männliche Rolle“ einnehmen, während ihre Partnerinnen dies offenbar nicht sind, da sie weiterhin die passive weibliche Rolle einnehmen.

Während sowohl *tribades* als auch *molles* Phasen durchleben, in denen die Erkrankung sich bessert, gibt es doch einen Unterschied zwischen dem Verhalten beider Gruppen in diesen Phasen. Während die Männer hypermaskulin werden, beschuldigen die erkrankten Frauen andere Frauen, selber *tribades* zu sein. Der Text beschreibt die *tribades* in der Phase nachlassender Krankheitssymptome nicht ausdrücklich als sexuell gesund, also als passiv und deshalb weiblich.²⁵ Manchmal kann die Besserung der Erkrankung von Dauer sein, so dass einige Frauen dauerhaft gesunden; warum und wie dies geschieht, bleibt offen. Möglicherweise ist der Verfasser der Ansicht, dass gedankliche Selbstdisziplin (*animus coërcendus*), die im Text später als geeignete Behandlung der Krankheit genannt wird,²⁶ manchmal eine vollständige Heilung bewirken kann.

²⁴ Schrijvers, Erklärung, 31.43. S. Bendz/Pape, Caelius Aurelianus, 851: „beide Arten der Liebe“, was deswegen etwas unklarer ist, weil der Begriff „beide Arten“ sich auf den vaginalen und den Analverkehr beziehen könnte. Fellatio ist zu Soranos' Zeit schon bekannt, aber seltener belegt.

²⁵ Dieses Schema ähnelt den Zuordnungen, die für die antiken astrologischen Schriften typisch sind; dabei werden einerseits passive Männer und hyperaktive heterosexuelle (passive) Frauen der gleichen Gruppe zugerechnet und andererseits *tribades* und hyperaktive heterosexuelle (aktive) Männer (s. unten) einer anderen Gruppe.

²⁶ *Chronicarum passionum* 4.9; §133: *Nam neque ulla curatio corporis depellendae passionis causa recte putatur adhibenda, sed potius animus coërcendus, qui tanta peccatorum labe vexatur.* „Denn eine somatische Behandlung kann zur Beseitigung der Krankheit nicht sinnvoll angewandt werden; vielmehr muss der Geist, der von einer so großen Schande ergriffen ist, diszipliniert werden.“ Nach Schrijvers' Ansicht fügt Caelius Aurelianus den zweiten Teil des Satzes vielleicht zu Soranos' Original hinzu, weil der scharfe

Dass der lateinische Text nach dem Wort „Leiden“ verderbt ist, erschwert die Auslegung zusätzlich. Ich schließe mich Richard Tarrant's Vorschlag zur Lösung des textkritischen Problems an.²⁷ Er ist der Ansicht, dass im Textabschnitt über die *tribades* drei Phasen zu finden sind: Erstens die Phase des Krankheitsschubs, zweitens eine Besserung der Erkrankung und drittens ein neuer Krankheitsschub. Er nimmt deshalb den Übergang zum nächsten Krankheitsschub in seine Übersetzung auf: „dann, in der Niedrigkeit ihres Geistes, erschöpft durch ihr zweifaches Geschlecht ...“.

Im Unterschied zu Tarrant schlägt P. H. Schrijvers eine komplizierte, doch grammatisch weniger überzeugende Textänderung vor. Er ist der Meinung, dass die *tribades* Dildos benutzen: „nachdem für ihre doppelte Sexualität ein erniedrigendes Hilfsmittel hergestellt wurde“.²⁸ Schrijvers' Annahme leuchtet

Ausdruck *coercendus* untypisch für die Übersetzungsweise des Caelius Aurelianus ist (Schrijvers, Erklärung, 38).

²⁷ Persönliches Gespräch, Cambridge/MA, 28. August 1991.

²⁸ Schrijvers setzt den folgenden Text zwischen Kreuze: *iuvamini humilitate duplici sexu confectam*, und er verbessert es zu: *iuvamine humilitate duplici sexu confecto*, was ein Ablativus absolutus ist. Nach seinem Verständnis bezeichnet *iuvamen* ein Hilfsmittel oder einen Dildo. (griechisch: ὀλισθος; s. Ar. Lys. 110, wo ein Dildo „ledernes Hilfsmittel“, σκυτίνη (ἐ)πικουρία, genannt wird. Die Suda erwähnt einen sprichwörtlichen Ausdruck, Συκίνη ἐπικουρία, „nutzloses Hilfsmittel“, auf den Aristophanes vielleicht mit seinem „ledernen Hilfsmittel“ anspielt [Adler, Lexicon, 4,453]). Schrijvers stellt fest, dass *iuvamen* in spätlateinischen Texten geläufig ist und dass der offizielle medizinische Terminus für „Hilfsmittel“ bei Caelius Aurelianus *adiutorium* lautet. Nach Schrijvers hat Caelius Aurelianus den Ausdruck *iuvamen* „mit großer Feinheit ausgewählt“; er klinge im Vergleich zu *adiutorium* „einigermaßen zynisch“. Schrijvers geht davon aus, dass *humilitate* ein Adjektiv oder Partizip (im Ablativ als Näherbestimmung von *iuvamine*) sein könnte und leitet es vom spätlateinischen Verb *humiliare* her (allerdings ist Tarrant der Ansicht, dass dieser Vorschlag morphologisch nicht haltbar sei). (Vielleicht könnte *humilitate* auch im Sinne von „unbedeutend“ oder „unwichtig“ zu verstehen sein, in Übereinstimmung mit dem sprichwörtlichen Ausdruck σκυτίνη ἐπικουρία. Der Dildo wäre dann ein „nutzloses Gerät“.) *Duplici sexu* ist nach Schrijvers eine Dativ-Form; er stellt fest, dass die Wortreihenfolge eher für einen Dativ spreche als für einen Ablativus absolutus (*duplici sexu confecto* mit *iuvamine* als einem Ablativus instrumentalis) (Schrijvers, Erklärung, 31–35). Drabkin setzt einen längeren Abschnitt des Textes zwischen Kreuze, nämlich: *ea quae-runt aliis obicere quae pati noscuntur iuvamini humilitate duplici sexu confectam*. Er schlägt als Bedeutung vor: „in ihrer Erniedrigung (oder: „um diese zu überwinden“) versuchen sie andere ihres Leidens anzuklagen; und dann, gequält von zweifacher Sexualität ...“. Als alternative Erklärung schlägt Drabkin vor, dass sich *ea ... noscuntur* auf „wiedererstarbte Promiskuität (zwischen Frauen und Männern?)“ beziehen könnte (Drabkin, Caelius Aurelianus, 902 Anm. 5). Er erwägt verschiedene Konjekturen: *adiutorio*, *an iuvenum*, *iuvenibus*, und *in animi* statt *iuvamini*; *humilitati* oder *humilitatae* für *humilitate* und *confectae* für *confectam*.

Die Konjekturen von Schrijvers und seine Interpretation scheinen plausibler, auch wenn einige Probleme ungelöst bleiben. Für seine Deutung sind nur kleine Änderungen des Textes notwendig, und er kann dafür historisch plausible Argumente anführen. Drabkins Vorschlag ist demgegenüber nicht vollständig. Er liefert keine philologische Begründung für seine Deutung. Wahrscheinlich sind die *tribades* nach Drabkin als Parallelfall zu den

zumindest insofern ein, als andere antike Texte belegen, dass es Dildos (griechisch *olisboi*) gegeben hat.²⁹ Die Suda – die bekanntermaßen antike Quellen berücksichtigt – berichtet, dass die *tribades* Dildos benutzen.³⁰ In einem der Hetärengespräche Lukianos' von Samosata, eines Zeitgenossen von Soranos, erzählt eine Hetäre, die eine andere Frau als ihre Ehefrau bezeichnet, dass sie „etwas anstelle eines Penis“ besitzt.³¹ Griechische Vasenmalereien zeigen ebenfalls einzelne Frauen mit Dildos,³² obwohl mir keine Vasenmalerei bekannt ist, bei der eine Frau eine andere mit einem Dildo penetriert.

Schrijvers' Vorschlag, den Begriff *iuuamen* („Hilfe, Hilfsmittel“) mit „Dildo“ zu übersetzen, entspricht dem antiken männlichen Denken bezüglich weiblicher Homoerotik und auch generell bezüglich Sexualität. Obwohl weibliches homoerotisches Verhalten in der Antike wahrscheinlich eine ganze Reihe sexueller Ausdrucksformen kennt, scheint die männliche Vorstellungskraft in der Antike (und häufig auch heutzutage) darauf beschränkt zu sein, an einen körperlichen Ersatz für einen Penis zu denken. Dahinter steht offenbar die Annahme, dass Sex nur dann stattfindet, wenn ein männliches Geschlechtsteil in die Körperöffnung eines Menschen eindringt. Antike männliche Darstellungen weiblicher Homoerotik sind von der Vorstellung besessen, was Frauen möglicherweise alles miteinander tun könnten.³³

molles zu verstehen, da sie während der Phasen, in denen die Krankheit sich bessert, exzessiven gegengeschlechtlichen Geschlechtsverkehr praktizieren.

²⁹ Z. B. Herodas, *Mimiamboi* 6f. S. Dover, *Homosexualität*, 95f. (im Original 102); Körte, *Olisbos*, 2480–2482.

Ein Fragment aus den Gedichten Sapphos enthält das Wort *ολισβοδοκοισ*, wahrscheinlich *ολισβοδόκοισ*(ι). Der Ausdruck *ολισβοδόκος* muss „Empfängerin des Dildo“ bedeuten. Der Kontext ist außerordentlich schlecht erhalten, so dass das Bezugswort unsicher ist. Giuseppe Giangrande vertritt die Ansicht, dass dieses Wort „keinen Zweifel daran lässt, was Sappho und ihre Gefährtinnen im Schilde führen, und es bestätigt die antike Sichtweise, dass es sich bei Sappho um eine *τριβάς* gehandelt hat“ (Sappho); s. auch Giangrande, *olisbos*; sowie Guarino, *Professorenerotismus*. Dagegen ist K. J. Dover der Ansicht, dass Sappho hier wohl von einer Feindin redet, die nicht in der Lage ist, eineN PartnerIn zu finden, da ja das Bezugswort unsicher sei und da „*Olisboi* ... eher mit der Masturbation einer einzelnen Frau in Zusammenhang gebracht“ werden (*Homosexualität*, 200 Anm. 9 [im Original 176 Anm. 9]).

³⁰ Die Suda zu *Ὀλισβος*: *αἰδοῖον δερμάτινον, ὃ ἐχρῶντο αἱ Μιλήσαι γυναῖκες, ὡς τριβάδες καὶ αἰσχουροί· ἐχρῶντο δὲ αὐτοῖς καὶ αἱ χῆραι γυναῖκες*. *Olisbos*: Genitalien aus Leder, die die milesischen Frauen benutzten, als *tribades* und schamlose Frauen [oder: masturbierende Frauen]. Auch Witwen benutzten sie.“ Die Suda verweist dann noch auf Ar. Lys. 109f. (Adler, *Lexicon*, 3,518).

³¹ Luc. *Hetärengespräche* 5,4; §292: *ἔχω γὰρ τι ἀντὶ τοῦ ἀνδρείου* (Macleod, *Lucian*, 7,384; deutsche Übersetzung Silke Petersen).

³² Beispiele sind aufgeführt bei Keuls, *Dildo*, Tafel 72–77, 80; sowie Boardman, *Vases*, Tafel 71, 99.1 und 176; s. auch Tafel 342. Der doppelendige Dildo auf Tafel 99 wirft die Frage auf, ob er möglicherweise gleichzeitig von zwei Frauen benutzt werden konnte.

³³ S. z. B. Luc. *Hetärengespräche* 5,2; §289: „Wir haben gehört ... dass ihr zusammenlebt und Wunder was miteinander tut“ (292); „Was hat sie getan? Auf welche Weise? Das sage

Durch den Kontext des Abschnitts wird der Vorschlag Schrijvers' allerdings nicht gestützt, da es keine direkte Verbindung zwischen einem Dildo und dem vorangehenden Satz gibt, in dem die Frauen andere bezichtigen, ihre Krankheit zu haben. Darüber hinaus ist die Verbindung zum folgenden Satz („als ob sie ... sich erfreuen“) unklar, und außerdem gibt es noch ein syntaktisches Problem in der Verbindung eines temporalen Ablativus absolutus (dem Satzteil: „nachdem ein entwürdigendes Hilfsmittel für ihre doppelte Sexualität angefertigt wurde“) mit dem folgenden Satzteil, der bei Schrijvers mit „als ob“ (im Lateinischen *velut*) beginnt:³⁴ Schrijvers' Übersetzung setzt voraus, dass die Erwähnung der Besserung der Krankheit in Klammern steht, während Tarrant die Abstände zwischen den Schüben und der Besserung als Merkmal einer chronischen Krankheit betrachtet.

Bendz und Pape schlagen eine dritte Lösung vor, nämlich „anderen das vorzuwerfen suchen, woran sie selbst bekanntermaßen leiden, / als Ausgleich für die Erniedrigung, die aus ihrem Doppelten Geschlecht resultiert“.³⁵ Ich wüsste nur nicht wie *iuvamen* „Ausgleich“ bedeuten könnte; dazu gibt es keine Belege oder eine Erklärung in der Ausgabe von Bendz und Pape.

Im Rest des Abschnitts, der auf die verderbte Textstelle folgt, werden noch drei weitere Beschreibungen für *tribades* geliefert. Erstens werden diese Frauen im Text als sexsüchtig dargestellt; ihre Suche nach immer neuen Formen der Lust wird mit der Alkoholsucht verglichen. Die Krankheit treibt diese Frauen dazu, zum Sex mit Frauen zu eilen (*festino*), Frauen zu umwerben oder ihnen nachzujagen (*sector*), und dazu, Ausbrüche (*erumpo*) immer neuer Formen der Begierde zu haben. Die *tribades* leben, ganz unter dem Bann ihrer Krankheit stehend, ein außer Kontrolle geratenes Leben.

Zweitens deutet Soranos an, dass Menschen für die Krankheit der *tribades* verantwortlich seien. Weiter vorne im Kapitel spricht er davon, dass die Natur die verweiblichten Handlungen von Männern nicht als „menschliche[n] Sitten und Gebräuche“ (*humani mores*)³⁶ hervorgebracht habe. Später bezieht sich

mir vor allem“ (Macleod, Lucian, 7,379.385); sowie Seneca d. Ä., *Controversiae* 1,2,23 (über einen Ehemann, der seine Frau mit einer anderen Frau im Bett entdeckt; dieser „sah zuerst auf den Mann [d. h. die andere Frau], um zu sehen, ob er natürlich oder angenäht war“); (deutsche Übersetzung: Silke Petersen).

³⁴ Schrijvers, Erklärung, 31.

³⁵ Bendz/Pape, Caelius Aurelianus, 850f. Nach Bendz soll der lateinische Text lauten: *juvami humilitatis duplici sexu confectae*.

³⁶ *Chronicarum passionum* 4,9; §131: *Non enim hoc humanos ex natura venit in mores*. „Denn nicht aufgrund natürlicher Veranlagung gelangte dies in die menschlichen Sitten und Gebräuche“ (zu dieser Deutung s. Schrijvers, Erklärung, 12f.). Soranos stellt in seiner Diskussion der Herleitung von *molles* (s. u.) fest, dass medizinische Theorien, in denen die Vererblichkeit von Homoerotik durch den Samen vertreten wird, trotzdem nicht „der Natur die Schuld geben“, da sie anscheinend kein homoerotisches Verhalten unter Tieren feststellen können (*Chronicarum passionum* 4,9; §135f.). Einige antike Autoren versichern aufs Nachdrücklichste, dass gleichgeschlechtliches Sexualver-

Soranos auf andere führende MedizinerInnen, die diese Defekte – wenn sie die Menschheit erst einmal befallen haben – als vererbbar ansehen, ohne dass sich die Menschen von ihnen befreien könnten.³⁷ Dabei deutet der Ausdruck „durch schändliche Gewohnheit genährt[e]“ (*consuetudo turpis*) darauf hin, dass die Menschen selbst für die Krankheit verantwortlich sind. „Gewohnheit“ bedeutet deshalb, dass diese Krankheit durch menschliches Handeln und nicht durch biologische Ursachen hervorgerufen wird, oder dass menschliches Handeln die biologische Anomalie verschlimmert,³⁸ während „schändlich“ (*turpis*) die moralische Verurteilung umschreibt, die mit der Krankheit verbunden ist.³⁹

Drittens bezeichnet Soranos die *tribades* als Frauen, die sich „an der Schändung des eigenen Geschlechtes erfreuen“. „Schändung“ (*iniuria*) kann ein rechtlicher Begriff sein, der sich auf sexuelle Gewalt bezieht oder auf eine Handlung, die darauf angelegt ist, den Ruf einer Person zu schädigen oder die Gefühle eines Menschen zu verletzen.⁴⁰ So verwendet z. B. Seneca

halten im Tierreich nicht existiere. Plutarchos erwähnt explizit das Fehlen homoerotischen Verhaltens auch bei weiblichen Tieren: οὐτ' ἄρρενος πρὸς ἄρρεν οὔτε θήλεος πρὸς θήλυ μίξις; „kein Sexualverkehr zwischen Männchen und Männchen, und auch nicht zwischen Weibchen und Weibchen“ (Plut. mor. Bruta anima ratione uti, sive Gryllus 990D–991A, Zitat 990D). S. auch Plato Nomoi 1,2; 636B–C; 8,5,1; 836B–C; Philo anim. 49 (nur auf Armenisch erhalten: s. Terian, De animalibus, 89, 239). S. Dierauer, Tier, 63, 272. Andere antike Schriftsteller wissen dagegen um die Existenz homoerotischer Verhaltensweisen unter Tieren (z. B. Plinius d. Ä., Naturalis historia 10,80,166 [über weibliche Tauben und andere weibliche Vögel, die sich miteinander paaren]; Aelian, Varia historia 1,15 [s. auch Aelian, De natura animalium 15,11; er stellt fest, dass der Marder einst ein Mensch mit widernatürlichem erotischem Verlangen gewesen sei]; Clemens von Alexandria: Paidagōgos 2,10,83,1–88,4. Dierauer, Tier, lässt die antiken Autoren außer Acht, die von gleichgeschlechtlichem Verhalten unter Tieren wissen.) Die von diesen MedizinerInnen vertretene Ansicht führt zu der interessanten Frage, wie zu dieser Zeit generell über das Verhältnis von Mensch und Tier gedacht wird. Z. B. sieht der Jurist Ulpianus (2./3. Jh.) das Verhalten von Tieren als normativ für die Verbindungen zwischen Frauen und Männern an (CIC[B] Digesta 1,1,1,3). Im Kontext seiner Definition des Naturrechts leitet Ulpianus die menschliche Einrichtung der Ehe (*matrimonium*) aus der „Verbindung von männlich und weiblich“ (*maris atque feminae coniunctio*) im Tierreich ab. Zu Ulpianus' Definition s. Crowe, Profile, 44–46. In den Institutiones Justiniani wird Ulpianus' richtungweisende Definition des Naturrechts wiederholt (1,2 Vorwort).

³⁷ Chronicarum passionum 4,9; §§135f.

³⁸ S. (Pseudo-)Aristoteles, Problemata 4,26; 880a, wo Gewohnheit oder Gebrauch (ἔθος) die männliche Passivität verursachen oder sie bei einem Mann, der wollüstig und verweiblicht ist (vermutlich biologisch zu verstehen, d. h. mit Sperma-Kanälen, die zum Anus statt zum Penis führen), verschlimmern [Deutsche Übersetzung im Haupttext nach Schrijvers, Erläuterung, 31f].

³⁹ Mustio verwendet in seiner Übersetzung von Soranos' Gynaikeia den Ausdruck *turpitude* zur Bezeichnung des Sexualverhaltens von Frauen mit einer übergroßen Klitoris.

⁴⁰ Schrijvers ordnet den Ausdruck *iniuria* dem Naturrecht zu, welches er als „weitverbreitetes Konzept“ bezeichnet. Die Vorstellung des Naturrechts ist wohl tatsächlich im Text gegeben, doch selbst wenn dies nicht der Fall sein sollte, ist „Schändung“ als Bezeichnung

d. Ä. den Begriff *iniuria* zur Bezeichnung des Handelns eines Vergewaltigers.⁴¹ Im Text wird also angedeutet, die *tribades* seien wie Vergewaltiger, die ihr eigenes Geschlecht vergewaltigen, indem sie die mit dem Frausein verbundenen Merkmale zerstören, auch wenn es ihre eigene Weiblichkeit ist, die sie zerstören. Dabei könnte „das eigene Geschlecht“ gewollt zweideutig gewählt sein, denn der Ausdruck deutet an, dass die *tribades* durch ihr Verhalten Schändung und Schmach über alle Frauen bringen und zugleich ihre eigene weibliche Identität beschädigen.

Bis hierher habe ich mich nur mit Fragen beschäftigt, die sich innerhalb des Textabschnitts über die *tribades* gestellt haben. Nun möchte ich mich umfassenderen Problemen zuwenden, nämlich den Krankheitsursachen der Homoerotik, der Frage einer Übertragbarkeit der ausführlichen Diskussion über die weichen und passiven Männer auf Frauen, sowie der Homoerotik als Kategorie in der medizinischen Literatur der Antike.

Im Mittelpunkt der Diskussion über homoerotisches Sexualverhalten stand und steht die Frage nach dessen Ursprüngen. Soranos nennt zwei Theorien über die Ursachen der Krankheit der *molles*, die sich wahrscheinlich auch auf die *tribades* übertragen lassen. Er zitiert den Vorsokratiker Parmenides, der in seinem Werk „Über die Natur“ Folgendes vorbringt: Wenn bei der Empfängnis die Kräfte im Samen des Mannes und im Samen der Frau „sich streiten und nicht Eins werden im gemischten Körper, dann werden die Erinnyen dies entstehende Geschlecht durch zwiefachen Samen zerrütten“.⁴² Im Hin-

für eine kriminelle Handlung, die grundlegend auf das Entehren einer anderen Person abzielt, durchaus passend (Schrijvers, Erklärung, 35). Pape dagegen übersetzt: „sich ... an Übergriffen gegen ihr Geschlecht erfreuen“ (Bendz/Pape, Caelius Aurelianus, 851). Dabei klingt kein Bezug zum römischen Recht durch, und „Übergriffe gegen“ könnte sich auf Übergriffe von Frauen auf Frauen beziehen, d. h. gegen das eigene Geschlecht, welches eine Autoaggression gegen eine selbst bedeutet.

⁴¹ Seneca d. Ä., *Controversiae* 1,5,1.

⁴² *Chronicarum passionum* 4,9; §135: *pugnent, / nec faciant unam permixto in corpore, Dirae / nascentem gemino vexabunt semine sexum*. Ich folge hier Schrijvers' Vorschlag, der *dirae* als *Dirae* liest und als Erinnyen (Furien) versteht (Schrijvers, Erklärung, 42f.45f.). Caelius Aurelianus überträgt das Parmenides-Zitat in lateinische Verse, da auch das bei Soranos zitierte Original in Versform abgefasst ist. S. Kranz, *Fragmente*, 1,244f.; Parmenides B18 (s. 227; Parmenides A54). Eine Rückübersetzung des ganzen Fragments ins Griechische findet sich bei Diels, *Lehrgedicht*, 44. Diels nimmt an, dass sich die Parmenides-Verse auf den Ursprung verweiblichter Männer und maskuliner Frauen beziehen, die aber nicht der gleichgeschlechtlichen Liebe frönen, oder auf Hermaphroditen, und dass Soranos den Parmenides falsch gedeutet habe (ebd., 116). Wilamowitz-Moellendorff, *Sappho*, 72 Anm. 1 widerspricht dem, indem er auf die Parallele in Plato, *Symposium* 191E hinweist, wo Aristophanes von den doppelgestaltigen Urmenschen berichtet, die entweder aus zwei Frauen oder aus zwei Männern oder aus einer Frau und einem Mann bestanden hätten. Diese Urmenschen seien jeweils gespalten worden, und diese Trennung sei der Ursprung der Anziehung zwischen zwei Frauen, zwei Männern oder einer Frau und einem Mann. Wilamowitz-Moellendorff ist der Ansicht, dass Parmenides Platon dazu inspiriert haben könnte, über *ἐταιρίσται* (Frauen, die von anderen Frauen angezogen werden) zu

tergrund steht hier die Annahme von Parmenides, dass sowohl die Frau als auch der Mann einen Samen zur Empfängnis beisteuern, weshalb es geschehen kann, dass Nachkommen einen „zweifachen Samen“ (*geminum semen*) erhalten.⁴³ Soranos zufolge ist Parmenides der Ansicht, dass der weiche und passive Zustand mancher Männer in der Empfängnis seinen Ursprung hat, wenn sich nämlich beide Samen während des gesamten Lebens dieses Menschen als unabhängige Kräfte behaupten und so das Verlangen nach aktiven und passiven sexuellen Erfahrungen hervorruft („beide Arten der Liebe“).⁴⁴

schreiben, und dass es insofern keinen Grund gebe, daran zu zweifeln, dass Parmenides durch Soranos zutreffend verstanden worden sei. Er weist berechtigterweise darauf hin, dass Diels keinen Textbeleg für die Hermaphroditen-Theorie anführt. Allerdings wirft Wilamowitz-Moellendorff Diels zu Unrecht vor, nicht auf Plato, Symposion 191E als Hintergrund von Phaedrus, Liber Fabularum 4,16 verwiesen zu haben (Phaedrus wird von Diels als Beispiel für *molles* und *tribades* zitiert, die Hermaphroditen seien, was nach Diels auch Soranos gedacht haben könnte; ich dagegen bin der Ansicht, dass Phaedrus hier von gleichgeschlechtlicher Liebe redet). Diese Kritik von Wilamowitz-Moellendorff ist unbegründet, da Phaedrus beschreibt, dass Prometheus weibliche Genitalien an männlichen Körpern anbrachte und umgekehrt, während Platon Aristophanes erzählen lässt, dass runde Doppelwesen, die getrennt wurden, jetzt nach PartnerInnen des ursprünglichen Geschlechts suchen: weiblich/weiblich, männlich/männlich und männlich/weiblich. Wilamowitz-Moellendorff vermischt zwei unterschiedliche Erklärungsmodelle des Ursprungs gleichgeschlechtlicher Liebe. Schrijvers folgt Wilamowitz (Schrijvers, Erklärung, 46.69 Anm. 88), während z. B. Uvo Hölscher sich immer noch an Diels anschließt (Parmenides, 58).

Zu Parmenides s. auch: Schrijvers, Erklärung, 52–62; Lesky, Vererbungslehren, 40–50; Freeman, Ancilla, 41–46; Freeman, Philosophers, 140–152. Nach Leskys Ansicht widersprechen sich die beiden Fragmente des Parmenides, in denen es um Empfängnistheorien geht (B17 und B18). Freeman vertritt die Ansicht, dass der Abschnitt unter der Bezeichnung „Meinungen der Menschen“ im Lehrgedicht des Parmenides, von dem das hier diskutierte Fragment ein Teil ist, nicht die Sichtweise von Parmenides selbst darstellt, sondern die damalige, auf Sinneswahrnehmung beruhende Weltansicht, wie sie der allgemein verbreiteten Sicht der Philosophie vor Parmenides entspricht. Parmenides selbst lehne die sinnliche Wahrnehmung als Weg zur Wahrheit in entschiedener Weise ab (Philosophers, 143–146).

⁴³ S. z. B. Aristoteles, der annimmt, dass nur der männliche Samen reiner Samen sei, da nur er das Prinzip der Seele enthalte, was beim Menstruationsblut dagegen nicht der Fall sei, auch wenn es ebenfalls Samen sei (Über die Zeugung der Lebewesen 2,3; 737a). Nicht alle Menschen in der Antike teilten Aristoteles' Sichtweise. Einige der Kritikpunkte von Galenos an Aristoteles, insbesondere hinsichtlich der Weitergabe elterlicher Eigenschaften an die Nachkommen, analysiert Boylan, Challenges, bes. 105f. Einen Überblick über antike Vorstellungen der Empfängnis bieten Lesky, Vererbungslehren; sowie Laqueur, Leib.

⁴⁴ *Chronicarum passionum* 4,9; §135: *utraque Venus*. Die Lesenden werden sich vielleicht fragen, was die *beiden* Arten der Liebe sind, da andere antike AutorInnen viele sexuelle Stellungen und Möglichkeiten der menschlichen Paarung kennen. „Beide Arten der Liebe“ könnte Liebe zu Frauen und Liebe zu Männern bedeuten, oder es könnte sich um aktive Liebe und um passive Liebe handeln. (*S. Chronicarum passionum* 4,9; §137: *gemina luxuriae libido dividitur, animo eorum nunc faciendo nunc patiendi iactato*; „das sexuelle Verlangen [dieser Menschen] enthält einen doppelten Aspekt, wobei die Seele manchmal

durch das Einnehmen einer passiven Rolle und manchmal durch das Einnehmen einer aktiven Rolle erregt wird“ [deutsche Übersetzung nach der englischen Übersetzung von Drabkin, Caelius Aurelianus, 905]). Im Kontext antiker mediterraner Vorstellungen von Sexualität ist die Deutung von „beide Arten der Liebe“ als aktiver und passiver Liebe wahrscheinlicher, da diese Unterscheidung von grundlegender Bedeutung ist als die zwischen weiblich und männlich. Wenn eine Frau mit einem Mann schläft, ist sie die Passive (da der Koitus im Allgemeinen als Penetration vorgestellt wird und nicht z. B. als Vorgang, bei dem die Vagina den Penis verschluckt oder umschließt); wenn sie dagegen mit einer Frau schläft, kann sie entweder aktiv oder passiv sein. Das bedeutet, dass für eine Frau die Liebe mit Frauen und die Liebe mit Männern nicht zwei Arten der Liebe sind, sondern drei. Entsprechend verhält es sich auch bei einem Mann, der bei einer Frau der aktive Partner ist und bei einem anderen Mann der aktive oder der passive Partner sein kann. In *Chronicarum passionum* 4,9 wird der Vergleich zwischen passiven Männern und aktiven Frauen gezogen und nicht zwischen Männern, die mit Männern schlafen und Frauen, die mit Frauen schlafen (auch wenn selbstverständlich Frauen nur mit anderen Frauen aktiv sein können). Zugrunde liegt dabei die Vorstellung, dass für einen freien erwachsenen Mann einzig das aktive Sexualverhalten in Frage kommt, für alle Frauen dagegen nur die passive sexuelle Rolle angemessen ist.

S. auch *Corpus Hippocraticum*, *Peri diaitēs* (Regimen) 1,28f. Hier beschreibt der Verfasser drei Arten von männlichen sowie drei Arten von weiblichen Nachkommen, die aus der Vermischung von weiblichem und männlichem Samen entstehen können. Zugrunde liegt nun die Vorstellung, dass sowohl die Mutter als auch der Vater winzige Körper absondern. Die drei Arten von Männern sind: Erstens Männer, die „brilliant in Hinblick auf die Seele [sind] und stark, was den Körper angeht“ (*ἄνδρες λαμπροὶ τὰς ψυχὰς καὶ τὸ σῶμα ἰσχυροί*): wenn sowohl Mutter als auch Vater einen männlichen Körper absondern; zweitens tapfere (*ἀνδρείοι*) Männer, nicht so brilliant wie die erste Art: wenn die Mutter einen weiblichen Körper absondert und der Vater einen männlichen, und der männliche dominiert; und drittens weibliche Männer (*ἀνδρόγυνοι*): wenn die Mutter einen männlichen Körper absondert und der Vater einen weiblichen und der männliche dominiert (diesem Abschnitt des *Corpus Hippocraticum* ist angefügt, dass auch die Mischung von Wasser, Ernährung, Erziehung und Gebräuchen je ihren Anteil an der Ausprägung der Männlichkeit hat). Die drei Arten von Frauen sind: Erstens Frauen, die sehr weiblich und schön sind (*θηλυκώτατα καὶ εὐφύεστατα*): wenn die Mutter und der Vater weibliche Körper absondern; zweitens Frauen, kühner als die erste Art, aber zurückhaltend (*θρασύτεραι ... κόσμιοι*): wenn die Mutter einen weiblichen Körper absondert und der Vater einen männlichen und der weibliche dominiert; und drittens männliche Frauen (*ἀνδρείαι*), die kühner (*τολμηρότεραι*) als die beiden anderen Arten sind: wenn die Mutter einen männlichen Körper absondert und der Vater einen weiblichen und der weibliche dominiert. Ähnlich wie bei Parmenides wird auch in diesem Modell das geschlechtsspezifische Verhalten als Ergebnis dessen angesehen, was Mutter und Vater bei der Empfängnis beisteuern. Interessanterweise stellt die dritte Art Mann, der weibliche Mann, keine Parallele zur dritten Art Frau dar, der männlichen (oder mutigen) Frau. Sprachlich gesehen stellt die dritte Art von Frauen, die *ἀνδρείαι*, die Parallele zur zweiten Art von Männern dar, den *ἀνδρείοι*. Wenn zudem der weibliche Mann ein Hermaphrodit sein soll, warum gilt der Hermaphrodit dann (hier und in anderen antiken Texten) als männlich? Im Text werden *ἀνδρείαι* nicht weibliche Hermaphroditen genannt. Diese Asymmetrie zeigt erneut, dass männlich und weiblich in der antiken Welt nicht als genau parallele Kategorien verstanden werden. Fridolf Kudlien datiert diesen Abschnitt der hippokratischen Sammlung auf das Ende des 4. Jhs. v. Chr. (Hippocrates). Weitergehende Ausführungen zur Typologie von Männlichkeit und Weiblichkeit finden sich bei Gleason, *Semiotics*.

Soranos – genauer gesagt: Caelius Aurelianus – präsentiert noch eine andere Theorie über die Entstehung der Krankheit. Nach dieser sehen die Führer vieler Sekten (d. h. nicht näher bezeichneter medizinischer Schulen) dieses Verhalten als angeborene oder erbliche Krankheit an, die durch den Samen von einer Generation auf die nächste übertragen wird.⁴⁵ Diese MedizinerInnen sind offenbar davon überzeugt, dass männliche Passivität und weibliches Verlangen nach anderen Frauen durch etwas Ähnliches wie ein mutiertes Gen hervorgerufen wird, das durch „schändliche Gewohnheit“ verursacht wird und danach erblich ist. Daraus folgt, dass ein passiver Vater oder eine Mutter mit homoerotischer Neigung dieses Leiden auf das Kind überträgt. Wenn ein Vater diese Neigung auf den Sohn überträgt, gilt das dann auch für die Übertragung von der Mutter auf die Tochter? Da dies nur dann geschehen kann, wenn die Mutter auch einen Samen besitzt, durch den sie ihre Neigung an ihr Kind weitergeben kann, sind diese VerfasserInnen medizinischer Texte, die den Samen als Träger homoerotischen „genetischen Materials“ ansehen, entsprechend auch der Ansicht, dass eine Frau einen Samen besitzt. Oder kann auch ein weicher, passiver Vater bewirken, dass seine Tochter zur *tribas* wird? Wenn diese VerfasserInnen der Ansicht sind, dass Frauen Samen haben, sind sie dann vielleicht auch davon überzeugt, dass der Samen einer Frau den Sohn zu einem weichen, passiven Mann machen kann? Statt den Text so zu deuten, dass er die Existenz von weiblichem Samen voraussetzt, ließe er sich andererseits auch so verstehen, dass er mit den antiken Empfängnistheorien übereinstimmt, denen zufolge nur der Vater Samen beisteuert. In diesem Fall würde die Neigung zu abweichendem Verhalten nur durch den einen Samen, also den männlichen, weitergegeben. Ohne weitere Quellen lassen sich diese Fragen nicht beantworten. Jedenfalls steht für Parmenides außer Frage, dass der ein Leben lang bestehende Zustand männlicher Passivität und Weichheit auf die Umstände bei der Empfängnis zurückgeht, also auf das unzureichende Vermischen von weiblichem und männlichem Samen, während nach Meinung anderer medizinischer Fachleute der Samen selbst die entsprechende Neigung aufweist. Beide Ansichten stimmen darin überein, dass Homoerotik zeitlebens Bestand hat.

⁴⁵ *Chronicarum passionum* 4,9; §135f.: *Multi ... sectarum principes genuinam dicunt esse passionem* (englische Übersetzung: Drabkin, Caelius Aurelianus, 905). Schrijvers stellt fest, dass der Text Erblichkeit als Krankheitsursache sonst nur noch bei der Behandlung von Gelenken und Füßen nennt (Arthritis und Podagra; *Chronicarum passionum* 5,2; §29f.), aber er verfolgt diese Theorie nicht weiter. Nach Schrijvers Dafürhalten zeigt sich Soranos „im Bezug auf die Erblichkeitstheorie jedenfalls zurückhaltend“, und zwar ebenso im Hinblick auf die Krankheit der *molles* wie auch bezüglich von Arthritis und Podagra. Schrijvers zufolge argumentiert Soranos wohl so, dass selbst die führenden Köpfe anderer Schulen, die eine erbliche Ursache der Krankheit annehmen, die Schuld daran nicht der Natur, sondern der Menschheit zuschreiben (Schrijvers, Erklärung, 47).

Zu Beginn und am Ende seiner Erörterungen über die *tribades* setzt Soranos die weichen und passiven Männer mit den *tribades* gleich. Doch entsprechen sich beide Gruppen wirklich in jeder Hinsicht? Das Verhalten beider stimmt mutmaßlich nicht mit der Natur überein (*non ... ex natura*) und ist durch hemmungsloses Verlangen gekennzeichnet. Außerdem hält Soranos Homoerotik für eine Krankheit des Geistes⁴⁶ und nicht des Körpers,⁴⁷ und zwar bei Männern wie bei Frauen.⁴⁸ In „Über chronische Krankheiten“ schreibt er, dass das Praktizieren „beider Arten der Liebe“ eine lebenslang andauernde Erkrankung ist. Die Krankheit äußert sich bei Männern in den

⁴⁶ Zu Soranos' Ansicht, dass homoerotisches Verhalten eine Krankheit des Geistes (*mens* oder *animus*) sei, findet sich eine interessante Parallele beim Astrologen Ptolemaios, der dies bei Frauen wie bei Männern als eine Krankheit der Seele (*psychē*) ansieht. Ptolemaios unterteilt die Seele in einen aktiven, denkenden und in einen passiven, nicht-denkenden Teil. In seiner Sicht ist ein Übermaß oder Mangel an Weiblichkeit und Männlichkeit eine Perversion des passiven, nicht-denkenden Teils der Seele (Tetrabiblos 3,14; §171). Ptolemaios skizziert Therapien für solche Krankheiten der Seele, die sowohl ihren aktiven wie auch ihren passiven Teil betreffen; dazu gehören u. a. Epilepsie und Wahnsinn, die heilbar sind, wenn sie – je nach der Konstellation der Gestirne – mit medizinischen Heilverfahren, Diäten, Medikamenten, Orakeln oder göttlicher Hilfe behandelt werden (3,14; §169f.). Im Gegensatz dazu nennt Ptolemaios keine Behandlungen oder Heilverfahren für homoerotisches Verhalten, das in seiner Sicht nur eine Krankheit des passiven Teils der Seele ist. Ptolemaios stimmt mit Soranos darin überein, dass homoerotisches Verhalten keine körperliche Krankheit ist; er kennt aber keine Behandlung für dieses Verhalten und ordnet es als Krankheit des unverständigen, nicht-denkenden Teils der Seele ein (und nicht von *mens* oder *animus* wie Soranos). Da Ptolemaios in oder in der Nähe von Alexandria zur gleichen Zeit wirkt, als Soranos dort lebt, könnten sich in diesen Gemeinsamkeiten und Unterschieden die damaligen Diskussionen widerspiegeln, die in den intellektuellen Kreisen Alexandrias über Homoerotik geführt werden.

⁴⁷ *Chronicarum passionum* 4,9; §131: *corruptae mentis vitia*; „Defekte eines verdorbenen Geistes“; §132: *malignae ac foedissimae mentis passio*; „Krankheit eines böswilligen und schändlichen Geistes“.

⁴⁸ *Chronicarum passionum* 4,9; §133: *Sic illi comparatione talium animi passione iactari noscuntur*; „Ebenso (wie die *tribades*) werden auch jene (die verweichlichten Männer) offenbar von einer Geisteskrankheit geplagt.“ Schrijvers beobachtet, dass die Argumentation gegen eine körperliche Ursache der Krankheit unbeholfen ist und vermutet, dass Caelius Aurelianus eine Textpassage des Soranos weggelassen habe (Schrijvers, Erklärung, 37; s. Anm. 11 des vorliegenden Kapitels). Eine andere Erklärung für das Fehlen argumentativer Stringenz könnte Soranos' eigene Ambivalenz gegenüber den Ursachen gleichgeschlechtlicher Liebe sein. Diese Ambivalenz zeigt sich auch darin, dass er die *tribades* einmal als geisteskrank darstellt und ein andermal die Ansicht vertritt, Frauen mit maskulinem Verlangen litten an einer übergroßen Klitoris und damit an einer körperlichen Krankheit.

Ulpianus ist der Ansicht, dass es einem Mann erlaubt ist, sich von einer geisteskranken Frau (*furiosa*) scheiden zu lassen, aber dass sie sich wegen ihrer Geisteskrankheit (*dementia*) nicht von ihm scheiden lassen darf (CIC[B] Digesta 24,2,4. Führen die medizinischen Einschätzungen, die *tribades* seien geisteskrank, dazu, dass in der römischen Rechtsprechung Frauen mit einer solchen Diagnose das Recht entzogen wird, sich von ihren Ehemännern scheiden zu lassen? Dies lässt sich nur vermuten.

verschiedenen Lebensphasen in unterschiedlicher Weise. Ihm zufolge neigen Knaben ohne Manneskraft und alte Männer mit nachlassender Manneskraft dazu, beim gleichgeschlechtlichen Verkehr die passive Rolle einzunehmen, während Männer in der Blüte ihres Lebens, die mit dieser Krankheit infiziert sind, zwischen der aktiven und der passiven Rolle hin- und herwechseln.⁴⁹ Diesem Text zufolge deutet Passivität bei Männern jedes Alters auf eine Erkrankung hin.⁵⁰ Unklar ist, was dies für die *tribades* bedeutet, da Frauen ohnehin keine aktive Rolle einnehmen sollen und nicht über Manneskraft verfügen. Könnte dies bedeuten, dass *tribades* grundsätzlich jüngere, erwachsene Frauen sind, weil sie – wie die Männer in der Blüte ihres Lebens – durch die aktive wie die passive Rolle erregt werden? Der Verfasser scheint nicht darüber nachzudenken, ob die Erkrankung der *tribades* sich im Leben einer Frau zu verschiedenen Zeiten in unterschiedlicher Weise zeigt.

Obwohl sich diese Überlegungen anscheinend auf *molles* und *tribades* gleichermaßen beziehen lassen, ist das Kapitel insofern unausgewogen, als der Schwerpunkt auf den Männern liegt und Frauen nur zu Vergleichszwecken genannt werden. Diese Unausgewogenheit spiegelt die generelle Unausgewogenheit in der Literatur der römischen Zeit – Männern wird stets größere Aufmerksamkeit zuteil als Frauen. Deshalb können die LeserInnen nicht wissen, ob sich alle Feststellungen Soranos' über Männer auch auf Frauen übertragen lassen, oder ob das nicht der Fall ist.

David M. Halperin führt „Über die chronischen Krankheiten“ 4,9 zur Stützung seiner These an, dass es Homosexualität bis zum 19. Jh. nicht als eigenständige Kategorie gibt.⁵¹ Halperin zufolge ordnet der Verfasser *molles* und *tribades* nicht deshalb der gleichen Kategorie zu, weil sie beide auf das gleiche Geschlecht ausgerichtet sind, sondern entweder, weil beide ihre sexuellen Rollen wechseln oder aber, weil beide zwischen den Eigenarten und Sexualpraktiken wechseln, die kulturell als weiblich und als männlich definiert sind.

Halperin legt dar, dass Caelius Aurelianus in einer anderen Passage seiner Übersetzung von Soranos das sexuelle Begehren erwachsener Männer nach Knaben nicht für krankhaft hält.⁵² Daraus folgert Halperin: „Aus medizinischer Sicht erscheint das Begehren männlicher Menschen, sich sexuell durch andere männliche Menschen Lust bereiten zu lassen, nicht als problematisch – wenn dieses Begehren sich an die phallozentrischen Regeln hält (wonach, wie

⁴⁹ *Chronicarum passionum* 4,9; §137.

⁵⁰ Dies schließt sexuell passive Knaben ein, die „von dieser Krankheit geplagt werden“ (*Chronicarum passionum* 4,9; §137: *pueros hac passione iactari*).

⁵¹ Halperin, *Homosexuality*, 22–24.

⁵² *Acutarum passionum* 3,18; §180f.

wir sehen werden, ‚Männlichkeit‘ als die sexuelle Rolle verstanden wird, die penetriert).⁵³ Dies mag auf Männer⁵⁴ zutreffen (jedoch nicht auf Knaben).

Frauen dagegen können sich nicht gleichzeitig an die phallozentrischen Regeln halten und versuchen, sexuelles Vergnügen im Kontakt mit anderen Frauen zu erleben. Caelius Aurelianus und Soranos sind der Ansicht, dass keine Form der sexuellen Anziehung zwischen Frauen gesund ist. Die gleichen phallozentrischen Regeln, nach denen Männer die Penetrierenden sind, legen fest, dass Frauen die Penetrierten zu sein haben. Wenn Frauen beim Zusammensein mit Frauen – also jenseits männlicher Penetration – sexuelles Vergnügen erleben, dann müssen sie in medizinischer Hinsicht ein Problem darstellen.⁵⁵ Halperin erkennt ganz richtig, dass es im Text darum geht, dass die als passend geltenden sexuellen Rollen umgekehrt werden, oder dass abgewechselt wird zwischen dem Verhalten und den Charakteristika, die für Frauen bzw. Männer angemessen erscheinen. Das Problem liegt jedoch darin, dass es Halperins Interpretation zufolge für Frauen nur dann möglich ist, sexuellen Kontakt mit anderen Frauen zu haben, wenn sie männliche sexuelle Rollen annehmen oder wenn sie zwischen den Charakteristika und

⁵³ Halperin, *Homosexuality*, 23. Ähnlich äußert sich auch John Boswell: „Kein einziger antiker Schriftsteller scheint homosexuelle Anziehung an sich für pathologisch gehalten zu haben, aber einige sehen passives Sexualverhalten bei erwachsenen Männern als ‚krank‘, vermutlich wegen ihrer Einstellung zur weiblichen Sexualität“ (Boswell, *Christianity*, 53). Viel von meiner Kritik in diesem Kapitel betrifft nicht nur Halperin, sondern auch Boswell. Boswells Aussage zeigt deutlich, dass er mit „Homosexualität“ nur männliche Homosexualität meint.

⁵⁴ Soranos geht es in diesem Kapitel in erster Linie um den passiven Partner; es besteht allerdings die Möglichkeit, dass er der gleichen Meinung ist wie sein Zeitgenosse, der stoische Philosoph Epiktetos (1./2. Jh.). Dieser ist der Ansicht, dass sowohl der aktive Mann (ὁ διατιθείς) als auch der passive Partner (ὁ τὰ τοῦ κιναίδου πάσχων) ihre Männlichkeit verlören (Diatriben 2,10,17; Oldfather, *Epictetus*, 278f.; deutsche Übersetzung: Capelle, *Epiktet*, 118).

⁵⁵ Hier ließe sich einwenden, dass die „passiven“ Partnerinnen der *tribades* einem phallozentrischen Muster folgen, weil sie weibliche Sexualpraktiken beibehalten. Es gibt allerdings keinen einzigen Beleg dafür, dass passives Sexualverhalten von erwachsenen Frauen in Beziehungen mit anderen erwachsenen Frauen gesellschaftlich akzeptiert gewesen wäre. Bei Soranos und Caelius Aurelianus finden sich keine derartigen Belege. Während Caelius Aurelianus in seinen Ausführungen über männliche Satyriasis – einem Spannungsgefühl in den männlichen Geschlechtsteilen – davon ausgeht, dass gesunde Männer von Knaben angezogen werden, nimmt Soranos in seiner Erörterung der weiblichen Satyriasis keineswegs an, dass gesunde Frauen sich von anderen Frauen angezogen fühlen, und auch die Soranos-Übersetzungen von Caelius Aurelianus und von Mustio (wohl aus dem 5. oder 6. Jh.) gehen nicht davon aus; Soranos, *Gynaieka* 3,3; §25; Ilberg, *libri*, 109,1–8; Caelius Aurelianus: *Gynaecia* 2,23; 69v; 354–359; Drabkin/Drabkin, *Gynaecia*, 75; sowie Mustio, 2,3,25; Rose, *Translatio*, 57. Beide Übersetzungen sprechen von Satyriasis-Patientinnen mit „einem unersättlichen Verlangen nach Männern“ (*insatiabili virorum desiderio*). Nach Ann Ellis Hanson wird weibliche Hypersexualität erst nach Hippokrates in dieser Weise betrachtet (dasselbe gilt für Gonorrhöe, einem übermäßigen Fluss des Samens) (Woman, 333).

den Praktiken hin- und herwechseln, die als passend für Frauen bzw. Männer gelten. Darüber hinaus wird in Caelius Aurelianus' Kapitel die Passivität bei Knaben eindeutig als krankhaft angesehen.⁵⁶ Folglich kann das Verlangen erwachsener Männer nach Knaben als gesund angesehen werden, während passives Sexualverhalten bei Knaben immer krankhaft ist. Kurz gesagt liegt Halperin nicht richtig mit seiner Deutung, wonach im Text „Über chronische Krankheiten“ keine Stellung bezogen wird zu gleichgeschlechtlicher Liebe an sich. Im Hinblick auf Frauen decken sich die verschiedenen Einordnungen (Rollentausch, das Hin- und Herwechseln zwischen den als angemessen geltenden weiblichen und männlichen Charakteristika und Praktiken, sowie das sexuelle Geschlecht des/der SexualpartnerIn). Dem Text zufolge ist weibliche Homoerotik an sich ein Rollentausch; sie bedeutet für eine Frau, sich männliche Eigenschaften und männliche Sexualpraktiken zu eigen zu machen. Ein Mann mit homoerotischen Neigungen kann den akzeptierten Weg wählen, sich zu Knaben hingezogen zu fühlen, doch einer Frau mit entsprechenden Neigungen steht diese Möglichkeit nicht offen. Eine solche Frau wird durch all diese unterschiedlichen Einordnungen eingeengt, und ihr wird deutlich gemacht, dass sie sich weiblich-unterwürfig zu verhalten hat. Während das Begehren eines erwachsenen Mannes nach einem Knaben mit den phallogozentrischen Regeln übereinstimmen kann, ist dies beim Begehren und Verhalten des passiven Knaben nicht der Fall. Also gibt es in der Sicht des Textes „Über chronische Krankheiten“ keinen gleichgeschlechtlichen Sexualkontakt, bei dem beide Partner als gesund gelten könnten. Insofern stellt Gleichgeschlechtlichkeit ein wichtiges Ordnungsprinzip dar.

Demnach zeigen die von mir vorgestellten Anhaltspunkte, dass Caelius Aurelianus und deshalb wahrscheinlich auch Soranos die Fachbegriffe *molles*, *subacti* und *tribades* mit Bezug auf eine medizinische Diagnose verwenden. Auch wenn diese Begriffe nur in der römischen Welt diese Bedeutung haben, so gewähren sie doch einen Einblick in die antike Medizin und ihre diagnostischen Klassifizierungen, die auf einem komplexen Zusammenspiel zwischen dem biologischen Geschlecht beruhen sowie einem Sexualverhalten, das auf den Gegensatz zwischen aktiv und passiv aufbaut. Die grundlegenden Kategorien „aktiv“ und „passiv“ stellen sich hierbei für Frauen anders dar als für Männer. So gilt jede Frau, die ihre Liebe zu einer anderen Frau sexuell auslebt, als krank. Dagegen ist das nicht der Fall, wenn sich Männer (zumindest wenn es sich um freie Oberschichtsmänner handelt, die bei dieser Art gelehrter ärztlicher Betreuung im Blick sind) zu Knaben hingezogen fühlen. Auch wenn sich diese Einordnungen von denen des 19. Jhs. unterscheiden, sind sie doch auch im Bereich der Medizin angesiedelt.

⁵⁶ Chronicarum passionum 4,9; §137: *Pueros hac passione iactari*.

2 Klitorektomie für Frauen mit männlichem Begehren

In seiner Abhandlung über die Gynäkologie („Gynaieia“) befürwortet Soranos die operative Beseitigung eines Teils der weiblichen Klitoris, wenn sie „übergroß“ ist,⁵⁷ da er eine solche Klitoris mit zügellosem Sexualverhalten in Verbindung bringt. Soranos’ Beschreibung der Klitorektomie zeigt deutlich, dass sich die Medizin nicht deshalb der „übergroßen“ Klitoris anheimt, weil Frauen über Schmerzen oder eine Funktionsstörung klagen, sondern weil sich Soranos um die gesellschaftlichen Strukturen sorgt. Die Möglichkeit, dass eine Frau einen anderen Menschen penetriert, kann in einer Kultur nicht geduldet werden, in der die sexuell aktive Rolle nur Männern zusteht.

In den Gynaieia werden Fragen behandelt, die von der Anatomie der weiblichen Geschlechtsorgane, den Qualitäten einer guten Hebamme, der richtigen Versorgung eines Neugeborenen bis hin zu Menstruationsbeschwerden, Komplikationen bei der Geburt sowie Wucherungen an der Gebärmutter reichen. Der griechische Originaltext dieses Teils der Gynaieia ist nicht erhalten, doch gibt es ein griechisches Verzeichnis der Kapitelüberschriften aus dem 15. Jh., in dem dieser Abschnitt unter der folgenden Überschrift steht: „Über eine ungemein große Klitoris und die Klitorektomie“.⁵⁸ Dank dreier späterer Texte lassen sich die Hauptteile des Originals von Soranos sehr gut rekonstruieren. In zwei lateinischen Übersetzungen ist der Inhalt dieses Abschnitts erhalten; eine der Übersetzungen stammt von einem Mann namens Mustio⁵⁹ und die andere vermutlich von Caelius Aurelianus.⁶⁰ Obwohl sich

⁵⁷ Im folgenden Abschnitt geht es um die Klitorektomie an bestimmten Frauen im Zusammenhang mit gesellschaftlich nicht akzeptiertem Verhalten und nicht um rituelle Klitorektomie (zu einer Ausnahme, nämlich der von Philoumenos beschriebenen und von Aëtios von Amida zusammengefassten ägyptischen Praxis s. u.). Zur rituellen Klitorektomie s.: Berkey, Circumcision; Hicks, Infibulation; Lightfoot-Klein, Prisoners; Thiam, Fight; Boddy, Womb; sowie Lyons, Anthropologists.

⁵⁸ Ilberg, libri, xx:139. *Περὶ ὑπερμεγέθους νύμφης καὶ νυμφοτομίας* (s. auch Gynaieia 4,9 [25]; Ilberg, libri, 147.2).

⁵⁹ Mustio wird in einigen Handschriften auch Muscio genannt. Rose, Translatio, 106 (139); 2,76. Bei Mustios Schrift handelt es sich um eine für Hebammen gedachte Zusammenfassung eines gynäkologischen Leitfadens, der unter Soranos’ Namen verbreitet ist. Mustio hat diese Passage wohl aus Soranos’ Gynaieia übernommen. Zu Mustio s. zusätzlich zu Rose, Translatio, IV–VIII; Drabkin/Drabkin, Gynaecia, viii–xii; sowie Schanz, Geschichte, 2,289–291; §1132. Mustio hat wohl im 5. oder 6. Jh. gelebt, möglicherweise in Afrika. Schanz und Hosius halten ihn für einen sorgfältigen Übersetzer. S. auch die Textausgabe mit italienischer Übersetzung von Radicchi, Gynaecia, 190 (Radicchi hat den gleichen Text wie der, den ich hier wiedergebe), 205; s. auch Radicchi, Introduzione.

⁶⁰ Drabkin/Drabkin, Gynaecia, 113: 74r–74v; 1391–1401. Der frühmittelalterliche Übersetzer dieses Textes stützt sich auf die früheren Übersetzungen von Caelius Aurelianus und Mustio. Miriam und Israel Drabkin halten Caelius Aurelianus für den Übersetzer des zitierten Abschnitts, was plausibel scheint, da die Übersetzung offensichtlich nicht von Mustio ist.

XXV *De inmoderata landica quam Graeci yos nymfin appellant.*

Turpitudinis symptoma est grandis yos nymfe. quidam vero adseverant pulpam ipsam erigi similiter ut viris et quasi usum coitus quaerere.

curabis autem eam sic. supinam iactantes pedibus clusis myzo quod foris est et amplius esse videtur, tenere oportet et scalpello praecidere, deinde competenti diligentia vulnus ipsum curare.

XXV. Über eine übermäßige Klitoris, die die Griechen *nymphē* nennen.

Eine große Klitoris ist ein Zeichen der Verdorbenheit; sie [diese Frauen] sind bestrebt, ihr eigenes Fleisch ebenso wie Männer zu erregen und gewissermaßen Geschlechtsverkehr zu haben.

Du wirst also den chirurgischen Eingriff bei ihr in folgender Weise vornehmen. Während sie mit geschlossenen Füßen auf ihrem Rücken liegt, muss man mit einer kleinen Zange das festhalten, was vorsteht und größer (als üblich) zu sein scheint und es mit einem Skalpell zurückschneiden; darauf muss man die Wunde mit angemessener Sorgfalt behandeln.

Myzo = Griechisch *μύδιον*. Der Wechsel von der 2. Person Singular (*curabis*) zum Partizip Plural (*iactantes*) verdankt sich wahrscheinlich einer 1. Person Plural in Soranos' Original. Paulus von Aigina, der die 1. Person Plural verwendet, gibt Soranos' Text hier aller Wahrscheinlichkeit nach genauer wieder.

Soranos, *Gynaikeia* (Übers. d. Mustio)

diese beiden Übersetzungen beträchtlich voneinander unterscheiden, weisen sie doch die gleichen Elemente auf. Neben diesen beiden lateinischen Versionen von Soranos findet sich in der Abhandlung über die Chirurgie bei Paulus von Aigina (7. Jh.) die Beschreibung einer Klitorektomie, die den Erläuterungen bei Mustio und Caelius Aurelianus sehr ähnelt und wahrscheinlich auch von Soranos stammt.⁶¹

Diese Passage ist eine abgeschlossene Einheit innerhalb des Mustio-Textes, der von Valentin Rose ediert wurde, sowie in der mittelalterlichen Sammlung, die Miriam und Israel Drabkin herausgegeben haben. In beiden Fällen geht es im Kontext um Gebärmutterkrebs und Wucherungen an der Gebärmutter.

Der Ausdruck *tentigo* im ersten Satz des Textes kann sowohl im engeren Sinn für „Anschwellen“ oder „Steifheit“ stehen wie auch – da sich dies auf die männliche Erektion beziehen kann – im weiteren Sinn für „Lüsternheit“ oder „Begierde“ (s. Lewis/Short/Andrews, Dictionary, Art. *tentigo*). Martial spricht von der *tentigo* der *tribas* Philaenis. Juvenal verwendet *tentigo* zur Bezeichnung der sexuellen Erregung der Ehefrau von Kaiser Claudius, die seiner Schilderung nach gewöhnlich nachts ausging und in die Rolle einer gewöhnlichen Prostituierten schlüpfte, um ihr enormes sexuelles Verlangen zu befriedigen. Nach einer Nacht voll solchen Tuns, „immer noch brennend durch die Schwellung (*tentigo*) ihrer steifen Gebärmutter“, ging sie weg (Juvenal *Saturae* 6,129; englische Übersetzung: Richlin, Garden, 107). S. auch Dies., Juvenal, 47. Dort merkt sie an: „*tentigo*, ‚Steifheit‘, häufig gebraucht von männlicher Erektion. Eine seltene Anspielung auf körperliche Erscheinungen weiblicher Sexualität.“

⁶¹ Heiberg, Paulus, 112.21–27; *Epitomae medicae* 6,70. Darauf folgt eine Beschreibung der operativen Entfernung einer Wucherung am Eingang der Gebärmutter und dann eine Be-

2.112. *De immodica landica.*

Quibusdam landicis horrida comitatur magnitudo et feminas partium feditate confundit et, ut plerique memorant, ipse adfecte tentigine virorum similem appetentiam sumunt et in venerem coacte veniunt.

*suppina denique mulier locanda est conductis femoribus, ne febre feminini sinus distantiam sumant. tunc [in] midio est tenenda superflua atque pro modo alienitatis sue scalpello precidenda. si enim plurimum extenditur porrecta longitudine sequetur * * atque ita immodice decissionis largo fluore afficit patientem.*

*set post chirurgiam erit adhibenda coercens atque * * curatio.*

2.112. Über eine unmäßige Klitoris

Manche Klitorides haben eine plumpe Größe und bringen Frauen durch die Deformierung der (Geschlechts-)Teile aus dem Gleichgewicht, und – wie die meisten Menschen sagen – übernehmen diese Frauen, betroffen von der (für) Männer (typischen) Lust [oder: Erektion], ein ähnliches Begehren, und sie lassen sich auf den Geschlechtsverkehr (d. h. dem mit Männern) nur unter Zwang ein.

Wenn es dazu kommt, ist die Frau mit geschlossenen Schenkeln auf den Rücken zu legen, damit das Innere der weiblichen Höhlung nicht gedehnt wird. Dann ist der überstehende Teil mit einer kleinen Zange in seiner Position zu halten, mit einem Skalpell im Verhältnis zu seiner Widernatürlichkeit (d. h., seiner widernatürlichen Größe) zurückzuschneiden. Denn wenn es in Gänze ausgedehnt ist (und) abgeschnitten ist und der Länge nach ausgestreckt ... Und so hat es eine außerordentlich schädliche Wirkung auf die Patientin durch die große Menge an Ausfluss durch das Zurückschneiden. Doch nach der Operation muss eine strenge (und einschränkende) Behandlung durchgeführt werden.

Bei *feditate*, ist *-oe* zu lesen, und bei *ipse, adfecte* und *sue* ist *-ae* zu lesen. Statt *febre* ist *fibrae* zu lesen und statt *set sed*. *Midio* = Griechisch *μύδιον*.

Soranos, *Gynaikaia* (Übers. d. Caelius Aurelianus)

Der Text von Mustio ist mit „Über eine übermäßige (*inmoderata*) Klitoris, die die Griechen *nymphē* nennen“⁶² überschrieben, während die andere Versi-

schreibung warzenartiger Auswüchse. Diese und eine Reihe anderer Themen, die in den folgenden Kapiteln behandelt werden, stimmen genau mit Mustio wie auch mit der Handschrift aus dem 13. Jh. überein, in der Caelius Aurelianus enthalten ist. Diese Übereinstimmung könnte auf den Gebrauch gemeinsamer Quellen hindeuten. Bei Paulos geht dem Abschnitt über Klitorektomie allerdings etwas anderes voran als bei den anderen beiden: Die Passage über Klitorektomie folgt hier auf Abschnitte über Eunuchen und Hermaphroditen. Paulos zufolge haben weibliche Hermaphroditen häufig einen Auswuchs, der dem männlichen Glied und den männlichen Hoden ähnelt. Demnach sieht er vielleicht Frauen mit einer überdurchschnittlich großen Klitoris als eine Art von Hermaphroditen an.

Nach Francis Adams bezieht sich dieser Text auf die Art von Frauen, die auch Martial beschreibt: „Martial spielt mehr als einmal auf widernatürliche Praktiken an, die mit einer vergrößerten Klitoris in Verbindung stehen“ (Books, 2,382).

⁶² Soranos gebraucht den Ausdruck *νύμφη* für die Klitoris (*Gynaikaia* 1,3; §18; Ilberg, libri, 12.19–22; s. auch Burguière/Gourevitch/Malinas, Soranos, 15 [dort gezählt als *Gynaikeia* 1,5; §18]).

on den Titel „Über eine unmäßige (*immodica*) Klitoris“ trägt. Beide Begriffe, die sich auf die Größe des weiblichen Geschlechtsorgans beziehen, können auch „Ausschweifung“ oder „Zügellosigkeit“ bedeuten.⁶³ Insofern spielen die lateinischen Überschriften darauf an, dass die Größe der Genitalien einer Frau in Beziehung zu ihrem Sexualverhalten stehen kann. Zudem wird in allen Texten durch Begriffe wie „Verdorbenheit“, „Störung“, „Schande“ und „schändliche Unschicklichkeit“ moralische Abscheu und ästhetischer Widerwille zum Ausdruck gebracht. Während sich die moralisch verurteilenden Begriffe auf die Größe der Klitoris beziehen, verbinden die Autoren diese körperliche Eigenheit eindeutig mit kulturell problematischem Sexualverhalten. Sie halten diese Frauen insbesondere für fähig, die aktive, penetrierende Rolle zu übernehmen, womit sie eine große Klitoris mit einem Penis gleichsetzen. Im Mustio-Text wird weibliches Sexualverhalten im Rahmen männlicher sexueller Autonomie betrachtet. Außerhalb dieses phallogozentrischen Rahmens würde eine große Klitoris – die einer Frau weder dabei hilft noch sie daran hindert, die große Bandbreite sexueller Stimulierungen vorzunehmen, die ohne Penetration auskommen – kein Problem darstellen.⁶⁴

Die Beschreibungen des Textes leuchten dann am meisten ein, wenn sie sich auf Frauen beziehen, die danach trachten, Geschlechtsverkehr mit anderen Frauen zu haben. Eine große Klitoris stellt für Soranos, seine Übersetzer und Bearbeiter ein Problem dar, weil Frauen durch sie wie Männer werden. Caelius Aurelianus und Paulos von Aigina sprechen ausdrücklich von einer

⁶³ Ann Ellis Hanson stellt fest, dass „eine vergrößerte Klitoris als Zeichen für die Hypersexualität bei einer Frau gilt“ (Woman, 333). Als Beleg dieser Feststellung bezieht sie sich auf Priapea 78; in dem Gedicht geht es um Cunnilingus und um die Klitoris (*landica*), sowie auf eine lateinische Inschrift (CIL 11,6721 [5]). Diese Inschrift ist auf einer der perusinischen *glandes* gefunden worden. (Die perusinischen *glandes* sind Belagerungsgeschosse, auf denen z. T. Inschriften mit Eigennamen in Verbindung mit dem Bild eines Phallus oder dem Wort „Anus“ zu finden sind.) Inschrift 5 bezieht sich auf die „Klitoris der Fulvia“ (*[la]ndica Fulviae*). Weder im Gedicht aus den Priapea noch in der Inschrift heißt es ausdrücklich, dass die *landica* vergrößert sei. Allerdings geht es im Gedicht eindeutig um Hypersexualität, und die kriegerische Absicht der Inschrift könnte auf eine vergrößerte *landica* verweisen, wenn denn eine vergrößerte *landica* symbolisch für größere Aggressivität gestanden hat.

⁶⁴ Antike SchriftstellerInnen sind mit der sexuellen Stimulation der Klitoris ohne Penetration vertraut. So erwähnt z. B. Rufus von Ephesos, ein griechischer Verfasser medizinischer Texte (ca. 100 n. Chr.), das Verb *κλειτοριάζειν*, das er umschreibt als „sie [d. h. die Klitoris] zu berühren in lüsterner Weise“ (Peri onomasias 111; Daremberg/Ruelle, Œuvres, 147). Dies wirft die Frage auf, ob jede Berührung der Klitoris für lüstern gehalten wird, und unterstreicht, dass es hier wirklich v. a. um weibliche Lust geht. Eine ähnliche Beschreibung von *κλειτοριάζειν* als „lüstern“ begegnet auch an andern Stellen, s. z. B. in der Suda: Eintrag zu *Κλειτοριάζειν*; s. auch *κλειτορίζεσθαι* in der Suda: Eintrag zu *Μύρτον* (Adler, Lexicon, 3,132.428). Allerdings definiert der Grammatiker Pollux von Naukratis im 2. Jh. *κλειτορίζειν* (eine alternative Schreibweise) einfach als „Streicheln der Klitoris“ (Bethe, Onomasticon, 137). Da Rufus von Ephesos eine Quelle von Pollux ist, könnte es sein, dass er den Ausdruck absichtlich eher neutral als negativ verwendet.

Περὶ νυμφοτομίας καὶ κερκώσεως

Ὑπερμεγέθης ἐνίαις γίνεται νύμφη καὶ εἰς ἀπρέπειαν αἰσχύνῃς ἀπαντᾷ. Καθὼς δέ τινες ἱστοροῦσιν ἐνίαι διὰ τοῦ μέρους καὶ ὀρθιάζουσιν ἀνδράσιν ὁμοίως καὶ πρὸς συνουσίαν ὁρμῶσιν. διόπερ ὑπτίας ἐσχηματισμένης τῆς γυναικὸς μυδίῳ κατασχόντες τὸ περιττὸν τῆς νύμφης ἐκτέμνωμεν σμίλῃ φυλαττόμενοι τὸ ἐκ βάθους αὐτὴν ἐκτέμνειν, ἵνα μὴ ῥυαδικὸν ἐκ τούτου γένηται πάθος.

Über Klitorektomie und eine Wucherung an der Gebärmutteröffnung

Eine ungeheuer große Klitoris kommt bei einigen Frauen vor; das Problem besteht in allen Fällen in schändlicher Unschicklichkeit. Wie manche berichten, haben einige Frauen, was ihre (Geschlechts-)Teile angeht, Erektionen ähnlich wie Männer und sind begierig nach Geschlechtsverkehr. Nachdem die Frau auf den Rücken gelegt wurde und während wir den überflüssigen Teil der Klitoris mit einer kleinen Zange festhalten, schneiden wir ihn deshalb mit einem Skalpell ab, wobei wir es vermeiden, in die Tiefe der Klitoris zu schneiden, damit daraus nicht ein heftiger Ausfluss entstehe.

Paulos von Aigina, *Epitomae medicae* 6,70.

weiblichen Erektion. Abgesehen von einer analen oder oralen Penetration von Männern besteht der einzig plausible Einsatz dieses erigierten weiblichen Geschlechtsorgans in der Penetration einer Frau.⁶⁵ Weibliches Sexualverhalten wird also durch die Augen von Männern betrachtet. Die Penetration ist die einzige sexuelle Handlung, die der Rede wert ist; deshalb muss jede Handlung einer Frau, die als Penetration angesehen werden kann, chirurgisch verhindert werden.

Der Besitz eines weiblichen Geschlechtsteils, das wie ein männliches Geschlechtsteil funktionieren kann und bei Frauen zum Verlangen danach führt, sich sexuell wie Männer zu verhalten, kommt in allen Textversionen vor und muss daher auch im Originaltext von Soranos zu finden gewesen sein. Um sich die Klitoris wie einen Penis vorzustellen, müssen diese Verfasser medizinischer Texte auf Abstand zu den üblichen medizinischen Auffassungen gehen. Nach dem Prinzip der Analogie, das von Herophilos von Chalzedon (3. Jh. v. Chr.) entworfen und von den führenden Verfassern medizinischer Texte in der römischen Zeit übernommen wird, entsprechen die weiblichen Geschlechtsorgane den männlichen, nur dass sie im Körper liegen und nicht

⁶⁵ Wenn hier an die Penetration von Männern gedacht wäre, dann würden die Frauen wie Männer sein, und ihre penetrierten männlichen Partner würden innerhalb des kulturellen Rahmens als weiblich gelten. Martial beschreibt die *tribas* Philaenis in folgender Weise: Sie „treibt's mit Knaben und, wilder noch in ihrer Geilheit als ein Ehemann, besorgt sie's elf Mädchen an einem Tag“ (Martial 7,67,1–3: *Pedicat pueros tribas Philaenis / et tentigine saevior mariti / undenas dolat in die puellas* [Lindsay, *Epigrammata*]; deutsche Übersetzung: Barié/Schindler, *Martialis*, 503). S. Judith P. Hallett, die – auch ohne Zurateziehen dieser medizinischen Texte – in den römischen Satiren das Motiv einer *tribas* mit der körperlichen Möglichkeit zu genitaler Penetration entdeckt: *Homoeroticism*, bes. 215–219.

außerhalb. Die Eierstöcke entsprechen den Hoden, der Uterus entspricht dem Hodensack, der „Hals des Uterus“ bzw. die Vagina dem Penis und die äußeren weiblichen Genitalien der Vorhaut.⁶⁶ Hierbei wird die Vagina und nicht die Klitoris dem Penis gleichgesetzt. Die Texte über die Klitorektomie setzen jedoch voraus, dass eine übergroße Klitoris ein penisähnliches Geschlechtsorgan ist, das eine Erektion haben kann.

In allen Versionen wird im Wesentlichen die gleiche Operation beschrieben. Die Frau liegt mit geschlossenen Beinen auf dem Rücken. Der Arzt hält den hervorstehenden Teil der Klitoris mit einer kleinen Zange fest und schneidet die Klitoris dann mit einem Skalpell zurück. Caelius Aurelianus und Paulus von Aigina räumen ein, dass die Operation für die Patientin gefährlich sein kann, und sie warnen davor, nicht zu tief zu schneiden, damit es in der Folge nicht zu unkontrolliertem Ausfluss kommt. Mustio und Caelius Aurelianus verordnen darüber hinaus eine postoperative Nachsorge.

Beim Lesen stellt sich die Frage, auf wessen Wunsch hin dieser chirurgische Eingriff vorgenommen wird. Bringt ein Ehemann, der den Verdacht hegt, dass seine Frau eine Beziehung mit einer anderen Frau habe, seine Frau dazu, diese Operation über sich ergehen zu lassen? Versichert sich ein Bordellbesitzer durch die Anordnung der Operation der Kontrolle über eine Prostituierte? Bestehen MedizinerInnen (vielleicht auch Hebammen, also Frauen) darauf, dass diese Behandlung für eine schändliche Frau notwendig sei? Dieser Text wendet sich an MedizinerInnen. Welchen Einfluss besitzen diese Menschen? Klären sie die Frauen eingehend über den von ihnen vorzunehmenden Eingriff auf? Auch wenn die antiken Textversionen diese Fragen nicht beantworten, so werfen sie sie doch auf. Außerdem besitzen Soranos und seine Übersetzer lange Zeit großen Einfluss auf die medizinische Behandlung von Frauen. Vom Mittelalter bis in die Moderne lehren die VerfasserInnen medizinischer Texte und die MedizinerInnen in der arabischen Welt und in Europa, wie Chirurgen eine Klitorektomie bei bestimmten Frauen mit einer „übergroßen Klitoris“ vornehmen sollen (vgl. Abb. 12 mit einem Beleg dafür, dass diese Operation im 17. Jh. in Europa durchgeführt wird).⁶⁷ Es fehlt

⁶⁶ Herophilus, Fragment 61 (*apud* Galen, *De semine* 2,1) (Staden, Herophilus, 183–186; Erläuterung 167–169. S. auch Lesky, Vererbungslehren, 184f. und *passim*).

⁶⁷ Darunter finden sich Autoren wie Albucasis (Al-Zahrawi) und Avicenna (Ibn-Sīnā; genaue Belege bei Adams, Books, 2,382) sowie François Thevenin, Roderico à Castro, Fabricius ab Aquapendente, Johannes Scultetus (Johannes Schultes), Pierre Dionis, Lorenz Heister und Isaac Barker-Brown (genaue Belege bei Ricci, Development, 113–295). Zur Klitoris insgesamt s. Laqueur, *Amor*. Laqueur ist sehr um den Nachweis bemüht, dass westliche MedizinerInnen bis zum 19. Jh. keine Klitorektomien durchführen, wofür sie danach bald verurteilt werden. Allerdings zeigen die von Ricci zitierten westeuropäischen Quellen sowie auch die von Laqueur selbst angeführten, dass er sich im Irrtum befindet. Einige der westlichen Verfasser medizinischer Texte behaupten in der Tat, dass eine übergroße Klitoris häufiger bei Araberinnen und Ägypterinnen vorkomme als bei Europäerinnen. So schreibt z.B. Lorenz Heister, dass die Klitorektomie nur selten bei

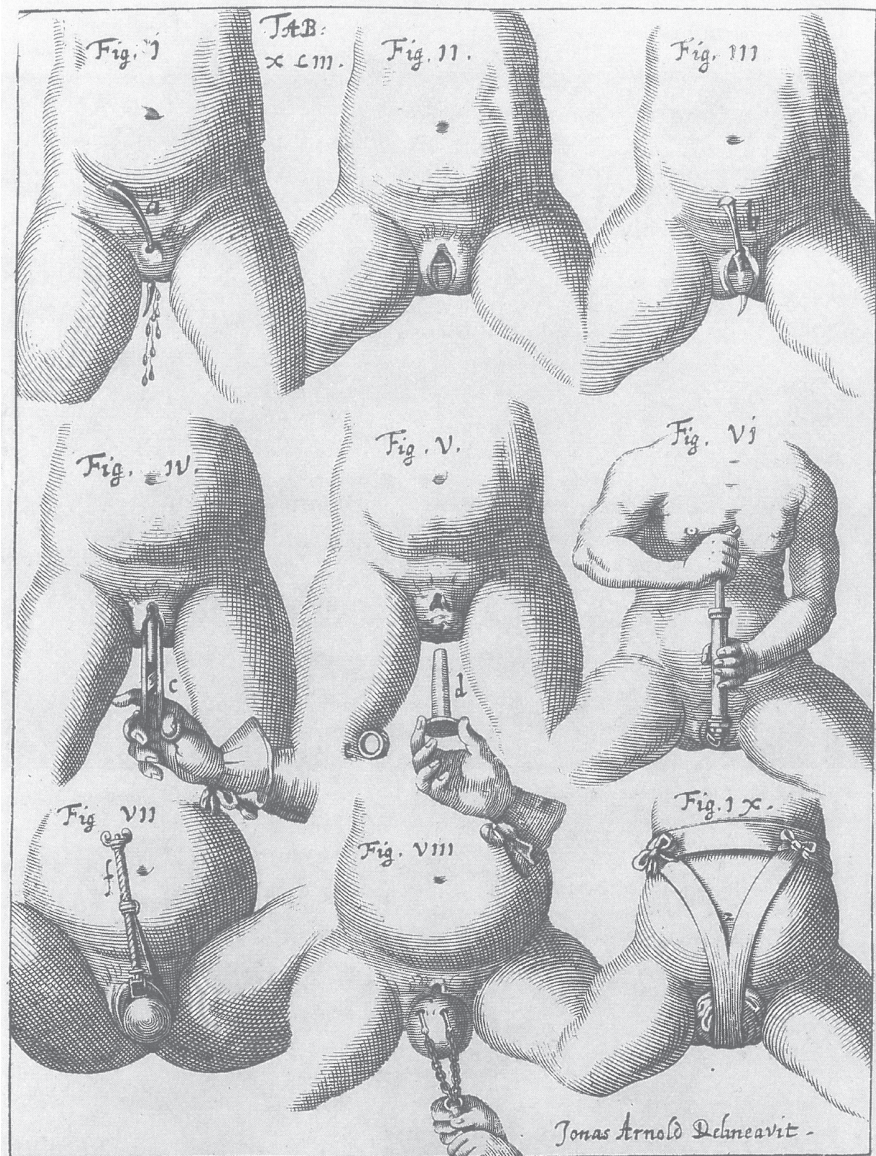


Abb. 12: Illustration in einem Lehrbuch der Chirurgie aus dem 17. Jh. Abbildung IV stellt eine Klitorektomie bei einer erwachsenen Frau dar, was zeigt, dass die von Soranos (1./2. Jh. n. Chr.) beschriebene Klitorektomie viele Jahrhunderte lang praktiziert wurde. Johannes Scultetus: Wundarztneyisches Zeughauß. Frankfurt a. M. 1666.

eine eingehende und vollständige Geschichte der Klitorektomie an bestimmten erwachsenen Frauen für Westeuropa, das südwestliche Asien und Nordafrika (die am besten zusammen behandelt werden, damit ermittelt werden kann, ob diese Art der Klitorektomie in diesen drei Regionen letztlich aus den von mir besprochenen Quellen hergeleitet werden kann). Vielleicht wird es uns die künftige Forschung zu diesen und anderen Quellen ermöglichen, ein vollständigeres Bild der Sozialgeschichte der Medizin zu vermitteln.

Auch der christliche Arzt Aëtios von Amida schreibt im frühen 6. Jh. in griechischer Sprache über die Klitorektomie und bezieht sich dabei auf Philoumenos. Dieser lebt im 2. Jh. und verfasst medizinische Texte.⁶⁸ Aëtios beschreibt das Problem etwas anders als die Schriftsteller, die sich auf Soranos beziehen. Aëtios ist der Ansicht, dass eine übergroße Klitoris „zu Unziemlichkeit und Schande führt“, und dass das ständige Reiben der Klitoris an der Kleidung „ein Verlangen nach Geschlechtsverkehr hervorruft“.⁶⁹ Männliches Verlangen oder die männliche Erektion nennt er nicht, obwohl „Unziemlichkeit und Schande“ sich ebenfalls auf diese beziehen könnten und auf jeden Fall einen Unterton moralischer Verurteilung besitzen. Aëtios beschreibt auch den ägyptischen Brauch, die Klitoris junger Mädchen zu amputieren, bevor

Europäerinnen durchgeführt würde, da europäische Frauen mit dieser Besonderheit diese „entweder aufgrund der Lust, der Schamhaftigkeit oder aus Angst vor dem Messer“ verstecken würden (system, Teil 2, Abteilung 5, 197. Kap. 148 [zitiert bei Ricci, Development, 209f.267 Anm. 195]). Wenn allerdings die Frauen, über die Heister schreibt, „Angst vor dem Messer“ haben, müssen sie von solchen Eingriffen Kenntnis haben; vielleicht erfahren sie darüber von Frauen, bei denen ein Chirurg einen solchen Eingriff vorgenommen hat. Weiterhin berichtet Laqueur von einer Klitorektomie, die im 17. Jh. bei einer *tribas* durchgeführt wird, die Männerkleidung trägt, in der Armee dient und sexuelle Begegnungen mit anderen Frauen hat, sowie von einer Klitorektomie, die im 17. Jh. bei einer Nonne in der Nähe von Pavia durchgeführt wird. Laqueur verbindet in kaum überzeugender Weise die erstgenannte Klitorektomie ausschließlich mit dem Crossdressing, wobei er die bezeugten sexuellen Begegnungen unerklärt lässt; den zweiten Fall hält er für einen außergewöhnlichen Vorfall, da der Chirurg später zugibt, er habe die „Lehre von der Klitoris“ nicht gekannt (115f.130 Anm. 82). Laqueur nennt außerdem noch den französischen Chirurgen Ambroise Paré, der die Klitorektomie bei Frauen verordnet, deren Klitoris so sehr anschwillt, dass sie sexuelle Handlungen mit anderen Frauen vornehmen können (116f.131 Anm. 83f.).

Eine Kritik an Laqueur und eine andere Theorie im Hinblick auf die Klitoris findet sich bei Traub, Psychomorphology. Zur Klitoris in den hippokratischen Schriften und bei Aristoteles s. Dean-Jones, Bodies, 78–80.

⁶⁸ Aëtios von Amida, *Biblia iatrika* 16,115; Zervos, *Gynaekologie*, 152.13–153.10; deutsche Übersetzung: Wegscheider, *Geburtshülfe*, 130f.; 16,106; englische Übersetzung der lateinischen Übersetzung von 1542 von Cornarius bei Ricci, Aetios, 107f.; 16,103. Zu Aëtios s. auch Wellmann, Aetios.

⁶⁹ Aëtios von Amida: *Biblia iatrika* 16,115: *εἰς ἀπρέπειαν καὶ αἰσχύνην γίνεται ... τὴν πρὸς συνουσίαν ὁρμὴν ἐπεγείρει* (Zervos, *Gynaekologie*, 152.18f.; 152.20).

diese das heiratsfähige Alter erreichen.⁷⁰ Hierbei liegt das Mädchen jedoch nicht auf dem Rücken, sondern wird auf einen Stuhl gesetzt, und ein kräftiger junger Mann steht hinter ihm und hält es fest. Der weitere Verlauf der Operation gleicht der von Soranos beschriebenen Prozedur. Der Chirurg hält die Klitoris mit einer kleinen Zange fest, schneidet den oberen Teil ab und achtet darauf, nicht zu tief zu schneiden. Aëtios erwähnt, dass es leicht passieren kann, dass der Arzt zu viel entfernt und dadurch Ausfluss verursacht. Danach beschreibt er die postoperative Nachsorge ziemlich ausführlich.

Was Soranos betrifft, so überrascht nicht weiter, dass er für Frauen, die sich wie Männer verhalten, eine Klitorektomie anordnet, da er in seiner Abhandlung „Über chronische Krankheiten“ weiche Männer und *tribades* als krank bezeichnet. Sowohl seine Abhandlung über die Gynäkologie als auch „Über chronische Krankheiten“ enthalten Aussagen, die eindeutig auf moralische Abscheu schließen lassen (der „verdorbene Brauch“ der *tribades* [*consuetudo turpis*] sowie die „Verdorbenheit“ [*turpitude*]). Dagegen sagt Soranos in „Über chronische Krankheiten“ ausdrücklich, dass die weichen Männer und die *tribades* Opfer einer Geisteskrankheit seien und dass deshalb keine körperliche Behandlung möglich sei. Vielmehr seien es die Gedanken, die kontrolliert werden müssten.⁷¹ An der vorliegenden Stelle nun empfiehlt Soranos für Frauen, die sich wie Männer verhalten, eine Operation und damit eine körperliche Behandlung. Diese Therapien scheinen einander zu widersprechen. Das Grundproblem bei beiden Gruppen von Frauen besteht in ihrem aktiven (d. h. männlichen) sexuellen Begehren. Vielleicht liegt hier aber auch gar kein Widerspruch vor, weil sich die Ausführungen über die Geisteskrankheit auf die Fälle von maskulinen – also aktiven – Frauen beziehen, die *keine* vergrößerte Klitoris haben. Da Soranos beide Krankheiten an zwei unterschiedlichen Stellen behandelt, ohne einen Querverweis zu setzen, lässt sich dies nicht eindeutig entscheiden.

Ob Frauen nun ärztlich durch gedankliche Selbstdisziplin oder durch eine Klitorektomie behandelt werden – das Symptom, das Frauen in beiden Texten aufweisen, ist gesellschaftlicher Natur: Frauen verhalten sich wie Männer, indem sie selbst sexuelle Erregung verspüren und bei einer sexuellen Begegnung die aktive Rolle übernehmen wollen. Eine Kultur, die Frauen keine Selbstbestimmung in sexuellen Fragen zugesteht, wird versuchen, weibliches homoerotisches Verhalten mit allen Mitteln zu kontrollieren, auch wenn dies auf theoretischer Ebene in sich widersprüchlich ist (handelt es sich nun um

⁷⁰ Strabon stellt fest, dass in Ägypten die Männer beschnitten und die Frauen ausgeschnitten (ἐκτέμνω) würden, wie es das jüdische Gesetz verlange (Geographika 17,2,5). Außerdem beschreibt er eine Gruppe von sogenannten „Fleisch-Essern“ in der Umgebung des Roten Meeres, die die Eichel am Penis der Männer verstümmeln und die Frauen nach jüdischer Art (16,4,9: Ἰουδαϊκῶς) ausschneiden. Strabons Darstellung der Ausschneidung von Frauen als einer jüdischen Sitte ist rätselhaft.

⁷¹ *Chronicarum passionum* 4,9; §133.

eine körperliche oder eine Geisteskrankheit?) und wenn die ergriffenen Maßnahmen auch Frauen betreffen, die sich zu Männern hingezogen fühlen. Wir wissen nichts über die genaueren Umstände, unter denen bei einer Frau eine Klitorektomie vorgenommen wird, oder wer in diesem Fall die Entscheidung trifft, doch es liegt auf der Hand, dass die Verweigerung weiblicher Lust Möglichkeiten der sozialen Kontrolle eröffnet.⁷²

3 *Das medizinische Vermächtnis weiblicher Homoerotik*

Neben seinen Ausführungen zu den weichen Männern, den *tribades* und der Klitorektomie äußert sich Soranos auch noch zu zwei weiteren Fragen, die in Bezug auf weibliche Homoerotik möglicherweise von Bedeutung sind. Zunächst geht er in einer Textpassage erneut auf die Frage nach dem Ursprung maskuliner Frauen ein, in dem er die weit verbreitete Ansicht erörtert, wonach ein Mädchen maskuliner wird, wenn sie von einer Amme gestillt wird, die selbst einen Sohn geboren hat, und umgekehrt. Soranos hält diese Ansicht für absurd,⁷³ doch sie ist ein beredtes Zeugnis für die antiken Geschlechtervorstellungen. Vielleicht sehen manche Menschen diese „Geschlechterüberkreuzung bei der Milch“ als Grund dafür an, dass es maskuline Frauen und verweiblichte Männer gibt, und lehnen die Vorstellung ab, dass homoerotische oder bisexuelle Orientierung durch den Samen oder durch die unzureichende Vermischung von weiblichem und männlichem Samen entstehen.⁷⁴

Darüber hinaus bedient sich Soranos bei seiner Schilderung „männlicher Frauen“ kultureller Geschlechterstereotypen. In seinen Überlegungen zur Menstruation erwähnt er an mehreren Stellen männliche Frauen und behauptet, dass die Menstruation bei Frauen ausbleiben kann, wenn Frauen zu jung oder zu alt sind, schwanger, männlich, unfruchtbare Sängerinnen oder

⁷² Lohnend ist ein Vergleich der Klitorektomie mit der Kastration von Männern, die Paulos von Aigina kurz vor dem Abschnitt über die Klitorektomie beschreibt. Paulos bringt seine große Skepsis gegenüber dem Eingriff zum Ausdruck, wenn er sagt, dass er das Verfahren nur deshalb beschreibe, weil hochgestellte Persönlichkeiten häufig Chirurgen dazu zwingen, gegen ihren Willen Kastrationen durchzuführen. Bei den Beschreibungen der Klitorektomie findet sich nirgends auch nur das leiseste Bedenken gegenüber der Verletzung der körperlichen Unversehrtheit einer Frau (*Epitomae medicae* 6,68; Heiberg, Paulus, 111.18–112.5).

⁷³ *Gynaikeia* 2,12 [32]; §20 [89]; Ilberg, *libri*, 68.26–69.5; englische Übersetzung: Temkin, *Gynecology*, 94. Soranos nennt als Parallelfall Zwillinge unterschiedlichen Geschlechts, die die gleiche Milch trinken. Er erwähnt ebenfalls Tiere, die ihre weiblichen und männlichen Jungen mit der gleichen Milch säugen.

⁷⁴ S. Clemens von Alexandria, *Paidagōgos* 1,6, der ausführlich auf Milch als theologische Metapher mit geschlechtlicher Bedeutung eingeht (die Kirche wird als Mutter und Christus als die heilige Milch beschrieben). S. dazu die aufschlussreiche Darstellung von Buell, *Christians*, Kap. 9f., 131–179.

Sportlerinnen.⁷⁵ Er empfiehlt eine Untersuchung, mit der der Grund für das Ausbleiben der Menstruation festgestellt werden kann. Seiner Meinung nach kann ein Arzt männliche Frauen „an ihrer äußeren Erscheinung und durch Befragen anhand ihrer Gewohnheiten und ihrer Lebensweise ... erkennen“.⁷⁶ Wodurch sich allerdings diese Gewohnheiten und die Lebensweise auszeichnen, verrät Soranos nicht. Nach seiner Beschreibung in der Abhandlung „Über chronische Krankheiten“, wonach die *tribades* männliche Merkmale und weiche Männer weibliche Merkmale aufweisen, kann es als wahrscheinlich gelten, dass „männliche Frauen“ (*andrōdeis*) *tribades* sind. Unter „Gewohnheiten und Lebensweise“ könnte Soranos das männliche Verhalten verstehen, das Frauen in den Textpassagen über die Klitorektomie zugeschrieben wird (also danach zu trachten, wie Männer erotisch stimuliert zu werden, ein den Männern ähnliches Begehren zu haben, sowie die Erektion).⁷⁷ Soranos schlägt keine Behandlung männlicher Frauen vor, die nicht menstruieren. Er betont, dass die Sängerinnen und Sportlerinnen keiner Behandlung bedürfen, weil sie nicht krank sind; dass aber weniger Sport ihre Körper weiblicher machen würde, und das würde dazu beitragen, dass sie leichter schwanger würden.⁷⁸ Demnach sind Sängerinnen und Sportlerinnen offensichtlich auch männlich, doch ihr Männlichsein kann leicht rückgängig gemacht werden, indem sie weniger trainieren; in diesem Fall also verordnet Soranos eine Behandlung. Wenn die Frauen femininer würden, also weniger sportlich, dann könnten sie wieder schwanger werden. Empfiehlt Soranos den Frauen, die er als männlich bezeichnet, keine Behandlung, weil er ihre körperliche Verfassung als unveränderlich ansieht, oder hält er ihre körperliche Verfassung an dieser Stelle nicht für eine Krankheit? Oder haben männliche Frauen das Ausbleiben der

⁷⁵ Gynaikeia 3,1; §7: ἀνδρώδεις (Ilberg, libri, 97.23; englische Übersetzung: Temkin, Gynecology, 133).

⁷⁶ Gynaikeia 3,1; §8: τὰς δὲ ἀνδρώδεις συγχρίνομεν ἐκ τῆς ὄψεως, τὸ δὲ ἐπιτήδευμα καὶ τὸν βίον ἐκ τῆς ἀνακρίσεως (Ilberg, libri, 98.5f; englische Übersetzung: Temkin, Gynecology, 134).

⁷⁷ Zu männlichen Frauen mit Amenorrhöe s. auch: Gynaikeia 1,6; §29: τὰς οὖν πλείονας τῶν μὴ καθαιρομένων εὐτονωτέρας θεωροῦμεν, ὥσπερ τὰς ἀνδρώδεις τε καὶ στείρας (Ilberg, libri, 19.29f; englische Übersetzung: Temkin, Gynecology, 26: „Wir beobachten nun, dass die meisten der nicht menstruierenden Frauen eher kräftig sind, wie männliche und unfruchtbare Frauen“; s. auch Burguière/Gourevitch/Malinas, Soranos, 25 [dort gezählt als Gynaikeia 1,8; §29]; s. außerdem Gynaikeia 1,4; §23; Ilberg, libri, 15.25; englische Übersetzung: Temkin, Gynecology, 19f.). Soranos verbindet Männlichkeit und Unfruchtbarkeit auch in Gynaikeia 1,9; §34 miteinander (Ilberg, libri, 23.23–30; englische Übersetzung: Temkin, Gynecology, 32), aber er vermerkt, dass nach Diokles Frauen, die maskulin aussehen, leichter schwanger würden: Gynaikeia 1,9; §35: ἀρρενωποί (Ilberg, libri, 24.17–19; englische Übersetzung: Temkin, Gynecology, 33) (s. Arist. Über die Zeugung der Lebewesen 2,7; 747a, der von maskulin aussehenden Frauen [ἀρρενωποί] spricht, die nicht menstruieren, sowie von weiblichen Männern [ἄνδρες θηλυκοί], die dünnen, kalten Samen haben).

⁷⁸ Gynaikeia 3,1; §9; Ilberg, libri, 98.26–28; englische Übersetzung: Temkin, Gynecology, 135.

Menstruation nicht so sehr als Problem angesehen, weil nicht so viele von ihnen schwanger werden wollten? Jedenfalls bestimmt und klassifiziert Soranos in diesem Textabschnitt männliche Frauen nach ihrer Lebensweise und ihrer äußeren Erscheinung.

Während Soranos die Lebensweise und die äußere Erscheinung als Identifikationsmerkmal ansieht, versucht er die Herkunft der zeitlebens bestehenden Orientierungen mit Hilfe antiker Fortpflanzungstheorien zu erklären. Parmenides vertritt die Meinung, dass die bei der Empfängnis miteinander kämpfenden und sich nicht vermischenden weiblichen und männlichen Samen beim (vermutlich weiblichen wie männlichen) Nachwuchs das Verlangen nach beiden Arten der Liebe hervorrufen, wahrscheinlich also der aktiven und passiven. Die führenden Köpfe verschiedener medizinischer Schulen sind der Ansicht, dass die homoerotische Orientierung (von Männern, aber auch von Frauen?) eine Krankheit ist, die die Menschheit befallen hat und nun durch die Samen, die diese Orientierung enthalten, weitervererbt werden kann.

Soranos zufolge leiden die *tribades* und die weichen Männer unter einer Krankheit der Seele und nicht einer des Körpers. Bei dieser Krankheit übernehmen Frauen männliche Eigenschaften und wollen Sex mit Frauen und Männern haben, und Männer werden in ihrem Verhalten und ihrer Kleidung verweiblicht. Als Behandlung verordnet er die gedankliche Selbstdisziplin. An anderer Stelle empfiehlt er, bei den Frauen, deren übergroße Klitoris zu männlichem Sexualverlangen und zu körperlichen Reaktionen führt, die Klitoris operativ zu entfernen.

Klar ist, dass MedizinerInnen nach Soranos' Ansicht aktives weibliches Sexualverhalten bezähmen können und sollen. Beide von ihm beschriebenen Methoden werfen Fragen über das Verhältnis von weiblicher sexueller Aktivität und gesellschaftlicher Kontrolle auf sowie nach den Moralvorstellungen, die den medizinischen Behandlungen zugrunde liegen. Caelius Aurelianus übernimmt als Behandlungsmethode sowohl gedankliche Selbstdisziplin als auch den chirurgischen Eingriff. Mustio und Paulos von Aigina übernehmen das anatomische Modell und auch die Empfehlung einer Operation. Aëtios von Amida beschreibt in seiner Kurzfassung von Philoumenos die Klitorrektomie bei Frauen, die durch ihre übergroße Klitoris zu schändlichem und unziemlichem Verhalten angeregt werden. Diesen Modellen zufolge lebt eine Frau, die in ihrer Sexualität allzu männlich ist – was bedeutet, dass sie in Sexualbeziehungen die aktive Rolle einnimmt –, mit einer Krankheit, die behandelt werden kann und sollte. Dies ist für Frauen ganz allgemein von kultureller Bedeutung, weil es heißt, dass alle Frauen dadurch auf eine passive Rolle beschränkt sind. Die vorgestellten Texte zeigen: Die moderne medizinische Diagnose, wonach sexuelle Liebe zwischen Frauen pathologisch ist, hat ihre Wurzeln in der Antike.

WIDERNATÜRLICHE LIEBE: DIE KLASSIFIZIERUNG VON TRÄUMEN

Eine weitere Quelle zum Verständnis der Einstellung der römischen Zeit gegenüber weiblicher Homoerotik bildet die antike Traumdeutungsliteratur. Antike TraumdeuterInnen legen Träume allerdings ganz anders aus, als wir dies heute in den USA und Europa meist tun. Die kulturellen Unterschiede lassen sich gut anhand von Artemidoros von Daldis in Lydien (2. Jh. n. Chr.) vor Augen führen, dessen Zeugnis das ausführlichste erhaltene der reichen Traumdeutungsliteratur der griechischen und römischen Welt ist. Bei einer der damaligen Kultur angemessenen Erläuterung antiker Traumdeutungen steht man vor noch größeren Problemen als bei der Deutung antiker Träume an sich. Während Freud und Jung bis heute die westliche Traumdeutung beeinflussen, folgen die TraumdeuterInnen der römischen Welt nicht diesen Auslegungskriterien und -prinzipien.¹ So gilt ihr Interesse z. B. kaum den verborgenen Ängsten einzelner Menschen, aus denen sich auch ihrer Ansicht nach manche Träume speisen, sondern eher den Träumen, durch die sich die Zukunft vorhersagen lässt. Daneben ist den AuslegerInnen der römischen Zeit selten daran gelegen, aus Träumen eine sexuelle Bedeutung abzuleiten, wohingegen genau dies in unserer Kultur stark im Vordergrund steht. Wenn die antiken TraumdeuterInnen auf Träume mit eindeutig sexuellem Inhalt stoßen, verbinden sie diese häufig mit nicht-sexuellen Lebensbereichen wie der Arbeit, den Kindern oder der Politik. Unter Artemidoros' Auslegungen sexueller Träume finden sich auch einige Träume über sexuelle Beziehungen zwischen Frauen. Im Folgenden untersuche ich, wie Artemidoros weibliche Homoerotik in seinen Deutungsrahmen einordnet, und frage danach, wie sich in diesem Deutungsrahmen die damals bestehenden kulturellen Normen über Geschlecht und Sexualität widerspiegeln.

Artemidoros bezieht sich auf ältere schriftliche Quellen² und auf seine eigene breite empirische Forschung, wenn er in seinem fünfbändigen Werk

¹ Eine anregende Darstellung der Probleme, die sich ergeben, wenn man Artemidoros als antiken Vorgänger Freuds sieht und eine freudianische Theorie zur Interpretation antiker Träume verwendet, bietet Price, *Future* 365–387.

² Artemidoros berichtet, dass er versucht habe, jedes verfügbare Buch über Traumdeutung zu bekommen (*Oneirokritika* 1 Proömium; Pack, *Onirocriticon*, 2.11–13). Nach Claes Blum stützt sich Artemidoros vorwiegend auf den stoischen Philosophen Poseidonios und auch auf Hermippos von Berytos (*Studies*, 59–71); allerdings führt A. H. M. Kessels aus, dass Poseidonios und Artemidoros nicht dasselbe Klassifikationssystem verwenden und dass Artemidoros kein Stoiker ist (*Systems*, bes. 391–399). Tertullianus, ein christlicher Zeitgenosse Artemidoros', kennt das fünfbändige Werk des Hermippos von Berytos über Traumdeutung (*De anima* 46), so dass Tertullianus und Artemidoros mindestens eine gemeinsame Quelle verwenden. Da das Werk des Hermippos von Berytos nicht erhalten

„Oneirokritika“ („Die Klassifizierung der Träume“)³ die Traumdeutungen systematisiert. In den fünf Bänden finden sich zahlreiche Beispiele für Träume sowie seine Deutungen. Er schreibt im rhetorisch geschliffenen attisierenden Stil (der das klassische attische Griechisch nachahmt), der bei der gebildeten Elite seiner Zeit beliebt ist, doch ab und zu verwendet er auch Ausdrücke seiner weniger gebildeten Quellen wie etwa astrologischer Schriften sowie Texte anderer Geheimwissenschaften. Nach Roger Pack „kamen die meisten FreundInnen und KlientInnen Artemidors aus eher bescheidenen Verhältnissen“⁴ – das bedeutet, dass wir durch Artemidor die seltene Gelegenheit haben, Einblicke in Erfahrungsberichte des Teils der römischen Bevölkerung zu bekommen, der nicht der Oberschicht angehört.

Artemidor stellt zwar seine eigenen Einschätzungen bestimmter Träume dar, doch das System, mit dem er Träume klassifiziert und ordnet, spiegelt eher die Normen seiner Kultur und weniger seine persönlichen Gedanken. In diesem Punkt sind sich so unterschiedliche Wissenschaftler wie Roger Pack, Michel Foucault und John Winkler einig. So schreibt Roger Pack, der Herausgeber der besten kritischen Ausgabe der Oneirokritika: „Zweifelsohne stammen die in den Oneirokritika anzutreffenden gesellschaftlichen Haltungen ursprünglich nicht vom Verfasser, doch er scheint sie stillschweigend zu billigen. Wo sich Artemidoros entsprechend der traditionellen Wendungen knapp ausdrückt, entstammen die von ihm dargestellten Normen seiner Kultur höchstwahrscheinlich seinen Quellen“.⁵ John Winkler sagt über Artemi-

ist, wissen wir nicht, ob darin – wie bei Artemidoros – auch sexuelle Träume behandelt werden. Tertullianus vertritt gegenüber voraussagenden Träumen eine ähnliche Haltung wie Artemidoros, was bedeutet, dass auch er an sie glaubt und diejenigen zu widerlegen versucht, die das nicht tun.

³ Meist übersetzen WissenschaftlerInnen den Titel mit „Traumdeutung“ [bzw. „The Interpretation of Dreams“]. Meine Übersetzung orientiert sich eher an Luther H. Martins Vorschlag: „A Taxonomic Science of Dreams“ [etwa: „Eine klassifizierende Wissenschaft der Träume“]. Martin ist der Ansicht, dass „Deutung“ [„interpretation“] in unangemessener Weise das Freudsche Verständnis von Träumen voraussetzt (Artemidorus, bes. 107). Pack, *Oneirocriticon*; englische Übersetzung: White, *Interpretation*; deutsche Übersetzung: Brackertz, *Artemidor*. Die folgenden Übersetzungen basieren [im Englischen] meist auf White [im Deutschen auf Brackertz, wobei in Zweifelsfällen bzw. bei Abweichungen die Übersetzungen in der englischen Originalfassung des vorliegenden Buches ausschlaggebend sind]. Die alte arabische Übersetzung der ersten drei Bücher der Oneirokritika findet sich bei: Fahd, *Artémidore*. Die ersten drei Bücher der Oneirokritika zielen wohl auf einen breiteren LeserInnenkreis, während die letzten beiden an Artemidoros' Sohn gerichtet sind und diesen lehren wollen, ein besserer Traumdeuter zu werden (möglicherweise ist dies auch der Grund, warum die arabische Übersetzung nur die ersten drei Bücher umfasst). Zu Artemidoros insgesamt s.: Foucault, *Sexualität*, 3,10–51; Pack, *Artemidorus*; sowie Blum, *Studies*, bes. 47–71. Einen Überblick über die Träume zu dieser Zeit geben Miller, *Dreams*; sowie Hanson, *Dreams*.

⁴ Pack, *Artemidorus*, 287; s. 285–287.

⁵ Ebd. 287. Michel Foucault vertritt die gleiche Ansicht, wenn er Artemidoros zum Bezugspunkt für die Beschreibung der Sexualität in dieser Epoche macht, da das Werk von Arte-

doros' Arbeit, dass sie „einzigartigen Aufschluss über die Bedeutungen sexuellen Verhaltens [gewährt], so, wie sie öffentlich wahrgenommen wurden. Der empirische Ansatz Artemidors erlaubt es uns, eine allgemeine Semantik des Sex in der antiken Welt zu erfassen, die gewöhnlich durch die tendenziöse Behandlung der Moralisten verschleiert ist“.⁶ Winkler bezieht sich hier auf Artemidoros' Untergliederung des Sexualverhaltens, deren Wurzeln in seiner Kultur liegen. Auch wenn Artemidoros sexuelle Träume in nicht-sexueller Weise deutet, ist er doch sehr an den Klassifizierungen des Sexualverhaltens in Träumen interessiert. Winkler stellt auch den Ton der Oneirokritika „den elitären und intellektualistischen Vorurteilen [gegenüber], die so viel antikes Schrifttum kennzeichnen“.⁷

Darüber hinaus legt Artemidoros großen Wert auf die empirische Methode; er sammelt sein Material auf Marktplätzen und Festen in verschiedenen Regionen des römischen Reiches.⁸ Deshalb steht das Traummaterial in typischer Weise für das, was frühe ChristInnen gehört oder gekannt haben könnten. Artemidoros ist besonders deshalb von Wert, weil er ein Bild der gesellschaftlichen Auffassungen vermittelt, die das Leben vieler Menschen im römischen Reich prägen. Die frühen ChristInnen knüpfen an diese Auffassungen an. Wenn die Ansicht der Forschung zutreffend ist und die gesellschaftlichen Auffassungen, die sich in den Oneirokritika finden, wirklich über lange Zeit in Geltung stehen, dann gibt dieses Dokument aus dem 2. Jh. Aufschluss darüber, wie wir die aus dem 1. Jh. stammenden Schriften des Neuen Testaments verstehen können.

In den Oneirokritika finden sich eine systematische Darlegung sowie eine methodische Erläuterung von Träumen. Artemidoros unterscheidet zwischen zwei Arten von Träumen, den *enhyphnia* und den *oneiroi*. *Enhyphnia* sind Angst- oder Bittträume, die auf die gegenwärtige Situation hinweisen.

midoros Hinweise liefere „auf gängige Bewertungsweisen und allgemein akzeptierte Haltungen. ... Artemidors Text eignet sich also dazu, Zeugnis abzulegen von einer ziemlich verbreiteten und vermutlich altehrwürdigen moralischen Tradition“ (Sexualität, 3,16f.). John Boswell kritisiert, dass Artemidoros in Foucaults Buch eine so zentrale Rolle zugewiesen wird: „Artemidors Traumbuch hatte weder auf die Sexualität jener Zeit Einfluss noch auf die sich daran anschließenden Diskussionen über Sexualität. Die Interpretation von Träumen war ein schwer verständliches Spezialgebiet und ungefähr so wirkmächtig wie heute urologische Fachzeitschriften“ (New York Times Book Review, 18. Januar 1987, 31). Boswell lässt hierbei Foucaults zentrales Argument außer Acht, wonach die bei Artemidoros zu findenden gesellschaftlichen Auffassungen keine individuelle Schöpfung sind, sondern für breitere kulturelle Strömungen stehen.

⁶ Winkler, *Eros*, 70 (im Original 43). Winklers gesamtes Kapitel über die Oneirokritika ist exzellent (*Eros*, 33–72 [im Original 17–44]).

⁷ Ebd. 71 (im Original 43).

⁸ Oneirokritika 1 Proömium. Blum führt aus, dass Artemidoros bei seinen Methoden der Traumdeutung die drei Methoden der empirischen Schulen der Medizin als Vorbild dienen, nämlich Erfahrung, übermittelte Erfahrung und Analogie (*Studies*, 88–91).

Während für Sigmund Freud – und in seinem Gefolge für uns heutige Menschen – die Angstträume am interessantesten sind, hält Artemidoros *enhyponia* für bedeutungslos.⁹ Ihm geht es vor allen um *oneiroi*, also Träume, die die Zukunft voraussagen; um sie geht es in seinem Leitfaden in erster Linie. Es gibt zwei Gruppen von *oneiroi*: *Theorēmatikoi* sind die Träume, bei denen das Traumbild einem zukünftigen Ereignis genau entspricht (wenn z. B. ein Mann von einem Schiffbruch träumt und ihn dann auch tatsächlich erleidet); und *allēgorikoi* sind Träume, bei denen das Traumbild ein zukünftiges Ereignis ankündigt.¹⁰ Nach Artemidoros haben rechtschaffene und ernsthafte Menschen keine Träume über gegenwärtige Ereignisse (*enhyponia*), sondern nur über zukünftige Geschehnisse (*oneiroi*), und zwar v. a. Träume, die in direkter Weise die Zukunft voraussagen (*therorēmatikoi*) und die darum ohne die professionelle Hilfe von TraumdeuterInnen gedeutet werden können. Deshalb widmet Artemidoros den Großteil der Oneirokritika den allegorischen *oneiroi*, da die Menschen sie nicht ohne Hilfe verstehen können. Er klassifiziert diese Träume in systematischer Weise und skizziert, wie ihre Voraussagen erkannt werden können.

In den fünf Bänden der Oneirokritika möchte Artemidoros den Menschen in erster Linie vermitteln, wie sie die Botschaften allegorischer Träume genau bestimmen können. Sein wichtigstes Werkzeug bei der Erklärung allegorischer Träume ist das „Vergleichen von Ähnlichkeiten“;¹¹ so entspricht z. B. der Kopf in einem Traum dem Vater des träumenden Menschen und der Fuß einem Sklaven oder einer Sklavin.¹² Außerdem benutzt er ein Raster von sechs Kriterien, die von älteren TraumdeuterInnen entwickelt wurden. Durch sie ermittelt er, ob Träume günstig oder ungünstig sind, wobei er schreibt: „Allgemein gilt also die Regel, das alles, was in Einklang mit Natur, Gesetz [*nomos*], Sitte [*ethos*], Kunst, Namen oder Zeit geschaut wird, von guter Vorbedeutung ist, während das Gegenteil davon Unheil und Schaden heraufbeschwört“.¹³ Artemidoros betont, dass immer gleich und unveränderlich bleiben muss, was der Natur gemäß ist, doch er erklärt nicht, was er darunter versteht.¹⁴ Die Sitten oder ungeschriebenen Gesetze sind das, worauf die Menschen sich einigten, während die Gesetze (*nomoi*) das bezeichnen, was die Menschen niederschrieben aus Furcht davor, dass andere Menschen es übertreten könnten. (Ungeschriebene Gesetze sind z. B. die Ehe, die Anziehung durch Frauen

⁹ Oneirokritika 1,6; ἀσήμαντα; Pack, Onirocriticon, 15.22f.

¹⁰ Oneirokritika 1,2; 4,1.

¹¹ Oneirokritika 2,25; Pack, Onirocriticon, 144.12.

¹² Oneirokritika 1,2; deutsche Übersetzung: Brackertz, Artemidor, 256.

¹³ Oneirokritika 4,2; Pack, Onirocriticon, 245.2–4; s. Oneirokritika 1,3.

¹⁴ Oneirokritika 4,2: τὰ μὲν οὖν φύσει δεῖ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχειν (Pack, Onirocriticon, 242.21f.); deutsche Übersetzung: Brackertz, Artemidor, 254. A. J. Festugière merkt an, dass Platon (Phaid. D 2 und 5f.) die gleiche Formulierung gebraucht, um die überzeitliche Wahrheit zu beschreiben, d. h. das Sein an sich (Artémidore, 220 Anm. 8).

oder der Geschlechtsverkehr mit Frauen).¹⁵ Zeit, Kunst und Namen sind Untergliederungen von Natur, Gesetz und Sitte.¹⁶ Ein günstiger Traum entspricht im Allgemeinen der Natur und dem Gesetz, doch das ist nicht immer der Fall. So träumt z. B. ein Töpfer davon, seine Mutter zu schlagen, was gesetzwidrig ist. Die Mutter steht allerdings für die Erde, und das Schlagen stellte das Formen des Tons dar. Dieser Traum ist die Vorausschau dessen, dass der Mann zahlreiche Gegenstände herstellen wird.¹⁷

In den Oneirokritika setzt Artemidoros durchgängig voraus, dass es um einen erwachsenen männlichen Klienten geht, und entsprechend wohl auch um einen erwachsenen männlichen Leser; die Beispiele mit männlichen Träumern sind in der Mehrzahl.¹⁸ In den zahlreichen Beispielen im Abschnitt über den Geschlechtsverkehr (1,78–80) finden sich nur zwei Träume von Träumerrinnen. Vielleicht sucht Artemidoros weniger nach sexuellen Träumen von Frauen (oder Frauen erzählen ihm ihre sexuellen Träume nicht), weil seine KlientInnen vornehmlich Männer sind. (Womöglich erzählen Frauen ihre Träume eher einander oder einer Traumdeuterin.)¹⁹ Der Geschlechtsverkehr zwischen einer Frau und einem Mann findet sich in der Kategorie „im Einklang mit Natur, Gesetz und Sitte“: „[In einem Traum ist es] für eine Frau von Nutzen, von einem Bekannten, sei er wer er sei, in Anspruch genommen zu werden“.²⁰ Das hier verwendete Verb für „in Anspruch nehmen“ (*perainō*) bedeutet offenbar „penetrieren“. Artemidoros setzt an dieser Stelle und anders-

¹⁵ Oneirokritika 1,8; 4,2; Pack: Onirocriticon. 17.8f.; 243.4.

¹⁶ Für weiterführende Erläuterungen s. Oneirokritika 4,2; Pack, Onirocriticon. 242.16–245.24; sowie Foucault, Sexualität, 3,25f.

¹⁷ Oneirokritika 4,2; Pack, Onirocriticon, 245.9–12.

¹⁸ Artemidoros beschreibt Träume, in denen Männer vom Geschlechtsverkehr mit unterschiedlichen PartnerInnen träumen. Man kann diese Träume nicht durch Träume von Frauen über Geschlechtsverkehr mit entsprechenden PartnerInnen ersetzen und die Deutungen auf sie übertragen. So verbietet z. B. das römische Recht den Geschlechtsverkehr von Sklavenbesitzerinnen mit ihren männlichen Sklaven rigoros, so dass ein solcher Geschlechtsverkehr nicht in die Kategorie des gesetzlichen Geschlechtsverkehrs eingeordnet werden kann. Im Gegensatz dazu klassifiziert Artemidoros den Geschlechtsverkehr zwischen einem Sklavenbesitzer und seinen versklavten ArbeiterInnen in korrekter Weise als gesetzlich, da das römische Recht solchen Verkehr nicht verbietet. Ein zweites Beispiel bietet der Ehemann, der vom Verkehr mit seiner Frau träumt, was entweder für seinen Beruf oder seine Tätigkeit steht oder für das, worüber er verfügt oder bestimmt (*ὅς προϊσταται καὶ ἄρχει* [Oneirokritika 1,78 {Pack, Onirocriticon, 86.25}]), wie er auch über seine Ehefrau verfügt und bestimmt. Da Ehefrauen in der römischen Gesellschaft rechtlich nicht dazu befugt sind, über ihre Ehemänner zu bestimmen, kann der Traum einer Ehefrau vom Geschlechtsverkehr mit ihrem Mann kaum auf ihren Beruf oder ihre Tätigkeit verweisen oder auf das, worüber sie bestimmt.

¹⁹ Ein Beispiel für eine Traumdeuterin findet sich in IG III,162 (datiert auf 127/128 oder 128/129 n. Chr.). S. Winkler, Eros, 65 (im Original 39).

²⁰ Oneirokritika 1,78: *περαίνεσθαι δὲ ὑπὸ τίνος γνωρίμου γυναίκεϊ μὲν [ἥδὲ καὶ] λυσίτελές, οἷός ἂν ᾗ ὁ περαίνων* (Pack, Onirocriticon, 88.25–27); deutsche Übersetzung: Brackertz, Artemidor, 93.95f.

wo eine strikte Trennung zwischen der aktiven, männlichen und der passiven, weiblichen sexuellen Rolle voraus. Und während Artemidoros die Träume von Männern, die ihnen die Penetration vieler unterschiedlicher PartnerInnen versprechen, in zahlreiche Untergruppen unterteilt (Geschlecht, Alter, rechtlicher und gesellschaftlicher Status der PartnerInnen, exakte sexuelle Position usw.), wird der Traum einer Frau über eine sexuelle Beziehung zu einem Mann nur pauschal gedeutet: Es ist für eine Frau immer günstig, wenn sie im Traum von einem ihr bekannten Mann penetriert wird. Gleichgeschlechtliche Beziehungen zwischen Frauen fallen unter die Kategorie „widernatürlich“; wir werden sie gleich näher betrachten. Von diesen beiden Ausnahmen abgesehen konzentriert sich Artemidoros allein auf Männer und deren Träume.²¹

Im ersten und zweiten Buch der Oneirokritika werden Träume behandelt, in denen es um das menschliche Leben von der Geburt bis zum Tod geht. In der Mitte findet sich ein Kapitel über den Geschlechtsverkehr (1,78–80); es enthält sexuelle Träume, die von Artemidoros folgendermaßen eingeordnet werden: erstens als natürlich, gesetzlich (oder konventionell)²² und der Sitte entsprechend, zweitens als widergesetzlich (oder unkonventionell) (*paranomou*) und drittens als widernatürlich (*para physin*). Die Träume in allen drei Gruppen können günstig oder ungünstig sein. Wenn z. B. ein gesunder Mann träumt, dass er mit einer Gottheit Geschlechtsverkehr hat, deutet diese widernatürliche sexuelle Verbindung dennoch auf günstige Ereignisse hin: Seine Vorgesetzten werden ihn unterstützen. Träumt er dagegen von einem Geschlechtsverkehr mit einer Frau, die alt, hässlich und schmerzgeplagt ist und sich dem Geschlechtsverkehr widersetzt, dann trägt dieses konventionelle Verhalten eine ungünstige Bedeutung: Der Mann wird bei seinen Vorhaben versagen. Bemerkenswert ist dabei, dass die Bedeutung dieser sexuellen Träume nicht im sexuellen Bereich liegt. Hier kommen verschiedene Faktoren zur Geltung: gesellschaftliche Festlegungen (wie etwa durch das „Gesetz“/die „Konvention“ oder die „Natur“), Erläuterungen von Einzelheiten des Traumes sowie das Bewertungssystem des/der TraumdeuterIn. Der eigentliche Beitrag von Artemidoros besteht in seiner Methode der Auslegung und Be-

²¹ Träume von Frauen werden im gesamten Werk nur selten behandelt. S. Winkler, *Eros*, 65 (im Original 39).

²² Winkler übersetzt *νόμος* mit „convention“ [„Konvention“/„Regel“] und *ἔθος* als „habit“ [„Sitte“] (*Eros*, 59.61.63 und *passim* [im Original 35.36.37 und *passim*]). Da Winklers Übersetzung nicht hinlänglich zwischen *νόμος* und *ἔθος* differenziert, übersetze ich *νόμος* mit „Gesetz“ und *ἔθος* mit „Sitte“/„Gewohnheit“ [„custom“]. Weil allerdings „Gesetz“ nicht an allen Stellen dem Sinn von *νόμος* entspricht, übersetze ich es im Folgenden auch gelegentlich als „Konvention“ [„convention“]. Artemidoros' Verwendung der Begriffe ist nicht konsistent. So ordnet er z. B. die Dinge im Leben, die „vom Gesetz“/„von Regeln“ (*νενομισμένα*) bestimmt sind, einerseits unter die Kategorie „Gewohnheit“/„Gebrauch“ (*ἔθος*) ein – die selbst wieder ein „ungeschriebenes Gesetz“ ist – und andererseits unter die (schriftlich niedergelegten) „Gesetze“ (*νόμοι*) (*Oneirokritika* 4,2; Pack, *Onirocriticon*, 242.19–243.4).

wertung; seine dreiteilige Unterscheidung in gesetzlich, widergesetzlich und widernatürlich findet sich auch in der Gesellschaft seiner Zeit und bietet ein klares Bild davon, in welcher Weise Artemidoros und seine Umgebung sexuelle Beziehungen sehen.

Zu Artemidoros' erster Kategorie sexueller Träume zählen solche, in denen es um Geschlechtsverkehr mit der Ehefrau oder Geliebten eines Mannes geht, mit Prostituierten, einer dem Träumer unbekannten Frau, seiner Sklavin oder seinem Sklaven, mit einer dem Träumer gut bekannten Frau, und es findet sich hier auch die Penetration einer Träumerin durch einen ihr bekannten Mann, um Geschlechtsverkehr zwischen einem Mann und einem ihn penetrierenden Liebhaber sowie um Masturbation (d. h. um einen Mann, der seinen eigenen Penis streichelt). Zur Kategorie widergesetzlicher Träume zählt vornehmlich Inzest: die Penetration des eigenen Sohnes (differenziert nach dessen jeweiligem Alter), die Penetration durch den eigenen Sohn, der Geschlechtsverkehr mit der eigenen Tochter (differenziert nach ihrem Alter und Familienstand), der Geschlechtsverkehr mit der eigenen Schwester (der nicht näher ausgeführt wird, weil er die gleiche Bedeutung hat wie der Geschlechtsverkehr mit der eigenen Tochter), die Penetration des eigenen Bruders, eines Freundes, der Geschlechtsverkehr mit der Mutter (in unterschiedlichen Positionen, mit der lebenden oder toten Mutter, oder mit der Mutter, mit der man sich zerstritten hat) sowie Fellatio mit der Mutter oder mit verschiedenen anderen Menschen (sowohl als passiver wie auch als aktiver Partner). In der Kategorie widernatürlicher Träume findet sich die Masturbation (d. h. ein Mann, der „mit sich selbst Sex hat“; was nicht vom Streicheln des eigenen Penis unterschieden wird), das Küssen des eigenen Penis, die Fellatio mit sich selbst, eine Frau, die die aktive oder passive Rolle im Zusammensein mit einer anderen Frau einnimmt, der Geschlechtsverkehr mit einer weiblichen oder männlichen Gottheit, der Geschlechtsverkehr mit einer Leiche (sowohl in aktiver als auch in passiver Rolle, wobei Artemidoros nicht erklärt, wie Letzteres gehen kann) sowie der Geschlechtsverkehr mit einem Tier (aktiv wie passiv).

Es fällt auf, dass sich gleichgeschlechtlicher Geschlechtsverkehr in allen drei Kategorien findet. Bei einem Mann ist es natürlich und gesetzlich und entspricht der Sitte, wenn er seinen männlichen Sklaven penetriert oder wenn er durch einen reicheren älteren Mann penetriert wird. Beide Träume gelten als gutes Omen. Wenn ein Mann träumt, von seinem Haussklaven oder einem jüngeren oder mittellosen Mann penetriert zu werden, dann ist dies zwar ein ungünstiges Zeichen, doch der Geschlechtsverkehr gilt noch als rechtmäßig. Als widergesetzlich gilt hingegen der Geschlechtsverkehr eines Vaters mit seinem Sohn – in aktiver oder passiver Rolle –, die Penetration eines Bruders oder Freundes sowie die aktive oder passive Fellatio mit einem Mann (oder einer Frau). In die Kategorie des Widernatürlichen gehören gleichgeschlechtliche Kontakte, wenn etwa eine Frau in aktiver oder passiver Rolle Verkehr

mit einer anderen Frau hat oder wenn ein Mann in aktiver oder passiver Rolle Verkehr mit einer männlichen Gottheit oder einer Leiche hat.

Artemidoros' System lässt sich nicht völlig enträtseln und ist auch nicht konsistent, und so wirft es einige Fragen auf. Was ist z. B., wenn der reiche ältere Mann (oder der jüngere oder mittellose Mann) der konventionellen Kategorie mit dem Träumer befreundet ist, so dass dieser Geschlechtsverkehr eigentlich in die unkonventionelle Kategorie gehört? Freundschaft gibt es für Artemidoros offenbar nur zwischen Menschen mit ähnlichem sozialem Status (also nicht zwischen „reicher und älter“ und „jünger oder mittellos“), wobei die Penetration diese Gleichheit zerstört. Vielleicht macht die Überlegenheit der Penetration eine Freundschaft zwischen zwei erwachsenen Männern mit gleichem Status unmöglich. (In diesem Fall muss *para nomon* „unkonventionell“ bedeuten und nicht „widergesetzlich“. Jedenfalls gelten im römischen Recht des 2. Jhs. einvernehmliche sexuelle Beziehungen zwischen zwei erwachsenen, freien Männern nicht als illegal.) Darüber hinaus stellt sich die Frage, warum Artemidoros der Fellatio so ablehnend gegenübersteht, während er gleichzeitig Analverkehr mit dem eigenen Sklaven oder einem anderen Mann der gesetzlichen Kategorie zurechnet. Warum wird die Masturbation sowohl der ersten als auch der dritten Kategorie zugeordnet? Ein weiteres Problem besteht darin, dass Artemidoros behauptet, die Tierwelt als Vorbild dafür zu nehmen, was natürlich ist – da der Geschlechtsverkehr von Tieren immer in der gleichen Position vollzogen wird –, und dass Menschen die anderen Positionen aus Schamlosigkeit, Lüsterheit, und Trunkenheit eingeführt hätten; andererseits widerspricht das dem, dass Artemidoros die anale Penetration (eines Sklaven, reicheren und älteren Mannes oder jüngeren oder mittellosen Mannes) als natürlich, gesetzlich und der Sitte entsprechend darstellt.

Auch wenn sich diese Fragen nicht beantworten lassen, so ist es doch hilfreich, den von Artemidoros verwendeten Gegensatz zwischen aktiv und passiv und sein Verständnis der Statusunterschiede zu beachten, wenn man seine Differenzierungen nachvollziehen möchte. So bezeichnet Artemidoros z. B. den aktiven Geschlechtsverkehr bzw. die Penetration mit dem Verb *perainō*, während er *perainomai* für das Penetriertwerden verwendet.²³ Bei einer gemischtgeschlechtlichen Vereinigung „steht die Ehefrau für den Beruf bzw. die Tätigkeit des Träumenden, woraus ihm Freude erwächst oder worüber er verfügt und herrscht wie über seine Ehefrau.“²⁴ Die Ehefrau steht demnach bei der natürlichen, gesetzlichen und der Sitte entsprechenden Katego-

²³ Die Verben „sich vermischen“ (μύγνυμι) und „zusammensein mit“ (σύνειμι) im Sinne von „Geschlechtsverkehr haben“ werden sowohl für aktive wie für passive PartnerInnen gebraucht.

²⁴ Oneirokritika 1,78; Pack, Oniroticon, 86.22–26; englische Übersetzung: White, Interpretation, 58; deutsche Übersetzung: Silke Petersen/Gerlinde Baumann; für den Kontext: Brackertz, Artemidor, 93.

rie im Zentrum. Die anderen Vereinigungen dieser Kategorie sind allesamt gesellschaftlich ungleiche Beziehungen: Mann/Geliebte; Mann/Prostituierte; Mann/ihm unbekannte Frau; Mann/ihm bekannte Frau; Mann/Sklavin oder Sklave; Mann/reicherer Mann; Mann/jüngerer oder mittelloser Mann. Die Vereinigungen zwischen Männern und Frauen sind ungleich, weil Männer und Frauen zu dieser Zeit gesellschaftlich, politisch und wirtschaftlich nicht ebenbürtig sind. Die sexuelle Vereinigung eines freien Mannes mit einer Sklavin oder einem Sklaven ist wegen des Statusunterschieds ungleich. Bei den genannten Beziehungen zwischen zwei Männern besteht die Ungleichheit in wirtschaftlichen sowie Altersunterschieden.²⁵

In der Kategorie des Widergesetzlichen (oder Unkonventionellen) geht es vornehmlich um inzestuöse Beziehungen. Artemidoros unterscheidet zwischen dem penetrierenden und dem penetrierten Menschen sowie zwischen Söhnen und Töchtern verschiedenen Alters, doch die Ungleichheit, die den inzestuösen Beziehungen von Vater und Sohn, Vater und Tochter, Bruder und Schwester sowie Mutter und Sohn (auch zwischen zwei Brüdern unterschiedlichen Alters) innewohnt, stellt kein Ordnungsprinzip dar. Relevant ist weniger das Machtgefälle als vielmehr die Blutsverwandtschaft. Doch warum findet sich ein männlicher Freund (*philos*) in dieser Kategorie? Hält Artemidoros möglicherweise die Penetration eines Freundes für unkonventionell, weil diese die zwischen freien, befreundeten Männern bestehende Gleichheit zerstören würde? Der Abschnitt über die Fellatio stellt eine Art Exkurs dar, weil Artemidoros nicht den/die PartnerIn, sondern den Akt der Fellatio an sich für unkonventionell hält.²⁶

In unserem Zusammenhang ist schließlich besonders wichtig, warum der Geschlechtsverkehr zwischen zwei Frauen in die Kategorie „widernatürlich“

²⁵ Mann/Feind gehört ebenso in die erste Kategorie, könnte aber auch als ebenbürtige Beziehung gelten. Allerdings ist das System nicht völlig präzise und konsistent, weil Mann/Bruder sowohl der gesetzlichen wie der ungesetzlichen Kategorie zugeordnet wird.

²⁶ Hier ist wieder die Bedeutung „unkonventionell“ zu wählen, da das römische Recht Fellatio nicht verbietet.

Fellatio scheint auf der Grenze zwischen dem Unkonventionellen und dem Widernatürlichen zu stehen, auch wenn Artemidoros dies nicht ausdrücklich sagt. Er zählt Masturbation (dies ist vermutlich die Bedeutung von „sich mit sich selbst vermischen“, er könnte allerdings auch Analverkehr mit sich selbst meinen) als erste Art des unnatürlichen Verkehrs auf, fährt dann fort mit dem Küssen des eigenen Penis und dem Praktizieren von Fellatio mit sich selbst. Artemidoros beschreibt Masturbation in der gesetzlichen Kategorie als manuelle Stimulation; er deutet die Hände als Diener des Penis und die Handlung als Hinweis auf den Besitz einer Sklavin oder eines Sklaven. Er beschreibt also Masturbation in der ersten Kategorie als unterwerfende Handlung, womit also eine ungleiche soziale Beziehung angezeigt wird. Die Arten der Masturbation in der dritten Kategorie sind das Küssen des eigenen Penis und das Praktizieren von Fellatio mit sich selbst. Die genauen Gründe für die Einordnung von Fellatio als unkonventionell und widernatürlich bleiben im Dunkeln. S. Winkler, der auf die durchgängige gesellschaftliche Abscheu gegenüber Fellatio hinweist (Eros, 64 [im Original 38]).

eingeordnet wird, obwohl der Geschlechtsverkehr zwischen Männern als konventionell und unkonventionell eingestuft wird. Der Geschlechtsverkehr mit einer Gottheit, einer Leiche oder einem Tier dürfte widernatürlich sein, weil diese drei jeweils für eine andere Seinsform oder einen anderen Seinsbereich stehen. Doch dadurch ist nicht erklärlich, warum Geschlechtsverkehr zwischen Frauen sich in dieser Kategorie findet.

Artemidoros behandelt den Geschlechtsverkehr zwischen Frauen im Abschnitt über den Geschlechtsverkehr und anhand des zweiten Traums einer Frau. Die Textpassage lautet folgendermaßen:

Wenn eine Frau träumt, dass sie eine andere Frau besitzt, dann wird sie der Frau, die sie besitzt, ihre Geheimnisse anvertrauen. Wenn sie jedoch die Frau, die sie besitzt, nicht kennt, dann wird sie sich mit aussichtslosen Plänen befassen. Wenn aber eine Frau träumt, dass sie von einer anderen Frau besessen wird, wird sie von ihrem Ehemann geschieden werden oder Witwe werden. Zudem wird sie die Geheimnisse der Frau erfahren, mit der sie geschlafen hat.²⁷

Artemidoros beschreibt die Beziehungen zwischen zwei Frauen in kulturell männlichen Termini, indem er sich der Dichotomie von aktiv und passiv bedient. Wenn Artemidoros an anderer Stelle das Verb „besitzen“ (*perainō*) verwendet, meint er offenbar „penetrieren“. Im zitierten Abschnitt kommt bei ihm das gleiche Schema zur Anwendung, das er für die Beziehungen zwischen zwei Männern benutzt: wenn Person *A* Person *B* besitzt; wenn Person *A* von Person *B* besessen wird. Er scheint daher auch bei Frauen an eine Form der Penetration zu denken. Dabei vertraut jeweils die aktive Frau der passiven Frau ihre Geheimnisse an; die aktive Partnerin erzählt die Geheimnisse, und die passive nimmt sie auf. Im Unterschied dazu bekommt der männliche Träumer Zugang zu den Geheimnissen der ihm bekannten Frau, die in seinem sexuellen Traum vorkommt (gesetzliche Kategorie).²⁸ Dazu also erhält der Mann Zugang, d. h. er nimmt die Geheimnisse der passiven Frau auf, wohingegen die aktive Frau ihre Geheimnisse mitteilt.²⁹ Die aussichtslosen

²⁷ Oneirokritika 1,80: γυνή δὲ γυναῖκα ἔαν περαίνῃ, τὰ ἑαυτῆς μυστήρια τῇ περαινομένη κοινώσεται. ἔαν δὲ ἀγνοῇ τὴν περαινομένην, ματαίοις ἐπιχειρήσει πράγμασιν. ἔαν δὲ γυνὴ ὑπὸ γυναϊκὸς περαίνεται, χωρισθήσεται τοῦ ἀνδρὸς ἢ χηρεύσει· τὰ μέντοι μυστήρια τῆς μιγνυμένης οὐδὲν ἥττον μαθήσεται (Pack, Onirocriticon, 97.9–14; englische Übersetzung: White, Interpretation, 65; deutsche Übersetzung: Silke Petersen/Gerlinde Baumann).

²⁸ Oneirokritika 1,78; Pack, Onirocriticon, 88.20f.

²⁹ Suzanne MacAlister ist der Ansicht, dass Artemidoros mit dem weiblichen Körper und mit Weiblichkeit das Verborgene assoziiere und dies dem männlich bestimmten öffentlichen Bereich entgegensetze (Gender). Maud W. Gleason erwähnt, dass der Physiognomiker Polemon (2. Jh.) Frauen so beschreibt, dass sie verbergen, was sie denken (Semiotics, 391f.). Wenn Artemidoros ebenso dächte, würde die Mittelsamkeit einer Frau auf unweibliches Verhalten hinweisen. Es bleibt unklar, ob es auf ein gutes oder schlechtes Ereignis hindeutet, wenn eine Frau eine andere Frau in ihre Geheimnisse einweiht.

Vorhaben könnten sich auf geschäftliche Aktivitäten oder andere Unternehmungen beziehen und auch auf öffentliche Projekte.

Warum hält Artemidoros den Geschlechtsverkehr zwischen zwei Frauen für widernatürlich? Er erwähnt die gleichgeschlechtlichen Frauenbeziehungen unmittelbar im Anschluss an einen Abschnitt über einen Mann, der seinen eigenen Penis küsst oder mit sich selbst Fellatio hat, und direkt vor einer Passage über den Geschlechtsverkehr mit Gottheiten, Leichen und Tieren. Der Sex zwischen einem Mann und einer Gottheit, einer Leiche oder einem Tier stellt eine Vereinigung zwischen zwei völlig unterschiedlichen Daseinssphären dar. Gilt die orale Masturbation als widernatürlich, weil man sich selbst zu ähnlich ist, also weil ein und derselbe Mensch nicht für die gesellschaftliche Hierarchie stehen kann, die unter den Menschen besteht? Das würde bedeuten, dass natürliche sexuelle Beziehungen zwischen Wesen bestehen können, die dem gleichen Seinsbereich angehören und sich trotzdem voneinander in grundlegender Weise unterscheiden, wie etwa bezüglich des Geschlechts, des Alters oder des rechtlichen oder gesellschaftlichen Status. Das heißt, dass natürliche sexuelle Beziehungen für gesellschaftliche Vorherrschaft und Hierarchie stehen und diese schaffen. Wird der Geschlechtsverkehr zwischen zwei Frauen im Anschluss an die orale Masturbation aufgeführt, weil Frauen sich zu ähnlich sind und deshalb die gesellschaftliche Hierarchie nicht widerspiegeln können?

Demgegenüber wird nicht zwischen reichen oder armen, alten oder jungen, versklavten oder freien Frauen unterschieden, auch wenn die Partnerinnen durch diese Merkmale voneinander abgegrenzt werden könnten (wie dies bei Männerbeziehungen der Fall ist). In androzentrischen gesellschaftlichen Klassifikationssystemen finden sich bezeichnenderweise die Abstufungen, die es für Männer gibt, nicht im Hinblick auf Frauen, weil man es oft nicht für nötig hält, verschiedene Gruppen von Frauen – wie Sklavinnen, arme oder alte Frauen – voneinander zu unterscheiden. In gewisser Hinsicht fallen diese Frauen durch das Raster dessen, was Frausein bedeutet, weil sie nicht die Ehefrauen erwachsener freier Männer sind, von denen das System mit seinen Klassifikationen geschaffen worden ist (wobei natürlich manche freie Männer alte Ehefrauen haben, doch hier ist das Bild der Frau von der Vorstellung einer jungen Frau geprägt, die schwanger werden und Kinder bekommen kann; das System macht in diesem Fall keine Ausnahme). Deshalb stellen zwei Frauen (also eigentlich: „freie, erwachsene Frauen, die die Ehefrauen der Adressaten sein könnten“), die ein Verhältnis miteinander haben, keine gesellschaftliche Hierarchie dar – sie sind sich zu ähnlich. Vielleicht kann sexuelle Liebe zwischen Frauen aber auch deshalb nicht natürlich sein, weil dabei eine der Frauen die aktive Rolle übernimmt und so die natürliche Rolle des Mannes an sich reißt.

Eine andere Deutung könnte darin bestehen, dass der Geschlechtsverkehr zwischen Frauen deshalb widernatürlich ist, weil Artemidoros ahnt, dass das Verb „penetrieren/besitzen“ keine genaue Beschreibung der sexuellen Beziehungen ermöglicht, die Frauen im Allgemeinen zueinander haben, und dass sich also Beziehungen zwischen Frauen jenseits der Kategorie der Penetration bewegen. Dies würde erklären, warum die Penetration eines männlichen Freundes als unkonventionell gilt, aber nicht als widernatürlich (weil Männer naturgemäß penetrieren), während Beziehungen zwischen Frauen so anomal sind, dass sie widernatürlich sind.³⁰ Wenn ein Mann seinen Sklaven penetriert, so ist dies natürlich, gesetzlich und der Sitte entsprechend, weil dies eine männliche Penetration (und daher auch natürlich ist) eines Menschen mit niedrigerem Status ist, zu dem der Mann legalen Zugang hat.

John Winklers Auslegung stimmt mit meinen Überlegungen überein. Bei der Deutung von Artemidoros' Ausführungen über sexuelle Träume lautet seine Kernaussage, dass „Natur“ in Wirklichkeit „Kultur“ bedeutet, dass für Artemidoros also diejenigen Werte als natürlich gelten, die von seiner Kultur seit langem für richtig gehalten werden. Für Winkler bieten sexuelle Beziehungen zwischen Frauen ein Paradebeispiel dafür, dass „Natur“ eigentlich für „Kultur“ steht:

Der grundlegende Gedanke scheint der zu sein, dass widernatürliche Akte keinerlei Widerspiegelung von menschlicher gesellschaftlicher Hierarchie enthalten. ... Sex unter Frauen wird hier als etwas gesehen, das nicht intrinsisch geeignet ist, das hierarchische Verhältnis unter den Teilnehmern abzubilden. ... Sexuelle Beziehungen zwischen Frauen werden als „widernatürlich“ klassifiziert, weil „Natürlichkeit“ voraussetzt, dass drei Dinge an sexuellen Handlungen signifikant sind, nämlich erstens Männer, zweitens Penisse, die penetrieren, und drittens der dadurch ausgedrückte relative Status auf der Grundlage von Dominanzverhältnissen. ... Frau-Frau-Verkehr ist „widernatürlich“ nur und genau insofern, als er außerhalb dieses Bestimmungsfeldes angesiedelt ist. Das „Widernatürliche“ ist das Bedeutungslose: wieder einmal zeigt sich, dass „Natur“ für „Kultur“ steht.³¹

Alle Formen sexueller Beziehungen, die der Kategorie des Widernatürlichen zugeordnet werden, haben nur eines gemeinsam: Sie reproduzieren die gesellschaftliche Hierarchie nicht. Artemidoros' Konzept des Natürlichen und des Widernatürlichen liegt auf einer Linie mit Ptolemaios, Soranos und den anderen in diesem Buch untersuchten Autoren, für die natürliche sexuelle

³⁰ S. auch Oneirokritika 2,12: „*Χαίνα δὲ γυναῖκα σημαίνει ἀνδρόγυνον ἢ φαρμακίδα καὶ ἄνδρα κίναιδον οὐκ εὐγνώμονα* (Pack, Onirocriticon, 125.4f): „Die Hyäne steht für eine androgyne Frau oder eine Hexe und einen Mann, der ein unverständiger [d. h. wohl im Sinne von „unverschämter“] *kinaidos* ist“ (Übersetzung Silke Petersen/Gerlinde Baumann). S. Oneirokritika 5,65; dort spricht Artemidoros von einem „berüchtigten *kinaidos*, ... der sowohl verweiblicht als auch androgyn ist“ (Übersetzung Silke Petersen).

³¹ Winkler, Eros, 64–66 (im Original 38–40: „nature‘ once more turns out to stand for ‚culture‘“).

Beziehungen an und für sich ungleich sind. Wir müssen die Muster der gesellschaftlichen Dominanz in Artemidoros' Kultur kennen, wenn wir verstehen wollen, warum es für einen Mann natürlich, gesetzlich und der Sitte entsprechend ist, seinen Sklaven zu penetrieren, während der Sex zwischen zwei Frauen widernatürlich ist. Auch wenn deutlich ist, dass Artemidoros sexuelle Beziehungen zwischen Frauen mit der Verwendung des Verbs „besitzen/penetrieren“ (*perainō*) durch das Aktiv-passiv-Schema erklärt, so zeigt seine Einordnung dieser Beziehungen als ausschließlich widernatürlich, dass weibliche Homoerotik innerhalb seines kulturellen Modells keinen Ort hat, weil dabei das notwendige gesellschaftliche Dominanzverhältnis fehlt. Deshalb ist in Artemidoros' Sicht die Penetration durch eine Frau keine wirkliche Penetration, und weibliche Homoerotik ist nur ein müder und nutzloser Abklatsch männlichen Sexualverhaltens.

TEIL II

FRÜHCHRISTLICHE REAKTIONEN AUF WEIBLICHE HOMOEROTIK

EINLEITUNG: VON BRITISCHEN LEHRERINNEN UND RÖM 1

Wir befinden uns im schottischen Edinburgh und schreiben das Jahr 1811. Zwei Lehrerinnen – Fräulein Marianne Woods und Fräulein Jane Pirie – werden beschuldigt, eine sexuelle Beziehung miteinander zu haben, doch sie weisen die Anschuldigungen zurück und verklagen ihrerseits die Anklägerin wegen übler Nachrede. Der Rechtsanwalt der Lehrerinnen versucht, Fräulein Jane Cumming in Misskredit zu bringen. Sie ist die Schülerin, die behauptet, Fräulein Woods und Fräulein Pirie beim Sex gesehen zu haben. Herr Clerk, der Rechtsanwalt, führt an, dass Fräulein Cumming als Zeugin unglaublich sei, da sie unehelich geboren, gebürtige Inderin und farbig sei. Im Verleumdungsprozess muss die Beklagte Beweise dafür beibringen, dass es überhaupt sexuelle Beziehungen zwischen Frauen geben kann. Zu den Beweisen zählen Röm 1,26, sowie einige Textpassagen, die bereits im ersten Teil des vorliegenden Buches behandelt wurden (Lukianos, Martial, Juvenal, Phaedrus). Im Berufungsverfahren entscheidet das Oberhaus im Jahre 1819 zugunsten der Lehrerinnen. Einige Lords argumentieren, dass eine britische Frau eine solch lüsterne Tat nicht begehen könne, die es vielleicht in der indischen Heimat von Fräulein Cumming gebe.

Die Lehrerinnen gewinnen also den Prozess, weil ein sexueller Kontakt zwischen zwei Frauen – oder jedenfalls zwischen zwei Britinnen – nicht für möglich gehalten wird. Ihr Rechtsanwalt räumt zwar ein, dass sexuelle Beziehungen zwischen Frauen in der Antike erwähnt werden, dass aber hierbei immer ein Gegenstand genannt werde, mit dem die Penetration ausgeführt werden könne. Da die Schülerin jedoch nicht vom Gebrauch eines künstlichen Hilfsmittels spricht, kann auch keine sexuelle Handlung stattgefunden haben. Im Hinblick auf das Neue Testament führte Herr Clerk an, dass in Röm 1,26 ein künstliches Hilfsmittel erwähnt wird, wenn sich der Text auf Beziehungen zwischen Frauen bezieht; wahrscheinlicher ist, dass hier von Unzucht zwischen einer Frau und einem Mann die Rede ist.¹

In vielerlei Hinsicht steht dieser Fall für die jahrhundertealte Debatte, ob eine Frau überhaupt in der Lage ist, eine andere Frau sexuell zu lieben. Der britische Rechtsanwalt führt an, dass die primitiven, dunkelhäutigen Frauen des Ostens solche nichtswürdigen Handlungen begehen würden, dass jedoch britische Frauen dazu schlicht nicht in der Lage seien. Oben wurde bereits erwähnt, dass Angehörige der römischen Oberschicht in der Antike der Ansicht sind, dass die lüsternen griechischen Frauen darauf verfallen könnten, so etwas zu tun, nicht jedoch die tugendhaften römischen Damen. In gleicher Weise warnen JüdInnen die Töchter Israels davor, auf den Wegen der Ka-

¹ Eine ausführliche Darstellung der Vorgänge findet sich bei Faderman, *Verdict*, bes. 211f.220f.; dies., *Love*, 147–154.

naanäerInnen und ÄgypterInnen zu wandeln, bei denen Frauen sich sogar gegenseitig heiraten.

Das Interesse an einem künstlichen Hilfsmittel findet sich gleichermaßen in der Antike wie heutzutage. Rechtsanwälte, Richter, Dichter und Theologen fragen sich immer wieder: „Was können Frauen miteinander bloß ohne ‚ihn‘ tun?“ Durch die Jahrhunderte ist diesen Männern eine grundlegende Einsicht über weibliche Sexualität gemeinsam: dass nämlich für weibliche Lust ein Penis unverzichtbar ist. Im Laufe der westlichen Geschichte treffen wir immer wieder auf männliche Schöpfer von Kultur und Ideen, die zwischen der Annahme, dass es sexuelle Beziehungen zwischen Frauen überhaupt nicht gibt – weil es sie nicht geben kann – und der Vorstellung hin- und herschwanken, dass, wenn es diese Beziehungen doch gäbe, die Frauen zur Penetration fähig sein müssten; sei es nun mit einem Anhängsel an ihrem Körper wie einer vergrößerten Klitoris oder mit einem Penisersatz oder einem anderen Gegenstand zum Penetrieren.

Wir machten bereits Bekanntschaft mit Autoren der römischen Zeit, die weibliche Homoerotik für eine Nachahmung phallozentrischer Sexualität halten. Trotzdem muss es für die Menschen zu römischer Zeit schwerer gewesen sein als für Edinburghs BürgerInnen im 19. Jh., die Existenz weiblicher Homoerotik zu bestreiten. Antike AstrologInnen sprechen an den Straßenecken über *tribades*. TraumdeuterInnen deuten überall in der römischen Welt auf den Marktplätzen homoerotische Träume von Frauen. Römische Dichter verspotten die *tribades*, während ÄrztInnen versuchen, sie zu heilen. Rabbiner diskutieren darüber, ob jüdische Frauen mit sexuellen Beziehungen zu anderen Frauen die priesterlichen Gaben essen dürfen. Ägyptens SchreiberInnen verfassen Liebeszauber für Frauen, mit denen diese andere Frauen umwerben und an sich binden wollen. Das frühe Christentum betritt die Bühne der Welt also zu einer Zeit, in der die Menschen aller gesellschaftlichen Schichten wissen, dass Frauen sexuelle Beziehungen zu anderen Frauen haben können. Die Städte, in denen Paulus von Tarsus, Clemens von Alexandria und Iohannes Chrysostomos leben, lehren, schreiben und predigen, sind nicht das Edinburgh des 19. Jhs.

In den folgenden Kapiteln werde ich zeigen, dass frühe ChristInnen von ähnlichen Grundannahmen über sexuelle Beziehungen zwischen Frauen und Gender ausgehen wie ihre ZeitgenossInnen, und dass sie weibliche Homoerotik aus ganz ähnlichen Gründen wie ihre Umwelt negativ beurteilen. Wie wir bereits hörten, wird weibliche Homoerotik von fast allen erhaltenen Quellen der römischen Zeit verurteilt, indem sie als grässlich, widernatürlich, krankhaft und dergleichen mehr bezeichnet wird. Auch die frühchristlichen Quellen verdammen sexuelle Liebe zwischen Frauen. Und auch wenn die frühen ChristInnen für ein etwas anderes Sexualverhalten werben als ihre jüdischen ZeitgenossInnen und als AnhängerInnen anderer Religionen – wie etwa, der

Ehelosigkeit größere Bedeutung zuzumessen –, denken sie über weibliche Homoerotik in ähnlicher Weise wie die, deren Einschätzungen wir in diesem Buch bereits kennenlernten. Diese Gemeinsamkeiten überschreiten ethnische und religiöse Grenzen und belegen, dass verschiedenste Gruppierungen im römischen Reich vergleichbare Ansichten über Gender und Erotik haben.

Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Kapitel überrascht es daher nicht, dass der Apostel Paulus von einer verheirateten Frau als einer Frau spricht, die „unter einem Mann“ (*hypandros*) ist, oder dass er den Mann als das Haupt der Frau bezeichnet.² In der römischen Welt hat eine Frau, selbst wenn sie „unter einem Mann“ ist, Rechte und Pflichten. So hat eine Frau z. B. nach antikem jüdischen Recht einen Anspruch auf Geschlechtsverkehr, um sexuelle Lust zu empfinden und Kinder zu bekommen, von deren finanzieller Unterstützung sie im Alter abhängig ist. In ähnlicher Weise erinnert Paulus verheiratete Paare an ihr gegenseitiges Recht auf Geschlechtsverkehr.³ Er geht sogar einen Schritt weiter, wenn er vom Vollmächtig-Sein (*exousiazō*) einer Frau über den Körper ihres Mannes spricht, obwohl Frauen aus gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Gründen weitaus weniger Macht als Männer haben, diese Vollmacht über Männer auszuüben.

Insgesamt gesehen können wir Paulus' Einstellung gegenüber Frauen als kulturgebunden und als vorausschauend bezeichnen. Paulus fordert, dass sich die Geschlechter voneinander durch die Frisur und die Verschleierung der Frauen unterscheiden, und möglicherweise verlangt er auch, dass Frauen in der Gemeinde schweigen. Anscheinend geht er von einer Empfängnistheorie aus, wonach es nur einen Samen gibt und die Frau passiv ist; deshalb bezeichnet Paulus eine Ehefrau als das „Gefäß“ ihres Mannes.⁴ Doch er arbeitet auch eng mit Kolleginnen zusammen, wie z. B. mit der Lehrerin Prisca, der Apostelin Junia, seinen Kolleginnen Euhodia und Syntyche, den Mitarbeiterinnen Tryphäna, Tryphosa und Persis, Phoebe, die im Kirchendienst in Kenchraia steht, sowie mit vielen anderen.⁵ Paulus bringt seinen Respekt für die Arbeit und die Führungstätigkeit dieser Frauen in der Kirche zum Ausdruck und entwirft eine Vision, in der Frauen und Männer eins in Christus sind.⁶ Im Rahmen dieses Gesamtbildes eines komplexen theologischen Geschlechterverständnisses, wie es Paulus besitzt, ordne ich die paulinische Verdammung sexueller Beziehungen zwischen Frauen so ein, dass sie auf der in der römischen Welt weit verbreiteten Annahme basiert, dass Männer von Natur aus überlegen und aktiv und Frauen untergeordnet und passiv zu sein haben.

² Röm 7,2; 1 Kor 11,3.

³ 1 Kor 7,1–5.

⁴ 1 Kor 11,2–16; 14,33b–36; 1 Thess 4,4. S. bes. Yarbrough, *Gentiles*, 68–73.

⁵ Apg 18,2.18.26; Röm 16,1f.3f.7.12; 1 Kor 16,19 und Phil 4,2f.

⁶ Gal 3,28.

Es gibt einen einfachen Grund dafür, dass ich Paulus im Folgenden wesentlich ausführlicher behandle als alle anderen AutorInnen, denen ich mich in diesem Buch bisher widmete: Paulus hat die westliche Kultur stärker beeinflusst als alle anderen von mir untersuchten VerfasserInnen. Während Martial oder Juvenal als Männer der römischen Oberschicht ihre Welt viel stärker prägen als Paulus, ein kaum bekannter Provinzler und Anhänger eines obskuren östlichen Kultes, hat Paulus in den folgenden Jahrhunderten sehr viel größeren Einfluss. Von den paulinischen Briefen hat der Römerbrief die größte Wirkung. Die einflussreichsten Theologen der Kirchengeschichte kommentieren ihn: Origenes, Augustinus, Martin Luther, Johannes Calvin und Karl Barth. Bis heute ist das Interesse an Paulus' Römerbrief ungebrochen – das zeigt sich darin, dass jedes Jahr Dutzende von Kommentaren und wissenschaftlichen Untersuchungen erscheinen. Weil der Römerbrief eine so große Wirkung entfaltet und ihm so viele Kommentare gewidmet sind, lege ich meine Untersuchung über die paulinische Verurteilung sexueller Liebe zwischen Frauen (Röm 1,26) in drei Kapiteln an.

Manch einE LeserIn wundert sich vielleicht darüber, dass die nächsten drei Kapitel ein anderes Tempo anschlagen als bisher und fragen sich, warum ich einzelne Worte und Aspekte so detailliert behandle, die für das Thema über sexuelle Liebe zwischen Frauen nur am Rande wichtig zu sein scheinen. Die Deutungen der Verse in der Exegese unterscheiden sich beträchtlich. Manche ExegetInnen sind der Ansicht, dass Paulus gar nichts verdammt; andere glauben, dass er Sodomie oder Analverkehr verurteilt, und wieder andere denken, dass er Menschen verurteilt, die normalerweise in gemischtgeschlechtlichen Beziehungen leben, aber sich auch auf gleichgeschlechtliche Erfahrungen einlassen wollen. Manche ExegetInnen sind der Meinung, dass Paulus gleichgeschlechtliche Beziehungen als Sünde ansieht, andere behaupten, dass Paulus diese Beziehungen als Folge der Sünde betrachtet, und wieder andere behaupten, dass Paulus nur auf die allgemeine gesellschaftliche Missbilligung ihnen gegenüber hinweist. Wie kann man sich in diesem Dschungel orientieren? Es geht nur, indem man den Dschungel durchquert. Manche Auslegungen werden durch bessere Argumente gestützt als andere. Wir müssen jeden Vers untersuchen, jedes Argument abwägen und die unterschiedlichen Deutungsrahmen berücksichtigen. In diesem akribischen Verfahren wird sich zeigen, dass die sich widersprechenden Auslegungen teils auf unterschiedlichen Einschätzungen der Theologie des Paulus beruhen; auf der Auswahl antiker Texte, vor deren Hintergrund die paulinischen Schriften gelesen werden; oder aber auf der Analyse der Struktur von Röm 1 oder des gesamten Römerbriefs; oder aber darauf, in welchem Maße Paulus in den Kirchen heutzutage als Autorität zu gelten hat.

Um es den LeserInnen zu ermöglichen, sich eine solide Grundlage für die Deutung von Paulus' Ansicht über die Homoerotik zu verschaffen und

diese Deutung in die heutigen kirchlichen und politischen Debatten um lesbische Frauen, schwule Männer und Bisexuelle einzubringen, habe ich ein breites Spektrum von Paulus-Interpretationen verarbeitet. So ist vielleicht ein bestimmtes Detail von Röm 1,18–32 in der einen Auslegung unwichtig, während es für eine andere Interpretation von zentraler Bedeutung ist. Die gründliche Lektüre der drei Kapitel über Paulus wird es den LeserInnen ermöglichen, Paulus' Ansichten über gleichgeschlechtliche Liebe mit Menschen unterschiedlicher Denkrichtungen zu diskutieren.

Im ersten der Kapitel über den Römerbrief (Kap. 8) betrachte ich den Brief als Ganzes und zeige auf, wie verschiedene Auslegungen des gesamten Römerbriefs sich auf unser Verständnis der scharfen paulinischen Kritik an der weiblichen Homoerotik auswirken. Anschließend (Kap. 9) fahre ich mit einer Vers-für-Vers-Kommentierung von Röm 1,18–32 fort, weil dieser Abschnitt den unmittelbaren Zusammenhang von Röm 1,26 darstellt. Im dritten Kapitel schließlich (Kap. 10) rekonstruiere ich mit Hilfe der intertextuellen Methodik, wie die ersten LeserInnen des Paulus ihn verstanden haben könnten. Dies geschieht dadurch, dass ich Texte vorstelle, die Paulus' erste LeserInnen gekannt haben könnten und auf die in Röm 1 angespielt wird.

Meine Paulus-Auslegung überprüfe ich durch die Hinzuziehung anderer frühchristlicher Texte, in denen weibliche Homoerotik verurteilt wird (Kap. 11). In frühchristlichen apokalyptischen Höllen-Visionen wie auch bei Kirchenvätern wie Tertullianus, Clemens von Alexandria, Hippolyt, Iohannes Chrysostomos, Shenute und Augustinus finden sich viele der Bilder und Konzepte, die wir bereits kennengelernt haben: die Unterscheidung von aktiv und passiv, der Gegensatz zwischen Natürlichem und Widernatürlichem, die Unterwerfung von Frauen, die geringe Beachtung der Fortpflanzung bei der Verurteilung weiblicher Homoerotik (der die große Bedeutung des männlichen Samens entspricht) sowie der Versuch, weibliche Homoerotik in die asymmetrische und phallogozentrische Konstruktion von Sexualität einzupassen.

In der frühchristlichen Theologie finden sich allerdings auch spezifisch christliche Perspektiven auf gleichgeschlechtliche Liebe. Frühe ChristInnen erwähnen weibliche Homoerotik häufiger als andere antike AutorInnen gemeinsam mit männlicher. Ein Beleg für diese Tendenz ist die Vision, dass homoerotische Frauen und Männer gemeinsam in der Hölle schmoren. Indem sie homoerotische Frauen und Männer gemeinsam betrachten, spielen frühe ChristInnen womöglich eine entscheidende – bislang aber noch nicht erkannte – Rolle bei der Entwicklung des Konzepts der Homosexualität. Außerdem schärft die frühchristliche Institution weit verstreuter klösterlicher Gemeinschaften, die der gleichgeschlechtlichen Liebe ein günstiges Umfeld bieten, bei den frühchristlichen AutorInnen das Bewusstsein für homoerotische Anziehung. Im Unterschied dazu haben griechische AutorInnen wohl auch da-

von Kenntnis, dass es in Frauenquartieren gleichgeschlechtliche Liebe gibt, doch ihr Interesse daran ist begrenzt. Und auch wenn sexuelle Liebe zwischen Frauen nach einer bestimmten rabbinischen Rechtsansicht als Hurerei gilt, trifft das auf die Mehrzahl der Rabbinen nicht zu. Diese Rabbinen sind nicht besonders an den romantischen Frauenfreundschaften interessiert, die es in polygynen Ehen oder in anderen homosozialen Bereichen vielleicht gibt. Kirchenväter wie Iohannes Chrysostomos, Shenute und Augustinus richten ihren Blick jedoch auf kirchliche Frauengemeinschaften und versuchen, sie streng zu kontrollieren.

In all diesen Debatten ist Jesus von Nazareth auffälligerweise überhaupt nicht präsent. Weder im Neuen Testament noch in irgendeinem der zahlreichen anderen alten Evangelien, die nicht in den Kanon aufgenommen wurden, gibt es auch nur einen einzigen Ausspruch von Jesus über sexuelle Liebe zwischen Männern oder zwischen Frauen. Diese Form der Liebe ist für ihn offenbar kein wichtiges Thema. Trotzdem schlägt die frühe Kirche eine Richtung ein, die bis sogar ins 21. Jh. hinein dazu führt, dass die Verweigerung der kirchlichen Anerkennung (und z. T. der bürgerlichen Rechte) für Lesben, Schwule und Bisexuelle die meisten christlichen Strömungen in den USA und in vielen anderen Ländern auszeichnet.

DER RÖMERBRIEF: WEIBLICHE HOMOEROTIK UND VERSCHIEDENE DEUTUNGSRAHMEN

Bei Paulus wird weibliche Homoerotik nur an einer Stelle genannt, und zwar im Römerbrief (1,26f.);¹ dort erwähnt er Frauen, die den natürlichen Verkehr gegen den unnatürlichen eingetauscht hätten, sowie Männer, die in gleicher Weise den natürlichen Verkehr verschmähen und leidenschaftlich für andere Männer entbrannt sind.

Obwohl sich Paulus nur an dieser und einer weiteren Stelle (1 Kor 6,9f., wo es um sexuelle Beziehungen zwischen Männern geht) zur Homoerotik äußert, prägten sich seine Ansichten der westlichen Kultur tief ein. Dieses Vermächtnis lässt sich durch das amerikanische Kolonialstatut von New Haven illustrieren (und durch viele andere, die im Lauf der Geschichte sexuelle Beziehungen zwischen Männern mit der Todesstrafe belegen):

Wenn ein Mann bei einem Knaben oder Mann liegt wie bei einem Weib, so haben beide ein Gräuel getan; sie sollen beide sterben; ihr Blut ist auf ihnen (Lev 20,13).² Und wenn ein Weib den natürlichen Brauch in den unnatürlichen verwandelt, wie Röm 1,26 besagt, so soll sie der gleichen Verurteilung und Strafe unterliegen.³

Der paulinische Einfluss ist jedoch keinesfalls auf die Vergangenheit beschränkt. ChristInnen, die sich heute – sowohl in der römisch-katholischen Kirche als auch im fundamentalistischen oder stärker traditionellen Protestantismus – dagegen wenden, Lesben und Schwulen bürgerliche Rechte zuzugestehen, führen zur Unterstützung ihrer Anschauung häufig Röm 1,26f. an.

Da sich die Verurteilung weiblicher und männlicher Homoerotik durch Paulus in einem kanonischen Text findet, fällt sie besonders ins Gewicht und besitzt hohe Verbindlichkeit. Das gilt nicht nur für die Kirche, sondern wegen des nachhaltigen Einflusses der Kirche auch auf die Gesetze und die Kultur der westlichen Welt, Asien und der Südhalbkugel. In Ländern mit einer christlichen Bevölkerungsmehrheit können zwar nur wenige Menschen Röm 1,26f. zitieren, doch die meisten Menschen wissen, dass viele ChristIn-

¹ Zum Text von Röm 1,18–32 s. u. Seite 246.

² Um Wortlaut und Zeitgefühl dieses Gesetzes aus dem Jahr 1656 Rechnung zu tragen, wird hier die King-James-Übersetzung von 1611 (mit zwei geringen Veränderungen) wiedergegeben, die der Übersetzung der Lutherbibel von 1545 sehr nahesteht.

³ Der Erlass erschien ursprünglich in: New Haven's Settling in New England. And Some Lawes for Government, London 1656. Das gesamte „New Haven's Settling“ ist nachgedruckt in: Trumbull, Laws, 199; zitiert und erläutert ist es bei: Katz, Almanac, 101f.676f. Anm. 30. Katz notiert, dass dieses Gesetz vom 1. März 1656 eines der wenigen war, das Frauen, die „den natürlichen Brauch“ verwandelten“, mit der Todesstrafe droht. Katz führt an, dass der Erlass zehn Jahre lang in Geltung bleibt, bis Connecticut, dessen Unzuchts-Erlass sich nur auf Männer bezog, New Haven annektierte.

nen lesbische Frauen, schwule Männer und Bisexuelle für SünderInnen halten und verurteilen. Und auch wenn der christliche Einfluss auf die Außen- oder Wirtschaftspolitik weitgehend zu vernachlässigen ist, halten viele PolitikerInnen und BürgerInnen die Ansichten der Kirchen in Fragen von Sexualität und Familienleben weiterhin für maßgeblich. Während sich die kirchliche Lehre zur Homoerotik mit der Zeit verändert, beruht sie letztendlich doch auf der Bibel. Deshalb beeinflusst der Römerbrief das Leben vieler Menschen, selbst wenn sie noch nie von ihm gehört haben sollten.

Seit Martin Luther den Anstoß zur Reformation gab, erfreut sich der Römerbrief besonders unter protestantischen TheologInnen großer Beliebtheit. Luther und andere ReformatorInnen legen sehr großes Gewicht auf die Lehren, die sie im Römerbrief entdecken (wie die Rechtfertigung⁴ durch den Glauben und nicht durch die Werke oder wie die Prädestinationslehre). Auch das Aufkommen der historisch-kritischen Bibelwissenschaft sorgt dafür, dass die Bedeutung des Römerbriefs wächst, weil fast alle ExegetInnen übereinstimmend der Ansicht sind, dass der Brief eine der ältesten Schriften des Neuen Testaments ist und dass Paulus selbst ihn verfasst (und nicht jemand aus dem Kreis seiner SchülerInnen). Zudem trägt die theologische Vielschichtigkeit des Briefs zu seiner Faszination bei und zieht buchstäblich Hunderte von ExegetInnen in den Bann.

In welchem Verhältnis steht nun die paulinische Verurteilung der Homoerotik zur theologischen Gesamtaussage dieses wirkmächtigen Briefs aus der Zeit des frühen Christentums? In der Exegese wird dies sehr unterschiedlich beantwortet, und zwar in Abhängigkeit vom jeweiligen Deutungsansatz. In diesem Kapitel werde ich zeigen, wie sich die Auslegung der paulinischen Sicht der Homoerotik je nach Deutungsansatz unterscheidet. Dafür werde ich zunächst eine Reihe unterschiedlicher Deutungsansätze untersuchen und kritisch einordnen. Als Erstes werde ich zwei literaturwissenschaftliche Ansätze behandeln und danach mehrere Deutungsrahmen zur Erklärung der übergreifenden theologischen und konzeptionellen Themen des Römerbriefs vorstellen und kritisch würdigen. Weil sich im Römerbrief eine Reihe offensichtlicher Widersprüche finden, müssen mehrere Auslegungsmodelle betrachtet werden, damit sich die vielschichtigen Argumentationen nachzeichnen lassen. In den folgenden zwei Kapiteln werde ich den Text zunächst Vers für Vers kommentieren und dann mehrere Rekonstruktionsversuche präsentieren, um zu verdeutlichen, wie die ersten LeserInnen des Römerbriefs diesen verstanden haben könnten. Dabei werde ich mich bei meiner eigenen historischen und theologischen Auslegung von Röm 1,18–32 immer wieder auf die im vor-

⁴ „Rechtfertigung“ (z. B. Röm 3,20 oder 28) bezieht sich darauf, dass Gott die Menschen gerecht macht, indem Gott sie von ihrer Schuld befreit, während „Gerechtigkeit“ (z. B. Röm 1,17) die gerechte und angemessene Behandlung von Menschen durch Gott bezeichnet.

liegenden Kapitel vorgestellten Auslegungen beziehen. Mir geht es weniger darum, die einzig richtige Auslegung zu präsentieren oder die ursprüngliche Absicht des Autors nachzuzeichnen – das wäre ohnehin unmöglich. Vielmehr geht es mir darum, Deutungen zu entwerfen, die im ältesten historischen und intellektuellen Kontext des Briefs plausibel erscheinen.

1 Der Römerbrief in der Sicht literaturwissenschaftlicher Ansätze

Einige AuslegerInnen deuten den Römerbrief mit Hilfe literaturwissenschaftlicher Methoden; so werden etwa die Theorie der antiken Rhetorik, die Brieftheorie oder die Gattungskritik verwendet, um Paulus' Gedankenführung nachzuzeichnen.⁵

Mir scheint die Gattungskritik die ertragreichste der genannten Methoden zur Auslegung des Römerbriefs zu sein, insbesondere in der von David Aune verwendeten Weise. Aune betrachtet den Römerbrief als Mahnrede (*logos protreptikos*) in Form eines Briefs.⁶ Nach Aune geht es bei der Ermahnung oder Protreptik darum, wie man von etwas überzeugt (*protrepō*) oder abrät. Die Protreptik hat ihre Wurzeln auch in der Philosophie, wo sie manchmal zusammen mit dem Tadel erscheint und dazu dient, die Menschen zur Wahrheit zu führen.⁷ Die literarische Gattung der Mahnrede bezieht sich wahrscheinlich auf diese Traditionen der Protreptik. Allerdings wird die Mahnrede von

⁵ Neben diesen Ansätzen können uns auch die Methoden der modernen Theorie der Rhetorik – mit ihrer Schwerpunktsetzung auf das Überzeugen und das Verhältnis zwischen AutorIn und AdressatInnen – beim Verstehen des Römerbriefs helfen. Eine solche Theorie kann deshalb hilfreich sein, weil Paulus – ob er nun die formale Rhetorik erlernte oder nicht – seine LeserInnen in jedem Fall überzeugen will. Bislang hat leider niemand den gesamten Römerbrief einer umfassenden Analyse auf der Basis der heutigen Theorien der Rhetorik unterzogen, weshalb ich hier auch nicht an eine solche Arbeit anknüpfen kann. (Die Forschung ist seit Erscheinen der englischen Originalausgabe dieses Bandes vorangeschritten, vgl. z. B. Sampley/Lampe, Paul) Eine rhetorische Analyse müsste von der Gesamtschrift und nicht nur von einem Teil des Textes ausgehen.

Antoinette Clark Wire beschreibt die dogmatische Grundannahme vieler heutiger InterpretInnen, dass Paulus immer im Recht, als eine Schwierigkeit, vor der die Anwendung einer heutigen Theorie der Rhetorik auf die paulinischen Briefe steht: „Weil es nicht möglich ist, ein Argument von Paulus als nicht überzeugend zurückzuweisen, kann es auch nicht überzeugen. Auf diese Weise verhindert die Autorität, die wir [ChristInnen des 20. Jhs.] Paulus zuschreiben, dass er uns überzeugen kann. ... Die paulinischen Briefe lassen sich in der Kirche erst dann als Argumentationen begreifen, wenn sich der Blick der Kirche auf die Autorität der Bibel wandelt. ... Die Autorität der Paulusbriefe ist von der freien Zustimmung zu Paulus' Argumenten abhängig, eben weil sie überzeugend sind“ (Prophets, 10). Ich stimme mit Wire vollkommen darin überein, dass untersucht werden müsste, auf welche Art Paulus seine LeserInnen überzeugen will, wobei auch die Möglichkeit in Betracht gezogen werden muss, dass ihm das nicht in jedem Fall geglückt ist.

⁶ Aune, Romans.

⁷ Ebd. 279f.

antiken Autoren nicht genauer umschrieben, und es finden sich nur wenige Beispiele für diese Redeform.⁸

Aune ist nun der Ansicht, dass Paulus die Menschen lehrend und diskutierend bekehren will, nach dem Vorbild des Philosophen, der die Menschen dazu auffordert, eine philosophische Haltung gegenüber dem Leben einzunehmen. Aune zufolge entstehen einige Teile des Römerbriefs bei Paulus' öffentlichem Wirken mündlich, so auch die Passage zur Homoerotik. Später dann fügt Paulus die verschiedenen Teile zu einer schriftlichen Mahnrede zusammen, um die Menschen von seinem Verständnis des Evangeliums zu überzeugen und zu entsprechendem Verhalten anzuhalten.

Aune hält Röm 1,16–4,25 für eine Texteinheit in der Form eines protreptischen *elenchos* („Tadel“, „Widerlegungs-“ oder „Bestreitungsrede“), der Elemente der Schmährede (einer dialogischen Form der Ermahnung) enthält und vielleicht als Beispiel für Paulus' Umgang mit AußenseiterInnen dienen kann.⁹ Innerhalb dieses größeren Tadels stellt Röm 1,16–32 eine Erzählung dar, in der beschrieben wird, wie Gott die primitiven Menschen, die zwar von Gott wissen, sich aber von ihm abwenden und falsche Gottheiten anbeten, dem Laster ausliefert.¹⁰ Im Unterschied dazu sieht Aune in Röm 5,1–8,39 einen positiven *endeiktikos* („Darlegung“, „Beweisführung“), der sich nur an Eingeweihte richtet. Insofern liefert Paulus – nach Aune – den ChristInnen in Rom konkrete Beispiele dafür, wie er unterschiedlichen Menschen in verschiedenen Kontexten das Evangelium predigt. Dabei greift er die Lebenspraxis von AußenseiterInnen an und hebt den Wert von Lebensformen hervor, die von Insidern bewusst gewählt werden.¹¹

Stanley Stowers arbeitet zur Theorie der antiken Briefliteratur, und seine Auslegung des Römerbriefs bewegt sich in diesem Rahmen, wenn er ihn als protreptischen Brief ansieht.¹² (Anders als Aune ist Stowers der Ansicht, dass der Römerbrief von Beginn an als Brief verfasst wird und keine Rede bzw. keine Reihe von Reden darstellt, die in den Rahmen eines Briefs eingebettet

⁸ Z. B. Arist. Protreptikos; Cic.Hort., sowie Iamb.protr.

⁹ Aunes erste Texteinheit (1,16–4,25) ist nahezu identisch mit Jewetts erstem Beweis (1,18–4,25). Karl Donfried sieht bedeutsame Gemeinsamkeiten in den Analysen von Jewett und Aune, besonders im Hinblick auf die Struktur (Romans, lvii–lxi).

¹⁰ Aune, Romans, 291. Die anderen Einheiten sind: Röm 9–11 (Exkurs) und Röm 12,1–15,13 (paränetischer Abschnitt). Der Briefrahmen wird von Röm 1,1–15 und 15,14–16,27 gebildet.

¹¹ Aune, Romans, 296.

¹² Stowers, Writing, 112–214. Stowers definiert den Römerbrief prägnant als „protreptischen Brief, für den der Gebrauch indirekter Ermahnungen durch kritische Ansprache an imaginierte GesprächspartnerInnen im Stil einer Diatribe (2,1–5; 2,17–29; 9,19f.; 11,13–25; 14,4.10) zentral ist“ (Stowers, Writing, 128). Ein Beispiel für einen antiken protreptischen Brief mit Parallelen zum Römerbrief ist der pseudonyme kynische Brief des Anacharsis an Kroisos (McGuire, Epistle; die englische Übersetzung ist nachgedruckt bei Stowers, Writing, 118–121). S. auch ders., Rereading.

wurde[n].) Nach Stowers beschreibt der stoische Philosoph Epiktetos – ein Zeitgenosse des Paulus – den protreptischen Stil so, dass dieser geprägt sei durch „die Fähigkeit, sowohl einem Einzelnen wie auch den Vielen die heikle Widersprüchlichkeit vor Augen zu führen, in der sie um sich selbst kreisen, und dass sie sich um alle Dinge mehr sorgen als um die, die sie [wirklich] wollen. Denn sie wollen zwar das, was zur Glückseligkeit führt, sie suchen es aber am falschen Ort“.¹³ Auch wenn Paulus und andere ChristInnen wohl einwenden würden, dass es die Menschen nach Erlösung und nicht nach Glückseligkeit verlangt, so ist Stowers doch der Ansicht, dass der protreptische Stil in der Version von Epiktetos die frühen ChristInnen eindeutig anspricht, weil sie ein großes Interesse an sittlicher Ermahnung haben.¹⁴ Paulus' Aussage, wonach sich diese Menschen für weise hielten, tatsächlich aber töricht seien (V. 22),¹⁵ könnte als Beispiel dienen für „die heikle Widersprüchlichkeit ...“, in der sie um sich selbst kreisen“. So verstanden, könnte der gesamte Abschnitt Röm 1,18–32 die verwirrten Menschen beschreiben, die nicht das tun, was sie wirklich wollen – vorausgesetzt, dass die Menschen wirklich ein gutes Gottesverhältnis haben wollen. Dieser Deutung zufolge zählt zu den Dingen, um die sich die Menschen fälschlicherweise sorgen, auch die Homoerotik. Sie würde auf diese Weise exemplarisch für etwas stehen, das von dem ablenkt, was im Leben wirklich wichtig ist.¹⁶

Wird der Römerbrief protreptisch verstanden, dann könnte dies einiges in Röm 1 erklären. Besonders durch die Kategorie „Tadel“ (*elenchos*) lassen sich die eigenwilligen polemischen Züge dieses Kapitels erklären, wie etwa die Verurteilung des Götzendienstes und der Homoerotik. Wenn die Homoerotik in Röm 1 als ein Teil einer tadelnden Ermahnung verstanden wird, dann erscheint sie eindeutig als ein Verhalten, das der paulinischen Interpretation des Evangeliums diametral entgegengesetzt ist.¹⁷ In dieser Weise ermöglicht es die Einordnung in die Protreptik, die Verurteilung der Homoerotik als ein zugleich theologisches und ethisches Problem zu verstehen, denn in der Protreptik ist eine scharfe Trennung zwischen Theologie (der Lehre von Gott und den menschlichen Beziehungen zu Gott) und Ethik (der Lehre vom morali-

¹³ Diatriben 3,23,34; Oldfather, Epictetus, 182f. (deutsche Übersetzung: Silke Petersen/Gerlinde Baumann).

¹⁴ Neben dem Römerbrief s. auch andere Beispiele protreptischer Rede aus frühchristlicher Zeit wie den Brief an Diognet sowie Clemens von Alexandrias *Protreptikos*.

¹⁵ S. 1 Kor 1,26–31, wo Paulus sein tiefes Misstrauen gegenüber der Weisheit der Welt ausdrückt.

¹⁶ Stowers nennt als protreptische Elemente des Römerbriefs u. a., wie Paulus die römische Gemeinde in sein Verständnis des Evangeliums einführt, wie er sich ihnen als Lehrer präsentiert und wie er sie wegen Haltungen kritisiert, die sie an der Annahme des Evangeliums hindern (Writing, 114; zu ermahnenen Elementen s. auch 128 sowie ders., *Diatriben*).

¹⁷ Die Vorteile von Aunes Interpretation treffen auch auf die Deutung von Stowers zu; die Unterschiede zwischen einem protreptischen Brief und einer protreptischen Rede mit einem Briefrahmen sind für Röm 1 nicht von Bedeutung.

schen Verhalten) nicht sinnvoll. Im Kontext eines protreptischen Werkes ist Homoerotik ein theologisches Problem, weil sie die Folge der menschlichen Abwendung von Gott darstellt, und sie ist ein ethisches Problem, weil die erotischen Neigungen der Menschen, die sich von Gott abwenden, in die falsche Richtung gehen.

Eine andere und doch mit der eben vorgestellten Auslegung verwandte Deutung des Römerbriefs nimmt die Theorie der antiken Rhetorik zu Hilfe. Die KommentatorInnen, die sich dieser Theorie bedienen, gehen der Frage nach, ob Paulus tatsächlich formale Rhetorik erlernte und im Römerbrief verwendet. Manchmal wird dies bejaht, v. a. weil sich gebildete Menschen in der römischen Welt häufig der formalen Rhetorik bedienen, um andere Menschen zu überzeugen. Wer jemanden vor Gericht zu verteidigen oder anzuklagen hat, nimmt *forensische* (gerichtliche) Rhetorik zur Hilfe, um das Gericht von Schuld oder Unschuld vergangener Taten zu überzeugen. In der Politik wird *deliberative* (beratende) Rhetorik dazu benutzt, eine Versammlung davon zu überzeugen, etwas in Zukunft zu tun oder zu lassen, wie z. B. in den Krieg zu ziehen. Wenn jemand etwas Ehrenhaftes preisen oder etwas Schändliches verurteilen möchte, dann kommt bei solchen Reden die *epideiktische* (darstellende oder lobende) Rhetorik zur Anwendung. Antike Rhetoriker wie Aristoteles, Cicero und Quintilianus definieren diese drei Arten oder Gattungen der Rhetorik und legen fest, wie jede dieser Gattungen zu untergliedern ist, wobei sie auch auf die Überschneidungen zwischen den Gattungen hinweisen.¹⁸ Ein antiker Autor wie Paulus kann diese drei Arten der Überzeugungsrede in unterschiedlichen mündlichen und schriftlichen Gattungen einsetzen.¹⁹

Allerdings ist es auch nicht unproblematisch, die Theorie antiker Rhetorik auf das Neue Testament zu beziehen. Zum einen behandeln die antiken RhetorikerInnen nur einige Formen des überzeugenden Redens und Schreibens. Außer den drei Hauptformen interessieren sie sich nur am Rande für andere Formen wie z. B. die Ermahnung. Falls Paulus andere Ziele verfolgt hätte als solche, denen die drei rhetorischen Hauptformen dienen, hätte ihm die formale Rhetorik bei der Abfassung des Römerbriefs wenig genutzt. Zweitens lässt sich die antike Literatur den drei rhetorischen Hauptformen wissenschaftlich nicht ohne Weiteres zuordnen, weil rhetorisch gebildete VerfasserInnen manchmal Elemente unterschiedlicher Hauptformen miteinander kombinieren; auch die VertreterInnen der antiken Theorie der Rhetorik gehen davon aus, dass die drei rhetorischen Hauptformen nur Konstrukte sind und sich überschneiden können. Und schließlich ist noch nicht einmal sicher, ob Paulus

¹⁸ Quintilianus, *Institutio Oratoria* 3,4,16.

¹⁹ Anregungen dazu, wie die frühe Kirche ihre eigenen Formen der Rhetorik jenseits der durch die klassische Rhetorik begründeten Formen entwickelt, finden sich z. B. bei Mack, *Rhetoric*, 94–97.

überhaupt eine solide Ausbildung in formaler Rhetorik genoss, die über die Grundlagen der Rhetorik hinausgeht, die Schulkindern vermittelt wurden.

Andererseits kann die Theorie der antiken Rhetorik trotz dieser Probleme bei der Erhellung des Römerbriefs hilfreich sein. Robert Jewett untermauert die Arbeit an paulinischen Texten mit Hilfe der Theorie der antiken Rhetorik nicht nur mit dem Verweis auf Aristoteles, Cicero oder Quintilianus, sondern auch durch das Heranziehen von Übungsbüchern aus antiken Schulen; wahrscheinlich arbeitet Paulus als Schüler selbst mit solchen Büchern, auch wenn er die formale Rhetorik vielleicht nicht anhand ihrer gehobenen VertreterInnen erlernt.

Nach Jewett findet sich im Römerbrief epideiktische Rhetorik (mit Lob oder Tadel), die Paulus benutzt, um die in der Gemeinde geltenden Werte zu unterstreichen.²⁰ Dieser Lesart zufolge sucht Paulus unter den römischen ChristInnen nach UnterstützerInnen für sein Ziel, „die Welt durch das Evangelium zu vereinen“,²¹ und er sucht die Zusammenarbeit mit den römischen ChristInnen für seine künftige Missionstätigkeit. Jewett untergliedert den Römerbrief in fünf Teile: eine Einleitung (*exordium*: 1,1–12), eine Erzählung mit einigen Hintergrundinformationen (*narratio*: 1,13–15), eine These (*propositio*: 1,16f.),²² vier Beweise für die These (*probatio*: 1,18–15,13) sowie eine Schlussfolgerung (*peroratio*: 15,14–16,27). Röm 1,18–32 ist der Anfang des ersten Beweises (1,18–4,25). Dieser erste Beweis ist eine Bestätigung (*confirmatio*) der Hauptthese des Briefs, dass es im Evangelium um die Gerechtigkeit Gottes geht. In diesem Beweis entfaltet Paulus, wie Gott die Gerechtigkeit JüdInnen und NichtjüdInnen gleichermaßen durch den Glauben gewährt. Paulus hat dabei v. a. die nichtjüdischen Gläubigen im Blick, die zum Glauben an das Evangelium kommen und dadurch den Gott Israels preisen (Röm 15,7–13). Weniger geht es ihm darum, dass die Gerechtigkeit Gottes z. B. – wie frühere Kommentatoren denken – jenseits des jüdischen Gesetzes offenbart wird (Röm 3,21). Vielmehr zeigt sich Jewett zufolge durch die rhetorische Analyse, dass die theologische Vision des Paulus darin besteht, Gottes Welt auf der Grundlage des Evangeliums zu vereinen und dabei jüdische und andere kulturelle Grenzen zu überwinden. Nach Jewett erweist die rhetorische Kritik darüber hinaus die Stringenz der paulinischen Theologie, die in den letzten Kapiteln des Römerbriefs (die oft als ethisch oder praktisch bezeichnet werden) gipfelt und nicht in den ersten (die oft als dogmatisch oder theolo-

²⁰ Jewett, *Argument*. S. jetzt auch ders., *Romans, passim*. Auch andere Exegeten finden im Römerbrief epideiktische Rhetorik: Reid, *Analysis*; Wuellner, *Rhetoric*, sowie Kennedy, *Interpretation*, 152–156.

²¹ Jewett, *Argument*, 276.

²² Röm 1,16f.: „(16) Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht; eine Kraft Gottes ist es zur Rettung für alle, die glauben, für jüdische Menschen zuerst und auch für die griechischen. (17) Gerechtigkeit Gottes nämlich wird in ihm offenbart, aus Glauben zu Glauben, wie geschrieben steht: ‚Die aus Glauben Gerechten werden leben‘ [Hab 2,4]“.

gisch gelten). Durch die rhetorische Kritik wird also Röm 1,18–15,13 in vier Beweise für die These von Röm 1,16f. untergliedert. Dies ermöglicht es uns zu erkennen, dass im Römerbrief Theologie und Ethik sowie Glauben und Toleranz untrennbar miteinander verknüpft werden.²³

In dieser Deutung erscheint Homoerotik als Entfaltung der „Entstellung der Menschen“, um die Gegenwart des göttlichen Zorns zu enthüllen.²⁴ Die Erwähnung der Homoerotik dient dazu, die These von Röm 1,16f. zu untermauern – wonach im Evangelium von der Gerechtigkeit Gottes die Rede ist –, und zwar indem bekräftigt wird, dass Gott der unparteiische Richter aller Menschen ist, in diesem Fall jener, die die göttliche Wahrheit unterdrücken.

Nicht alle ExegetInnen, die mit Hilfe der rhetorischen Kritik an den Text herangehen, halten den Römerbrief für epideiktisch. So hält z. B. François Vouga den Römerbrief für eine Apologie (forensische Rhetorik), also für eine Verteidigungsrede vor Gericht.²⁵ Derzeit sind allerdings mehr KommentatorInnen der Ansicht, der Römerbrief sei epideiktisch. Im Moment herrscht

²³ Jewett, *Argument*, 276f.

²⁴ Ebd., 273.

²⁵ Vouga, *Römer*. Vouga klassifiziert den Römerbrief nicht ausdrücklich als forensische Rhetorik, sondern zweifelt vielmehr an Kennedys These, dass er epideiktisch sei (Kennedy, *Interpretation*, 152–156). Vouga zufolge ist der Römerbrief eine Apologie (Römer, 225). Da Vouga die rhetorischen Elemente von Röm 1,18–3,20 definieren möchte, gehe ich davon aus, dass er den Begriff der „Apologie“ so versteht, wie er von den Rhetorikern gebraucht wird, also als Verteidigungsrede im Bereich forensischer Rhetorik und nicht im Sinne der Gattungskritik. (Ein Beispiel für die Gattung „Apologie“ wäre Josephus’ „Gegen Apion“, eine Verteidigung des Judentums gegen dessen Kritiker Apion. Antike Apologien – verstanden im Sinne der Gattungskritik – verwenden nicht unbedingt die Methoden der forensischen Rhetorik.) Vougas Argumentation wäre überzeugender, wenn er definierte, was er unter „Apologie“ versteht, warum er diesen Begriff auf den Römerbrief bezieht, und wenn er Gründe dafür nannte, dass im Römerbrief forensische und nicht epideiktische Rhetorik zu finden ist (wenn er ihn tatsächlich für forensisch hält). Vouga gebraucht „Rhetorik“ beinahe wie einen Gattungsbegriff und lässt dabei die unterschiedlichen antiken Kategorien außer Acht.

In Vougas Sicht ist Röm 1,18–3,20 die *narratio* (Darlegung des Sachverhalts), dass nämlich alle Menschen gesündigt haben. Homoerotik wäre damit eine der Tatsachen, die auf die Sündhaftigkeit und den Ungehorsam der Menschen hindeuten. Da eine forensische *narratio* eine andere Funktion hat als eine epideiktische (s. Jewett, der Röm 1,13–15 als *narratio* in epideiktischem Zusammenhang definiert [*Argument*, 272]), und da die *narratio* nur selten in deliberativer Rhetorik verwendet wird, wäre eine begründete Zuordnung des Römerbriefs zu einer der rhetorischen Gattungen nötig, um Vougas Unterteilungen tatsächlich nachvollziehen zu können. Weil in der antiken Rhetorik gelehrt wird, Texte für bestimmte Absichten und Anlässe zu verfassen, verlangt die Definition einer Perikope als *narratio*, dass deren Absicht und Anlass benannt werden.

S. auch Jean-Noël Aletti, der Röm 1,18 für die *propositio* (These) hält, 1,18–32 für die *narratio*, 2,1–3,19 für die *probatio* (Beweis) und 3,20 für die *peroratio* (Schlussfolgerung) (Incohérence). Aletti drückt sich hinsichtlich der genauen Art der von Paulus im Römerbrief verwendeten Rhetorik ähnlich unbestimmt aus, scheint sie aber als forensische Rhetorik zu betrachten.

auch kein Konsens darüber, ob Röm 1,18–32 eher als Teil eines Beweises oder als Darlegung eines Sachverhalts einzuordnen ist.

Von Röm 1 aus betrachtet scheint es jedenfalls überzeugender zu sein, dass der Römerbrief protreptisch und nicht epideiktisch ist, weil der polemische Ton von Röm 1 sich durch die Einordnung als „Tadel“ (*elenchos*) besser erklären lässt als durch die Einordnung als „Beweis“ (*confirmatio*).²⁶ Nun besitzt Paulus vermutlich weder in der Theorie der Rhetorik noch in der Philosophie besondere Kenntnisse; das könnte dazu geführt haben, dass er rhetorische und philosophische Verfahren und Gattungen miteinander vermischt, weil er in keinem der beiden Gebiete ausreichende Fachkenntnis besitzt. Das macht es heute schwierig, in der Forschung zu einem Konsens zu kommen.²⁷ Im Folgenden deute ich Röm 1 als Tadel, mit dem die Menschen dazu angehalten werden sollen, ein ihrem Glauben an Christus angemessenes Leben zu führen.²⁸

2 Unterschiedliche Deutungsrahmen für Röm 1,18–32

Der Römerbrief ist eine komplexe theologische Schrift, die auf sehr verschiedene Weisen ausgelegt wird. In Röm 1,18–32 finden sich zudem einige exegetische Probleme, die dazu beitragen, dass es zu keinem Konsens kommt. Auf den ersten Blick geht es in diesem Abschnitt um die sündhaften NichtjüdInnen, die sich trotz ihrer Fähigkeit, den wahren Gott in der Natur zu erkennen, von Gott abwenden und nun Götzenbilder anbeten.²⁹ Überraschenderweise verwendet Paulus jedoch in 1,18–23 die Worte „Sünde“, „NichtjüdInnen“, „Natur“³⁰ oder „Götzenbild“ gar nicht. Der Begriff „Götzenbild“ stellt dabei

²⁶ Robert Jewett klassifiziert Röm 1,18–4,25 als *confirmatio* (Argument, 273). Jewett hält den Römerbrief für epideiktisch, womit er zwar die tadelnden Elemente des Briefs durchaus erkennt, ohne sie jedoch zu betonen.

²⁷ Die Schwierigkeiten einer genauen Klassifikation ergeben sich auch aus den antiken Quellen. So bezieht sich z. B. Quintilianus auf die Position des Rhetorikers Anaximenes, wonach die Redekunst in zwei (und nicht in drei) Gattungen zu unterteilen sei – forensisch und öffentlich –, von denen es wiederum sieben Arten gebe, wozu auch die Ermahnung (*exhortatio*) zähle. Quintilianus selbst klassifiziert Anaximenes' Typ der *exhortatio* als deliberative Rhetorik (Institutio Oratoria 3,4,9). Da der Römerbrief in der Forschung entweder für epideiktisch oder für forensisch gehalten wird, aber nicht für deliberativ, wäre eine Deutung der ermahrenden Aspekte des Römerbriefs vor dem Hintergrund der deliberativen Rhetorik (in Übereinstimmung mit Quintilianus) wohl kaum eine plausible Alternative zur protreptischen Klassifikation des Römerbriefs.

²⁸ Wie Jewett und andere sehe auch ich die Gerechtigkeit Gottes als zentrales Thema von Röm 1–4 an.

²⁹ Dieses gängige Verständnis könnte z. T. auch von traditionellen Interpretationen geprägt sein.

³⁰ Paulus benutzt ποιήματα und nicht φύσις, um das zu bezeichnen, was Gott geschaffen hat (Röm 1,20). Selbstverständlich verwendet er παρὰ φύσιν und φυσικὴ χρῆσις in V. 26f.

kein Problem dar, weil im Text ausdrücklich die Bilder beschrieben werden, die von den Menschen angebetet werden. Doch was ist mit den anderen Worten? Geht es in diesem Abschnitt um die Natur?³¹ Um NichtjüdInnen? Geht es überhaupt um Sünde? Und ist Paulus, dem es in so zentraler Weise um das Evangelium von Jesus Christus geht, wirklich der Ansicht, dass NichtjüdInnen den wahren Gott unabhängig vom Evangelium erkennen können?³² Besonders die letzten drei Fragen treiben die Wissenschaft seit Langem um.

In der Exegese wird häufig diskutiert, was in den Anfangskapiteln des Römerbriefs im Vordergrund steht. Einer traditionellen Sicht zufolge ist das Thema in Röm 1 die Sünde der NichtjüdInnen und in Röm 2 die Sünde der JüdInnen; Röm 3,9 und 3,23 bilden dann den Höhepunkt der paulinischen Argumentation, wonach alle Menschen unter der Macht der Sünde stehen und gesündigt haben. In diesem Modell wird die Homoerotik in Röm 1,26f. als Inbegriff nichtjüdischer Verkommenheit verstanden. Ähnlich gelagerte Auslegungen in jüngerer Zeit modifizieren diese Sicht geringfügig, indem sie darauf hinweisen, dass Röm 1 nicht ausdrücklich von „NichtjüdInnen“ spricht; hier gehe es nur allgemein um den Zorn Gottes. Bei diesen Auslegungen wird homoerotisches Verhalten als allgemein menschliches und nicht als spezifisch nichtjüdisches Versagen angesehen, obwohl sich Paulus mit seiner Entscheidung, die gleichgeschlechtliche Liebe als Beispiel auszuwählen, an damals gängige jüdische Polemiken gegen die NichtjüdInnen anlehnt. Einer anderen Sichtweise zufolge besteht das zentrale theologische Thema dieser Kapitel darin, dass Gott ohne Ansehen der Person urteilt (Röm 2,11). Hierbei wird gleichgeschlechtliche Liebe als göttliche Strafe für die Kardinalsünde angesehen, „die Wahrheit Gottes gegen die Lüge“ einzutauschen (Röm 1,25). In der Perspektive einer dritten Deutungsrichtung stellen Ehre und Schande die zentralen Themen der Kultur des Paulus und des Römerbriefs dar. Hiernach bedroht homoerotisches Verhalten die sehr klar umrissenen sexuellen Rollen von Kulturen, in denen die Vorstellungen von Ehre und Schande von großer Bedeutung sind. Insofern ist Homoerotik eher ein gesellschaftliches als ein individuelles Problem. Indem sie sich gegenüber der Homoerotik abgrenzen, entwerfen die frühen ChristInnen eine Selbstbeschreibung, in der sie der Gesellschaft ihrer Umwelt überlegen sind oder sich von ihr abgrenzen.

Alle diese Auslegungen lassen sich aus dem Text argumentativ gut begründen. Im Folgenden werde ich je ein Beispiel für diese Deutungsmodelle genauer vorstellen und dabei die jeweiligen Stärken und Schwächen herausarbeiten. Da mehr als eine Auslegung zutreffend sein kann (was nicht bedeutet, dass sich alle vertreten ließen), werde ich mich in meinem Kommentar im

³¹ Zu φύσις s. Köster, *Physis*. Die InterpretInnen, mit denen ich mich gleich auseinandersetzen werde, lassen außer Acht, dass φύσις in Röm 1,18–23 nicht erwähnt wird.

³² Ich gebrauche „Evangelium“ hier im paulinischen Sinn als Botschaft vom Tod Christi für die Sünden der Menschheit und von Christi Auferstehung (1 Kor 15,1–11).

nächsten Kapitel auf mehrere Auslegungen beziehen. Dieses Vorgehen entspricht meiner Absicht, plausible Interpretationen von Röm 1 vorzustellen, durch die sich die Zusammengehörigkeit des Kapitels mit dem gesamten Römerbrief und der umgebenden Kultur erklären lässt.

William Sanday und Arthur Headlam, zwei Kommentatoren aus dem 19. Jh. und Vertreter einer traditionellen Interpretation, sind der Ansicht, dass es im Abschnitt Röm 1,18–3,20 um die menschliche Unfähigkeit geht, vor Gott gerecht zu sein. In ihrer Sicht schildert Paulus zunächst in Röm 1,18–32 das moralische Versagen der NichtjüdInnen, woraufhin er dann in 2,1–16 eine Brücke zu den JüdInnen schlägt und schließlich in 2,17–29 das moralische Versagen der JüdInnen schildert.³³ In Röm 3,1–8 geht Paulus auf kasuistische Einwände ein, und in Röm 3,9–20 beendet er den gesamten Gedankengang mit der Feststellung, dass „alle beim Erlangen der Gerechtigkeit gescheitert sind“.³⁴ Diese Texteinheit wird von Röm 1,16f. und Röm 3,21–26 gerahmt. In Röm 1,16f. wird die These vorgebracht, dass die Menschen die Gerechtigkeit nicht durch Werke, sondern allein durch Glauben erlangen können, und in Röm 3,21–26 wird beschrieben, wie Gottes Gerechtigkeit Gestalt annimmt.

Nach Sanday und Headlam wird in Röm 1,26f. die moralische Verdorbenheit geschildert, die Gott als Strafe für den Götzendienst verkündete. Nach Ansicht der beiden Ausleger gestatten es die nichjüdischen Gottheiten ihren AnhängerInnen, sich „unwürdigen Leidenschaften hinzugeben“.³⁵ Zu Röm 1,26 schreiben sie: „Gott überließ sie den schändlichsten Leidenschaften. Frauen benahmen sich wie Ungeheuer, die ihr eigenes Geschlecht vergaßen“.³⁶ Damit halten Sanday und Headlam gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen für ein Kennzeichen von GötzenanbeternInnen, und deshalb halten sie Röm 1,26f. auch für das Sinnbild nichtjüdischer Sündhaftigkeit.

Nichtjüdische Gottheiten sind allerdings gegenüber sexueller Liebe zwischen Frauen nicht so tolerant, wie Sanday und Headlam es uns glauben machen wollen. Wie wir bereits oben gesehen haben, gefällt Aphrodite nicht, was Bitto und Nannion miteinander tun,³⁷ und Isis hilft der „ungeheuerlichen“ Liebe, die Iphis für Ianthe empfindet, ab, indem sie Iphis in einen Mann verwandelt.³⁸ Darüber hinaus gibt es enge Verbindungen zwischen diesem Bild der ungeheuerlichen Frauen, die ihr weibliches Geschlecht vergessen, und Texten aus dieser Zeit, in denen von Frauen berichtet wird, die sexuelle Beziehungen mit anderen Frauen eingehen. Auch wenn Sanday und Headlam also zu Recht behaupten, dass gleichgeschlechtliche Liebe für Paulus ein Sinnbild

³³ Sanday/Headlam, Commentary, 39–68.

³⁴ Ebd., 68–81.

³⁵ Ebd., 50.

³⁶ Ebd., 40.

³⁷ Asklepiades, in: AGr 5,207 (206).

³⁸ Ov.met. 9,666–797.

nichtjüdischer Sündhaftigkeit ist, so ist ihre klare Trennung zwischen nicht-jüdischen und paulinischen Ansichten über weibliche Homoerotik historisch nicht zutreffend.

Wie andere heutige AuslegerInnen des Römerbriefs kann ich mich auch nicht der Meinung von Sanday und Headlam anschließen, wonach in Röm 1,18–32 das „Versagen der NichtjüdInnen“ beschrieben wird, weil im Text gar keine „NichtjüdInnen“ erwähnt werden, sondern „Menschen“ (V. 18). Dass sich in der Weisheit Salomos und in Röm 1 eine ähnliche Einschätzung des Götzendienstes findet, veranlasst antike wie heutige LeserInnen dazu, Röm 1 als paulinischen Bericht über den gescheiterten Versuch der NichtjüdInnen zu verstehen, Gerechtigkeit zu erlangen.³⁹ Meiner Ansicht nach vermeidet Paulus allerdings den Begriff „NichtjüdInnen“ bewusst, wobei er zugleich ganz ähnlich über diese Menschen spricht, wie es seine jüdischen Zeitgenossen über NichtjüdInnen tun. Diese rhetorische Strategie ermöglicht es Paulus, sowohl bei seinen judenchristlichen LeserInnen als auch bei den *ehemaligen* NichtjüdInnen in der christlichen Gemeinde in Rom auf einer gemeinsamen Grundlage zu kommunizieren, Iso mit mit allen Angesprochenen.

Auch Ulrich Wilckens erkennt dies als rhetorische Strategie des Paulus. Er modifiziert den traditionellen Auslegungsansatz durch die Feststellung, dass Röm 1,18–32 die Situation von NichtjüdInnen und JüdInnen schildert. Damit bricht Wilckens allerdings nicht mit der traditionellen Sicht. Er versteht Röm 1,18 (die Offenbarung von Gottes Zorn) als Antithese zu Röm 1,16f. (der Rettung derer, die glauben). Alle stehen unter dem Zorn Gottes, weil alle ohne Ausnahme gesündigt haben. Dabei betrachtet Wilckens Röm 1,18 und 3,9–20 (JüdInnen und NichtjüdInnen sind schuldig vor Gott) als Rahmung von Röm 1,18–3,20, wo es um JüdInnen und NichtjüdInnen unter Gottes Zorn geht. Wilckens ist der Ansicht, dass Paulus in Röm 1,19–32 die nichtjüdische Gottlosigkeit auf sehr jüdische Weise verurteilt, weshalb ihm die jüdischen LeserInnen zustimmen und davon ausgehen, dass Paulus über NichtjüdInnen spreche. Indem Paulus in Röm 1 von „Menschen“ und nicht von „NichtjüdInnen“ spreche, benutze er einen rhetorischen Kunstgriff, denn erst in seinen Ausführungen über die Sündhaftigkeit der JüdInnen in Röm 2 werde deutlich, dass in Röm 1 auch die jüdischen LeserInnen gemeint seien. In Röm 3,1–8 gehe Paulus auf mögliche jüdische Einwände ein, und in Röm 3,9–20 bestätige er, dass JüdInnen und NichtjüdInnen vor Gott schuldig seien. Daher hält Wilckens Röm 1,18–32 für den ersten Teil der Argumentation über das in Röm 3,21–5,21 zentrale Thema der Rechtfertigung der Gottlosen (JüdInnen wie NichtjüdInnen).

³⁹ Die „nichtjüdische“ Interpretation von Sanday und Headlam wird durch ihre umfassende Auflistung der wörtlichen griechischen Parallelen zwischen der Weisheit Salomos und dem Römerbrief gestützt (Sanday/Headlam, Commentary, 51f.).

Wilckens beschreibt die Homosexualität in V. 26f. als „unbefriedigte[n] Leere, die der sexuelle Egoismus, die tierische *ὁρξίς* ... hinterlässt“⁴⁰ und als Paradebeispiel für das Elend der Gottlosigkeit. Nach Wilckens stützt sich Paulus auf die jüdische Tradition, wenn er Homosexualität als Sinnbild nichtjüdischer Verkommenheit charakterisiert. Wilckens führt einige Beispiele jüdischer Autoren an, die sexuelle Beziehungen zwischen Männern verdammen,⁴¹ doch auf weibliche Homoerotik geht er überhaupt nicht ein.

Die Auslegung von Wilckens ist insgesamt ausgewogen, besonders die eingehende Beschäftigung mit dem genauen Wortlaut des biblischen Textes. So versieht er Röm 1,18–32 mit der Überschrift „Die Offenbarung des Zornes Gottes“, was den Anfangssatz in 1,18 besser umschreibt als z. B. „Die Sündhaftigkeit der Nichtjuden“. Wilckens erkennt die wörtlichen und thematischen Überschneidungen in Röm 1,18–32 und der jüdischen Weisheitsliteratur (Polemik über GötzendienerInnen) wie auch der jüdischen Apokalyptik (Vorstellung vom Gotteszorn als Gericht). Dennoch weist Wilckens' Exegese von Röm 1,16f. an zwei Stellen Schwächen auf. Zum einen geht er davon aus, dass Homoerotik im Judentum als Sinnbild nichtjüdischer Verkommenheit gilt. Allerdings zeigen die wenigen vorhandenen jüdischen Quellen über weibliche Homoerotik, dass diese als jüdisches und nicht als nichtjüdisches Problem angesehen wird.⁴² Zum anderen befasst sich Wilckens nicht mit der Bedeutung der Worte „natürlich“ und „widernatürlich“.

Jouette Bassler ist die Wegbereiterin der zweiten wichtigen Deutungsrichtung. Ihre These lautet, dass in Röm 1,16–2,29 die Unparteilichkeit Gottes den theologischen Mittelpunkt bildet. Unter Verwendung literaturwissenschaftlicher Kriterien legt sie dar, dass Röm 2,11 („Denn bei Gott ist kein Ansehen der Person“) Röm 1,16–2,11 zusammenfasst und Röm 2,12–29 einleitet.⁴³ Bassler beschreibt Röm 1,16–2,11 als *inclusio* oder Ringkomposition, in der es um entsprechende oder exakte Vergeltung gehe.⁴⁴ Im Unterschied zur traditionellen Auslegungsweise ist Bassler außerdem der Ansicht, dass eine

⁴⁰ Wilckens, Brief, 110.

⁴¹ Ebd., 109f. Anders als im Haupttext stellt Wilckens in einer Anmerkung fest, dass heutige medizinische und psychoanalytische Erkenntnisse über die Entstehungsbedingungen der Homosexualität „es jedenfalls aus[schließen], die Aussage des Paulus heute noch in dem Sinne zu übernehmen, dass Homosexualität ein sittlich verwerfbares Vergehen sei“ (Anm. 205).

⁴² S. meine Behandlung dieser jüdischen Quellen weiter oben.

⁴³ Bassler, *Impartiality* (1984); sowie dies., *Impartiality* (1982), bes. 121–170. Im Folgenden beziehe ich mich auf Basslers Aufsatz (*Impartiality* [1984]), also auf die neuere Darstellung ihrer These. Eine ausführlichere Erörterung einiger Punkte ist in *Impartiality* (1982) zu finden.

⁴⁴ Bassler, *Impartiality* (1984), 45–49 (Diagramm auf S. 47). Bassler bezieht sich auf Klostermann, Vergeltung. Nach Klostermann baut Röm 1,22–31 auf das antike Rechtskonzept des *ius talionis* auf (entsprechende oder exakte Vergeltung: „Auge um Auge, Zahn um Zahn“). Damit ergibt sich nach Klostermann folgende Struktur:

von Röm 1,32 bis 2,3 reichende Wortverknüpfung⁴⁵ die Kapitel 1 und 2 miteinander verbinde. (Ein deutlicher Bruch am Ende des ersten Kapitels würde dafür sprechen, dass sich Röm 2 um die Sünden der JüdInnen dreht.) Darüber hinaus entdeckt Bassler eine zweite Wortverknüpfung,⁴⁶ aufgrund derer sich Röm 2,12–29 als eigenständige Einheit erweise, die auf Paulus' Bekräftigung der Unparteilichkeit Gottes aufbaue. Nach Bassler stellt Röm 3,9 („alle, Juden wie Griechen, sind unter der Sünde“) keine Zusammenfassung der Anfangskapitel des Römerbriefs dar (wie im Modell, das von der allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit ausgeht). Röm 3,9 könne nicht den inhaltlichen Mittelpunkt von Röm 1–2 bilden, denn Röm 1,18–2,9 eröffne die Möglichkeit, dass die NichtjüdInnen sich an das Gesetz halten (und also nicht unter der Sünde stehen), während es in Röm 3,9–18 darum gehe, dass *ausnahmslos alle* SünderInnen sind. In Basslers Verständnis wird Gott in Röm 1–2 als unparteiischer Richter dargestellt, der die Menschen nach ihren Werken richtet, wohingegen Röm 3,21–31 Gott als unparteiisch darstellt, weil er die Erlösung durch den Glauben gewährt. Nach Bassler verwendet Paulus das Konzept der Unparteilichkeit Gottes gegenüber JüdInnen und NichtjüdInnen, damit die sozialen Unterschiede zwischen JüdInnen und NichtjüdInnen in der Gemeinde aufgehoben werden.

Basslers Argumente überzeugen aus drei Gründen: Zum einen kann sie deutliche Belege für die Ringkomposition und die Wortverknüpfungen beibringen, durch die Röm 2,11 als zentral herausgestellt werden soll. Zweitens kann sie plausibel machen, warum Paulus davon ausgeht, dass es für die Gläubigen ein Gericht nach den Werken geben soll (was andere ExegetInnen, denen es v. a. um die Rechtfertigung durch den Glauben geht, nur schwer erklären können). Und drittens kann sie deutlich machen, warum das Thema Judentum und Nichtjudentum im gesamten Römerbrief von großer Bedeutung

V. 22f. („sie vertauschten die Ehre [δόξα]“ – Sünde)

V. 24 („entehren [ἀτιμάζεσθαι]“ – Vergeltung)

V. 25 („sie vertauschten [μετήλλαξαν] ... die Wahrheit ... mit der Täuschung“ – Sünde)

V. 26f. („sie vertauschten [μετήλλαξαν] ... natürlichen Verkehr mit unnatürlichem“ – Vergeltung)

V. 28 („sie haben verworfen [οὐκ ἔδοκίμασαν]“ – Sünde)

V. 28 („Gott lieferte sie aus in einen verworfenen Sinn [ἁδόκιμον νοῦν]“ – Vergeltung).

Klostermanns Hauptargument für diese Struktur liegt darin, dass es hellenistisch-jüdische Parallelen gibt, in denen das Prinzip des *ius talionis* mit den Methoden griechischer Rhetorik zum Ausdruck gebracht wird.

Klostermanns Parallelen sind interessant, aber nicht zwingend. Seine Auswahl der oben genannten griechischen Ausdrücke als entscheidende strukturierende Elemente ist philologisch gesehen weniger überzeugend als eine Strukturierung durch die (μετ)ἀλλάσσω-παράδιδωμι-Paare der V. 23f., 25f., 26 sowie 28.

⁴⁵ „Ausführen – machen“ (πράσσειν – ποιεῖν).

⁴⁶ „Ungesetzlich – Gesetz – Beschneidung – Unbeschnittenheit“ (ἀνόμως – νόμος – περιτομή – ἀκροβυστία).

ist. Allerdings weist ihre Argumentation auch einige Schwächen auf: Zum einen bleibt der Widerspruch zwischen Röm 1,18–2,29 und 3,9 (ob die NichtjüdInnen das Gesetz erfüllen können, oder ob sie es nicht können und unter der Sünde bleiben) in jedem Fall bestehen. Auch bestreitet sie nicht, dass einE JudenchristIn dieser Zeit die Passage Röm 1,18–32 vor dem Hintergrund der Weisheit Salomos auf die Sünden der NichtjüdInnen beziehen kann. Außerdem könnte man aus dem abrupten Stilwechsel in 2,1⁴⁷ schließen, dass nun eine andere Personengruppe angesprochen ist, woran die Wortverknüpfung von 1,32–2,3 nichts ändert. Zudem gehören die Verse Röm 1,21–32 (die in der Mitte der Ringkomposition zu stehen kommen) nicht zur Ringkomposition, obwohl v.a. sie in 3,9 zusammengefasst werden, weil sie die tatsächlichen Sünden aufzählen.⁴⁸ Kurz gesagt kann Bassler zwar die große Bedeutung der göttlichen Unparteilichkeit für Röm 1–3 aufzeigen, doch es gelingt ihr nicht, die These überzeugend zu widerlegen, der zufolge die allgemein menschliche Sündhaftigkeit ebenfalls von zentraler Bedeutung ist und die Anklänge an die Weisheit Salomos ein Verständnis von Röm 1,18–32 stützen, das sich auf die Sünden der NichtjüdInnen bezieht (was bei der Erörterung des Götzendienstes in Röm 1,18–23 der Fall ist). Da Bassler die göttliche Unparteilichkeit stärker betont als die menschliche Sündhaftigkeit, berücksichtigt sie die Homoerotik praktisch gar nicht.

Eine dritte Auslegung bietet Halvor Moxnes; er ist der Ansicht, dass Ehre und Schande grundlegende Kategorien in Paulus' Gesellschaft sowie im Römerbrief darstellen.⁴⁹ Nach Moxnes' Auslegung erweisen die Menschen in Röm 1 nicht Gott die Ehre, die Gott aufgrund der Macht und der Göttlichkeit zustehen; vielmehr hätten sie für sich selbst Ehre beansprucht, weil sie so weise seien. Als Reaktion auf diesen Ungehorsam habe Gott die Menschheit zu Schanden gehen lassen.⁵⁰ Moxnes behandelt Röm 1,26f. daher vor dem Hintergrund der paulinischen Kultur von Ehre und Schande:

Paulus behandelt Homosexualität hier nicht als ethisches Problem, wie wir es verstehen, wenn wir über gleichgeschlechtliche Beziehungen sprechen. Für Paulus war dieses Thema viel grundsätzlicher: Es betraf die sexuellen Rollen und die Grenzen zwischen den Geschlechtern. In den meisten Kulturen, in denen Ehre und Schande eine große Bedeutung haben, sind klar umrissene sexuelle Rollen sehr wichtig. Das Verwischen dieser Rollengrenzen wird als bedrohlich wahrgenommen.⁵¹

⁴⁷ Während Paulus in Röm 1,18–32 die dritte Person und einen erzählenden Stil verwendet, wechselt er in Röm 2,1 in die zweite Person und einen dialogischen Stil.

⁴⁸ Auch Bassler selbst redet hier von Sünden (Impartiality [1984], 48); diese Bezeichnung verwendet Paulus in Röm 3,9.

⁴⁹ Moxnes, Honor.

⁵⁰ V. 24: ἀτιμάζεσθαι; V. 27: ἀσχημοσύνη.

⁵¹ Moxnes, Honor, 213.

Die Auslegung vor dem Hintergrund der Kategorien von Ehre und Schande macht es Moxnes möglich, zu erklären, warum Paulus gerade die Homoerotik als Beispiel der Vergehen an prominenter Stelle in Röm 1 erwähnt. Obwohl Ehre und Schande mit Recht und Unrecht verbunden seien, handle es sich bei ihnen nicht um explizit ethische Kategorien. Vielmehr seien Ehre und Schande mit der Gesellschaft verknüpft, weil die gesellschaftliche Bewertung dabei helfe, Ehre oder Schande eines Menschen zu bestimmen. Moxnes' auf anthropologischen Theorien beruhende These, wonach es in Röm 1,26f. im Kern um das sexuelle Rollenverhalten⁵² und um Geschlechtergrenzen geht, deckt sich mit meinen eigenen Forschungsergebnissen im vorliegenden Buch.

Zur weiblichen Homoerotik schreibt Moxnes: „Dass Paulus auch von Frauen spricht, die mit den sexuellen Rollenzuschreibungen gebrochen haben (1,26), bildet eine bemerkenswerte Ausnahme vom fast durchgängigen Schweigen über weibliche Homosexualität in der Antike“.⁵³ Moxnes hat – wie andere auch – offenbar keine Kenntnis von den antiken Quellen über weibliche Homoerotik,⁵⁴ obwohl seine Interpretation von Röm 1 mit diesen antiken Quellen durchaus übereinstimmt.

Nach Moxnes hebt Paulus die Bedeutung von Ehre und Schande dadurch hervor, dass er die Diskussion mit den Worten „ich schäme mich des Evangeliums nicht“ (Röm 1,16) eröffnet und im gesamten Römerbrief verschiedene Begriffe für Ehre und Schande verwendet.⁵⁵ In dieser Auslegung sind Ehre und Schande für Röm 1 ein zentrales Thema, und Röm 1 ist zentral für den gesamten Römerbrief. Gestützt auf die anthropologische Forschung zum Thema Ehre und Schande⁵⁶ vertritt Moxnes die These, dass diese Kategorien „den Wert eines Menschen repräsentieren, den er/sie in seiner/ihrer Sicht besitzt, aber auch in der Sicht seiner/ihrer Gesellschaft“.⁵⁷ Seine Untersuchung baut auf die Arbeit von Unni Wikan auf, die der Meinung ist, dass Schande in den

⁵² Moxnes gebraucht die Bezeichnung „sex roles“ [im Deutschen etwa: sexuelle Rollen]. Ich bevorzuge den Ausdruck „gender roles“ [Geschlechter- oder Genderrollen], der gesellschaftlich konstruiertes männliches und weibliches Verhalten bezeichnet. Ich benutze „sexuell“ im Hinblick auf die körperlichen Unterschiede, obwohl auch diese der kulturellen Deutung unterliegen. „Sexuelle Unterschiede“ sind also körperlich, „Geschlechtsunterschiede“ dagegen stärker gesellschaftlich geprägt. „Geschlechter- oder Genderrollen“ schließlich basieren auf den gesellschaftlich konstruierten Geschlechtsunterschieden.

⁵³ Moxnes, Honor, 213.

⁵⁴ In meinem Aufsatz von 1985 (Leidenschaften) sind viele dieser Quellen angegeben; er hätte Moxnes bei der Abfassung seines Beitrags zugänglich sein können.

⁵⁵ Moxnes verweist u.a. auf die Ausdrücke τιμή („Ehre“), δόξα („Ruhm“, „Ehre“), δοξάζω („preisen“, „ehren“), ἑπαινος („Lobpreis“), ἐπαινέω („preisen“, „loben“), καύχημα („Rühmen“), καύχησις („Ruhm“), καυχάομαι („rühmen“), ἀσχημοσύνη („Schändlichkeit“), ἀτιμία („Ehrlosigkeit“, „Schande“), ἀτιμάζω („entehren“, „mit Verachtung behandeln“), ἐπαισχύνομαι („sich schämen“) und καταισχύνω („beschämen“) (Honor, 217 Anm. 15).

⁵⁶ S. bes. Wikan, Shame; Peristiany, Honour; sowie Pitt-Rivers, People.

⁵⁷ Moxnes, Honor, 208.

heutigen Kulturen des Mittelmeerraums und des Nahen Ostens wichtiger sei als Ehre. Moxnes überträgt dies auf den Römerbrief, wenn er die These entwirft, dass sich Ehre und Schande im paulinischen Verständnis auf verschiedene Bereiche beziehen: Ehre gehört demnach zum öffentlichen Bereich, auf den die ChristInnen keinen Einfluss haben, während Schande den privaten Bereich mit den Geschlechterrollen und dem Sexualverhalten betrifft, die von den ChristInnen beeinflusst werden können.

Paulus lebt in der römischen Welt und damit in einer Gesellschaft, die in relativ undurchlässige Schichten unterteilt ist. Hier wird Ehre mit der Möglichkeit der Machtausübung verknüpft. Moxnes versteht Röm 13,1–7 (der Regierung untertan zu sein und Steuern zu zahlen) als einen Aufruf an die ChristInnen, die gegebene Ordnung im öffentlichen Bereich hinzunehmen und die Mächtigen anzuerkennen. Im Unterschied dazu bezieht sich Schande auf den privaten Bereich der Geschlechterrollen und des Sexualverhaltens (wie in Röm 1,24–27 oder Röm 6,19–23, bezogen auf das frühere Leben der ChristInnen in Unreinheit, derentwegen sie sich jetzt schämen). Ich glaube allerdings, dass wir vorsichtig sein sollten, die Geschlechter- und Sexualbeziehungen in der Antike allein dem privaten Bereich zuzuordnen.⁵⁸

Moxnes ist also der Ansicht, dass Paulus die christliche Gemeinde dazu auffordert, sich in die römische Gesellschaft zu integrieren, indem sie deren System übernehmen und die Mächtigen (deren Ehre davon abhängig ist, dass die Gesellschaft sie ihnen zubilligt) anerkennen soll. Im Gegenzug würde die christliche Gemeinde dann von den Mächtigen gelobt werden (Röm 13,1–7). Andererseits ermahnt Paulus die Gemeinde aber auch, sich von ihrer Umwelt abzuheben, indem sie – z. B. homosexuelle – Handlungen unterlässt, die Paulus für beschämend hält.

Moxnes betrachtet die gesellschaftlichen Kategorien von Ehre und Schande in Rahmen eines theologischen Kontexts. Seiner Meinung nach ist das Hauptthema des Römerbriefs die Macht Gottes (und nicht die Gerechtigkeit oder die Rechtfertigung, wie andere denken). In der Sphäre Gottes ist – wie im menschlichen Bereich – Macht mit Ehre verbunden. Deshalb stammt alle Ehre letztlich von Gott. Paulus kann im Evangelium frei von Schande leben (Röm 1,16), weil er daran glaubt, dass Gott mächtig ist. Nach Moxnes' Verständnis ist Paulus der Ansicht, dass Gott den Menschen Ehre gewährt. Das bedeutet, dass sich die Menschen des Evangeliums nicht zu schämen brauchen, selbst wenn die Gesellschaft das Evangelium für schändlich hält.⁵⁹

⁵⁸ S. z. B. Diodoros von Sizilien, der das Geschlecht für eine öffentliche Sache hält, die in einem Fall sogar vor Gericht verhandelt wird (32,10,2–10). Ptolemaios beschreibt eine bestimmte Art von sexuellem Verhalten als öffentliches Verhalten (Tetrabiblos 4,5; §187).

⁵⁹ Moxnes selbst hält sich nicht immer genau an seine eigene Unterscheidung zwischen privater Schande und öffentlicher Ehre. (Das Evangelium ist hier anscheinend etwas Öffentliches.)

Mit seinem anthropologischen Ansatz kann Moxnes zum einen erklären, warum Götzendienst und Homoerotik die ersten Sünden sind, die im Römerbrief genannt werden; zweitens kann er die große Bedeutung der Genderfrage für die Homoerotik erkennen, und drittens kann er die Verbindung zwischen dem Römerbrief und den kulturellen Werten in der Welt des Paulus sehen. Wenn Moxnes sich auf Unni Wikan bezieht, missversteht er deren Ansatz allerdings an mehreren Stellen. Wenn Wikan z. B. davon spricht, dass Schande und Ehre kein binäres Paar darstellen, dann will sie damit sagen, dass Schande im Mittelmeerraum und im Nahen Osten eine wichtigere Rolle spielt als Ehre, weil die Menschen im Alltag weitaus häufiger von „Schande“ sprechen.⁶⁰ Deshalb vermittelt „Schande“ die Sicht der Einheimischen viel besser als „Ehre“, die eher ein analytisches Konstrukt der Anthropologie ist. Moxnes beruft sich zu Unrecht auf die Erkenntnisse Wikans, wenn er davon spricht, dass Paulus Ehre im öffentlichen Bereich (z. B. in Röm 13) und Schande im privaten Bereich (z. B. Röm 1 und 6) ansiedelt; nach Wikan lassen sich Ehre und Schande den getrennten Bereichen nicht in dieser Weise zuordnen.

Daneben meldet Wikan erhebliche Zweifel an der gängigen Definition von Ehre an (als Wert, den man in eigener Sicht und in der Sicht der anderen besitzt), wenn sie darauf hinweist, dass wir genau bestimmen müssen, wer die relevanten „Anderen“ sind, was Moxnes jedoch nicht tut. In einer weiblich dominierten Welt werden Frauen etwas vielleicht in anderer Weise und aus anderen Gründen für wertvoll erachten, als das Männer in einer männlich dominierten Welt tun.⁶¹ Wikan stellt auch die Verbindung zwischen dem Wert infrage, den man in der eigenen Sicht und in der Sicht der Gesellschaft besitzt. Ihrer Meinung nach kann die eigene Bewertung eines Menschen wichtiger sein als dessen gesellschaftliche Bewertung. Dagegen übernimmt Moxnes das traditionelle anthropologische Verständnis von Ehre unhinterfragt.

Womöglich schätzt Moxnes die Bedeutung von „Ehre“ und „Schande“ im Römerbrief zu hoch ein; in seiner Aufzählung führt er griechische Begriffe an, die vielleicht überhaupt nicht von Gewicht sind. Woher wissen wir z. B., dass Begriffe wie „Rühmen“ und „Ruhm“ in der Antike einen Bezug zu Ehre und Schande haben? Unni Wikan dagegen umreißt die genaue Bedeutung verschiedener arabischer Wörter, die sich auf „Schande“ und „Ehre“ beziehen

⁶⁰ Wikan, *Shame*, 635–652, bes. 637f.

⁶¹ So findet Wikan z. B. bei ihren Forschungen in Sohar (Oman) heraus, dass zwar weibliche sexuelle Reinheit ein zentraler Wert für Männer sein mag, Gastfreundschaft jedoch Frauen besonders wichtig ist. Zudem besteht die Welt der Frauen aus kleinen Gruppen von NachbarInnen und verwandten Frauen, die einander gut kennen; die Welt der Männer dagegen ist eine große Gruppe von wenigen Freunden und vielen Fremden. Deshalb ist es z. B. möglich, dass die Frauen in einem Wohnviertel eine Frau trotz ihres Ehebruchs respektieren, weil sie sie kennen und ihre Gastfreundschaft schätzen. Im Gegensatz dazu müssen Männer, die eher Fremde sind, ihre Beurteilung eines Menschen auf die ein oder zwei Dinge aufbauen, die sie über ihn oder sie wissen (*Shame*, 639–649).

und heute im Nahen Osten verwendet werden, was in sprachlicher Hinsicht solider ist.⁶²

Wenn schließlich Schande und Ehre kein binäres Paar bilden, dann bezweifle ich, dass es die Kategorie einer von „Ehre und Schande geprägten Gesellschaft“ überhaupt gibt. Doch versuchen wir probenhalber diesen Blick von Moxnes auf die römische Gesellschaft gelten zu lassen. In dieser dann von Ehre und Schande geprägten Gesellschaft werden gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen generell abgelehnt, weil damit die Grenzen zwischen den Geschlechtern verwischt werden.⁶³ Wie aber können sich, wenn dem so wäre, die frühen ChristInnen durch eine solche Ablehnung von ihrer Umwelt abheben? Aus den antiken Quellen geht hervor, dass weibliche Homoerotik in der römischen Welt aufgrund der Verwischung der Geschlechterrollen abgelehnt wird. Diese Denkweise ist allgemein verbreitet und gilt religionsübergreifend. Nach den Quellen halten ChristInnen also Homoerotik in gleicher Weise für beschämend, wie dies viele Menschen in ihrem Umfeld tun.

Diese verschiedenen hier vorgestellten Deutungsansätze sind mit den unterschiedlichen theologischen Schwerpunktsetzungen der AuslegerInnen verknüpft. In der ersten Gruppe wird die Betonung auf die menschliche Sündhaftigkeit in Röm 1–3 gelegt, was als Grundlage der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben und nicht aus Werken (Röm 3,21–26) gilt. Für Martin Luther ist die paulinische Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben (dass also die Menschen Rechtfertigung oder die rechte Beziehung zu Gott erlangen, weil sie an Christus glauben) das wirksamste Mittel gegen die römisch-katholische Betonung individueller Verdienste und des Erlassens der Sündenstrafen durch Ablassbriefe. Sind also Sünde und Rechtfertigung von zentraler Bedeutung, dann bietet die Homoerotik in diesem Kontext das Musterbeispiel für die Sünde und steht insbesondere dafür, dass Menschen nicht in einer angemessenen Beziehung zu Gott stehen.

In der zweiten Gruppe wird dagegen die göttliche Unparteilichkeit als zentrales Anliegen von Röm 1–2 verstanden. Entsprechend wird der Schwerpunkt bei der Untersuchung der paulinischen Texte weniger auf die menschli-

⁶² Darüber hinaus geht Moxnes von einer einheitlichen mediterranen Gesellschaft aus, während Wikan Aussagen trifft, die weniger pauschal, sondern differenzierter sind. So beschreibt sie z. B. die Unterschiede zwischen Kairo und dem Oman im Hinblick auf die Art, wie Menschen über einander reden. Statt von einer „honor-and-shame culture“ [eine auf Ehre und Schande beruhende Kultur] zu sprechen, versucht sie, die unterschiedlichen Arten und Weisen wahrzunehmen, wie verschiedene Menschen des Mittelmeerraums und des Nahen Ostens Schande beschreiben und auf sie reagieren, oder wie sie Anerkennung zum Ausdruck bringen (ebd., 647f.).

⁶³ Die römische Gesellschaft hätte gleichgeschlechtliche Sexualität auch dann aufgrund der Verwischung der Geschlechtergrenzen ablehnen können, wenn sie nicht eine von Ehre und Schande geprägte Gesellschaft gewesen wäre. Mir geht es hier darum, die Logik von Moxnes' Argumentation zu überprüfen.

chen Reaktionen gelegt, sondern vielmehr auf Gott oder Christus. Im Moment neigen die PaulusforscherInnen eher zur Betonung von Gottes Gerechtigkeit und Christi Treue gegenüber der Menschheit. Dieser Sicht zufolge dient die Homoerotik als Beispiel für die angemessene Strafe, die Gott in seiner Gerechtigkeit für das Vergehen erlässt, sich vom wahren Gott abzuwenden und Götzen anzubeten.

Die dritte Gruppe von Auslegungen stellt den Versuch dar, sich von einem individualistischen theologischen Verständnis von Glauben und Rechtfertigung zu verabschieden und stattdessen den Römerbrief auf der Grundlage der Werte zu verstehen, die Paulus mit seiner Umwelt gemeinsam hat. Dieser Deutung zufolge fordert Paulus die frühen ChristInnen als Gruppe dazu auf, sich von ihrer Umwelt abzugrenzen. Für Paulus ist die Homoerotik das Sinnbild des beschämenden moralischen Verfalls der Gottlosen. Wenn Menschen Gott nicht ehren, dann liefert Gott sie diesen schändlichen Handlungen aus.

Die drei Interpretationsweisen betonen demnach einen jeweils anderen theologisch bedeutsamen Aspekt von Röm 1,18–32: die Sündhaftigkeit der NichtjüdInnen (Sanday und Headlam), die Sündhaftigkeit aller Menschen (Wilckens), den Zorn Gottes (Wilckens), die Unparteilichkeit Gottes (Bassler) sowie die soziale Konstruktion von Ehre und Schande (Moxnes). Bei jeder dieser Interpretationsweisen bleiben allerdings wichtige exegetische Fragen offen: Warum fehlt der Begriff „Nichtjude/Nichtjüdin“ in Röm 1 (Sanday und Headlam)? Wie ist das Verständnis weiblicher Homoerotik durch NichtchristInnen genauer zu umreißen (Sanday und Headlam, Wilckens, Bassler, Moxnes)? Was ist mit dem scheinbaren Widerspruch zwischen Röm 2,14, wonach einige nichtjüdische Menschen sich an das Gesetz halten, und Röm 3,9.23, wonach alle unter der Sünde stehen (Bassler)? Wie stehen die Aussagen des Römerbriefs zur jüdischen Diskussion über den Götzendienst (Bassler)? Welche griechischen Begriffe im Text weisen auf die Werte hin, die für eine auf Ehre und Schande basierende Gesellschaft (passt diese Bezeichnung – unabhängig vom Römerbrief – überhaupt auf den Mittelmeerraum?) charakteristisch sind (Moxnes)? Keine der Interpretationen kann alle diese Fragen beantworten.

Zudem behandeln die genannten NeutestamentlerInnen die Frage nach der Natur in Röm 1 nicht als exegetisches Problem; diese Frage erscheint mir allerdings für die Auslegung dieses Kapitels besonders wichtig zu sein. Bis heute diskutieren TheologInnen, EthikerInnen und die breitere Öffentlichkeit – häufig unter Verweis auf Röm 1 – darüber, was überhaupt unter natürlichem und widernatürlichem Sexualverhalten zu verstehen ist. Wenn man allerdings begreifen will, warum Paulus sexuelle Beziehungen zwischen Frauen verurteilt, dann müssen sowohl die Fragen nach der natürlichen Theologie und dem Naturrecht als auch das Bedeutungsspektrum der Begriffe „natürlich“ und „widernatürlich“ (Röm 1,26f.) geklärt werden.

Im nächsten Kapitel werde ich die gerade genannten exegetischen Probleme behandeln, weil ihre Klärung für die Erhellung von Röm 1,26 notwendig ist. Ich beziehe mich hierbei nicht nur auf eines der drei Deutungsmodelle. Vielmehr erfordern es meine Forschungsfragen, dass ich mich der vielfältigen Perspektiven literaturwissenschaftlicher und exegetischer Auslegungsansätze bediene.

Da Paulus versucht, seine LeserInnen unter Zuhilfenahme rhetorischer und literarischer Konventionen seiner Zeit zu überzeugen, werde ich Röm 1,18–32 auf diese Konventionen hin untersuchen, wobei ich den Römerbrief als protreptischen Text verstehe. Meiner Ansicht nach sind die Sündhaftigkeit aller Menschen, der Zorn Gottes und die göttliche Unparteilichkeit zentrale theologische Themen von Röm 1–3. Deshalb untersuche ich, warum weibliche Homoerotik für Paulus ein Sinnbild menschlicher Sündhaftigkeit ist, warum weibliche Homoerotik die Folge des Gotteszorns über die Menschen ist, die sich von Gott abgewendet haben, und warum Gott als unparteiischer Richter über eine Frau ein Todesurteil verhängen kann, die eine sexuelle Beziehung zu einer anderen Frau hat. Dabei beziehe ich auch anthropologische Erkenntnisse mit ein, wenn ich zu verstehen versuche, warum Paulus Homoerotik als „Unreinheit“ einordnet. Wie Moxnes ziehe ich (allerdings aus etwas anderen Gründen als er) die Schlussfolgerung, dass Homoerotik für Paulus und seine ersten LeserInnen eine Verwischung der Grenze zwischen den Geschlechtern darstellt.

Insofern baut meine Untersuchung auf der Gattungskritik, der theologischen Exegese, der Untersuchung literarischer Strukturen sowie der anthropologischen Interpretation auf. Philologische Methoden und die vergleichende Textanalyse nehme ich zur Erhellung dessen zu Hilfe, was von den bisherigen ExegetInnen nicht geklärt werden konnte, wobei es v. a. um die Bedeutung von „Natur“ und „widernatürlich“ geht, aber auch um die Frage, wie das in der römischen Antike geltende Verständnis weiblicher Homoerotik das paulinische Verständnis prägt. Schließlich werde ich zeigen, dass Natur und Geschlecht im Römerbrief in erster Linie theologische Konzepte sind.

RÖM 1,18–32: EIN KOMMENTAR

In Röm 1,18–32 beschreibt Paulus den Zustand der unglückseligen Menschen, die sich von Gott abgewandt haben:

18 Denn es offenbart sich Gottes Zorn vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit unterdrücken durch Ungerechtigkeit. 19 Sie hätten ja vor Augen, was von Gott erkannt werden kann; Gott selbst hat es ihnen vor Augen geführt. 20 Denn was von Gott unsichtbar ist, seine unvergängliche Kraft und Gottheit, wird seit der Erschaffung der Welt mit der Vernunft an seinen Werken wahrgenommen; es bleibt ihnen also keine Entschuldigung. 21 Denn obwohl sie Gott erkannten, haben sie Gott nicht die Ehre gegeben, die Gott gebührt, noch Gott Dank gesagt, sondern sie verfielen mit ihren Gedanken dem Nichtigen, und ihr unverständiges Herz verfinsterte sich. 22 Sie behaupteten, weise zu sein, und wurden zu Toren, 23 und sie tauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes gegen das Abbild eines vergänglichen Menschen, gegen das Abbild von Vögeln, Vierfüßlern und Kriechtieren.

24 Darum hat Gott sie im Begehren ihres Herzens der Unreinheit preisgegeben, und so entehren sie selbst ihre Leiber. 25 Sie tauschten die Wahrheit Gottes gegen die Lüge und huldigten und dienten dem Geschöpf statt dem Schöpfer – gepriesen sei Gott in Ewigkeit, Amen.

26 Deshalb hat Gott sie unwürdigen Leidenschaften preisgegeben. Denn ihre Frauen vertauschten den natürlichen Umgang mit dem widernatürlichen. 27 Ebenso gaben die Männer den natürlichen Umgang mit der Frau auf und entflamten im Verlangen nacheinander; Männer mit Menschen männlichen Geschlechts bringen Schande über sich und empfangen am eigenen Leib den Lohn für ihre Verirrung.

28 Und da es ihnen nichts bedeutete, Gott erkannt zu haben, hat Gott sie der Haltlosigkeit preisgegeben, und so tun sie, was sich nicht gebührt. 29 Sie strotzen vor Unrecht, Schlechtigkeit, Habsucht, Bosheit, sie sind voller Neid, Mord, Zank, Arglist, Verschlagenheit; Ohrenbläser sind sie, 30 Verleumder, Gotthasser, Frevler, Angeber, Prahler, erfinderisch im Bösen, ungehorsam den Eltern, 31 gedankenlos, haltlos, lieblos, ohne Erbarmen. 32 Sie kennen zwar die Rechtsordnung Gottes, die sagt, dass, wer es so treibt, den Tod verdient; und doch tun sie es nicht nur, nein, sie beklatschen auch noch, die es so treiben.¹

Nur in diesem Abschnitt wird weibliche Homoerotik von Paulus erwähnt. In dieser Textpassage finden sich komplexe exegetische Probleme, von denen viele trotz unterschiedlichster Auslegungen von NeutestamentlerInnen und TheologInnen bis heute ungelöst sind. In diesem und dem nächsten Kapitel werde ich die vorhandenen Lösungen für diese Probleme untersuchen und eigene Vorschläge unterbreiten. Zunächst werde ich Röm 1,16–32 Vers für Vers

¹ Übersetzung der Neuen Zürcher Bibel 2007, leicht verändert.

untersuchen und kommentieren, und dann werde ich diskutieren, was Paulus und seine ersten LeserInnen möglicherweise prägt.

In meiner Untersuchung leitet mich die Frage, was natürlicher und was widernatürlicher Geschlechtsverkehr ist. Im Folgenden vertrete ich die These, dass Paulus sexuelle Kontakte zwischen Frauen deshalb verurteilt, weil er die weitverbreitete Ansicht seiner Umwelt teilt, dass Frauen von Natur aus passiv sind und deshalb in sexuellen Beziehungen passiv bleiben sollten. Wie die von mir bereits behandelten hellenistischen und römischen AutorInnen sieht Paulus sexuelle Beziehungen als asymmetrische Beziehungen an, so dass bei einem sexuellen Kontakt notwendigerweise sowohl aktive als auch passive PartnerInnen involviert sind. Im damals vorherrschenden kulturellen Diskurs gibt es keine gleichberechtigten Beziehungen, die auf Gegenseitigkeit beruhen. In dieser elitären antiken Literatur kann keine Frau natürlicherweise die aktive Rolle übernehmen, und deshalb halten antike Autoren natürliche sexuelle Beziehungen zwischen Frauen für unmöglich.

Wenn wir uns allerdings ein vollständigeres Bild von Paulus' Sicht verschaffen wollen, dann müssen wir zunächst ihren literarischen Zusammenhang im Römerbrief sowie den Kontext der römischen Welt verstehen. Paulus verurteilt widernatürliche Sexualkontakte im Rahmen seiner Ausführungen über Gottes Zorn gegen die GötzendienerInnen. Diese gibt Gott allen möglichen Übeltaten preis, wozu auch gleichgeschlechtliche Liebe gehört (Röm 1,18–32). Diese Aussage steht in einem größeren Zusammenhang, in dem Paulus davon spricht, dass alle Menschen – JüdInnen wie NichtjüdInnen – unter der Sünde stehen (Röm 3,9: „Vorher haben wir ja die Anklage erhoben, dass alle, JüdInnen wie GriechInnen, unter der Sünde sind“; vgl. auch Röm 3,23). Diese Sicht versucht Paulus in Röm 1,18–3,20 näher auszuführen, und sie bietet die Basis dafür, dass die Menschen die Rechtfertigung aus Glauben wirklich brauchen.²

Paulus ist ein jüdischer Denker, der an Christus glaubt. Deshalb muss er genau erklären, wie das Halten des jüdischen Gesetzes mit dem Glauben an Christus zu vereinbaren ist. Und Paulus will die Botschaft von Christus zu nichtjüdischen Menschen bringen, die das jüdische Gesetz nicht kennen. Deshalb argumentiert er damit, dass die Natur den NichtjüdInnen bei der Erkenntnis des göttlichen Willens helfen kann. In Röm 1,18–32 wird das jüdische Gesetz auf sehr komplexe Weise mit den damaligen Diskussionen über die Natur und das Naturrecht verknüpft. In diesem Abschnitt finden sich – womöglich überraschend – Anklänge an Konzepte und Gebote aus dem Levitikusbuch, aber es gibt auch beträchtliche Überschneidungen mit dem nachbiblischen jüdischen Rechtsdenken. Dabei wendet sich Paulus allerdings an ein Publikum aus NichtjüdInnen und JüdInnen, wenn er sagt, dass die Werke der Schöpfung

² Rechtfertigung aus Glauben bedeutet, dass Gott diejenigen als schuldlos ansieht, die an Christus glauben, und zwar wegen ihres Glaubens und nicht aufgrund ihres Handelns.

allen Menschen die Erkenntnis des wahren Gottes ermöglichen, und dass es eine göttliche Rechtsordnung gibt, die *alle* Menschen kennen. Vielleicht bezieht sich Paulus in ähnlicher Weise auf die Naturrechtstheorie wie Philon von Alexandria, für den sich das Gesetz des Mose völlig im Einklang mit dem Naturrecht befindet.

Einleitend werde ich kurz auf die Missionstätigkeit des Paulus und die römische Gemeinde eingehen und dann Röm 1,16–32 Vers für Vers auslegen. Im nächsten Kapitel werde ich dann Themen untersuchen, die für den gesamten Abschnitt von Bedeutung sind: die Frage des Naturrechts, die Bedeutung der Natur, die Beziehungen zum jüdischen Gesetz, das Verhältnis zur Weisheit Salomos sowie die Frage, wie die aus dem gleichen kulturellen Umfeld stammenden Quellen, die weibliche Homoerotik ebenfalls erwähnen, dabei weiterhelfen können, die Verurteilung durch Paulus zu begreifen.

Der Römerbrief ist eine zutiefst parteiliche Schrift, in der ein Mann leidenschaftlich für seine Ansichten über Christus, Gott, die Sünde, die Erlösung und die menschliche Existenz wirbt. Paulus von Tarsus befindet sich ständig im Gespräch und in Auseinandersetzung, und davon legt der Römerbrief Zeugnis ab. Den Brief verfasst Paulus zwischen 54 und 59 n. Chr., vielleicht in Korinth, und er ist an eine oder mehrere christliche Gemeinde(n)³ gerichtet, die Paulus nicht selbst nicht gründete. Andere leisten die Basisarbeit, prägen die Gemeinde und stecken den Rahmen für die internen Debatten ab. Paulus plant einen Besuch dieser Gemeinde und geht bei der Formulierung dieses Briefs mit diplomatischem Fingerspitzengefühl zu Werke. Bis heute ist die große Sorgfalt erkennbar, mit der Paulus sein Verständnis des Evangeliums so darlegt, dass er die römische Gemeinde damit überzeugen kann.

Eines der wichtigsten Anliegen seiner gesamten Arbeit im Osten des römischen Reiches besteht darin, die Barrieren zwischen JüdInnen und NichtjüdInnen zu überwinden. In den Paulusbriefen finden sich zahlreiche leidenschaftliche Diskussionen darüber, was dem harmonischen Zusammenleben von JüdInnen und NichtjüdInnen im Wege steht; so etwa die Beschneidung, die Speisegebote oder das jüdische Gesetz insgesamt. Dabei ruft Paulus nicht zur radikalen Veränderung in Bereichen wie der Sklaverei und der Stellung von Frauen auf. Ich bin der Überzeugung, dass Paulus an die Gemeinde in Rom schreibt, weil er JüdInnen und NichtjüdInnen vor dem Gott Jesu Christi als gleichberechtigt ansieht. Auch denkt er, dass sie alle durch den Glauben an Jesus Christus Rechtfertigung erlangen können, und er hofft, dass die christlichen Gemeinden sich auch an diesem Grundsatz orientieren. Dass Paulus die in der römischen Welt gängigen Geschlechtervorstellungen durch seine Verurteilung der gleichgeschlechtlichen Liebe stützt, kontrastiert mit seinem Be-

³ Peter Lampe weist darauf hin, dass die römischen ChristInnen ihre Gottesdienste wohl in mehreren unterschiedlichen Hauskirchen abhalten und nicht nur eine einzige Gemeinde bilden (Christians; s. auch ders., Christen).

unruhigung provozierenden Anliegen, die Barrieren zwischen JüdInnen und NichtjüdInnen zu überwinden. Paulus ist ebenso nachdrücklich der Ansicht, dass man gleichgeschlechtliche Sexualkontakte lebende Menschen den Tod verdienen, wie er der Überzeugung ist, dass sich für eine in Christus lebende Gemeinde ein guter Kontakt zwischen JüdInnen und NichtjüdInnen gebührt.

Der Römerbrief ist an die Mitglieder der Gemeinde in Rom gerichtet, die in mehrfacher Hinsicht von großer Vielfalt geprägt ist.⁴ Nach den in Röm 16 erwähnten Namen besteht die Gemeinde aus JüdInnen (Priska, Aquila, Andronikus, Junia und Herodion) und NichtjüdInnen (die Mehrzahl der restlichen Namen, z. B. Apelles, Tryphäna, Tryphosa und Hermes, die wahrscheinlich NichtjüdInnen sind). An verschiedenen Stellen im Römerbrief scheint Paulus nur zu den JüdInnen (z. B. Röm 2,17; 7,1) oder nur zu den NichtjüdInnen (z. B. Röm 11,13) der Gemeinde zu sprechen. Die Gemeinde setzt sich möglicherweise aus Mitgliedern unterschiedlicher sozialer Herkunft zusammen; einige der in Röm 16 erwähnten Namen sind in der Antike als Namen von SklavInnen belegt und könnten Namen von SklavInnen oder ehemaligen SklavInnen sein (z. B. Persis oder Tryphosa). Sowohl Frauen als auch Männer sind aktive Mitglieder und haben Leitungspositionen inne. Neun der sechsundzwanzig ChristInnen, die Paulus in Röm 16,3–16 namentlich grüßt, sind Frauen. Paulus benutzt für mehrere dieser Frauen Führungstitel oder Fachbegriffe für den Gemeindeaufbau (so verwendet er z. B. den Fachausdruck „ApostelIn“ für Junia, „MitarbeiterIn“ für Priska und „tun“, „einsetzen“ und „leisten“ für Mirjam, Tryphäna, Tryphosa und Persis. Ein besseres Verständnis der paulinischen LeserInnenschaft wird dazu beitragen, dass wir Paulus' Argumentation besser folgen können.

Möglicherweise durchläuft die Gemeinde interne Konflikte, als Paulus ihr seinen Brief schreibt. Der römische Kaiser Claudius (41–54) wies gerade einige JüdInnen aus Rom aus, die wohl in die Streitigkeiten mit den römischen Synagogen um die Messianität Jesu verwickelt waren.⁵ Vielleicht verkündig-

⁴ Einige Ausleger sind der Ansicht, dass Röm 16 ursprünglich ein eigener Brief war, der erst später an Röm 1–15 angefügt wurde (z. B. Köster, Einführung, 485–487.573f.; Käsemann, Römer, 390–399). Ich gehe jedoch – im Anschluss an eine stärker werdende Tendenz in der Forschung – von der Einheitlichkeit des Römerbriefs aus (s. z. B. Lampe, Christians, 216–230; ders., Christen, 124–135; Gamble, History; Ollrog, Abfassungsverhältnisse).

⁵ S. Suet. Cl. 25,4 (Claudius verbannt die JüdInnen aus Rom, weil sie sich über „Chrestus“ [wahrscheinlich eine Fehldeutung von „Christus“]) empörten; Cassius Dio, Römische Geschichte 60,6,6 (im Jahr 41 verbietet Claudius der jüdischen Gemeinde, sich zu versammeln, aber er verbannt sie nicht) und Apg 18,2 (Aquila and Priscilla treffen Paulus in Korinth, wohin sie kommen, nachdem Claudius sie aus Rom verbannte). Claudius verbannt wahrscheinlich nur einige der römischen JüdInnen; hätte er sie alle verbannt, wäre zu erwarten, dass jüdische Quellen wie Flavius Josephus dieses Ereignis erwähnen. Zur Bewertung dieser etwas widersprüchlichen Quellen s. Wiefel, Community, sowie die dort zitierte Literatur.

ten einige JudenchristInnen in den Synagogengottesdiensten Jesus als Messias, was von den Gemeindemitgliedern missbilligt wurde, die Jesus nicht für den Messias hielten. Vielleicht stritten sie sich über die Beschneidung oder die jüdischen Speisegebote oder das jüdische Gesetz insgesamt. Paulus verfasst den Römerbrief, nachdem Nero (54–68) diesen Exilierten die Rückkehr ermöglichte. Zu dieser Zeit sind die Spannungen wahrscheinlich immer noch deutlich spürbar.

Gemeindeglieder machen sich den Paulusbrief sicher – abhängig vom Bildungsstand und Hintergrund – sehr unterschiedlich zu eigen. Manche besitzen vielleicht durch das Studium der Septuaginta, der griechischsprachigen jüdischen Bibel, sowie durch die Kenntnis ihrer Auslegung vor dem Hintergrund einer der ausgefeilten philosophischen Methoden ihrer Zeit (wie etwa der allegorischen Methode, die Philon von Alexandria benutzt) ein hohes Niveau an jüdischer Bildung. Weil die Septuaginta in der römischen Welt sowohl von JüdInnen als auch von NichtjüdInnen gelesen wird, sind solche Kenntnisse in der Gemeinde vermutlich vorhanden. Diese HörerInnen des Römerbriefs könnten in ihm vielleicht Anklänge an die Weisheit Salomos erkennen. Andere Gemeindemitglieder haben vielleicht wie Paulus einen pharisäischen Hintergrund. Sie sprechen womöglich Hebräisch und kennen ähnliche Methoden wie die, mit denen das jüdische Gesetz in der Mischna und dem Talmud ausgelegt wird. Die HörerInnen, die das Levitikusbuch und die darin enthaltenen Lehren über Heiligkeit, Reinheit, Unreinheit und Gräuel kennen, erkennen sicherlich die inhaltlichen und begrifflichen Ähnlichkeiten zwischen Röm 1 und Lev 18 und 20 ohne Schwierigkeiten. Anderen Mitgliedern ist möglicherweise die stoische Philosophie und deren naturrechtliche Lehre bekannt. Da sich die stoische Philosophie großer Beliebtheit erfreut, besitzen nicht nur philosophisch Gebildete einige Kenntnisse von ihr – so wie heute die Populärpsychologie nicht nur von akademisch gebildeten PsychologInnen rezipiert wird. Diese HörerInnen können sicherlich die Überschneidungen zwischen Röm 1 und 2, der stoischen Naturrechtstheorie und dem Naturverständnis identifizieren. Im Folgenden kommentiere ich Röm 1,16–32 (V. 16f. bieten den zum Verständnis von V. 18–32 nötigen Hintergrund) unter besonderer Berücksichtigung der verschiedenen intellektuellen Strömungen, vor deren Hintergrund die ersten LeserInnen den Text verstanden haben könnten.

1 Kommentar zu Röm 1,16–32

Paulus verfasst den Römerbrief, um die christusgläubige römische Gemeinde mit sich und seiner Botschaft vertraut zu machen. Nach der Begrüßung und einigen einleitenden Worten beginnt mit Röm 1,16–32 der Hauptteil des Briefs mit der Nennung der These und den ersten Ausführungen zur Unpar-

teilichkeit Gottes und der Sündhaftigkeit aller Menschen. In Röm 1,16f. findet sich die These und in 1,18–32 der erste Teil ihrer Entfaltung.

Röm 1,16f.:⁶ *Denn⁷ ich schäme mich des Evangeliums nicht; eine Kraft Gottes ist es zur Rettung für alle, die glauben, für jüdische Menschen zuerst und auch für die griechischen. (17) Gerechtigkeit Gottes nämlich wird in ihm offenbart aus Glauben zu Glauben, wie geschrieben steht: ‚Die aus Glauben Gerechten aber werden leben‘ [Hab 2,4].* Diese Verse bilden den Übergang von der Einleitung zum Hauptteil des Briefs,⁸ und sie enthalten die Hauptthese des Römerbriefs: Der Glaube an Christus eröffnet allen Menschen die Möglichkeit der Erlösung. Unter den Kategorien „JüdInnen“ und „GriechInnen“ finden sich alle Menschen wieder, weil Paulus unter den „GriechInnen“ eigentlich die „NichtjüdInnen“ versteht.⁹

Vor Röm 3,22 spricht Paulus nicht explizit von Jesus Christus als Objekt des Glaubens. Er bezeichnet Christus nur indirekt mit dem Begriff „Evangelium“ und mit der kühnen Behauptung, dass sich die Gerechtigkeit Gottes im Evangelium offenbare.¹⁰ Durch die grundsätzliche Ausrichtung auf Gott und nicht auf Christus¹¹ kann Paulus die Aussage seiner drei ersten Kapitel – nämlich die göttliche Unparteilichkeit und die Sündhaftigkeit aller Menschen – vor seiner Rede von Christus und unabhängig von diesem treffen.

In Röm 1,17 verwendet Paulus (wie auch sonst überall im Römerbrief) biblische Zitate und Anspielungen, um dadurch Gottes Offenbarung in Christus mit Gottes Offenbarung in den jüdischen autoritativen Schriften aufs Engste zu verknüpfen.¹² In Röm 1,16f. werden jedoch die Werke des Gesetzes (Röm 3,20) als Alternative zum Glauben als Grundlage der Erlösung nicht

⁶ Röm 1,16f.: Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλλήνι. 17 δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται [Hab 2,4]. Die LXX (griechische [Septuaginta]-Fassung) von Hab 2,4 schreibt ἐκ πίστεώς μου, was bedeutet, dass der/die Gerechte aus Glauben an Gott leben wird. Im Hebräischen: Der/die Gerechte wird „aus seiner/ihrer „Glaubenstreue“ (אֱמוּנָתוֹ) leben.

⁷ Das wiederholte „denn“ (γάρ) von V. 16f. verweist auf Kausalzusammenhänge. Paulus hat vor, das Evangelium in Rom zu verkündigen, *denn* er schämt sich des Evangeliums nicht (Röm 1,11–15). Er schämt sich nicht, *denn* es ist eine Kraft Gottes. Das Evangelium ist eine Kraft Gottes, *denn* die Gerechtigkeit Gottes wird darin offenbar.

⁸ Jouette M. Bassler ist der Ansicht, dass diese beiden Verse den ersten Teil einer *inclusio* bilden, die bis 2,11 reicht (Impartiality, 1984, bes. 45–49).

⁹ S. 1 Kor 1,23f.

¹⁰ Ich gebrauche „Evangelium“ hier im spezifisch paulinischen Sinne; s. dazu Köster, *Gospels*, 1–48, bes. 4–9.

¹¹ Eine christologische Deutung findet sich bei Wilckens, *Brief*, 120.

¹² Paulus verwendet in Röm 3,21 die jüdische Unterteilung der Schrift in das Gesetz (d. h. den Pentateuch) und die Propheten (d. h. die historischen und prophetischen Schriften). Zur Zeit des Paulus gehört die dritte Gruppe, die Schriften, nicht unbedingt zum jüdischen Kanon; zu Paulus' Zeit ist dieser Kanonteil noch nicht fest abgegrenzt.

erwähnt. Erst nach und nach wird das jüdische Gesetz in die Argumentation eingeführt; von Röm 2,12 an (über Sünde und Gesetz) bis Röm 8 wird das Gesetz häufig erwähnt. Da die Unabdingbarkeit des jüdischen Gesetzes strittig ist, trifft Paulus mit seinem Schweigen zum jüdischen Gesetz vor Röm 2,12 eine kluge rhetorische Entscheidung, denn er kann hierdurch zunächst einmal einen Konsens mit seinen LeserInnen herstellen, bevor er das umstrittene Thema zur Sprache bringt.

In V. 17 wird zuerst von Gott und dann von den Menschen und menschlichem Verhalten gesprochen; dieses Schema wird in den nachfolgenden Versen beibehalten. Wie die weiteren Kapitel des Römerbriefs zeigen, sind mit „dem“ oder „der“ Gerechten von V. 17 die JüdInnen wie GriechInnen aus V. 16 gemeint.

Röm 1,18:¹³ *Denn¹⁴ es offenbart sich Gottes Zorn vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit unterdrücken durch Ungerechtigkeit.* Offenbart sich die Gerechtigkeit Gottes im Evangelium, weil der Zorn Gottes sich vom Himmel her offenbart? Dies würde bedeuten, dass Gottes Gerechtigkeit (V. 17) offenbar werden kann, weil Gottes Urteil über die menschliche Sündhaftigkeit auch offenbart wird. Dabei wird allerdings Gottes Zorn „vom Himmel her“ und Gottes Gerechtigkeit „in ihm“, also im Evangelium, offenbar. Die Folge ist logisch und nicht zeitlich gedacht, da beide Male das griechische Verb „offenbart sein“ im Präsens steht.

Wie offenbart sich Gottes Zorn vom Himmel? Es gibt keine irdische Katastrophe wie ein verheerendes Erdbeben, die Zerstörung einer Stadt oder die Versklavung eines ganzen Volkes, was als Zeichen für Gottes Zorn gelten könnte. Vielleicht bewegt sich Paulus im Denkraum der jüdischen Apokalyptik, wo über das Kommen des göttlichen Zorns spekuliert wird.¹⁵ Es leuchtet jedoch mehr ein, wenn sich Gottes Zorn im menschlichen Verhalten offenbart, das in V. 24–32 geschildert wird. Dies würde bedeuten, dass sich Gottes Zorn gegen die UnterdrückerInnen der Wahrheit offenbart, indem Gott die GötzendienerInnen den grässlichen Taten überlässt.

„Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit“. „Gottlosigkeit“ ist mangelnde Frömmigkeit, und „Ungerechtigkeit“ ist fehlende Tugend.¹⁶ Unzureichende Verehrung Gottes und fehlende menschliche Tugend sind in diesem Abschnitt von Anfang an miteinander verbunden. Beim Verb „unterdrücken“ schwingt mit, dass die Menschen selbst handeln, die Wahrheit kennen und in ihrem Ver-

¹³ Röm 1,18: Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων.

¹⁴ Das „denn“ (γάρ) in diesem Vers ist verwirrend; „aber“ (δέ) schiene passender zu sein. Allerdings heißt es im Text „denn“, weshalb der Text so erklärt werden muss.

¹⁵ Zum Einfluss des apokalyptischen Denkens auf die Theologie des Paulus s. Beker, Paul.

¹⁶ Im Griechischen haben sowohl ἀσέβεια als auch ἀδικία ein *alpha privativum*, wodurch eine Alliteration entsteht.

halten umsetzen können. Der Vers beschreibt Menschen mit intellektuellen und moralischen Fähigkeiten, die es besser hätten wissen können; sie konnten wissen, dass sie Schmach und Schande über sich bringen, wenn sie homoerotische Praktiken vollziehen.

Wer sind diese Menschen? Im Vers ist die Rede von „alle[r] Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die ...“, aber nicht von „der Gottlosigkeit und Bosheit *aller* Menschen“. Bei V. 18 können die LeserInnen, die den Gott Israels anbeten und Gottes Geboten folgen, von der Annahme ausgehen, dass der Vers sich auf *andere* Menschen bezieht – nämlich auf gottlose und ungerechte Menschen – und nicht auf sie selbst. Diese Annahme bestätigt sich durch die von Paulus geschickt verwendeten Anspielungen, und zwar v.a. durch diejenigen, die sich auf die gängigen jüdischen Beschreibungen von der Torheit der Idolatrie beziehen. Erst am Ende seiner Argumentation in Röm 3,9 sagt Paulus, dass „alle, JüdInnen wie GriechInnen, unter der Sünde sind“.

Röm 1,19f.:¹⁷ *Sie hätten ja vor Augen, was von Gott erkannt werden kann; Gott selbst hat es ihnen vor Augen geführt. (20) Denn was von Gott unsichtbar ist, seine unvergängliche Kraft und Gottheit, wird seit der Erschaffung der Welt mit der Vernunft an seinen Werken wahrgenommen; es bleibt ihnen also keine Entschuldigung.* Wie hätten die Menschen es denn besser wissen können? Auf welche Weise hätten sie den wahren Gott erkennen können? In Röm 1,19f. wird die Offenbarung des Zornes Gottes gerechtfertigt. Zur Begründung seiner Aussage, dass den Menschen von V. 18 „keine Entschuldigung“ bleibe, muss Paulus zeigen, dass die Menschen die Wahrheit kennen können. Als Beleg dafür, dass diese Menschen die Wahrheit kannten und sie unterdrückten, zieht Paulus in Röm 1,18–32 die natürliche Theologie heran.¹⁸

Exkurs: Die Diskussion über die natürliche Theologie

In der Forschung wird seit Langem darüber diskutiert, ob Paulus sich auf die natürliche Theologie bezieht oder nicht.¹⁹ Als natürliche Theologie wird die

¹⁷ Röm 1,19f.: 19 διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανερώσεν. 20 τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε αἰδὼς αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους.

¹⁸ S. Gal 4,8–11, wo Paulus voraussetzt, dass die GalaterInnen Gott nicht kannten, bevor sie zum Glauben an Christus kamen. Es ist nicht klar, wie es zu diesem Widerspruch zwischen dem Galaterbrief und dem Römerbrief kommt.

¹⁹ S. Barr, Law; ders., foi; Vandermarck, Knowledge; Coffey, Knowledge; Lührmann, Offenbarungsverständnis, bes. 21–26; Bultmann, Begriff; Ott, Problem; Owen, Scope; Bietenhard, Gotteserkenntnis; Feuillet, connaissance; Schulte, Begriff, bes. 20–27, 34–43; Schlink, Offenbarung; Schlier, Erkenntnis; Kuhlmann, Theologia, bes. 39–53; Fridrichsen, Auslegung; Daxer, Römer.

Überzeugung bezeichnet, dass Gott durch die Betrachtung der Natur von allen Menschen erkannt werden kann.²⁰ Meiner Ansicht nach will Paulus durch den Verweis auf die natürliche Theologie zeigen, dass alle Menschen gesündigt haben und dass diese allgemeine menschliche Sündhaftigkeit die Notwendigkeit einer Rechtfertigung aus dem Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus begründet. Die natürliche Theologie ermöglicht es Paulus, die Menschen anzuklagen und im Anschluss daran seine eigene christozentrische Theologie zu entwickeln. Trotz der Bedeutung der natürlichen Theologie für Paulus' Argumentation bildet sie jedoch nicht die Grundlage seiner Theologie und seiner Ethik.²¹ Der natürlichen Theologie zufolge können alle Menschen Gott durch die Natur erkennen, ohne dass ihnen Christus gepredigt würde; deshalb brauchen letztendlich die Menschen Christus nicht. Paulus lehnt jedoch jegliche Theologie ab, die Christus für überflüssig erklärt. Die natürliche Theologie bildet deshalb einen Baustein der paulinischen Theologie, durch den festgehalten wird, dass alle Menschen gesündigt haben, woraus folgt, dass sie Christus brauchen.

In den Ausführungen katholischer wie evangelischer TheologInnen zur Bedeutung der natürlichen Theologie ist Röm 1,19f. der wichtigste biblische Text. Seit dem Ersten Vatikanischen Konzil ist die „natürliche Theologie“ offizielle römisch-katholische Lehre, wenn „Gott, Ursprung und Ziel aller Dinge, durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Gewissheit erkannt werden kann“.²² Röm 1,20 ist der wichtigste Schriftbeweis für diesen Lehrsatz. Von evangelischen ChristInnen wird diese starke Betonung der menschlichen Vernunft meist abgelehnt.²³

²⁰ S. Ulrich Wilckens, der auf antike stoische Parallelen zur natürlichen Theologie hinweist (z. B. Kleanthes: Hymnus an Zeus [*apud* Stobaios: Anthologion 1,25,3–27,4]), aber zugleich ausführt, dass die paulinischen Aussagen über Gott wegen des apokalyptischen Kontextes des Paulus ganz und gar nicht stoisch seien (Brief, 99f.).

²¹ Günther Bornkamm argumentiert überzeugend, dass es – obwohl Röm 1,18–32 enge Parallelen zu stoischer Philosophie und hellenistischem Judentum aufweist – nicht die Absicht des Paulus sei, die Existenz Gottes aus der Beobachtung der Welt herzuleiten, sondern vielmehr mittels der Offenbarung Gottes aufzudecken, wie die Welt wirklich ist (Offenbarung). S. 1 Kor 1,21 („Denn da die Welt, umgeben von Gottes Weisheit, auf dem Weg der Weisheit Gott nicht erkannte, gefiel es Gott, durch die Torheit der Verkündigung jene zu retten, die glauben“), wo deutlich wird, dass Paulus der Offenbarung im Evangelium den Vorrang vor jeder anderen Möglichkeit menschlicher Gotteserkenntnis einräumt.

²² *Deum, rerum omnium, principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse* (DS 1785; s. auch 1806, wo diejenigen, die anderes behaupten, mit dem Anathema belegt werden). Deutsche Übersetzung: DH 3004.

²³ Eine Reihe evangelischer Exegeten äußern sich zum Problem der natürlichen Theologie, das sich aus Röm 1,19f. ergibt. So versucht z. B. Popkes, Aufbau, dieses Problem zu lösen, indem er Röm 1,18–32 als Gerichtsrede versteht, die zum eigentlichen Interesse des Paulus hinführe, die „Unentschuldbarkeit“ der Tora-frommen JüdInnen zu erweisen. Popkes argumentiert im Grunde so, dass Röm 1,19f. nicht dazu berechtige, von natürlicher Theo-

So verwendet z. B. der evangelische Theologe Karl Barth zur Beschreibung der natürlichen Theologie den Begriff „intellektuelle Werkgerechtigkeit“.²⁴ „Intellektuelle Werkgerechtigkeit“ spielt auf die „Werkgerechtigkeit“ an, eine spöttische Bezeichnung, die ProtestantInnen traditionell gegenüber KatholikInnen verwenden, die nach der Meinung vieler ProtestantInnen zu sehr darauf bedacht sind, sich durch gute Werke Verdienste im Himmel (Gnade) zu erwerben. Nach Barth sei der Glaube, dass wir Gott durch die Vernunft und durch die Werke der Schöpfung erkennen könnten, „intellektuelle Werkgerechtigkeit“, weil ein unmittelbarer Zugang der Menschen zur Gotteserkenntnis den Menschen einen zu hohen theologischen Stellenwert verleihe. Barth ist der Ansicht, dass wir Gott nur durch Christus erkennen könnten, und dass wir nur durch den Glauben an Christus gerettet werden könnten. Wenn nun aber die Menschen wirkliche Gotteserkenntnis ohne Christus erlangen könnten, würde Christus nicht das Zentrum der Theologie darstellen. Nach Barth würden die Menschen die *Existenz* Gottes durch das *Handeln* Gottes in der menschlichen Geschichte erkennen, wobei Gottes wichtigstes Handeln in der Geschichte Christus sei. In dieser Argumentation versteht Barth die Bibel als die wichtigste Quelle, um von Gottes Handeln zu erfahren.

Während Christus und die Bibel für evangelische ChristInnen von besonderer Bedeutung sind, ist es für KatholikInnen besonders wichtig, die Beziehung zwischen der menschlichen Vernunft und dem Glauben zu bestimmen. Das Erste Vatikanische Konzil wendet sich gegen Immanuel Kant, der davon ausgeht, dass Menschen die Existenz Gottes nicht beweisen können. Statt sich Kants Kritik zu eigen zu machen, schreibt das Konzil die Tradition von Thomas von Aquin fort. Dieser misst der menschlichen Vernunft eine größere Rolle bei und vertritt die Ansicht, dass die Menschen die Existenz Gottes beweisen könnten. Die optimistische katholische Sicht der menschlichen Ver-

logie zu sprechen, weil diese Verse nur ein kleiner Teil eines längeren Argumentationsganges seien, in dessen Zentrum die Rettung der JüdInnen und nicht der NichtjüdInnen stehe. Popkes stellt zutreffend fest, dass Röm 1,18–32 sich auf NichtjüdInnen oder auf die Menschheit im Ganzen beziehen kann (und deshalb theoretisch auch auf JüdInnen). Doch selbst wenn Röm 1,18–32 das Folgende nur vorbereiten würde, wird doch damit, dass V. 19f. von Popkes nur als ein kleiner Teil des Argumentationsganges beschrieben wird, nicht bestritten, dass die Verse tatsächlich vorhanden sind und eine Funktion im Argumentationsgang besitzen. Außerdem bereitet Röm 1,18–32 das Folgende nicht lediglich vor. Meine Interpretation in dieser Frage wird durch Röm 3,9–30 unterstützt, wo sich zeigt, dass es Paulus um die Sündenverfallenheit und Rettung der NichtjüdInnen *und* der JüdInnen geht.

²⁴ Barth, Nein! Barths Schrift wurde 1934 im Zusammenhang mit den Reaktionen der Bekennenden Kirche auf Hitler veröffentlicht. Barth verteidigt seine Überzeugung (dass wahre Erkenntnis Gottes nur durch Jesus Christus und die Bibel möglich sei) nicht nur gegenüber seinem evangelischen Kollegen Brunner, sondern auch gegenüber römisch-katholischen Theologen, gegenüber den sogenannten „Deutschen Christen“ und gegenüber all den Deutschen, die Hitler als Erlöser des deutschen Volkes feierten.

nunft bedeutet jedoch nicht, dass das Erste Vatikanum den Menschen zutraut, Gott tatsächlich mit der Vernunft erkennen zu können. Vielmehr betont das Konzil, dass die Menschen die Fähigkeit hierzu besitzen. Das Erste Vatikanum schließt sich also an Paulus an, der der Ansicht ist, dass die Menschen Gott erkannt haben.²⁵ Während die Offenbarung Gottes in Gestalt der Bibel für evangelische ChristInnen die letzte Autorität darstellt, stellt für das Erste Vatikanum die Offenbarung Gottes in der Auslegung des Papstes und der Bischöfe die höchste Autorität dar und nicht die Vernunft jedes einzelnen Menschen. Obwohl also vom Ersten Vatikanum betont wird, dass Menschen die Fähigkeit zur Erkenntnis Gottes besitzen, wird – wie bei Paulus – diese Erkenntnis für nicht hinreichend erachtet.

Diese Diskussion zwischen römisch-katholischer und evangelischer Theologie über die Gotteserkenntnis sowie über Röm 1,19f. wirft ein Licht auf die Spannungen innerhalb des gesamten Römerbriefs. Einerseits wird Christus in Röm 1,18–32 nicht erwähnt.²⁶ Natürlich wird Christus in den ersten Versen des Römerbriefs genannt (Röm 1,1–6), und Christus als Weg zum Heil bildet den Mittelpunkt der paulinischen Theologie. Doch in Röm 1,18–32 geht es um Menschen, die die Fähigkeit der Gotteserkenntnis, nicht aber der Christuserkenntnis haben, und die lieber ein Geschöpf Gottes verehren wollen als Gott selbst. Wenn Paulus hier von Christi Leiden, Tod und Auferstehung oder von Christi Botschaft sprach, dann könnte er damit nicht seine Eingangsthese (Röm 1,18) unterstreichen, wonach die Ungerechtigkeit der Menschen Gottes Zorn hervorruft. Vielmehr zeigt sich der Wert des Glaubens an Christus als Heilsweg nur dann, wenn die LeserInnen erkennen, dass ohne Christus alle Menschen unter der Macht der Sünde stehen. Paulus muss also seine Aussage, dass der Glaube an Christus für alle Menschen notwendig sei, so darlegen, dass er über die Sündhaftigkeit aller Menschheit spricht, *ohne* Christus ins

²⁵ Joseph A. Fitzmyer beschreibt das Verhältnis zwischen diesen beiden folgendermaßen: „Beim Ersten Vatikanum ging es um die Fähigkeit [potentia activa] des menschlichen Verstandes zur Gotteserkenntnis. Paulus spricht dagegen eher von einer gegebenen Situation: Gott ist mit dem Verstand wahrnehmbar und erkennbar aus den geschaffenen Dingen; Paulus beschreibt zudem die tatsächliche ‚Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit‘ der paganen Menschheit und deren Versagen, Gott in richtiger Weise anzuerkennen. Von dieser de-facto-Position hat sich das Konzil einen Schritt voranbewegt und für die Fähigkeit plädiert“ (Romans, 277).

²⁶ Auch Barth behauptet nicht, dass in Röm 1,18–32 wortwörtlich von Christus die Rede sei. Sein Kommentar zum Römerbrief ist eine theologische Reflexion darüber, was der Brief des Paulus den Menschen heute zu sagen hat. Barth verfasst bewusst keinen historisch-kritischen Kommentar. Nach Barth geht es in Röm 1,18–20 darum, dass wir Gott keinen Raum in unserem Leben geben. Wenn Barth von unserer Gottesbeziehung jenseits von Christus spricht, dann spricht er vom menschlichen Widerwillen dagegen, die heilende und rettende Krise zu akzeptieren, in die die Gotteserkenntnis führen kann. Da die heutigen LeserInnen von Christus durch die Bibel und die christliche Verkündigung wissen können, interessiert sich Barth weniger für die historische Situation der Menschen, über die Paulus spricht (Römerbrief, 19–22).

Spiel zu bringen. Paulus beginnt seine Ausführungen daher mit der Feststellung, dass der Schöpfer durch die Betrachtung der Schöpfung zu erkennen ist (Röm 1,18–32), was die ursprünglichste Form menschlicher Gotteserkenntnis darstellt. Erst dann wendet er sich dem jüdischen Gesetz (Röm 2,12–3,20) als einer fortgeschrittenen Form religiöser Erkenntnis zu. Und erst danach spricht Paulus vom Glauben an Jesus Christus (Röm 3,22). Paulus setzt damit voraus, dass alle Menschen Gott durch die göttliche Schöpfung erkennen können, also durch die Natur. Doch reicht diese Gotteserkenntnis (und auch ein Leben nach Gottes Willen) nicht aus, um erlöst zu werden. Nach Paulus können sowohl JüdInnen als auch NichtjüdInnen nur durch den Glauben an Christus erlöst werden.

In diesem Text geht es nicht darum, dass Gott Christus gesandt hat (wie in Röm 8,3), und es werden auch nicht Gottes Taten in der Geschichte erwähnt (wie etwa die Herausführung der IsraelitInnen aus Ägypten, die Gabe der Zehn Gebote oder die Zerstörung von Jericho). Evangelische AuslegerInnen werden nicht fündig, wenn sie in Röm 1,18–32 nach einer Textgrundlage für solche Akte der göttlichen Selbstoffenbarung suchen.²⁷

Karl Barth ist der Ansicht, dass sich in Röm 1,19f. nur dann natürliche Theologie finden ließe, wenn die Stelle atomistisch interpretiert würde, wenn man sie also unabhängig von ihrem Kontext – der Offenbarung des Evangeliums von Jesus Christus – betrachtet. Für Barth gibt es nur eine Offenbarung,

²⁷ Ulrich Wilckens stimmt Barth darin zu, dass sich die theologische Diskussion über die Gotteserkenntnis auf das Handeln Gottes und nicht auf Gottes Existenz beziehen müsse. Allerdings kann ich weder bei Wilckens noch bei Barth hierfür eine textliche Grundlage im Römerbrief erkennen. Wilckens ist der Ansicht, dass die durchgängige Betonung von Gottes Handeln vor Gottes Existenz in der Bibel auch in Röm 1,19f. vorliege, da die *ποιήματα* („von Gott geschaffene Werke“) ein Resultat von Gottes schöpferischem Handeln seien. Nach Wilckens unterscheidet sich Röm 1,20 insofern von hellenistisch-jüdischen Ausführungen zur Erkenntnis Gottes als eines Künstlers durch die Dinge, die Gott geschaffen hat (z. B. Weish 13,1.5), als in Röm 1,20 ein instrumentaler Dativ (*τοῖς ποιήμασιν*) Verwendung finde, während die hellenistisch-jüdischen Quellen *ἐκ* mit dem Genitiv setzten (was bedeute, dass der Mensch Gott direkt *aus* diesen Dingen erkenne und nicht dadurch, dass Gott Schöpfungswerke erschaffen habe). Wilckens versteht zudem *δύναμις* („Kraft“) in V. 20 als die Kraft des göttlichen Handelns (Brief, 106.119f.). Wilckens' Argumentation vermag nicht zu überzeugen. Die Bibel stellt Gott tatsächlich als in der Geschichte handelnd dar, aber Wilckens leitet aus einem vergleichsweise kleinen grammatischen Unterschied ausgesprochen schwerwiegende theologische Konsequenzen ab. Es besteht kein großer Unterschied dazwischen, Gott vermittle der Dinge zu erkennen, die Gott gemacht hat (Röm 1,20), und „von der Größe und Schönheit der Geschöpfe“ auf Gott zu schließen (Weish 13,5). Zudem könnte sich *δύναμις* zwar auf Gottes Handeln beziehen, aber im Text wird nicht von solchem Handeln gesprochen (mit Ausnahme der Offenbarung des Zornes Gottes). Novak, Revelation, hat jüngst argumentiert, dass Barths Deutung von Röm 1,19–21 plausibel sei, und zwar vor dem Hintergrund der Sichtweise mancher antiker Rabbinen, wonach es den NichtjüdInnen verboten sei, Götzen zu dienen, Homosexualität zu praktizieren oder einen Mord zu begehen.

die allerdings zwei Seiten hat, die in Licht und Schatten bestehen. Die Offenbarung des Zornes Gottes in Röm 1 über die NichtjüdInnen und in Röm 2 über die JüdInnen stellt die Schattenseite der Offenbarung der Gnade Gottes, also der Rechtfertigung der Gläubigen (Röm 1,16f.; 3,21), dar.²⁸

Immerhin ist es Barth zugutezuhalten, dass er sein Hauptaugenmerk auf Paulus' wichtigstes theologisches Argument richtet, nämlich den Glauben an Jesus Christus. Die Frage danach, wie GötzendienerInnen Gott erkennen können, gehört natürlich zum übergreifenden Argumentationsgang des Römerbriefs, aber sie stellt nicht das wichtigste Argument oder gar eine eigenständige Argumentationslinie dar. Barth lässt aber außer Acht, dass die natürliche Theologie ein wichtiger Teil der paulinischen Argumentation ist, wonach alle Menschen unter der Sünde stehen und gleichzeitig durch den Glauben an Christus gerechtfertigt werden können. Damit Paulus die NichtjüdInnen wegen ihrer Sünde anklagen kann (Röm 3,9.23), muss er zugestehen, dass den NichtjüdInnen die Gotteserkenntnis möglich ist, wie auch die Erkenntnis von Recht und Unrecht. Während also die natürliche Theologie und das Naturrecht nur Teile eines größeren Argumentationsganges sind, bleiben sie darin doch unverzichtbar.

Die in diesem und dem nächsten Vers verwendete kognitive Sprache spricht für die offizielle römisch-katholische Deutung von Röm 1,20 („was von Gott erkannt werden kann“, „wird wahrgenommen“, „erkannten“, „Gedanken“, „unverständlich“, „weise“).²⁹ Doch diese kognitive Sprache besitzt in Röm 1,18–32 eine andere Funktion als im Dekret des Ersten Vatikanischen Konzils. Paulus versucht nicht zu erklären, wie die Menschen Gott erkennen können, sondern wie die Menschen sündig geworden sind. Deshalb wissen wir nicht, ob Paulus der Ansicht ist, dass allein die menschliche Vernunft und die Werke der Schöpfung zur Erkenntnis Gottes ausreichen. Das Erste Vatikanum versucht zu erklären, wie die Menschen Gott erkennen können. In Röm 1,18–32 wird dagegen die schlimme Situation der Menschen beschrieben, die Gott kennen und sich trotzdem von Gott abgewendet haben. Trotz dieses Unterschieds besitzt das Dekret des Ersten Vatikanums eine solide Textgrundlage („die unsichtbaren Seiten Gottes werden verstehend wahrgenommen in den geschaffenen Dingen“)³⁰ und versteht Paulus zu Recht so, dass die Menschen ihm zufolge die unsichtbaren Seiten Gottes durch die Werke der Schöpfung wahrnehmen können, ohne Gottes Taten in der Geschichte gesehen oder von ihnen gehört zu haben, und ohne dass ihnen Christus verkündigt worden wäre.

²⁸ KD I/2, 331–335; II/1, 111–116.

²⁹ [T]ὸ γνωστὸν (τοῦ θλιβεροῦ), νοούμενα, καθοράται, γνόντες, διαλογισμοί, ἀσύνετος, σοφοί.

³⁰ Diese wörtlichere Wiedergabe von τὰ ... ὁράτα αὐτοῦ ... τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθοράται aus Röm 1,20 hebt die Rolle der menschlichen Vernunft stärker hervor als die Übersetzungen der Neuen Zürcher Bibel oder der New Revised Standard Version.

Wird Röm 1,18–32 vor dem Hintergrund der natürlichen Theologie ausgelegt, dann ist Christus nicht mehr so bedeutsam, wie es zahlreichen evangelischen AuslegerInnen bei der paulinischen Theologie unabdingbar zu sein erscheint. Man könnte also sagen, dass die Gotteserkenntnis durch die Werke der Schöpfung dazu ausreicht, erlöst zu werden, und dass die Menschen also Christus nicht bräuchten. An die Stelle der Theologie oder gar der Bibel könnte eine abstrakte Philosophie treten. Doch wie ließe sich das mit der paulinischen Theologie und also mit der Botschaft des Paulus vereinbaren? Zu Recht meldet sich an dieser Stelle Unbehagen, denn für die paulinische Theologie ist Christus zentral und nicht die Philosophie. Trotzdem wird in diesem Abschnitt des Römerbriefs Christus nicht erwähnt, und es wird bekräftigt, dass die Menschen Gott durch die Betrachtung der Welt erkennen können. Ob und wie die Menschen Gott erkennen – oder auch nur von der Existenz Gottes wissen – können, und ob und wie die Menschen wissen können, wie ein ethisches Leben zu führen ist, sind die Grundprobleme, mit denen es die Theologie zu tun hat. Die paulinische Theologie bietet keine Lösung dieser Probleme, sondern enthält vielmehr eine Reihe von Spannungen und Unstimmigkeiten bezüglich der Gotteserkenntnis und der Frage, wie sich Gottes Wille im Hinblick auf das menschliche Verhalten erkennen lässt.

Deshalb dient die natürliche Theologie als Voraussetzung der paulinischen Behandlung des Naturrechts, das ich im Zusammenhang von V. 32 diskutieren werde. Die Menschen können „die Rechtsordnung Gottes“ (Röm 1,32) kennen, denn „sie hätten ja vor Augen, was von Gott erkannt werden kann“ (Röm 1,19). Dieser Gott ist für alle erkennbar, auch für diejenigen, die noch nicht vom Evangelium gehört haben.

„*Sie hätten ja³¹ vor Augen, was von Gott erkannt werden kann; Gott selbst hat es ihnen vor Augen geführt*“. Im Griechischen folgt auf diese Stelle eine weitere begründende Konjunktion „denn“; sie markiert hier die kausale Beziehung zu dem Satz „sie hätten ja vor Augen“. Die Menschen können Gott durch die Schöpfung erkennen, wie in V. 20 erläutert wird. Daher liegt der Schwerpunkt des Textes auf Gott als Schöpfer, und das Muster von göttlichem Handeln und menschlicher Reaktion (V. 20) wird fortgeführt.

„*Was von Gott erkannt werden kann*“. Im Griechischen steht vor „was“ ein weiteres „ja“/„denn“, das eine kausale Beziehung zum Nebensatz „sie hätten ja vor Augen“ herstellt. In jedem Vers von 18 bis hin zu 21 steht ein „ja“/„denn“, das den paulinischen Gedankengang markiert. Obwohl manche AuslegerInnen der Ansicht sind, dass hier davon die Rede ist, dass Gottes unsichtbares Wesen als Ganzes wahrgenommen werden kann, wird durch die Grammatik die gängigere Auslegung dieser Aussage gestützt: Es lässt sich

³¹ Griechisch: γάρ.

ein Teil Gottes erkennen, nämlich Gottes „unvergängliche Kraft und Gottheit“ (V. 20).³²

„Denn³³ was von ihm unsichtbar³⁴ ist, seine unvergängliche Kraft und Gottheit, wird ... mit der Vernunft ... wahrgenommen.“ V. 20 präzisiert die Bedeutung von V. 19. Die Werke der Schöpfung ermöglichen das Wahrnehmen und machen das Unsichtbare sichtbar. Nehmen es also alle Menschen wahr? Da die Konstruktion mit passivem Partizip – „wird ... wahrgenommen“ – kein Subjekt besitzt, bleibt diese Frage offen. Den Menschen bleibt keine Entschuldigung, weil zumindest einige es wahrgenommen haben und somit die Möglichkeit des Wahrnehmens besteht.

„Seit der Erschaffung der Welt“. Die Gotteserkenntnis ist daher den Menschen vor der Gabe des Gesetzes oder vor dem Kommen Christi möglich. Da es allen möglich ist, sind auch alle verantwortlich.

„An seinen [Gottes] Werken“. Dieser Ausdruck wirft mehr Fragen auf, als er beantwortet. Bezieht sich der Text auf eine Schöpfungsordnung, aus der sich durch sorgfältige Betrachtung entnehmen lässt, dass sie durch eine höhere Macht erschaffen wurde? Sind alle Wesen, einschließlich der Menschen und Tiere, Gottes Werke? Wenn das der Fall ist, wie lässt sich dann erklären, dass Menschen und Tiere Handlungen vornehmen, die nach Paulus widernatürlich und eine Folge der Abkehr von Gott sind, wie etwa gleichgeschlechtliche Handlungen? Wenn die Menschen unter der Macht der Sünde stehen, wie lässt sich dann aus ihnen Gott erkennen? Vielleicht mag sich im Verhalten mancher Menschen Gott erkennen lassen, aber wie kann man die menschlichen Sitten und Gebräuche, die von Gott zeugen, von denen unterscheiden, die von der Macht der Sünde zeugen? Und was die Tiere angeht: Selbst wenn Paulus nicht weiß oder akzeptiert, dass Tiere gleichgeschlechtliche Handlungen vollziehen, stellt sich doch die Frage, wie die Menschen Gott aus der Betrachtung von Tieren erkennen können, die sich gegenseitig Gewalt antun oder töten.

³² Ich stimme mit der Mehrzahl der InterpretInnen darin überein, τὸ γνῶστον τοῦ θεοῦ als einen Genitivus partitivus zu verstehen. Im Gegensatz dazu bezeichnet der Ausdruck nach Wilckens und Ernst Käsemann Gottes Erkennbarkeit, was impliziert, dass Gott den Menschen in seiner Unsichtbarkeit erkennbar ist (Wilckens, Brief, 105; vgl. Käsemann, Römer, 34–37).

³³ Das „Denn“ hebt hervor, dass im Griechischen zu Beginn des Satzes γάρ steht. Dieses „Denn“ ist das letzte in einer Reihe, die in V. 18 beginnt („Denn es offenbart sich Gottes Zorn ...“).

³⁴ Hier entsteht ein rhetorisch kunstvolles Paradox durch die Verwendung zweier von „sehen“ abgeleiteter Worte: Zum einen wird ein Adjektiv in substantivischer Funktion verwendet (wörtlich: „die unsichtbaren Dinge“; Neue Zürcher Bibel: „was von ihm unsichtbar ist“) und zum anderen eine Verbform (Neue Zürcher Bibel: „wahrgenommen“: ὁ-όραται steht im Gegensatz zu καθ-οράται). Der rhetorische Gegensatz wird im griechischen Text durch das Partizip νοούμενα gesteigert [in der Neuen Zürcher Bibel ohne Entsprechung].

Die gleichen Probleme stellen sich auch dann, wenn der Text in allgemeinerer Weise verstanden wird, wenn also die bloße Existenz der Schöpfung zu der Frage danach führt, wer sie erschaffen hat. So könnten z. B. Wind, Regen und Sonne zur Erkenntnis Gottes führen und dazu, dass Gottes Macht das Leben auf Erden erhält. Wie aber verhält es sich mit verheerenden Erdbeben oder gewalttätigen Tieren und Menschen? In der Antike ist man vielleicht der Meinung, dass Gott auch Erdbeben und Ähnliches hervorruft, doch hätte man hinter diesen Naturereignissen den Aspekt der Ewigkeit Gottes oder genauer gesagt Gottes ewige Kraft und Göttlichkeit erkannt?

„*Es bleibt ihnen also keine Entschuldigung*“. Diese Gerichtsterminologie erinnert an Gott als Richter³⁵ und lenkt den Blick zurück auf den „Zorn Gottes“, in diesem Fall als Bestrafung der Verfehlungen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass V. 19f. eines der grundlegendsten theologischen Probleme behandelt, nämlich wie wir Menschen Gott erkennen können. Paulus' kurze und paradoxe Feststellung, dass sich in der Schöpfung die unsichtbaren Seiten Gottes zeigen, ist keine Antwort auf diese Frage. Die theologischen Diskussionen über die natürliche Theologie und Röm 1,18–20 weisen auf eine Spannung in den Paulusbriefen hin: Einerseits behauptet Paulus, dass die Menschen Gottes Macht und Gottheit in den Schöpfungswerken erkennen können (als würde die Schöpfung ausreichende Kenntnis Gottes ermöglichen). Andererseits ist Paulus' Theologie ansonsten sehr christozentrisch ausgerichtet. Die ungelösten Probleme über die Möglichkeit der Gotteserkenntnis führen zu der Frage, wie Gottes Wille erkannt werden kann, z. B. im Hinblick auf das Sexualverhalten. Nachdem Paulus erläutert, warum die Menschen „keine Entschuldigung“ haben, leitet er zu einem Bericht über die offensichtlichen Folgen der Abkehr vom erkennbaren Gott über.

Röm 1,21:³⁶ *Denn obwohl sie Gott erkannten, haben sie Gott nicht die Ehre gegeben, die Gott gebührt, noch Gott Dank gesagt, sondern sie verfielen mit ihren Gedanken dem Nichtigen, und ihr unverständiges Herz verfinsterte sich.*³⁷ In V. 20 stellt Paulus fest, dass Gottes Macht und Gottheit wahrgenommen und verstanden wurden; darüber muss nun nicht mehr gesprochen wer-

³⁵ Ἀναπολόγητοι. Eine ἀπολογία ist eine Verteidigungsrede vor Gericht, eine κατηγορία eine Anklagerede. Allerdings können diese Ausdrücke auch in anderen Bedeutungen verwendet werden.

³⁶ Röm 1,21: διότι γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ὑψοποίησαν, ἀλλ' ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδιά.

³⁷ „Unverständlich“ (ἀσύνετος) bezieht sich sowohl auf ein zu geringes Maß an Intelligenz wie auch auf zu geringe moralische Einsicht. Die Finsternis ruft Bilder wie die sich verfinsternde Sonne, die Finsternis in der Meerestiefe oder die Todesfinsternis herauf. Wenn Paulus vom verfinsterten Verstand [Neue Zürcher Bibel: Herz] spricht, deutet er auf die Konfusion eines unaufgeklärten Zustands hin.

den. Der Text rekurriert auf die „Gottlosigkeit“³⁸ von V. 18. „Gottlosigkeit“ bezeichnet im Griechischen nicht den mangelnden Glauben an die Gottheiten, sondern das pietätlose Verhalten ihnen gegenüber. Die genannten Menschen haben Gott erkannt, aber nicht in angemessener Weise verehrt. Im Text finden sich keine genaueren Angaben über die legitime Art der Verehrung, wie man aufgrund der Verben „die Ehre geben“ und „Dank sagen“ erwarten könnte. In V. 23 werden nur die unerlaubten Weisen ausgeführt.³⁹ Wer „sie“ dabei sind, wird nirgends geklärt; in V. 18 werden sie als „Menschen, die“ benannt und danach nur mit Pronomen der dritten Person Plural oder mit Verben in der dritten Person Plural bezeichnet. Paulus führt seinen LeserInnen, die der Ansicht sind, dass sie Gott in angemessener Weise verehren, in ein Szenario, in dem eine Zweiteilung zwischen „uns“ und „ihnen“ herrscht; diese Dichotomie wird allerdings durch Paulus' Zurechtweisung des „Du“ in Röm 2,1 direkt im Anschluss an Röm 1,32 radikal infrage gestellt.

Röm 1,22:⁴⁰ *Sie behaupteten, weise zu sein, und wurden zu Toren.* Dieser Vers wiederholt den in V. 21 gemachten Vorwurf der Geistlosigkeit. Die Struktur der Verse lehnt sich an einen Chiasmus an, was bedeutet, dass die Satzteile über Kreuz angeordnet sind:

- a: sie verfielen dem Nichtigen
- b: mit ihren Gedanken (V. 21)
- b': sie behaupteten, weise zu sein,
- a': und wurden zu Toren (V. 22).

Diese Struktur hebt die Nichtigkeit und Torheit hervor, indem diese Begriffe an erster und letzter Stelle gesetzt werden. Der Ausdruck „behaupten, weise zu sein“ ruft erneut das Bild der intellektuellen Auseinandersetzung und Spekulation hervor. Darin wird deutlich, dass Paulus von Intellektuellen und Intellektualität keine hohe Meinung hat.⁴¹

³⁸ Ἀσέβεια.

³⁹ Das Judentum zieht viele Menschen in der römischen Welt an. Sie bekundeten ihr Interesse dadurch, dass sie an den Synagogengottesdiensten teilnehmen oder Synagogengebäude stiften (z. B. ein römischer Hauptmann [Lk 7,2–5] sowie Tation, Tochter [oder Ehefrau] des Straton [CfJ 738]) oder tatsächlich übertreten. Zur jüdischen Verehrung Gottes zu dieser Zeit gehören Bibellektüre, Gebete, Gesänge (etwa der Psalmen), Segnungen, Tieropfer im Tempel, die Einhaltung von Festzeiten und des Sabbats und das Halten von Speisegeboten. Auch wenn Paulus nicht der Ansicht ist, dass alle diese Weisen der Gottesverehrung gleichermaßen verbindlich für die Christusgläubigen sind (so s. etwa zu den Speisegeboten Röm 14,13–23), sind es doch wohl solche Verehrungsweisen, die ein Judenchrist wie Paulus von AnhängerInnen anderer Religionen erwartet haben wird, die ohne Christus zum Glauben an Gott gekommen sind.

⁴⁰ Röm 1,22: φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν.

⁴¹ Vgl. besonders 1 Kor 1,18–2,5 über die Weisheit dieser Welt und wie Gott die Weisen durch die Torheit – nämlich durch das Kreuz – beschämt.

Röm 1,23:⁴² *[U]nd sie tauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes gegen das Abbild eines vergänglichen Menschen, gegen das Abbild von Vögeln, Vierfüßlern und Kriechtieren. In rhetorischer Hinsicht ist dieser Vers der erste Tausch in einer ganzen Reihe von Tauschhandlungen, die alle dazu führen, dass Gott sie [oder: bestimmte Menschen] ausliefert:*

- V. 23: „sie tauschten die Herrlichkeit ... Gottes gegen das Abbild“
- V. 24: „Gott hat sie ... der Unreinheit preisgegeben“
- V. 25: „sie tauschten die Wahrheit Gottes gegen die Lüge“
- V. 26: „Gott hat sie unwürdigen Leidenschaften preisgegeben“
- V. 26: „ihre Frauen vertauschten den natürlichen Umgang mit dem widernatürlichen“
- V. 28: „Gott [hat] sie der Haltlosigkeit preisgegeben, und so tun sie, was sich nicht gebührt“

Die Formulierung von V. 23 gleicht V. 20, „seine [Gottes] Werke“, sowie der Schöpfungsterminologie von Gen 1.⁴³ In V. 25 wird bemängelt, sie „huldigten und dienten dem Geschöpf statt dem Schöpfer“, während in V. 23 die unterschiedlichen Geschöpfe aufgezählt werden, die sie verehrt haben und durch die sie den Schöpfer hätten erkennen können.

Paulus greift hier auf Motive jüdischer Polemik gegen nichtjüdische religiösen Praktiken zurück. Sowohl die Weisheit Salomos (aus hellenistischer oder frühromischer Zeit) als auch Philon von Alexandria (ca. 20 v. Chr.–ca. 45 n. Chr.) polemisieren ganz offen gegen die Anbetung von Tieren in Ägypten.⁴⁴

⁴² Röm 1,23: καὶ ἥλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνης φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν.

⁴³ Gen 1,26LXX: Gott hat vor, einen Menschen (ἄνθρωπος) zu machen κατ' εἰκόνα ... καὶ καθ' ὁμοίωσιν. Πετεινός begegnet in Gen 1,20.21.22.26.28.30; τετράπους in Gen 1,24 und ἑρπετός in Gen 1,20.21.24.25.26.28.30. Morna D. Hooker stellt heraus, wie sehr Paulus sich in Röm 1 auf die Genesiserzählungen von der Erschaffung und dem Fall Adams bezieht (Adam; sowie dies., Note).

⁴⁴ Weish 15,18f. Auch Philon von Alexandria verspottet gerade die ÄgypterInnen wegen ihrer Tierverehrung (decal. 76–80; cont. 8f.: Die menschliche Verehrung von Tieren ist so, als ob Regierende und Herren solche Wesen verehren würden, die von Natur aus gehorsam und sklavisch sind (τὰ ὑπὸ χροῦ φύσει καὶ δοῦλα]). Philon setzt in seiner Anklage also eine universale gesellschaftliche Ordnung voraus, in der Menschen herrschen und Tiere Sklaven sind. Wegen der engen Parallelen zwischen jüdisch-hellenistischen Schriften und Röm 1,18–2,29 sowie aufgrund des Widerspruchs zwischen dem Gesetzesbegriff in Röm 2 und dem im übrigen Römerbrief betrachtet E. P. Sanders Röm 1,18–2,29 als leicht überarbeiteten jüdisch-homiletischen Stoff, den Paulus in seinen Brief eingearbeitet habe (People, 123–135).

Beispiele von bildlichen Darstellungen in antiker jüdischer Kunst finden sich bei Brettman, Vaults; Stevenson, Catacombs, bes. 56f.; Levine, Synagogues, 8 (Hammat-Tiberias) und *passim*; Shanks, Judaism, 89–95 (Dura-Europos) und *passim*; Avi-Yonah/Stern, Encyclopedia, 1. Eintrag „Beth-Shean“; 4. Eintrag „Tiberias, Hammath“.

In der gesamten römischen Welt verehren religiöse Menschen Statuen und Bilder von Gottheiten, wobei Tiere und Tierköpfe besonders für die ägyptische religiöse Ikonographie charakteristisch sind.⁴⁵

Gebildete LeserInnen entdecken in Röm 1,18–32 vielleicht auch Anspielungen auf die biblischen Texte über die Bilderverehrung im alten Israel. So bezieht sich z. B. Ps 106,19f. auf das goldene Kalb: „Am Choreb machten sie ein Kalb und warfen sich nieder vor einem Bild; sie tauschten ihre Herrlichkeit gegen das Bild eines Stiers, der Gras frisst.“⁴⁶ Auch in Dtn 4,16–18 werden die IsraelitInnen ermahnt, sich kein Bildnis zu machen, „das etwas darstellt, kein Standbild, kein Abbild eines Mannes oder einer Frau, kein Abbild eines Tiers auf der Erde, kein Abbild eines Vogels, der am Himmel fliegt, kein Abbild eines Kriechtiers auf dem Erdboden, kein Abbild eines Fisches im Wasser unter der Erde“.⁴⁷ Antike LeserInnen hätten also die paulinische Polemik gegen den Götzendienst so auffassen können, dass sie sich nicht nur gegen Nichtjüdinnen richtete, sondern auch gegen JüdInnen.

Röm 1,24:⁴⁸ *Darum hat Gott sie im Begehren ihres Herzens der Unreinheit preisgegeben, und so entehren sie selbst ihre Leiber.* Die Abkehr von der Wahrheit über Gott ist nach Röm 1,18–32 die Haupt- und Ursünde der Menschen. In Röm 1,18 ordnet Paulus die grundlegende Verfehlung zunächst theologisch ein („Gottlosigkeit“, „Ungerechtigkeit“, „die Wahrheit unterdrücken“), während er sie in V. 23 und 25 im Detail beschreibt (die Verehrung von Bildern in Gestalt von Menschen oder Tieren, also die Verehrung von Geschöpfen anstelle des Schöpfers). In ähnlicher Weise beschreibt Paulus die Herabsetzung in V. 24 nicht detaillierter, sondern nennt ihre Eigenart nur mit theologischen Begriffen („Begehren“, „Unreinheit“). Erst in den V. 26f. und 29–31 schildert er sie genauer.

Der Abschnitt beginnt mit dem Handeln der Menschen, geht dann über zu den Gegenmaßnahmen Gottes und kehrt erneut zum menschlichen Handeln zurück. Diese Bewegung im Text zeigt, wie Paulus den Zorn Gottes versteht. Wenn die Menschen in ihrer Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit Gott erst einmal verleugnet und statt Gott die Bildnisse sterblicher Menschen oder Tiere verehrt haben, gibt Gott sie Unreinheit und Schande preis.

⁴⁵ Natürlich spielen Tiere auch in der griechischen und römischen Religion eine Rolle. Das zeigen etwa die Schlangen, die zum römischen *lararium* (der Schrein in einem römischen Haus, der den Schutzgottheiten des Hauses gewidmet ist) gehören (s. bes. Pompeji) (Ich danke Prof. John Lanci, der mich hierauf hingewiesen hat.).

⁴⁶ Der „Ruhm Gottes“ (New Revised Standard Version [„glory of God“]) ist textkritisch unsicher [die Neue Zürcher Bibel schreibt allerdings ohnehin: „ihre Herrlichkeit“]: MT: כְּבוֹדָם; LXX (105,20): τὴν δόξαν αὐτῶν oder τὴν δόξαν αὐτοῦ.

⁴⁷ S. auch Jer 2,11; 10,14.

⁴⁸ Röm 1,24: Διὸ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν εἰς ἀκαθαρσίαν τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς.

Die in Röm 1 heraufbeschworenen Szenen können wir uns wohl so vorstellen: ein ägyptischer Priester, der einen schakalköpfigen Gott verehrt; eine griechische Frau, die ein Trankopfer zum Tempel der Aphrodite bringt; ein Festzug für die Artemis von Ephesus; versklavte Menschen, die den Hausaltar pflegen müssen. Die implizierten jüdischen LeserInnen stellen sich diese Szenerie als Inbegriff nichtjüdischer Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit vor – selbstverständlich sind solche Menschen unrein! Ohne Zweifel zürnt ihnen Gott zu Recht. In der Art der Darstellung des Paulus werden die religiösen Überzeugungen der jüdischen LeserInnen bestätigt, wonach NichtjüdInnen unrein sind. Weil die zuvor nichtjüdischen ChristInnen der Gemeinde in Rom wohl ihre vorherigen religiösen Bräuche aufgeben, definieren sie sich vielleicht auch durch und in Abgrenzung zu den unreinen NichtjüdInnen.⁴⁹

Der Ausdruck „der Unreinheit [preisgeben]“ stellt die AuslegerInnen vor ein Rätsel. Während Reinheit und Unreinheit zentrale Kategorien im pharisäischen wie im rabbinischen Denken darstellen, betont Paulus ausdrücklich, dass sie sich nicht auf Speisen beziehen.⁵⁰ Doch warum verwendet er hier „Unreinheit“ im Zusammenhang mit der Entehrung des Körpers? In seinen anderen Briefen hält Paulus im Hinblick auf die christliche Gemeinde an den Konzepten von Unreinheit und Heiligkeit fest.⁵¹ Die sexuelle Unreinheit, um die es hier im Römerbrief geht, ist mit Geschlechterunterschieden verknüpft, die Paulus an wichtigen Stellen hervorhebt; dagegen lehnt Paulus die Unreinheit im Hinblick auf die Speisen, die mit der Unterscheidung zwischen JüdInnen und NichtjüdInnen verbunden ist, kategorisch ab.⁵²

Warum also hält Paulus die Homoerotik für „unrein“, obwohl sie in Levitikus als „Gräuel“ bezeichnet wird? Manchmal verwendet die Septuaginta das griechische Wort für „Unreinheit“ zur Übersetzung des hebräischen Wortes, das im Deutschen meistens mit „Gräuel“⁵³ wiedergegeben wird. Deshalb ist

⁴⁹ Vgl. z. B. den Mischna-Traktat 'Avoda Sara, der Regelungen für den Umgang mit nichtjüdischen Religionsausübenden aufstellt.

⁵⁰ Röm 14,14–23; 1 Kor 8,1–13; 10,23–11,1; Gal 2,11–14.

⁵¹ Z. B. Röm 6,19 (mit der kombinierten Gegenüberstellung von Unreinheit/Gesetzwidrigkeit und Gerechtigkeit/Heiligung); 1 Kor 7,14 (Gegenüberstellung von unrein und heilig); 1 Thess 4,7 (wo Unkeuschheit und Heiligung einander gegenübergestellt werden). Ich verwende „unrein“ gleichbedeutend mit „unkeusch“ und „Heiligkeit“ synonym mit „Heiligung“.

Auch Michael Newton ist der Ansicht, dass Paulus die Reinheitsgebote in sexuellen Fragen beibehalten möchte (Concept, 102–104).

⁵² Vgl. Moxnes, Integration. Nach Moxnes ist Geschlecht „the difference which remains“ [„der Unterschied, der bleibt“].

⁵³ „Gräuel“ ist nach Lev 18,22 und 20,13 תועבה, was die LXX als βδέλυγμα wiedergibt. In der LXX steht der griechische Ausdruck für „Unreinheit“ (ἀκαθαρσία) normalerweise für תמאָה. Ἀκαθαρσία kann allerdings auch das hebräische Wort für „Gräuel“ (תועבה) wiedergeben (wie in Spr 6,16; 24,9; vgl. auch Spr 3,32; 16,5; 17,15; 20,10 wo ἀκάθαρτος für תועבה steht). Im hebräischen Text von Levitikus gibt es Überschneidungen zwischen dem Gebrauch der Substantive „Gräuel“ (תועבה) und „Unreinheit“ (תמאָה) und der Verbformen

die paulinische Formulierung nicht unbedingt problematisch. Sie wirft allerdings die Frage auf, wie präzise er juristische Termini verwendet. Letztendlich lässt sich die Frage nach der paulinischen Verwendung von „Unreinheit“ auch nicht mit philologischen Detailuntersuchungen klären, sondern nur mit Hilfe eines stärker systematischen Ansatzes aus der Anthropologie.

Exkurs: Ein anthropologischer Entwurf zur Unreinheit

Die Anthropologin Mary Douglas trägt durch ihre strikt systematische Untersuchung von Reinheit, Unreinheit und Heiligkeit wesentlich zum besseren Verständnis dieser Konzepte bei. Ihre Analyse des israelitischen Verständnisses von Reinheit ist aufschlussreich für die Erklärung des paulinischen Gebrauchs des Begriffs „Unreinheit“ (*akatharsia*) in Röm 1,24 und die anschließende Verurteilung der Homoerotik. Douglas' Erläuterung der Unreinheit von Tieren in Lev 11 und in Dtn 14 unterscheidet sich von den früheren fragmentarischen Erklärungen wie z. B. der des medizinischen Materialismus; hiernach versucht Mose, den Gesundheitszustand und die hygienische Situation unter den IsraelitInnen zu verbessern, indem er den Verzehr von Tieren verbietet, die Krankheiten hätten übertragen können. Douglas nimmt den ersten Schöpfungsbericht der Genesis zum Vorbild, wonach jede Tierart anhand ihrer typischen Fortbewegungsweise beschrieben ist: „Unter dem Firmament fliegen Tiere mit zwei Füßen und Flügeln. Im Wasser schwimmen Fische mit Schuppen und Flossen. Auf der Erde hüpfen, springen oder gehen vierfüßige Tiere“.⁵⁴ Tiere, die nicht in diese Kategorien passen, gelten als für den menschlichen Verzehr ungeeignet und unrein. So lassen sich z. B. vierbeinige fliegende Tiere wie die Insekten (Lev 11,20.23) weder der Kategorie der zweibeinigen Tiere mit Flügeln zuordnen noch der Gruppe der vierbeinigen Tiere, die hüpfen, springen oder laufen. Da die Fortbewegung der Insekten nicht in diese Kategorien passt, gelten Insekten als unrein; das Berühren eines toten Insekts macht IsraelitInnen unrein (Lev 11,24f.). Andererseits bewegen sich Heuschrecken, deren Beine oberhalb der Füße mehrere Gelenke haben, durch Hüpfen auf der Erde und zählen daher zur Kategorie der vierbeinigen Tiere. Die IsraelitInnen dürfen Heuschrecken verzehren, weil diese Tiere zu einer Kategorie gehören und deshalb rein sind.

von „unrein sein“/„verunreinigen“ (טָמַא). Vgl. z. B. Lev 18,27, wo „alle diese Gräuel“ (כָּל-הַחֲטֹעֹת הָאֵלֶּה) sich u. a. auf Überschreitungen wie „Unreinheit“ oder „Gräuel“ bezieht.

⁵⁴ Douglas, Reinheit, 76 (im Original 55). Vgl. die wichtige Korrektur an Douglas' Sicht des Schöpfungsmythos als eines Grundmodells für die Abgrenzung und Definition des Universums durch Eilberg-Schwartz, *Creation*, bes. 358–362. Nach Eilberg-Schwartz versuchen die Autoren des Buches Levitikus, die Speisegebote mit der Schöpfungserzählung zu verknüpfen (statt die Speisegebote aus der Schöpfungserzählung abzuleiten). Sowohl Gen 1,1–2,4 als auch Levitikus sind von priesterschriftlichen Kreisen (P) verfasst worden.

Douglas ist nun der Ansicht, dass die biblischen Reinheitsvorschriften „große, umfassende Kategorien schaffen, durch die das ganze Universum hierarchisch geordnet und gegliedert wird“.⁵⁵ Ihrer Meinung nach entsprechen die Gesetze über reine und unreine Tiere den Gesetzen über reine und gewöhnliche Menschen, über fehlerhafte und makellose Opfer, über Priester und über Frauen. Durch dieses System von Reinheitsvorschriften hätten die IsraelitInnen Gott in ihrem Alltag verehrt: an ihrem Esstisch und in ihrem Bett ebenso wie auf ihrem Altar. Nach Douglas regen diese klaren und eindeutigen Kategorien die Menschen dazu an, sich auf Gottes Einheit, Vollkommenheit und Reinheit zu besinnen.⁵⁶

Douglas fasst ihre Position folgendermaßen zusammen:

Allgemein jedoch lautet das grundlegende Prinzip, nach dem sich die Reinheit von Tieren bestimmt, dass sie ihrer Gruppe vollständig entsprechen sollen. All jene Arten, die dies nur auf unvollkommene Weise tun, oder deren Gruppe insgesamt den allgemeinen Aufbau der Welt in Unordnung bringen, sind unrein“.⁵⁷

Diese Beschreibung passt perfekt auf die Homoerotik in der Antike. Frauen mit homoerotischen Neigungen entsprechen nicht vollkommen der Kategorie „Frau“, weil sie die sexuell aktive Rolle übernehmen, die viele römische Verfasser bei Frauen für widernatürlich oder grässlich halten. Eigentlich bilden solche Frauen eine eigene Kategorie, die meistens *tribades* genannt wird. Diese Kategorie von Frauen „[bringt] den allgemeinen Aufbau der Welt in Unordnung“, weil die von Natur aus passiven und untergeordneten Frauen das männliche Glied in sich aufnehmen sollen. Passive, empfängliche und weiche Männer entsprechen ebenso wenig dem, was sich in der Kategorie „Mann“ wiederfindet: aktiv, eindringend und stark zu sein. Indem diese Verwischung der Grenzen zwischen den Geschlechtern als Unreinheit bezeichnet wird, werden diese Grenzen verfestigt. Douglas zufolge haben nicht nur die IsraelitInnen, sondern auch einige weitere Kulturen solche Reinheitssysteme geschaffen, um ihre Umwelt zu gliedern und ihr eine Ordnung zu geben. Ich übertrage Douglas' Beobachtungen zur Reinheit auf die von Paulus in Röm 1,24 genannte „Unreinheit“ und stelle nur fest, was auf der Hand liegt: Bei Homoerotik geht es im Wesentlichen um die Geschlechterrollen. Wenn Unreinheit auf die Geschlechterrollen bezogen wird, dann heißt das, dass die

⁵⁵ Mary Douglas in ihrer kritischen Kommentierung von Jacob Neusner: *Idea*, 139.

⁵⁶ Douglas, *Reinheit*, 78 (im Original 57). Douglas macht nicht deutlich, wie das Reinheitssystem zur Erkenntnis der Reinheit Gottes führen kann. Warum sollte ein reiner Gott unreine Tiere erschaffen? Wie kann ein dualistisches System zur Erkenntnis der Einheit Gottes führen?

⁵⁷ Ebd., 76 (im Original 55).

Menschen ihre Geschlechterrollen nicht hinreichend polar und komplementär einnehmen.⁵⁸

Von den Autoren der römischen Zeit werden die Frauen, die sexuelle Beziehungen mit anderen Frauen haben, sowohl als anomal (weil ihr Verhalten

⁵⁸ Nach Countryman, *Dirt*, 109–123 (der sich ebenfalls auf die Theorie von Douglas bezieht), definiert Paulus homosexuelle Handlungen eindeutig als Unreinheit und nicht als Sünde. Letzteres sei ein Begriff, der der Idolatrie (Röm 1,18–23) und Verletzungen der Sozialordnung (einigen der Sünden in Röm 1,28–32) vorbehalten sei; homosexuelle Handlungen seien die Vergeltung für diese Sünden. Nach Countryman verlangt Paulus von den NichtjüdInnen nicht, sich an die jüdischen Reinheitsgebote zu halten. Für Countryman bildet homosexuelles Verhalten als Unreinheit die Grenzlinie zwischen der nichtjüdischen und der jüdischen Gesellschaft; Paulus behandle homosexuelle Handlungen als „integrale, aber unschöne und schmutzige Seite der heidnischen Kultur“ (117). Dies bedeute, dass die paulinischen Worte keine Gültigkeit für die heutige kirchliche Situation hätten, da wir ja auch die ihnen zugrundeliegende Reinheitsvorstellung nicht mehr akzeptierten. Nach Countryman schneidet Paulus das Thema Reinheit zu Beginn des Römerbriefs an, um die jüdischen LeserInnen von seinem Verständnis des Evangeliums zu überzeugen, indem er ihnen nahelegt, sich den unreinen NichtjüdInnen überlegen zu fühlen, ohne gleichzeitig die nichtjüdischen LeserInnen vor den Kopf zu stoßen, die ja schon aus früheren Begegnungen mit ihm (vgl. Röm 16) wissen, dass er die jüdischen Speisegebote für NichtjüdInnen ablehnt (z. B. Röm 14,14). Ich stimme Countryman zu, was seine Ausführungen zur zentralen Bedeutung von Reinheitsvorstellungen zum Verstehen der Homoerotik angeht, sowie darin, dass Paulus den jüdischen LeserInnen nahegelegt haben mag, sich bei der Lektüre von Röm 1 den NichtjüdInnen überlegen zu fühlen. Ich bin ebenfalls der Meinung, dass das Konzept von Unreinheit, das den paulinischen Worten zugrunde liegt, nicht die Grundlage einer heutigen Sexualethik bilden sollte. Allerdings läßt sich Countrymans trennscharfe Unterscheidung zwischen Sünde und Unreinheit nicht halten. Er argumentiert, dass homosexuelle Handlungen im Levitikusbuch eine Frage der Reinheit gewesen seien (was beinahe richtig ist: Tatsächlich bezeichnet zwar Paulus solche Beziehungen als „Unreinheit“, aber genau gesehen werden in Lev 18,22 und 20,13 sexuelle Beziehungen zwischen Menschen männlichen Geschlechts als „Gräuel“ bestimmt und nicht als „Unreinheit“); allerdings sind „Unreinheit“ (oder „Gräuel“) und „Sünde“ keine sich gegenseitig ausschließenden Begriffe. Zudem verwendet Paulus in Röm 3,9.23 den Begriff „Sünde“ sowohl für JüdInnen als auch für NichtjüdInnen, was ich als Rückverweis auf die vorhergehenden Kapitel verstehe; Countryman geht auf Röm 3,9.23 nicht ein. Und schließlich wäre Countrymans Vorschlag zur Strukturierung (Röm 1,18–23: über die Sünde; Röm 1,24–27: über die Unreinheit, nicht über die Sünde; sowie Röm 1,28–32: über die Sünde) überzeugender, wenn der Text selbst deutlichere Hinweise darauf enthielte, dass sich der mittlere Abschnitt lediglich um Unreinheit drehte und nicht um schwerwiegende Sünden. Im Gegensatz zu Countryman sehe ich eine inhaltliche Verbindung zwischen den drei Abschnitten, und ich kann im Text keine Hinweise entdecken, dass Röm 1,26f. die Vergeltung *sowohl* für die Idolatrie von Röm 1,18–23 *als auch* für die Verletzungen der Sozialordnung von Röm 1,28–32 festlegen würde.

Nach Countryman handelt es sich bei dem Inzestfall in 1 Kor 5,1–5 primär um eine Frage sexuellen Eigentums, während Reinheit hier nur zweitrangig sei. Seine Betonung des Aspekts des sexuellen Eigentums erleichtert es, die Verbindung zwischen 1 Kor 5,1–5 und 1 Kor 5,9–6,11 zu erklären (ebd., 197–202). Die anregende und hilfreiche Studie von Countryman wäre noch überzeugender, wenn er die Verbindungen von sexueller Reinheit und sexuellem Eigentum durchgängig und unter Berücksichtigung der Geschlechterdifferenz aufzeigen würde.

der natürlichen Ordnung widerspricht) als auch als uneindeutig bezeichnet (denn sie können als weiblich oder als männlich gedeutet werden oder als etwas dazwischen). Douglas nennt vier Umgangsweisen verschiedener Kulturen mit solcher Anomalität und Uneindeutigkeit. Erstens lässt sich dadurch, dass das entsprechende Phänomen in bestimmter Weise gedeutet wird, größere Eindeutigkeit schaffen. So lässt z.B. Lukianos von Samosata die Erzählfigur Megilla einwenden: „Mache keine Frau aus mir. ... Denn ich heiße Megillos und bin seit langem mit dieser Demonassa verheiratet; sie ist meine Ehefrau“.⁵⁹ Lukianos reduziert die Geschlechts-Uneindeutigkeit von Megilla/Megillos dadurch, dass Megillos sich eine männliche Identität zu eigen macht. Zweitens lässt sich das Vorhandensein einer Anomalität körperlich ändern. Ein Beispiel dafür wäre die Klitorisbeschneidung von Frauen mit männlichem Begehren. „Drittens bestätigt und bekräftigt eine Vorschrift zur Vermeidung anomaler Dinge die Definitionen, denen sie nicht entsprechen“, so Douglas. Indem sie die Liebe zwischen Frauen als grässlich und wider-natürlich darstellen, bekräftigen und bestätigen antike Autoren, dass Frauen passiv und untergeordnet sein und ihr Selbstverständnis gänzlich von Männern ableiten sollen. Und viertens kann eine Gesellschaft ein anomales Phänomen für gefährlich halten.⁶⁰ Ein Beispiel für diese Umgangsweise wäre, dass Beziehungen zwischen männlichen Menschen im Levitikusbuch als ein Gräuel eingeordnet werden, der von den IsraelitInnen nur durch den Tod der beiden bereinigt werden kann.⁶¹ In Röm 1 werden nun auch sexuelle Beziehungen zwischen Frauen für derart gefährlich gehalten. Douglas zufolge hilft die Bezeichnung eines Phänomens als „gefährlich“ bei der Gewährleistung von Konformität. Wenn man also Paulus' Bezeichnung der Homoerotik als „Unreinheit“ ernst nimmt, dann besitzt sie eine gesellschaftliche Dimension und nicht nur eine rein private.

⁵⁹ Luc. Hetärengespräche 5,3; §291; Macleod, Lucian, 7.382f.; deutsche Übersetzung: Silke Petersen.

⁶⁰ Zu diesen vier Umgangsweisen (und einer fünften, die hier nicht relevant ist, nämlich dass „zweideutige Symbole im Ritual für dieselben Zwecke wie in der Dichtung und in der Mythologie verwendet werden [können]: um ihnen größere Bedeutung zu verleihen oder um die Aufmerksamkeit auf andere Seinsweisen zu lenken“) vgl. Douglas, Reinheit, 57f. (im Original 39f.).

⁶¹ Die Gefahr der Überschreitung von Geschlechtergrenzen begegnet auch in Dtn 22,5: „Eine Frau soll keine Männersachen tragen, und ein Mann soll keine Frauenkleider anziehen, denn ein Gräuel für den HERRN (תועבת יהוה), deinen Gott, ist jeder, der dies tut.“ Philon betont in seiner Kommentierung dieses Gebotes, dass das Gesetz eine strikte Trennung zwischen dem häuslichen Leben von Frauen und dem öffentlichen von Männern beabsichtige und vor männlichen Frauen und weiblichen Männern schützen solle (virt 18–21). Vgl. auch 1 Kor 11,2–16 (über Verschleierung sowie weibliche und männliche Haartracht).

„Im Begehren ihres Herzens“. Das griechische Wort für „Begehren“, *epthymiai* [Plural], kann auch das „Verlangen“ bezeichnen, v. a. das sexuelle Verlangen. Dabei bringt Paulus *epthymiai* häufig mit Sünde, Übertretung des Gesetzes oder mit Laster in Verbindung.⁶² Da wir heute sehr von populärpsychologischen Denkweisen geprägt sind, überrascht uns vielleicht diese negative Bewertung des Verlangens, oder sie erscheint uns sogar anstößig. Das ist bei antiken LeserInnen anders, sofern sie von stoischer Philosophie beeinflusst sind; dieser liegt sehr an der Abschaffung oder Ausrottung der Leidenschaften.⁶³ So hält Philon von Alexandria das Verlangen für „die Quelle alles Bösen“.⁶⁴ Anders als die StoikerInnen stellt Paulus allerdings keine konkrete Strategie vor, wie mit dem Verlangen umzugehen wäre. Für Paulus ist Verlangen ein theologisches Problem – es ist die Folge der Weigerung, den wahren Gott zu verehren. Darum lässt sich Begehren oder Verlangen nur durch den richtigen Gottesdienst kurieren, also durch Verhalten oder Handeln.

„Und so entehren sie selbst ihre Leiber“. Das Wort „entehren“ (*atimazō*) ließe sich auch mit „entwürdigen“ übersetzen.⁶⁵ Nach Paulus sollten weibliche und männliche Körper unterschiedlich behandelt werden, besonders was die Ehre angeht. In 1 Kor 11,14f. fragt Paulus: „Lehrt euch nicht die Natur selbst, dass es für den Mann eine Schande (*atimia*) [ist] ..., langes Haar zu haben?“ Die geforderte Differenzierung der Haarlänge zwischen den Geschlechtern zeigt, dass das vorrangige Kriterium für die Unterscheidung von Männern und Frauen im körperlichen Erscheinungsbild zu sehen ist. Der theologischen Anthropologie von 1 Kor 11,3 zufolge ist der Mann das Haupt der Frau. Kurze Haare und das Fehlen eines Schleiers kennzeichnen den männlichen Körper als Abbild und Herrlichkeit Gottes (1 Kor 11,3); das Gegenteil sind lange Haare und ein Schleier, und sie gehören zum weiblichen Körper und markieren den

⁶² Röm 6,12; 7,7f.; 13,14; Gal 5,16. Vgl. auch Gal 5,24: „Die aber zu Christus Jesus gehören, haben das Fleisch samt seinen Leidenschaften und Begierden gekreuzigt.“ Dass auch in der damaligen nichtjüdischen Welt die negative Bewertung des Verlangens zugenommen hat, verdeutlicht Rousselle, Ursprung.

⁶³ Die stoische Philosophie geht davon aus, dass Leidenschaften – anders als Hunger oder Durst – kognitiv geprägt und veränderbar sind, so dass Menschen sich selbst von ihren Leidenschaften heilen können. Die StoikerInnen unterscheiden vier Grundemotionen (Konkretionen der Leidenschaft): Freude oder Lust (*ἡδονή*), Verlangen (*ἐπιθυμία*), Verzweiflung (*λύπη*) und Angst (*φόβος*), zu deren Beseitigung sie Therapien entwickelten. Der geheilte Mensch, befreit von Sorgen um äußerliche Dinge, kann sich in aller Gelassenheit der Tugend und den Pflichten widmen. Eine gründliche und einfühlsame Analyse dieser Philosophie einschließlich kritischer Anfragen findet sich bei Nussbaum, Stoics; vgl. auch ihre umfangreiche Studie Dies., *Therapy*, sowie White, Notes, 115–119. Zahlreiche Belege für den negativen Gebrauch von *ἐπιθυμία* in der Stoa sind zusammengestellt in: Bauer, Art. *ἐπιθυμία*.

⁶⁴ Spec. IV,84.

⁶⁵ Ἀτιμάζεσθαι. Dieser Infinitiv ist mit einem Genitivartikel versehen und konsekutiv. Das bedeutet, dass die Entehrung oder Entwürdigung der Leiber miteinander das Resultat dessen ist, dass Gott sie an die Unreinheit dahingegeben hat.

untergeordneten Status von Frauen als Herrlichkeit des Mannes (1 Kor 11,7). Innerhalb dieses hierarchischen Denkrahmens bringt eine nicht konforme Frau Schande (*kataischynō*) über ihren Ehemann.⁶⁶ Paulus scheint jedoch den Begriff *atimazō* („entehren“ oder „entwürdigen“) sowohl auf Frauen als auch auf Männer zu beziehen, als könnten auch Frauen ihre Ehre verlieren. Ist Paulus in V. 26 also der Ansicht, dass diese Frauen ihre Ehre verloren hätten, oder dass sie Schande über ihre Ehemänner gebracht hätten?

Röm 1,25:⁶⁷ *Sie tauschten die Wahrheit Gottes gegen die Lüge und huldigten und dienten dem Geschöpf statt dem Schöpfer*⁶⁸ – *gepriesen sei Gott in Ewigkeit, Amen.*⁶⁹ V. 25 steht parallel zu V. 23. Zu Beginn von V. 25 wird der Inhalt von V. 23 wiederholt: Menschen mit der Fähigkeit, Gottes Macht und Göttlichkeit zu erkennen, *tauschten* das Wissen über die Wahrheit (s. V. 18,20) gegen eine Lüge. Die Wiederholung im Text unterstreicht die Eindringlichkeit und Ungeheuerlichkeit dieses elementaren Tauschgeschehens. Nachdem Paulus in V. 24 zusammenfasst, welche Folgen der furchtbare Tausch der Herrlichkeit Gottes gegen ein Abbild hat, spricht er diese Handlung noch einmal in einer Paraphrase an. „Herrlichkeit“ wird zur Wahrheit, und „Abbild“ wird zur „Lüge“. Der Aufbau von Röm 1,18–32 ist nicht geradlinig oder logisch. Der Gedankenfortschritt des Textes besteht darin, dass es keinen Gedankenfortschritt gibt; alles geht auf die eine, verhängnisvolle menschliche Tat

⁶⁶ Einige AnthropologInnen sind der Ansicht, dass die männliche Ehre sich aus dem sexuellen Umgang der Frauen ableite und dass Frauen keine Ehre für sich selbst erlangen können; vgl. Wikan, *Shame*, die Belege anführt und diese Position widerlegt.

⁶⁷ Röm 1,25: οἵτινες μετέλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, ὅς ἐστιν εὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

⁶⁸ „Huldigen“ bezeichnet den Ausdruck von Gefühlen der Ehrfurcht, der Angst und des Respekts gegenüber einer Gottheit, während „dienen“ davon spricht, religiösen und besonders kultischen Verpflichtungen wie etwa dem Opfern in einem Tempel nachzukommen. „Geschöpfe“ bezieht sich hier wohl auf die Bilder von V. 23. Eine gewisse Ironie liegt hier darin, dass die Bilder von Menschen hergestellt werden und damit Schöpfungen von Geschöpfen sind. Dies erinnert etwa an die Weisheit Salomos mit ihrer beißend-sarkastischen Beschreibung eines Holzschnitzers, der aus dem weggeworfenen Stück eines Baumes das Bild eines Menschen oder Tieres schnitzt, es anmalt, aufstellt und anschließend anbetet (Weish 13,11–19). Vgl. auch Röm 1,20 („an ... Werken“).

⁶⁹ Hier folgt auf die Anklage falscher Gottesverehrung unvermittelt eine traditionelle jüdische Doxologie. Für die jüdischen LeserInnen des Paulus ist die Aussage unmissverständlich: Die bekannte Formel der jüdischen Liturgie zeigt ihnen, dass Paulus vom Gott Israels spricht. Da die jüdischen LeserInnen wissen, dass sie den Gott Israels, d. h. den wahren Gott, verehren, „wissen“ sie, dass Paulus hier über NichtjüdInnen spricht. Schon die Erwähnung von Menschen- und Tierbildern, von Unreinheit und Entehrung in V. 23f. lässt die intendierten jüdischen LeserInnen an solche Menschen und deren falschen Gottesdienst denken. Das bekannte jüdische Gebet lässt im Text ein Stück echter jüdischer Frömmigkeit anklingen: Schon die Erwähnung des Schöpfers verlangt nach einem Gebet. Was für ein Gegensatz ist dies zu den sinnlosen Gebeten an Götzenbilder! Die jüdische Gebetsformel unterstreicht so den skandalösen Charakter falscher Verehrung.

zurück. Deshalb sucht man bei Paulus vergeblich nach einer zielgerichteten Argumentation. Dabei dreht sich der Text aber nicht im Kreis. Vielmehr stellt er eine Spirale dar, die mit der menschlichen Ablehnung des wahren Gottes beginnt, mit der Antwort Gottes fortschreitet und schließlich wieder auf die menschliche Neigung zum Lügen zurückkommt. Während der Text wieder zu seinem Ausgangspunkt zurückkehrt, ist zugleich auch ein Fortschritt zu beobachten: Erst nachdem der Text die spiralförmige Bewegung vollzogen hat (insbesondere nach der kausalen Beziehung zwischen menschlichem Tun und göttlicher Antwort), kann er sich der Frage zuwenden, worin die Unreinheit besteht.

Röm 1,26:⁷⁰ *Deshalb hat Gott sie unwürdigen Leidenschaften preisgegeben. Denn ihre Frauen vertauschten den natürlichen Umgang mit dem widernatürlichen.* Wie kann ein guter Gott die Menschen solchen Verhaltensweisen ausliefern, die des Todes würdig sind (V. 32)? Die spiralförmige Bewegung des Textes veranschaulicht die Verantwortlichkeit der Menschen und die Unparteilichkeit Gottes anhand des Bildes von Gott als Richter und Gerichtsvollzieher. Gottes Reaktion darauf, dass sich die Menschen von der Wahrheit abgewandt haben, besteht darin, dass er sie unwürdigen Leidenschaften überantwortet.⁷¹ Handelt Gott damit ungerecht oder grausam? V. 19 zeigt, dass das in der Sicht dieses Textes nicht der Fall ist. Paulus verzahnt die Fähigkeit der Gotteserkenntnis mit der Forderung, dass allein Gott anzuerkennen und zu verehren sei.

In V. 19–26a wird V. 18 sowohl ausgeweitet als auch erläutert. In der zweiten Hälfte von V. 26 schreitet der Gedankengang fort, indem die Bedeutung der Unreinheit und der unwürdigen Leidenschaften erklärt wird. Dass Paulus keine detailliertere Schilderung liefert, könnte darauf hindeuten, dass er die entwürdigenden Leidenschaften abscheulich findet. Selbst hier, wo die Handlungen der Frauen allmählich zu Tage treten, spricht Paulus lieber in Umschreibungen. Nur seine Ausführungen in V. 27 über die leidenschaftlichen Beziehungen zwischen Männern und Männern oder Knaben oder

⁷⁰ Röm 1,26: *Διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας, αἱ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν.*

⁷¹ Paul J. Achtemeier beschreibt die göttliche Bestrafung für Idolatrie als Nachgiebigkeit; demnach würde Gott es rebellischen Menschen gestatten, so zu handeln, wie sie wollen. Achtemeier sieht Homoerotik als gesellschaftliches und nicht nur privates Problem an. Seiner Meinung nach betont Paulus in Röm 1 besonders den Missbrauch: „Missbrauch der geschaffenen Ordnung von männlich und weiblich ... Missbrauch der Schöpfung ... gegenseitiger Missbrauch von Geschöpfen“ (Romans, 40f.). Ich bin mit Achtemeier einer Meinung im Hinblick auf die paulinische Schwerpunktsetzung auf die Gesellschaft. Allerdings glaube ich, dass in Familien, in denen Frauen und Kinder (und in der Welt des Paulus auch SklavInnen) dem Mann untergeordnet sind, Missbrauch weit eher ermöglicht wird, als wenn die strikten Grenzen zwischen den Geschlechtern verwischt werden und Homoerotik akzeptiert wird.

Jugendlichen sind wirklich unzweideutig. Der Kirchenvater Iohannes Chrysostomos (4. Jh.) merkt in der Kommentierung dieser Passage an, dass diese Art sexueller Kontakte zwischen Frauen beschämender seien als zwischen Männern, weil Frauen schamhafter sein sollten als Männer.⁷² Diese landläufige Vorstellung von weiblichem Schamgefühl könnte erklären, warum Paulus die Frauen zuerst nennt und sich nicht genauer zur Art ihres Sexualkontakts äußert. Vielleicht erscheint weibliche Homoerotik Paulus – wie im Laufe der Geschichte auch viele andere Autoren – derart entsetzlich, dass er sie nicht genauer schildern kann.

Die Nennung der Frauen vor den Männern könnte aber auch bedeuten, dass Homoerotik als Umsturz der Schöpfungsordnung gesehen wird. Nach Gen 2, worauf sich Paulus in 1 Kor 11,8f. bezieht, erschafft Gott die Frau aus dem Mann und für den Mann. Frauen, die eine Beziehung mit einer anderen Frau haben, widersetzen sich der Schöpfungsordnung, nach der „die Frau für den Mann“ und „die Frau um des Mannes willen“ geschaffen ist.

„Ihre Frauen“.⁷³ Der Text spricht von „ihre[n]“ Frauen, so dass die Übertretung als Problem einer Gruppe erkennbar wird. Im Text geht es also nicht um einzelne Menschen, die Götzen verehren, sondern um Menschengruppen, die solche religiösen Praktiken vollziehen. Jüdische LeserInnen denken vermutlich an NichtjüdInnen. Deshalb bezieht sich „ihre“ Frauen wohl auf die Frauen und Töchter der NichtjüdInnen.

Das relativierende Wort „ihre“ findet sich nur bei den Frauen (im Text ist nicht von „ihren“ Männern die Rede). Im Grunde ist diese Ausdrucksweise in männerdominierten Gesellschaften, in denen Frauen zu Männern gehören und in Beziehung zu ihnen gesehen werden, auch folgerichtig. Diese Bezeichnung von Frauen unterstreicht, dass sie in dieser Kultur eine untergeordnete Position innehaben.

⁷² Chrys.hom. 4, PG 60,417; deutsche Übersetzung: Jatsch, Kommentar, 52. Jatsch bezeichnet diesen Textteil als 5. Homilie, während er in PG als 4. Homilie bezeichnet wird.

⁷³ Der griechische Ausdruck für „Frauen“ in V. 26 heißt eigentlich „Weibliche“ (θηλειαί). „Weibliche“ nimmt Gen 1,27 auf („männlich und weiblich schuf Gott sie“), wie auch die Bezeichnungen „Menschen“, „Vögel“, „Vierfüßler“ und „Kriechtiere“ (alle in Röm 1,23) mehrfach in Gen 1 vorkommen. Vielleicht spielt Paulus indirekt auf die Schöpfungsordnung an, die sicherlich dem zugrunde liegt, was er zuvor in Röm 1,18–25 ausführt. Doch warum nennt er dann – im Gegensatz zur Schöpfungserzählung von Gen 1 (vgl. besonders Gen 1,27) – die Frauen zuerst? (Vgl. Gal 3,28 und Mk 10,6, wo die Reihenfolge von Gen 1,27 beibehalten wird.) Nach Michel, Brief, 105, könnte Paulus die Ersterwähnung der Frauen aus der Genesiserzählung von der Sünde Evas und Adams abgeleitet haben. Nach Cranfield, Commentary, 125, erlaubt die Erstnennung der Frauen es Paulus, im zweiten Teil des Satzes ausführlicher auf die Männer einzugehen. Er bemerkt außerdem, dass die Bezeichnungen „männlich“ und „weiblich“ deutlich machen, dass es Paulus hier um die Unterscheidung der Geschlechter geht.

„Vertauschten den natürlichen Umgang mit dem widernatürlichen“.⁷⁴ Wenn wir Röm 1,26f. vor dem Hintergrund der verschiedensten anderen antiken Quellen über Sexualität und Geschlechterrollen lesen, dann wird als „natürlicher“ Geschlechtsverkehr die Penetration eines untergeordneten Menschen durch einen dominanten bezeichnet.⁷⁵ Sexuelle Beziehungen zwischen Frauen werfen die gesellschaftlichen Kategorien von Gender durcheinander, denen zufolge alle Frauen passiv und untergeordnet zu sein haben und sich penetrieren lassen sollen. In dieser Sicht sind alle sexuellen Beziehungen zwischen Frauen grundsätzlich widernatürlich. Autoren der römischen Zeit (wie z. B. Seneca d. Ä., Martial, Soranos oder Lukianos) stellen Frauen, die sexuell mit anderen Frauen verkehren, häufig so dar, dass sie wie Männer geworden seien; dass sie also die passive, untergeordnete Rolle, die ihnen angeblich von Natur aus zukomme, durchbrochen und die dominante penetrierende Rolle einnähmen.

„Vertauscht“ impliziert, dass die Frauen imstande sind, natürlichen Geschlechtsverkehr zu haben – ebenso wie diejenigen, die „die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes gegen das Abbild tauschten“ (V. 23), dazu in der Lage sind, den wahren Gott zu erkennen und zu verehren.⁷⁶ In der Forschung

⁷⁴ Nach John Boswell bedeutet *παρὰ φύσιν* „jenseits der Natur im Sinne von ‚außergewöhnlich, eigenartig‘“, weil *παρά* auch ‚über etwas hinaus‘ heißen könne und nicht nur ‚entgegengesetzt zu‘. Boswell ist außerdem der Ansicht, dass *παρὰ φύσιν* sich nicht auf eine Überschreitung des Naturrechts bezieht, weil dieses Konzept zu jener Zeit noch nicht voll entwickelt gewesen sei (Christianity, 111–114). Der Kontext von Röm 1 macht allerdings die verdammende Absicht der paulinischen Aussage deutlich, und *παρὰ φύσιν* bedeutet weit häufiger „gegen die Natur“ als „jenseits der Natur“. Für Boswells Vorschlag spricht andererseits Origenes' Römerbriefkommentar (erhalten nur in der lateinischen Übersetzung des Rufinus), wo – abgesehen von einer Handschrift – *extra naturam* und nicht *contra naturam* zu lesen ist (zu Röm 1,26–2,1; 1,22 [19]; Hammond Bammel, Römerbriefkommentar, 92; vgl. auch dies., Römerbrieftext, 165.289.460). Weiteres zur Bedeutung von *παρὰ φύσιν* findet sich bei Hays, Relations, 187.196–199. Anders als Boswell gehe ich davon aus, dass Paulus sich an der Debatte um das Naturrecht beteiligt hat; der Ausdruck *παρὰ φύσιν* ist hierfür nur einer von mehreren Belegen (s. u.).

⁷⁵ Die meisten römischen Autoren haben die Penetration bestimmter untergeordneter Männer – wie Knaben oder Sklaven – als natürlich angesehen, aber jüdische Autoren sind in Anlehnung an Levitikus nicht dieser Ansicht.

⁷⁶ Im „Testament der zwölf Patriarchen“, einer wohl aus dem 2. Jh. v. Chr. stammenden jüdischen Schrift, werden ähnliche Argumente und eine ähnliche Terminologie verwendet. Jakobs Sohn Naftali warnt vor seinem Tod seine Söhne vor den NichtjüdInnen, die „die Ordnung geändert haben“. Diese NichtjüdInnen haben „den Herrn verlassen“, Steine und Hölzer angebetet und sind „den Geistern der Verführung“ gefolgt. Naftali trägt seinen Söhnen auf, „das Gesetz Gottes nicht [zu] ändern durch Unordnung eurer Handlungen“ und nicht zu werden „wie Sodom, welches die Ordnung seiner Natur verkehrte“ (Test-Naph 3,4: *μὴ γένησθε ὡς Σόδομα, ἥτις ἐνῆλλαξε τάξιν φύσεως αὐτῆς* [Jonge, Testamentum, 54; englische Übersetzung: OTP 1, 812; deutsche Übersetzung: APAT 2, 487]); vgl. auch 4,2. „Sodom“ könnte sich auf Beziehungen zwischen Männern beziehen. Gebildeten jüdischen LeserInnen wird diese verbreitete Sicht der NichtjüdInnen, die sich vom wahren Gott abgekehrt und zur Götzenverehrung hingewendet haben und ein ungeordnetes Leben

wird manchmal behauptet, dass sich die Verben „vertauscht“ in V. 26 und „aufgeben“ in V. 27 auf andersgeschlechtlich ausgerichtete Menschen beziehen, die gleichgeschlechtliche Handlungen praktizieren, und nicht auf an sich homosexuelle Menschen; denn Paulus würde schließlich voraussetzen, dass sie zum „natürlichen Verkehr“ in der Lage seien.⁷⁷ Die BefürworterInnen dieser Sichtweise sind der Ansicht, dass sich Paulus' Ausführungen nicht auf die Situation von heutigen lesbischen, schwulen und bisexuellen Menschen beziehen lassen, weil diese sich nicht vorstellen könnten, heterosexuellen Verkehr zu haben, da sie ihre Homosexualität für angeboren halten. Andere AuslegerInnen sind dagegen der Meinung, dass eine solche Unterscheidung Paulus und seiner Zeit fremd sei, weshalb Paulus homosexuelle Handlungen komplett ablehne.⁷⁸

Keine dieser Positionen entspricht gänzlich der Kultur zu Paulus' Zeiten – oder unserer heutigen. Denn einerseits zeigt sich anhand der antiken Astrologie und Medizin, dass manche Menschen der römischen Welt eine angeborene sexuelle Orientierung für möglich halten, auch wenn die Vorstellung von erotischer Orientierung weitaus komplizierter ist als eine schlichte Einteilung in „homosexuell“ oder „heterosexuell“, die allerdings auch im 21. Jh. überholt ist. Denn es können dabei Kategorien eine Rolle spielen wie aktiv oder passiv, öffentlich oder privat, die Ausrichtung auf einen Menschen wegen dessen Reichtum oder Armut, wegen des höheren oder niedrigeren Status sowie – im Fall von Männern – eine Vorliebe für Knaben oder für männliche Menschen jeden Alters.⁷⁹ Andererseits wäre es auch möglich, dass Paulus eine solche Sichtweise selbst befürwortet, dabei allerdings – wie die von Soranos zitierten Mediziner – den ererbten Zustand als ererbte Krankheit ansieht oder – wie die Astrologen – für angeboren und trotzdem widernatürlich hält.⁸⁰

Auch heute diskutieren BefürworterInnen wie GegnerInnen der gleichgeschlechtlichen Liebe die Ursachen der Homosexualität. Seit dem 19. Jh. sprechen sich die BefürworterInnen für die Entkriminalisierung homosexueller Handlungen aus und fordern Grundrechte für und die religiöse Anerkennung von lesbischen und schwulen Menschen. Dies wird damit begründet, dass

führen, wohl bekannt gewesen sein. Vgl. Eron, *Attitudes*; sowie Countryman, *Dirt*, 63f., nach dessen Ansicht „wie Sodom werden“ auf jede Art von verbotener Sexualität bezogen werden kann.

⁷⁷ Vgl. z. B. Wengst, *Paulus*; McNeill, *Church* 53–56; Boswell, *Christianity*, 109; sowie Kähler, *Exegese*, 31.

⁷⁸ S. z. B. Hays, *Relations*, 200; Furnish, *Teaching*, 66; sowie Bailey, *Homosexuality*, 38.

⁷⁹ Ein Beispiel für diese Ausdifferenzierung findet sich etwa bei Ptolemaios, *Tetrabiblos* 4,5, der davon ausgeht, dass die genannten Orientierungen durch die Konstellationen der Sterne und Planeten bei der Geburt eines Menschen vorherbestimmt werden.

⁸⁰ Horst Balz sieht diese Möglichkeit, wenn er ausführt, dass Paulus angeborene Homosexualität als besonders deutliches Zeichen für die Verlorenheit der NichtjüdInnen gesehen habe (*Aussagen*, 65).

Homosexualität angeboren und nicht das Ergebnis einer freien Entscheidung sei.⁸¹ Dieser Position zufolge sei angeborene Homosexualität keine Frage der Moral; deshalb sollten religiöse Gruppierungen homosexuelle Beziehungen in gleicher Weise behandeln wie heterosexuelle Beziehungen. Dagegen sind viele lesbische Frauen der Ansicht, dass lesbische Existenz in einer Entscheidung begründet liegt und im Rahmen der gegenwärtigen Bedingungen des Patriarchats eine politische Handlung darstellt, obwohl die Auffassung von lesbischer Existenz als politischer Entscheidung im 21. Jh. nur noch selten vorkommt.⁸² Viele lesbische Frauen kritisieren aber auch heute noch die theologisch legitimierte Dominanz von Männern, weil sie eine der wichtigsten Ursachen für die Diskriminierung von lesbischen Frauen und von Gewalt gegen Frauen und Kinder sei. Deshalb könnten religiöse Institutionen lesbischen Frauen im Rahmen der bestehenden Theologie keinen Raum bieten. Lesbische Frauen formulieren diese Position überwiegend außerhalb von kirchlichen Zusammenhängen, in denen sie noch weniger Gehör finden als schwule Männer. Auch bisexuelle Frauen und Männer wenden sich gegen diese Diskriminierung, ohne dass sie behaupten würden, dass sie nicht in heterosexuellen Beziehungen leben könnten. Dazu kommt im 21. Jh. noch die grundsätzliche Infragestellung der Zweigeschlechtlichkeit durch die Entdeckung einer Vielfalt von Geschlechtsidentitäten sowie sexueller Orientierungen. In den letzten Jahren haben sich allerdings mehrere Kirchen gegenüber lesbischen Frauen und anderen sexuellen Minderheiten geöffnet, wobei die kirchlichen Haltungen weltweit doch sehr unterschiedlich sind. So gelten z. B. manchmal in ein und derselben Kirche für Menschen im Pfarramt und für Gemeindeglieder unterschiedliche Regelungen.

Deshalb greifen die beiden Argumente zu kurz (dass also Paulus, neuzeitlich gesprochen, nur Heterosexuelle verurteilt, die homosexuelle Handlungen

⁸¹ S. neurowissenschaftliche Untersuchungen des Unterschiedes zwischen schwulen und heterosexuellen Männern bezüglich der Anzahl und Dicke der Nervenstränge, die die rechte und die linke Hirnhälfte verbinden (z. B. Allen/Gorski, Orientation), sowie über die Unterschiede bezüglich des Hypothalamus (z. B. LeVay, Brain; sowie ders., Difference). Manchmal wird auf diese Studien verwiesen, um zu beweisen, dass Homosexualität angeboren sei. Aus mehreren Gründen ist es allerdings vorschnell, diese Konsequenz zu ziehen: Erstens wurden nirgends die Gehirnfunktionen lesbischer Frauen in den Studien untersucht (so wie insgesamt in medizinischer Forschung Frauen wesentlich weniger berücksichtigt werden); zweitens wurden die Untersuchungen bislang nicht in größerem Umfang durchgeführt; und drittens könnten die Unterschiede im Gehirn auf Lebensgewohnheiten und nicht auf Gene zurückzuführen sein. Zudem wird in der Wissenschaft diskutiert, ob die Tatsache, dass die von LeVay untersuchten schwulen Männer an AIDS gestorben sind, die Ergebnisse beeinflusst haben könnte; vgl. Spanier, Determinism. Zur Frage einer genetischen Komponente bei der sexuellen Orientierung s. Hamer/Copeland, Science. Einen Überblick über die neurologischen und genetischen Belege bieten LeVay/Hamer, Evidence; zur Kritik vgl. Byne, Evidence.

⁸² Z. B. Rich, Zwangsheterosexualität; vgl. auch die Reaktionen darauf von Thompson, Comment; sowie von Ferguson/Zita/Addelson, Issues; sowie Wittig, Mind, bes. 9–45.

vornehmen, und nicht Homosexuelle an sich; und dass die Unterscheidung zwischen sexueller Orientierung und sexuellen Handlungen für Paulus keinen Sinn ergäbe). Paulus könnte der Ansicht gewesen sein, dass das Praktizieren ungewöhnlicher sexueller Handlungen bei *tribades*, *kinaidoi* und weiteren Menschen angeboren sei, und könnte sie trotzdem als widernatürlich und schandhaft verurteilen; dies gilt umso mehr, weil er immer von Gruppen und nicht von einzelnen Menschen spricht.⁸³

Doch selbst wenn Paulus nur homosexuelle Handlungen verurteilte, die von Heterosexuellen vorgenommen werden, würden viele lesbische Frauen in der Kirche – die der Überzeugung sind, dass sie sich dazu *entschieden* haben, Frauen zu lieben – und auch alle Bisexuellen der Verurteilung anheimfallen, und diese Deutung würde ihnen nicht weiterhelfen. Das gilt auch etwa für solche, die die Zweigeschlechtlichkeit grundsätzlich in Frage stellen. Zusammengefasst lässt sich also sagen, dass die Kategorie angeborener und daher schandloser Homosexualität, die als natürlich verstanden wird, nicht in die römische Welt passt und auch nicht dem Selbstverständnis vieler heutiger lesbischer, bisexueller, schwuler⁸⁴ und anderer ChristInnen entspricht.

Ich bin der Ansicht, dass Paulus mit dem Wort „vertauscht“ zum Ausdruck bringen will, dass die Menschen die natürliche Ordnung der Sexualität in der Welt kennen und sie trotzdem ignorieren. Im gesamten Abschnitt Röm 1,18–32 setzt Paulus den Plural, was den gemeinschaftlichen Charakter des Verhaltens beschreibt: Als Gruppe haben sie die Wahrheit über Gott unterdrückt, und als Gruppe haben sie ihr Sexualverhalten geändert.⁸⁵ Insofern denke ich, dass Paulus alle Formen von Homoerotik als widernatürliche Handlungen von Menschen verdammt, die sich von Gott abgekehrt haben.

Bezeichnet „natürlicher Verkehr“ (*physikē chrēsis*) hier den andersgeschlechtlichen Verkehr? Falls dem so ist, gehören dann hierzu alle Formen andersgeschlechtlicher Beziehungen? Sind dabei die sexuelle Position, das Alter und die Einvernehmlichkeit von Bedeutung? Schließt dieser Ausdruck

⁸³ Dies könnte etwa bedeuten, dass Beziehungen zwischen Frauen oder zwischen Männern historisch irgendwann einmal als Resultat der Idolatrie unter den Menschen aufgekommen seien. Diese Vorstellung würde mit der von Soranos zitierten Ansicht von Medizinern übereinstimmen, wonach es historisch bereits zuvor aufgrund „schändlicher Gewohnheiten“ unter den Menschen passive Männer – und wohl auch tribadische Frauen – gegeben habe (Caelius Aurelianus, *Chronicon passionum* 4,9; §§135f.).

Richard Hays verwendet den anschaulichen Ausdruck „mythisches geschichtliches Ereignis“ für die Vertauschung der Wahrheit über Gott gegen eine Lüge (Relations, 200). Dieser Ausdruck hebt den gemeinschaftlichen Charakter der ursprünglichen Grenzüberschreitung hervor, die zur Entstehung homoerotischen Verhaltens geführt haben soll.

⁸⁴ Auch einige schwule Männer verstehen ihre sexuelle Orientierung als Ergebnis einer Entscheidung, doch überwiegend herrscht die Sicht vor, dass Homosexualität angeboren sei.

⁸⁵ Paulus erwähnt in V. 32 die gesellschaftliche Unterstützung, die für solche Veränderungen notwendig ist. Dies stützt eine Interpretation, die den gemeinschaftlichen Charakter betont.

alle sexuellen Positionen wie z. B. den Analverkehr ein? Zählt auch eine sexuelle Beziehung zwischen einem minderjährigen Mädchen und einem erwachsenen Mann dazu? Gilt eine andersgeschlechtliche Vergewaltigung als natürlicher Verkehr? Setzt der „natürliche Verkehr“ die Unterordnung der Frauen voraus?

Eines der Hauptanliegen des vorliegenden Buches ist es, zu umreißen, was von Paulus und seiner Kultur unter „natürlichem Verkehr“ verstanden wird, und zu klären, warum hierbei sexuelle Beziehungen von Frauen als „wider-natürlich“ bezeichnet werden.⁸⁶ Das griechische Wort für „Verkehr“, *chrēsis*, bedeutet wörtlich übersetzt „Gebrauch“. Griechische Autoren von der Klassik

⁸⁶ Richard Hays vertritt gegenüber John Boswell zu Recht die Ansicht, dass in Röm 1,26f. sexuelle Beziehungen zwischen Frauen sowie zwischen Männern verurteilt werden (und dass es dabei nicht um Menschen ginge, die zwar nicht homosexuell seien, sondern lediglich homosexuelle Handlungen ausführten, die ungewöhnlich oder eigenartig seien, aber nicht widernatürlich). Ich stimme mit Hays darin überein, dass es in Röm 1 um menschliche Auflehnung gegen Gott geht, und dass – für Paulus – gleichgeschlechtliche Sexualität gleichbedeutend ist mit einem „Sich-Hinwegsetzen über sexuelle Unterschiede, die grundlegend für Gottes Schöpfungsordnung sind“ (Relations, 191). Allerdings weist Hays’ Argumentation dahingehend Defizite auf, dass er diese sexuellen Unterschiede für Paulus und seine Umwelt nicht definiert und nicht danach fragt, warum solche Unterschiede in der Antike für natürlich gehalten werden. Hays gesteht zu, dass sich Natur in Paulus’ Sicht „auf ein intuitives Konzept von dem beruft, was sein sollte, von der Welt, wie Gott sie geschaffen hat“ (194). Danach konstruiert Paulus sozusagen ein Naturkonzept; Paulus erahnt die sexuellen Unterscheidungen, die Gott fordert. Hays erkennt auch an, dass jüdische wie nichtjüdische hellenistische Denkkategorien das paulinische Naturverständnis prägen. Dennoch sagt Hays nichts darüber, dass die Natur in diesem gedanklichen Konzept gegendert erscheint und dass diese Unterscheidungen auf der Vorstellung weiblicher Minderwertigkeit basieren und diese fortschreiben wollen. So schützt etwa für Josephus das jüdische Gesetz die „natürliche“ (κατὰ φύσιν) Vereinigung von Ehemann und Ehefrau und verbietet Beziehungen zwischen Menschen männlichen Geschlechts (Apion. 2,199; zitiert in Relations, 193). Allerdings betont Josephus zugleich mit der Beschreibung der natürlichen Vereinigung von Ehemann und Ehefrau, dass die Frau „in jeder Hinsicht dem Mann gegenüber minderwertig“ sei (χείρων ... ἀνδρὶς εἰς ἅπαντα), und dass Frauen sich ihren Ehemännern unterordnen müssten (Apion. 2,201). Indem Hays Aussagen antiker Autoren über die Widernatürlichkeit von Beziehungen zwischen Männern aus dem Zusammenhang gerissen zitiert, entwirft er für heutige LeserInnen ein verzerrtes Bild. Denn diese wissen vermutlich häufig nicht, wie sehr die Überzeugung von der weiblichen Minderwertigkeit das antike Verständnis natürlicher Beziehungen zwischen Frauen und Männern prägt. Weiterhin behandelt Hays weibliche und männliche Homoerotik so, als ob sie das Gleiche wären, was die antiken Quellen nicht tun. Dass bei Hays eine genaue und umfassende historische Analyse fehlt, schmälert sein ethisches Bemühen erheblich, Röm 1,26f. einen angemessenen Ort in der heutigen Theologie zuzuweisen. Hays kritisiert Boswell dafür, dass dieser nie „die Wahrheit oder Autorität der Schrift“ in Frage stelle (210). Doch letztlich schreibt Hays nicht nur Paulus die ganze Wahrheit und Autorität zu, sondern sogar der Gesellschaft, in der Paulus lebt. So sieht Hays zwar, dass die Verdammung der Homoerotik nicht bei Paulus ihre Wurzeln hat, sondern er diese mit seiner Gesellschaft gemein hat, doch Hays zieht daraus nicht den Schluss, die Geschlechtervorstellungen dieser Zeit infrage zu stellen oder auch nur zu beschreiben.

bis zur Spätantike verwenden sowohl das Substantiv *chrēsis* als auch das Verb *chraomai* („gebrauchen“) mit sexueller Bedeutung.⁸⁷ Ein Mann „gebraucht“ oder „macht Gebrauch von“ einer Frau oder einem Knaben. „Ihre Frauen“ haben die kulturell akzeptierte Weise des männlichen Gebrauchs von sich als Frauen gegen eine andere Art des geschlechtlichen Umgangs getauscht. Als Subjekt eines aktiven Verbs haben „ihre Frauen“ eigenständig gehandelt, indem sie ihre Art des Sexualkontakts verändert haben.

Das aktive Verb (*metēllaxan*) mit femininem Subjekt (*hai thēleiai*) ist auffällig. Meistens wird das für den Geschlechtsverkehr verwendete Verb aktiv verwendet, wenn es sich auf einen Mann bezieht, und passiv mit Bezug auf eine Frau. Entsprechend penetriert (*perainei*) ein Mann eine Frau, aber eine Frau wird von einem Mann penetriert (*perainetai*). Antike griechische Autoren verwenden auch ein aktives Verb für Tiere, die Geschlechtsverkehr haben, sowie für Männer, die mit Tieren Sex haben. Insofern besteigt (*ocheuei*) ein männliches Tier oder ein Mann das Tier beim Geschlechtsverkehr, während ein weibliches Tier oder eine Frau von einem anderen Tier bestiegen wird (*ocheuetai*). Dasselbe gilt bezüglich der Heirat: Ein Mann heiratet (*gamizei*) eine Frau, aber eine Frau wird von einem Mann geheiratet (*gamizetai*). Einige Verben wie z. B. „vermischen“ (*mignymi*) werden in aktiver Form mit Bezug auf Frauen wie auch auf Männer verwendet, doch häufiger wird das aktive Verb mit Bezug auf Männer und das passive Verb mit Bezug auf Frauen verwendet.

Das Verb „tauschen“ bedeutet natürlich nicht „Geschlechtsverkehr haben“ oder „heiraten“. Aber gerade im Kontext der verbreiteten kulturellen Vorstellung von sexuell passiven Frauen fällt es doch auf, wenn Frauen aktiv „den natürlichen Umgang mit dem widernatürlichen vertauschen“.

Der Text ermöglicht eine ganze Reihe von Deutungen des neuen Sexualverhaltens: sexuelle Beziehungen mit anderen Frauen; andersgeschlechtlicher Analverkehr, Cunnilingus oder Fellatio; Koitus in einer unerlaubten Stellung oder aber Geschlechtsverkehr mit Tieren oder Leichen. Um festzustellen, was innerhalb dieses Spektrums infrage kommt, sind zwei Schritte notwendig: Zum einen muss im Rahmen der Kultur des Paulus der „natürliche Verkehr“ vom „widernatürlichen Verkehr“ unterschieden werden, und zweitens ist zu prüfen, ob der Kontext von Röm 1,24–27 bei der Eingrenzung der Bedeutung in diesem Text weiterführen kann.⁸⁸

⁸⁷ Liddell-Scott, sowie Bauer, Art. *χρησις* und *χραόμαι*. Ein späterer Autor, Pseudo-Lukianos (ca. 4. Jh. n. Chr.), zeigt, dass zumindest zu dieser Zeit *chrēsis* sowohl den Koitus wie auch Analverkehr bezeichnen kann (Erōtes 25 [Vergleich des Geschlechtsverkehrs mit einem Knaben mit dem Geschlechtsverkehr mit einer Frau]; vgl. auch Erōtes 27 [über das Gebrauchen einer Frau wie eines Knaben, d. h. das Vollziehen von Analverkehr mit ihr]).

⁸⁸ Dieses Vorgehen wird zu einer Bandbreite möglicher Bedeutungen von Röm 1,26f. führen. Über die beiden genannten Schritte hinaus nehme ich auch den Gebrauch von *παρὰ φύσιν* und *κατὰ φύσιν* in anderen Passagen der paulinischen Schriften in den Blick. Diese

Der jüdische Philosoph Philon von Alexandria, der ein Zeitgenosse des Paulus war, lässt erahnen, was ein Diasporajude unter einer widernatürlichen Sexualbeziehung versteht.⁸⁹ In seiner Abhandlung „Über die Einzelgesetze“ bietet Philon einen systematisierten Überblick über verbotene Sexualbeziehungen. Er verhandelt dabei u. a. Inzest, Ehebruch, Päderastie, die Vergewaltigung einer Witwe sowie einer Jungfrau. Nur an drei Stellen verwendet er den Begriff „wider die Natur“ (*para physin*): Erstens für den sexuellen Kontakt zwischen einem Mann und einer Frau während ihrer Menstruation, zweitens für sexuelle Kontakte eines Mannes zu einem Knaben, sowie drittens für sexuelle Kontakte zwischen unterschiedlichen Tierarten (was sexuelle Kontakte zwischen einem Menschen und einem Tier ebenfalls widernatürlich erscheinen lässt). Philon bezeichnet auch diejenigen, die Geschlechtsverkehr mit unfruchtbaren Frauen haben (wie z. B. Männer, die unfruchtbare Frauen heiraten oder sich nicht von ihnen scheiden lassen wollen), als „Feinde der Natur“.⁹⁰ Zur Menstruation schreibt Philon, dass die Natur die Gebärmutter reinigt, als wäre sie ein Acker. Wie ein guter Bauer muss der Mann den richtigen Zeitpunkt abpassen, um seinen Samen zu säen und sich damit an das „Gesetz der Natur“ zu halten.⁹¹

Philons Interesse ist offenbar von seiner Sorge über die Fortpflanzung⁹² und die eindeutige Geschlechts- oder Gattungszugehörigkeit geleitet. Sexuelle Beziehungen zwischen einem Mann und einer menstruierenden Frau, einem Knaben oder einer unfruchtbaren Frau führen nicht zu einer Schwangerschaft. Geschlechtsverkehr mit einem Tier oder zwischen zwei unterschiedlichen Tierarten können Mischlingswesen erzeugen. Bei sexuellen Beziehungen zwischen zwei Menschen männlichen Geschlechts, zwischen einem Menschen und einem Tier oder zwischen zwei Tierarten stört sich Philon auch an der Uneindeutigkeit. Er bezeichnet den Knaben in der gleichgeschlechtlichen Beziehung als „androgyn“ und wirft dem erwachsenen Mann

Ausdrücke kommen in Röm 11,21–24 vor, wo Paulus das Bild vom Einpfropfen wilder Ölzeige in einen edlen Ölbaum verwendet, um das Verhältnis zwischen Nichtjuden und Nichtjüdinnen, die zum Glauben an Christus kommen (die wilden Ölzeige), zum jüdischen Volk (dem edlen Ölbaum) zu beschreiben. Paulus bezeichnet den Vorgang des Einpfropfens als „wider die Natur“ (*παρά φύσιν*). Einige ExegetInnen deuten den Ausdruck *παρά φύσιν* in Röm 1,26 unter Berücksichtigung dieser Verwendung in Röm 11,24 und kommen zu dem Schluss, dass der Ausdruck in Röm 1,26 keinen verdammenden Beiklang hat (z. B. Helminiak, *Bible*, 65f.). Diese Interpretation erscheint aber schon deshalb methodisch problematisch, weil der Kontext jeweils ein vollkommen anderer ist.

⁸⁹ Nach Henry Chadwick gibt es zwischen Philons Schriften und Röm 1,18–32 signifikante Übereinstimmungen in verschiedenen Fragen (Paul, bes. 292–294).

⁹⁰ Spec., III,32.

⁹¹ Spec., III,32f.

⁹² Vgl. auch Clemens von Alexandria, der Natürlichkeit unter Bezugnahme auf die Fortpflanzung begründet (z. B. *Paidagōgos* 2,10).

vor, er lehre den Knaben „Unmännlichkeit und Weichheit“.⁹³ In gleicher Weise spricht er vom mythologischen Minotaurus (einem Nachkommen einer menschlichen Frau und eines Stiers)⁹⁴ als „zur Hälfte Tier“ und vom Maultier als „Mischtier“.⁹⁵

Ganz ähnlich könnte sich Röm 1,26 demnach auf Menstruierende beziehen, die Geschlechtsverkehr mit einem Mann haben, oder aber auf Frauen, die sexuelle Beziehungen zu Frauen oder zu Tieren haben. Allerdings bestehen zwischen Paulus und Philon zwei grundsätzliche Unterschiede: Zum einen orientiert sich Paulus nicht an allen im Pentateuch vorkommenden Gesetzen, weil er an keiner Stelle die Menstruation als Problem seiner Gemeinden erwähnt,⁹⁶ und zweitens zeigt Paulus keinerlei Interesse an Fragen der Fortpflanzung⁹⁷ und ist selbst auch nicht verheiratet (1 Kor 9,5). (Genaugenommen sieht Paulus alle sexuellen Praktiken als ambivalent an).⁹⁸ Während sich also die paulinische Einteilung sexueller Kontakte in „natürliche“ und „widernatürliche“ mit der Einteilung Philons deckt, könnte Paulus ein deutlich enger gefasstes Verständnis dessen haben, was „widernatürlich“ ist. Konkret hält Paulus den Geschlechtsverkehr mit einer menstruierenden Frau wahrscheinlich für widernatürlich – allerdings aufgrund der rituellen Unreinheit und weniger mit Blick auf die Fortpflanzung. Andererseits ist Paulus aber auch der Ansicht, dass die Christusgläubigen auf einige der mosaischen Gesetze verzichten können, wozu auch die Menstruationsgesetze zählen könnten. Die

⁹³ Spec., III,37–42. S. Sly, Perception, 211f. Zu Philons Gebrauch von „männlich“ und „weiblich“ s. auch Melnick, Conception; sowie Baer, Use.

⁹⁴ Erstaunlicherweise greift Philon hier auf die griechische Mythologie zurück, um Forderungen des jüdischen Gesetzes zu verdeutlichen.

⁹⁵ Spec., III,43–50. Auch der jüdische Historiker Josephus (1. Jh. n. Chr.) nennt sexuelle Beziehungen mit einer Menstruierenden (wörtlich: „einer durch die Dinge der Natur befleckten Frau“; also versteht er die Menstruation als etwas durch die Natur Verursachtes) gemeinsam mit sexuellen Beziehungen zu Tieren und zwischen Menschen männlichen Geschlechts (Ant. 3,12,1; §275). Josephus bezeichnet diese drei zwar nicht als „wider die Natur“, aber ihre Zusammenstellung könnte darauf hindeuten, dass er sie – wie Philon – in dieser Weise beurteilt.

⁹⁶ Theoretisch könnte die Menstruation ein gravierendes Reinheitsproblem für die paulinischen Gemeinden darstellen, weil Paulus sich für Enthaltsamkeit ausspricht und auch eine zeitweise Enthaltsamkeit in der Ehe empfiehlt (1 Kor 7). Wenn Frauen seltener schwanger sind, menstruieren sie entsprechend häufiger.

⁹⁷ Klaus Wengst stellt heraus, dass sexuelle Aktivität für Paulus ein Weg ist, sexuelle Bedürfnisse zu befriedigen (1 Kor 7,2–5.9.36), und er betont, dass die Frage der Fortpflanzung im paulinischen Denken keine Rolle spielt (Paulus, 76). Ähnlich stellt auch Derrick Sherwin Bailey fest, dass die Bibel an keiner Stelle mangelndes Bevölkerungswachstum als Argument gegen Homosexualität anführt (Homosexuality, 58). Im Gegensatz dazu ist Peter von der Osten-Sacken der Ansicht, dass Paulus den *coitus interruptus* (Gen 38) sowie medizinische Geburtenkontrolle als widernatürlich ansieht, wobei er dies allerdings nicht begründet (Evangelium, 39).

⁹⁸ S. z. B. 1 Kor 7,1 (was ich für eine Aussage des Paulus und nicht der KorintherInnen halte); 7,8.32–40.

ersten LeserInnen des Römerbriefs, nämlich die Mitglieder der römischen Gemeinde, kennen Paulus womöglich nicht gut genug, um einzuschätzen, wie er zur Fortpflanzung oder zum mosaischen Gesetz steht. Die JudenchristInnen unter ihnen könnten ein ähnliches Verständnis von widernatürlichen Beziehungen wie Philon haben; sie könnten der Ansicht sein, dass Paulus' Bemerkung sich auf sexuelle Kontakte während der Menstruation, zwischen Frauen oder zwischen Frauen und Tieren bezieht.

Während die meisten AuslegerInnen der Ansicht sind, dass es in V. 26 um sexuelle Kontakte zwischen Frauen geht, denken einige aber auch, dass in diesem Vers von Geschlechtsverkehr mit Tieren oder von Analverkehr die Rede ist.⁹⁹ Aus zwei Gründen bin ich der Meinung, dass sich „widernatürlicher

⁹⁹ Nach Miller, *Practices*, bezieht sich Röm 1,26 wahrscheinlich auf heterosexuellen Anal- oder Oralverkehr. Einerseits gäbe es im paulinischen Umfeld nur sehr wenige Belege für einen Homosexualitätsbegriff, der Männer wie Frauen einschließen würde, und andererseits werde weibliche Homoerotik in der Antike kaum diskutiert, weshalb Paulus die Homosexualität nicht als ein Phänomen behandeln könne, bei dem Männer wie Frauen im Blick seien. Millers Argumentation weist mehrere Schwachstellen auf. Er zitiert keine einzige antike Quelle, in der Analverkehr als „widernatürlich“ bezeichnet wird. Hdt. 1,61 spricht von „gesetzwidrigem“ oder „ungebräuchlichem“ (οὐ κατὰ νόμον) Verkehr und nicht von Verkehr, der „dem (Natur-)Recht“ entgegensteht, wie Miller behauptet (9). Miller sagt zwar, dass Ps-Phok 189 sich auf „widernatürliche“ Formen des Verkehrs mit der Ehefrau beziehe (7f.); tatsächlich geht es aber um nicht genauer bezeichnete „schändliche“ (αἰσχυντοί) Formen des Geschlechtsverkehrs. Dabei bemerkt Miller vollkommen zu Recht, dass „Pseudo-Phokylides eine einsame, untypische jüdische Stimme gegen heterosexuelle Perversion“ sei (10). Spätere rabbinische Erörterungen bezeugen eine generelle Akzeptanz von Analverkehr mit der Ehefrau. Auch wenn einige wenige Rabbinen ihn untersagen, darf ein Mann nach der Halacha mit seiner Ehefrau in jeder von ihm gewünschten Weise Verkehr haben (vgl. b. Nedarim 20a–b; b. Sanhedrin 58b). Miller räumt selbst ein, dass Analverkehr zwischen Frauen und Männern in der paganen römischen Gesellschaft generell nicht stigmatisiert ist, doch er führt keine einzige Quelle an, aus der Paulus die Widernatürlichkeit des Analverkehrs mit einer Frau ableiten könnte. Oralverkehr behandelt Miller noch kürzer; er zitiert keine Quelle, die ihn als widernatürlich ansehen würde, und keine Belege dafür, dass Paulus' erste LeserInnen Röm 1,26 als Verbot des Oralverkehrs verstanden hätten. Darüber hinaus verweist Miller nur auf einen Teil der antiken Quellen, die weibliche und männliche Homoerotik zusammen nennen, und lässt die außerkanonischen frühchristlichen Texte vollkommen außer Acht (auch die, in denen Röm 1,26 auf sexuelle Kontakte zwischen Frauen bezogen wird). Schon durch meine vor seiner Veröffentlichung erschienen Aufsätze hätte Miller von einigen dieser Quellen wissen können: Interpretations; sowie: Leidenschaften. Weiterhin behauptet Miller, dass der Gebrauch von „ebenso“ (ὁμοίως) in TestNaph 3,5, wo widernatürliche gleichgeschlechtliche Sexualpraktiken (wie die der Sodomiter) mit widernatürlichen andersgeschlechtlichen Praktiken (wie denen der Riesen in Gen 6,1–4) verbunden werden, zeige, dass „ebenso“ (ὁμοίως) auch in Röm 1,27 heterosexuelle mit homosexuellen Praktiken verbinden könnte. Er übersieht dabei die Tatsache, dass in der Antike niemand den Geschlechtsverkehr zwischen den Riesen und den Menschenfrauen als „heterosexuell“ eingeordnet haben würde. Verkehr zwischen den Riesen als den Söhnen Gottes und menschlichen Frauen verstößt gegen die natürliche Ordnung, weil die Grenzen zwischen Menschen und Gott überschritten werden. TestNaph 3,4f. ist demzufolge eher mit Artemidoros' Oneiro-

Verkehr“ besonders auf die geschlechtlichen Beziehungen zwischen Frauen

kritika 1,80 vergleichbar als mit Röm 1,26f. Artemidoros betrachtet sowohl sexuelle Beziehungen zwischen Frauen als auch solche zwischen einem Menschen und einer Gottheit als widernatürlich.

Nach Peter J. Tomson bezieht sich Paulus auf Analverkehr, der in rabbinischer Terminologie als *שלא כדרכה* (wörtlich: „nicht nach ihrer [fem.] Weise“) bezeichnet wird (Paul, 94; vgl. auch Bill. 3,68f.). Tomson entgeht dabei allerdings, dass der rabbinische Begriff *כדרך* einfach das bezeichnet, was üblich ist, und deshalb viel weniger impliziert als der griechische Begriff *φύσις*. Und Tomsons Argumentation greift zu kurz, wenn er lediglich auf den rabbinischen Ausdruck *שלא כדרכה* verweist, ohne dabei zu erwähnen, dass die Mehrheit der antiken Rabbis Verkehr *כדרכה* erlauben.

Nach Klaus Haacker wird in Röm 1,26 Verkehr zwischen Frauen und Tieren verdammt (der in Lev 18,23; 20,15f. verboten ist; s. auch Philo spec. III,43–50), während Röm 1,27 den Verkehr zwischen Männern verdammt (der in Lev 18,22 verboten ist). Haacker führt aus, dass die ungenaue Formulierung von Paulus in V. 26 sich auf ein seinen LeserInnen bekanntes Phänomen beziehen müsse, und er stellt fest, dass die jüdische Bibel – ebenso wie frühjüdische und frühchristliche Schriften – sexuelle Beziehungen zwischen Frauen nicht verdammt, während in Lev 18,23 und 20,16 sexuelle Beziehungen zwischen Frauen und Tieren verdammt würden (Haacker, Gesichtspunkte).

Dem möchte ich fünf Punkte entgegenhalten: Erstens wird weibliche Homoerotik in der römischen Welt ausgiebig diskutiert, und zwar sowohl innerhalb des Judentums wie auch außerhalb, so dass Paulus und seine LeserInnen damit vertraut sein können. Zweitens lässt sich *ὁμοίως* besser verstehen, wenn beide Verse von Homoerotik sprechen, als wenn sich V. 26 auf Verkehr mit Tieren beziehen würde und V. 27 auf sexuelle Beziehungen zwischen Menschen männlichen Geschlechts. Drittens lässt die Formulierung „entehren sie selbst ihre Leiber“ (V. 24: *ἐν αὐτοῖς*) eher an Kontakte zwischen Menschen als an solche zwischen Menschen und Tieren denken. Wenn Paulus viertens Verkehr mit Tieren gemeint hätte, dann hätte er dies deutlicher sagen können (dagegen wird die bei der Homoerotik in V. 26 fehlende Eindeutigkeit durch die anschauliche Beschreibung der Homoerotik in V. 27 wettgemacht). Und fünftens würden Haackers Argumente genauso gut auf Sexualekontakte einer Frau während der Menstruation passen (die nach Lev 18,19; 20,18 verboten sind und nach Philo spec. III,32f. gegen das Naturrecht verstoßen). Dies bedeutet, dass sich antiken LeserInnen nicht nur eine einzige Deutung des Verses – jenseits der Homoerotik – nahelegt, sondern mehrere.

Derrick Sherwin Bailey erwägt die Möglichkeit, V. 26 auf Heterosexualität hin zu deuten, indem er feststellt, dass Ovid und Apuleius (sowie Martial) „die Verkehrung einer angenommenen ‚natürlichen‘ Kottusstellung beschreiben“ (Homosexuality, 40 Anm. 1). Die Einordnung bestimmter Formen des Geschlechtsverkehrs als widernatürlich stammt von Bailey und nicht von Ovid, Apuleius oder Martial. Ovid gibt Frauen sogar den Rat, solche Stellungen einzunehmen, bei denen die besonders attraktiven Seiten ihres Körpers betont werden und die weniger attraktiven verborgen bleiben; so rät er z. B. einer kleinen Frau, rittlings auf dem Mann zu sitzen. Ovid bezeichnet keine der verschiedenen Stellungen als widernatürlich. Im gleichen Zusammenhang gibt er Frauen den Ratschlag, einen Orgasmus vorzutäuschen (Ars amatoria 3,769–808). Apuleius beschreibt sowohl Vaginalverkehr von vorne als auch Analverkehr („die Rolle eines Knaben spielen“) ohne eine bewertende Kommentierung (Metamorphosen 2,17; 3,20). In ähnlicher Weise spricht auch Martial in dem Epigramm, auf das Bailey verweist, von andersgeschlechtlichem Analverkehr, ohne diesen als widernatürlich zu bezeichnen (Martial 9,67). Letztendlich kommt dann auch Bailey zu dem Schluss, dass es in Röm 1,26 wahrscheinlich um gleichgeschlechtliche Handlungen geht.

bezieht: Erstens präzisiert „ebenso“ (*homoiōs*) in Röm 1,27 die Bedeutung von Röm 1,26, und zweitens bezeichnen andere antike Quellen sexuelle Beziehungen zwischen Frauen als widernatürlich (Platon, Seneca d. Ä., Martial, Ovid, Ptolemaios, Artemidoros und wahrscheinlich auch Dorotheos von Sidon). Eine weitere Möglichkeit besteht darin, dass es um eine geschlechtliche Beziehung zwischen einer Frau und einem Leichnam geht, was Artemidoros als „widernatürlich“ bezeichnet; allerdings erwähnt Paulus – im Gegensatz zu gleichgeschlechtlichen Sexualkontakten – nicht ausdrücklich den Verkehr mit einem Leichnam, während der Menstruation oder mit Tieren.

Aus den zahlreichen Texten, die ich in diesem Buch behandle, ergibt sich folgendes Bild: Viele Menschen in der römischen Welt sehen es als normal an, dass sexuelle Beziehungen asymmetrisch sind, dass sie sich also zwischen einem aktiven, übergeordneten Menschen und einem passiven, untergeordneten Menschen abspielen. Dabei können Menschen männlichen Geschlechts sowohl aktiv als auch passiv sein (etwa als Knaben oder Sklaven), während Frauen immer passiv zu sein haben. Die Unterscheidung zwischen aktiv und passiv ist demnach keine biologisch begründete. Nach meiner Einschätzung halten die prägenden Kräfte in Paulus' Kultur jede Art des vaginalen Geschlechtsverkehrs – ob einvernehmlich oder erzwungen – für natürlich,¹⁰⁰ wie etwa den Verkehr zwischen einem erwachsenen Mann und einer erwachsenen Frau, ob sie miteinander verheiratet sind oder nicht,¹⁰¹ zwischen einem erwachsenen Mann und einer Sklavin (erwachsene Frau oder Mädchen), zwischen einem erwachsenen Mann und seiner Tochter, oder zwischen einer erwachsenen Frau und ihrem Sohn.¹⁰² Die Sexualkontakte von Menschen

A. M. J. M. Herman van de Spijker stellt fest, dass V. 26 sich wahrscheinlich generell auf heterosexuelle promiskuitive Unkeuschheit beziehe, da die Frage weiblicher Homosexualität dem paulinischen Denken fremd sei; er führt keine Gründe an, die diese Annahme untermauern könnten (Zuneigung, 84).

Zum Gebrauch der griechischen Verben *πυγίζω* (Analverkehr ausführen) und *λαικάζω* (Fellatio praktizieren) s. Bain, Verbs, bes. 67–70.74–77.

¹⁰⁰ Athenaios kontrastiert explizit die Päderastie, die er „widernatürlich“ (*παρὰ φύσιν*) nennt, mit der Besitzergreifung von zweihundert der angesehensten und schönsten Matronen und Jungfrauen des Feindes durch einen spartanischen General, die er als „natürlich“ (*κατὰ φύσιν*) bezeichnet (Deipnosophistai 13,605d–e; Gulick, Athenaeus, 262–265).

¹⁰¹ Manchmal wird wohl auch Geschlechtsverkehr zwischen einem Mann und einer mit einem anderen Mann verheirateten Frau als widernatürlich angesehen, weil dadurch die Kontrolle eines Mannes über sein Haus untergraben wird; diese Ansicht vertreten die Anhänger des Zenon von Kiton (in Or.Cels. 7,63; SVF 1,§58,11–15. Fr. 244). Vgl. Köster, *Physis*, 265.

¹⁰² Mit Ausnahme des Geschlechtsverkehrs zwischen einer Mutter und ihrem Sohn, den das jüdische Gesetz verbietet (Lev 18,7), sind die obengenannten Arten des Verkehrs im jüdischen Gesetz generell erlaubt, wenn auch mit einigen Einschränkungen. So unterliegt ein verheirateter Mann, der mit der Frau eines israelitischen Mannes Verkehr hat, der Todesstrafe wegen Ehebruchs (Lev 20,10; Dtn 22,22); wenn er aber mit der Frau eines Fremden, mit einer Prostituierten, einer Sklavin beliebigen Alters oder seiner eigenen

weiblichen Geschlechts, die in der römischen Welt am häufigsten als „wider die Natur“ (*para physin*) bezeichnet werden, sind sexuelle Beziehungen zwischen Frauen.¹⁰³ Das im ersten Teil dieses Buches vorgestellte Material belegt dies. Zu den „natürlichen Beziehungen“, von denen sich die Frauen abgewandt haben, gehören eine Reihe andersgeschlechtlicher Beziehungen wie etwa eheliche Beziehungen, Ehebruch, Vergewaltigung, Inzest, Prostitution sowie sexuelle Kontakte zwischen einem erwachsenen Mann und einem minderjährigen Mädchen.

Tochter schläft, ist keine Strafe vorgesehen. Diese Handlungen bedeuten keinen Ehebruch gegenüber seiner eigenen Frau, und er hat das Recht eines anderen – männlichen – Israeliten nicht verletzt. Mit anderen Worten: Meine Beispiele gelten nicht nur im Hinblick auf das philosophische Denken der römischen Zeit als naturgemäß, sondern mehrheitlich auch nach dem jüdischen Rechtsdenken als rechtmäßig. Auch andere Rechtssysteme der paulinischen Zeit – wie das römische Recht – räumen freien Männern die Freiheit ein, ohne Bestrafung unterschiedliche sexuelle Beziehungen einzugehen.

¹⁰³ Andere Autoren dieser Zeit verwenden *φύσις* und *παρά φύσιν*, wenn sie sich über Fragen des Geschlechts äußern, so z. B. Plut. mor. Amatorius 761E (Liebe kann Frauen mutige Taten jenseits der Natur vollbringen lassen, sogar das Sterben); Soranos, Gynaikaia 3,1,2,2 (gegen diejenigen, die wie Aristoteles und der Epikuräer Zenon der Ansicht sind, dass sich Frauen von Natur aus von Männern unterscheiden) und 3,5,1,5 (Gesundheitsbeschwerden von Frauen unterscheiden sich nicht prinzipiell von denen der Männer, sondern nur in bestimmter und besonderer Weise, weil die männliche Natur dieselbe ist wie die weibliche).

Eine Reihe von Autoren dieser Zeit verwenden *παρά φύσιν* im stoischen Sinn; so z. B. Philo post. 53,1 (unaussprechliche widernatürliche Begierden); Abr. 27 (unnatürliche Regungen des Geistes oder der Seele); decal. 142 (die Begierde ist die schlimmste aller Leidenschaften, die die Seele in unnatürliche Regung und Unruhe versetzen); decal. 150 (ohne philosophisches Nachdenken wird die Begierde alles im Leben zur Widernatürlichkeit verkehren); spec. IV,79 (Leidenschaft als unverständige und widernatürliche Regung der Seele); Epict., Diatriben 4,6,11 (widernatürliches Leben) sowie Plut. mor.: De tuenda sanitate praecepta 125C (der Körper, der durch das Verlangen des Geistes zur Lust bewegt wird, ist widernatürlich).

Einigen Autoren erscheinen Krankheiten als etwas, das *παρά φύσιν* ist; so z. B. Plut. mor.: Questiones convivales 731E (widernatürliche Zustände wie etwa Krankheiten sind Teil der Natur); Soranos, Gynaikaia 1,1,2,2 (Unterteilung der Gynäkologie in einen natürlichen Teil, also Anatomie und Physiologie, sowie einen widernatürlichen, also die Krankheiten); 1,28,5,3 (einige Mediziner sind der Ansicht, dass die Menstruation widernatürlich sei, da sie wegen einer vereiterten Gebärmutter entstehe) und 3,6,2,7 (man soll Frauen, die noch nicht menstruieren, oder Frauen nach der Menopause nicht wegen ausbleibender Menstruation behandeln, sonst wird ihr natürlicher Zustand widernatürlich werden, also pathologisch).

Andere bemerkenswerte Verwendungen von *παρά φύσιν* in dieser Zeit sind u. a.: Philo cont. 70 (den Therapeutai und Therapeutrides erscheint der Besitz von SklavInnen der Natur zu widersprechen); Philo aet. 31–34 (in der Welt ist alles gemäß der natürlichen Ordnung *τὰ φύσιν* eingerichtet; wenn irgendetwas zerstört wird, muss es widernatürlich eingerichtet gewesen sein); Plut. mor. De esu carniū orationes 134B (Brechmittel und Abführmittel sind widernatürlich); 993D–E; 995B.D (es ist widernatürlich, Fleisch zu verzehren) und 996B (wir achten mehr darauf, Handlungen gegen die Gewohnheit zu vermeiden als solche gegen die Natur, wie das Verzehren von Fleisch).

Darüber hinaus zeigt sich, dass die oben untersuchten Autoren bei ihrer Beurteilung der Beziehungen zwischen Frauen oder zwischen Frauen und Tieren an Fragen der Anomalität und Uneindeutigkeiten interessiert sind. Einige antike Autoren sprechen davon, dass eine Frau, die Beziehungen zu einer anderen Frau unterhält, wie ein Mann geworden sei. Sie verhält sich sowohl anomal als auch uneindeutig, weil sie von der kulturell definierten Norm von Weiblichkeit abweicht; deshalb ist ihr Geschlecht uneindeutig. Ein Mensch, der mit einem Tier kopuliert, behält in der griechischen Mythologie seine oder ihre Geschlechtsidentität; er oder sie hat das Tier „bestiegen“ oder „wird“ von dem Tier „bestiegen“. Doch die mythologischen Nachkommen der Frauen, die Verkehr mit Tieren hatten, gelten als anomal, weil sie von den für Menschen oder für Tiere geltenden Normen abweichen, und sie werden als uneindeutig angesehen, weil sie weder ganz Mensch noch ganz Tier sind, sondern eher „zur Hälfte Tier“. Paulus' Beschreibung, wonach der Mann das Haupt der Frau ist, und seine Aufforderung zur strengen Unterscheidung der Geschlechter durch Kleidung und Frisur (1 Kor 11,2–16) zeigen, dass Paulus diese Sorge bezüglich Anomalität und Uneindeutigkeit teilt. Die Uneindeutigkeit des Geschlechts bildet daher den besten Verstehensrahmen für das paulinische Verständnis der widernatürlichen Beziehungen von Röm 1.¹⁰⁴

Während also vielleicht antike JudenchristInnen Röm 1,26 vor dem Hintergrund der Gedanken Philons über widernatürliche Beziehungen – und zwar des Verkehrs mit einer menstruierenden oder unfruchtbaren Frau – verstehen, ist diese Lesart doch unwahrscheinlich, weil Paulus die Gesetze über Menstruation und Unfruchtbarkeit gar nicht erwähnt. Paulus führt die Fortpflanzung nicht als Argument gegen irgendeine Form des Sexualverhaltens an, auch nicht gegen gleichgeschlechtliche Liebe. In Röm 1,27 werden sexuelle Kontakte zwischen Männern angesprochen, wodurch mögliche plausible Deutungen der „widernatürlichen“ Sexualbeziehungen zwischen Frauen in V. 26 noch stärker eingeschränkt werden. Auch wenn sexuelle Beziehungen zwischen Männern in anderen antiken Quellen verurteilt werden, weil sie nicht der Fortpflanzung dienen (z.B. bei Philon), wird in den Quellen über weibliche Homoerotik den Frauen in Sexualbeziehungen zu Frauen nicht vorgeworfen, dass sie keine Kinder bekommen, sondern dass sie ein schändliches, unreines, widernatürliches und ungeheuerliches Leben führen.

¹⁰⁴ Auch andere Forscher erkennen dies entweder implizit oder explizit an. S. Hays, *Relations*, 191 („eine Auflehnung ... die greifbar wird im Sich-Hinwegsetzen über sexuelle Unterschiede, die grundlegend für Gottes Schöpfungsordnung sind“); Ridderbos, *Bibel*, 60–62 (es geht um die Grenze zwischen den Geschlechtern); Bahnsen, *Homosexuality*, 55–57 (Gott hat eine ganz bestimmte Unterscheidung zwischen männlich und weiblich angeordnet).

Röm 1,27.¹⁰⁵ *Ebenso gaben die Männer den natürlichen Umgang mit der Frau auf und entflamten im Verlangen nacheinander; Männer mit Menschen männlichen Geschlechts bringen Schande über sich und empfangen am eigenen Leib den Lohn für ihre Verirrung.*¹⁰⁶ Dieser Vers bringt explizit zum Ausdruck, was in V. 26 noch offen gelassen wurde, nämlich von welcher Art die widernatürlichen Handlungen sind. Die Ausdrücke entsprechen einander: Wie Frauen den natürlichen mit dem widernatürlichen Verkehr vertauscht haben, so haben auch die Männer den natürlichen Gebrauch der Frauen aufgegeben.

Das griechische Wort *homoiōs*, das hier mit „ebenso“ übersetzt wird, beschreibt die Handlungen der Frauen und der Männer in gleicher Weise, was meiner Meinung nach bedeutet, dass beide Gruppen sich homoerotisch verhalten.¹⁰⁷ Der Text hält die LeserInnen durch seine Rhetorik zunächst im Ungewissen, da erst in V. 27 erklärt wird, was der „widernatürliche Verkehr“ für Frauen bedeutet; dort wird der „natürliche Verkehr“ schließlich als Verkehr zwischen einem Mann und einer Frau definiert und der „widernatürliche“ Verkehr als Verkehr zwischen Männern. Vor dem Hintergrund von V. 27 erscheint die mögliche Deutung der widernatürlichen Beziehungen von Frauen als Geschlechtsverkehr mit Tieren als etwas weit hergeholt. Warum hätte Paulus das Wort „ebenso“ verwenden sollen, wenn Frauen widernatürlichen Verkehr mit Tieren gehabt hätten, Männer dagegen mit anderen Menschen männlichen Geschlechts? Wenn man die Parallelstruktur von V. 26b und

¹⁰⁵ Röm 1,27: ὁμοίως τε καὶ οἱ ἄρσενες ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους, ἄρσενες ἐν ἄρσεσιν τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι καὶ τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες.

¹⁰⁶ Nach Robin Scroggs bezieht sich Paulus hier auf Päderastie, da dies die übliche Form von Homosexualität in der griechisch-römischen Antike sei. In Scroggs' Sicht stimmt Paulus in seiner Verdammung sexueller Beziehungen zwischen Menschen männlichen Geschlechts mit anderen umsichtigen Autoren seiner Zeit überein, die erkannt hätten, dass Päderastie entwürdigend sei. Ausgiebig belegt Scroggs in Quellen der römischen Zeit sowohl die Existenz der Päderastie als auch ihre Ablehnung. Wenn Paulus allerdings tatsächlich durch die Entwürdigung durch die Päderastie motiviert sein sollte, sexuelle Beziehungen zwischen Menschen männlichen Geschlechts zu verdammen, warum verdammt er dann im gleichen Satz auch Beziehungen zwischen Frauen? Auch Scroggs gesteht zu, dass Beziehungen zwischen Frauen in der Antike üblicherweise nicht als Päderastie gedeutet werden. Er behandelt weibliche Homoerotik nur sehr knapp in einem Nachsatz, doch er hält an seiner Päderastie-These fest, obwohl die Quellen über Frauen diese nicht stützen (Homosexuality, bes. 109–118.140–144).

Nach Simon Jan Ridderbos geht es Paulus hier um kultische Prostitution (Bibel, 59–62), aber sein Vorschlag setzte sich in der Forschung nicht durch, da es in Quellen der römischen Zeit über Homoerotik kaum um kultische Prostitution geht.

¹⁰⁷ Die gesamte griechische Wendung ὁμοίως τε καὶ parallelisiert die Handlungen der Frauen mit denen der Männer. Sowohl die 28. Auflage von Nestle-Aland als auch die 5. Auflage der United Bible Society fassen V. 26b und 27a zu einem Satz zusammen. Wenn also „widernatürlich“ bei Frauen eine andere Art sexueller Handlung bezeichnen sollte als bei Männern, dann müsste dafür ein Themenwechsel mitten im Satz angenommen werden.

V. 27a wirklich berücksichtigt, ergibt sich eine Auslegung, bei der sich beide Verse auf gleichgeschlechtliche Beziehungen beziehen.

Antike LeserInnen, die mit stoischer Philosophie vertraut sind, können Röm 1,24–27 in einem entsprechenden Denkraum verstehen. In Röm 1,24 geht es darum, dass Gott die Menschen ihrem „Begehren“ (*epithymiai*) preisgibt, während V. 26 von den „Leidenschaften“ (*pathē*) und dem „widernatürlichen (*para physin*) Umgang“ handelt und in V. 27 die Männer erwähnt werden, die „im Verlangen (*orexis*) nacheinander entflammt sind“. Wer mit der Stoa vertraut ist, hält Gott für die Vernunft selbst und ist der Ansicht, dass die ihren Leidenschaften ausgelieferten Menschen nicht in Übereinstimmung mit der Natur leben. Diese LeserInnen können auch JüdInnen sein; so etwa Philon von Alexandria, der sehr von der stoischen Philosophie beeinflusst ist.¹⁰⁸

Diogenes Laërtios (etwa zu Beginn des 3. Jhs. n. Chr.) zitiert die von Zenon von Kition (dem Begründer der stoischen Philosophie, etwa 333/332–262 v. Chr.) stammende Definition von Leidenschaft (*pathos*), wonach diese „eine irrationale und widernatürliche (*para physin*) Regung der Seele oder ein unmäßiger Drang“ ist.¹⁰⁹ Da die Stoiker eine Sicht der Natur vertreten, bei der diese von der Vernunft durchdrungen ist, sind für sie „irrational“ und „widernatürlich“ eigentlich gleichbedeutend. Für StoikerInnen ist es möglich, im Einklang mit der Natur zu leben, indem sie diese beobachten.

Diogenes beschreibt das Begehren (*epithymia*) als „irrationales Verlangen“ (*alogos orexis*) und als eine der vier Leidenschaften. Dabei bemerkt er, dass die Form des Begehrens, die als *erōs* bezeichnet wird, keine tugendhaften Menschen trifft, d.h. diese kein erotisches Begehren spüren (das auf körperlicher Schönheit beruht).¹¹⁰ Auch ohne die genaue Kenntnis der Art des erotischen Begehrens würden stoische LeserInnen verstehen, dass die Leidenschaften als solche wider die Natur sind, weil sie der göttlichen Vernunft widersprechen.

Wegen dieser terminologischen und inhaltlichen Überschneidungen kann der paulinische Text auch von Menschen verstanden werden, die mit stoischer Philosophie vertraut sind. Selbstverständlich bestehen erhebliche Unterschiede zwischen der theologischen Position des Paulus und der der StoikerInnen, weil Christus nach Paulus für die Erlösung der Menschen unverzichtbar ist und die Natur allein nicht ausreicht.

„Ebenso gaben die Männer den natürlichen Umgang mit der Frau auf und entflamten im Verlangen nacheinander“. Der Text wiederholt den Ausdruck

¹⁰⁸ Vgl. Tobin, *Creation*, 79–87 und *passim*.

¹⁰⁹ D.L. 7,110. Nach Diogenes haben die Stoiker Zenon, Chrysippos und Hekaton allesamt Traktate unter dem Titel „Über die Leidenschaften“ verfasst (7,110f.). Auch Andronikos von Rhodos hat dies getan.

¹¹⁰ D.L. 7,113.

„den natürlichen Umgang“ (*hē physikē¹¹¹ chrēsis*) von V. 26 und bestimmt ihn jetzt als den Gebrauch von Frauen. Was Paulus im ersten Teil des Satzes im Hinblick auf die Frauen offenlässt, präzisiert er jetzt für die Männer und damit im Nachhinein auch für die Frauen. Durch diesen rhetorischen Kunstgriff bestimmt der Text den „natürlichen Umgang mit der Frau“ als Alternative zum Verkehr mit Männern. Wäre eine andere Form des „widernatürlichen Umgangs“ gemeint, wie etwa Analverkehr mit Frauen, dann würde der Text zwischen dem natürlichen und dem widernatürlichen Verkehr mit Frauen unterscheiden, was jedoch nicht der Fall ist.

„Im Verlangen entflammen“ kann auch mit „in Leidenschaft entbrannt sein“¹¹² übersetzt werden. Die negative Bedeutung von *orexis* („Leidenschaft“ oder „Verlangen“) findet sich in der stoischen Philosophie und in der jüdischen Literatur, die Paulus sicherlich kennt, wie etwa in der Weisheit Salomos und bei Jesus Sirach.¹¹³ Unabhängig davon, ob *orexis* eher vor stoischem oder vor jüdischem Hintergrund gedeutet wird, erweckt der Begriff doch immer die Vorstellung von Männern, die sich in Fehlverhalten verstricken. Obwohl sie also den Geschlechtsverkehr mit Frauen aktiv aufgeben, entbrennt in ihnen passiv ein Verlangen (*orexis*) nach anderen Männern oder Knaben als ein Begehren, das sie offensichtlich nicht mehr unter Kontrolle haben.¹¹⁴

Unsere Textpassage wechselt zwischen zwei Arten der Beschreibung der Menschen, die die Wahrheit unterdrücken: Zum einen werden sie als aktiv Handelnde dargestellt (die die Wahrheit unterdrücken, Gott nicht die Ehre geben und die Herrlichkeit Gottes gegen die Abbilder geschaffener Wesen tauschen), zum anderen aber als passiv und als die, an denen gehandelt wird (Gott gibt sie der Unreinheit und den unwürdigen Leidenschaften preis). Diese alternierende Schuld liegt zum einen bei den Frauen, die den natürlichen gegen den widernatürlichen Verkehr vertauscht haben, und zum anderen bei den Männern, die auf den natürlichen Verkehr verzichten und in Leidenschaft zueinander entbrennen. Der Text bietet daher eine widersprüchliche Aussage. Das Aufgeben des natürlichen Verkehrs, das doch mit aktiven Verben zum Ausdruck gebracht wird („vertauschen“, „aufgeben“), ist das Ergebnis von Gottes Handeln, Frauen und Männer den unwürdigen Leidenschaften preiszugeben. Selbst als Subjekte aktiver Verben sind die Menschen nur passi-

¹¹¹ Dieser Ausdruck kommt in der Septuaginta überhaupt nicht vor. Auch *φύσις* wird nur selten verwendet und besitzt keine genaue hebräische Entsprechung, was zeigt, dass der paulinische Naturbegriff aus dem griechischsprachigen Judentum oder sonstigem griechischen Denken abgeleitet sein muss.

¹¹² Passiv. Das Verb begegnet auch in anderen Texten dieser Zeit in sexueller Bedeutung; vgl. Bauer, Art. *ἐκκαίω*.

¹¹³ Weish 14,2; 15,5; Sir 18,30; 23,6.

¹¹⁴ Wir können nicht wissen, ob Paulus in vergleichbarer Weise aktive wie passive Verbformen für die Frauen verwendet hätte, wenn er deren Veränderung genauer geschildert hätte.

ve Objekte des göttlichen Handelns. Das passive griechische Verb „verzehrt werden“ [in der Neuen Zürcher Bibel: „entflammen“] ist also eine passive Handlung innerhalb eines größeren passiven Geschehens; die Männer von V. 27, die bereits von Gott dem Zustand der Unreinheit preisgegeben wurden (V. 24), werden von Leidenschaften verzehrt. Sie haben ihre natürlichen Beziehungen aufgegeben, weil Gott sie preisgegeben hat, und sie werden verzehrt, weil sie die natürlichen Beziehungen aufgegeben haben.

In diesem Wechselspiel von Handlung und Gegenmaßnahme können die LeserInnen leicht aus dem Blick verlieren, worin die eigentliche moralische Schuld besteht. Liegt die eigentliche Sünde dieser Menschen in der ursprünglichen Sünde der Abkehr von Gott? Oder ist ihr Sexualverhalten auch sündig? In Röm 1,18–32 ist an keiner Stelle von „Sünde“ die Rede, doch es wäre falsch, anzunehmen, dass diese Vorstellung hier gar nicht mitschwingen würde – v. a., weil sie im darauffolgenden Teil der Argumentation eine wichtig Rolle spielt, weil „alle, Juden wie Griechen, unter der Sünde sind“ (Röm 3,9).¹¹⁵ Außerdem wird in Röm 1,32 die Rechtsordnung Gottes erwähnt, der zufolge alle Menschen den Tod verdienen, die das tun, was in den vorangegangenen Versen geschildert wird.¹¹⁶ Dieser Vers belegt, dass die Menschen ihr Verhalten moralisch zu verantworten haben. Auch wenn also der widernatürliche Verkehr von Gottes Handeln herrührt, beschreibt der Text die Menschen, die ihn vollziehen, als Schuldige, die den Tod verdienen.

„*Männer mit Menschen männlichen Geschlechts*“. Das griechische Wort für „Männer“ heißt eigentlich wörtlich „Männliche“ und bezieht sich auf männliche Menschen jeden Alters. Dieser Ausdruck spielt auf Gen 1,27 an (wo Gott die Menschheit „männlich und weiblich“ geschaffen hat), aber auch auf Lev 18,22; 20,13 (wo es darum geht, bei einem „Männlichen“ zu liegen wie bei einer Frau). Der Römerbrief wie auch das Levitikusbuch verurteilen gleichgeschlechtliche Beziehungen zwischen männlichen Menschen jeden Alters, nicht nur die Päderastie. Wie Levitikus belegt auch der Römerbrief, dass es in der Antike die Kategorie männlicher Homoerotik gibt. Ebenso wie Lev 20,13 den Geschlechtsverkehr zwischen zwei männlichen Menschen

¹¹⁵ Die Ausleger sind geteilter Meinung darüber, ob Paulus Homoerotik als Ergebnis oder als Anzeichen der Sünde darstellt (z. B. Smith, Testament) oder beides gleichsetzt (z. B. Bahnsen, Homosexuality, 49 [„sowohl Sünde als auch die Strafe für die Sünde“] und 59). Nach L. William Countryman behandelt Paulus Homosexualität als eine „unschöne und schmutzige Seite der heidnischen Kultur“, die an sich nicht sündig sei (Dirt, 117).

¹¹⁶ Countryman äußert Zweifel daran, dass sich Röm 1,32 auf 1,26f. zurückbezieht. Sein Argument lautet, dass das Demonstrativum *τοιαῦτα* („[wer es] so treibt“) „auf das nächstmögliche Bezugswort verweisen“ müsse, und das sei ausschließlich der Lasterkatalog in V. 28–30 (Dirt, 116). „[Wer es] so treibt“ schließt eindeutig das in V. 28–30 erwähnte Verhalten ein. Da es allerdings für ein Demonstrativpronomen keine feststehende Regel gibt, wie viele Worte sein Bezugswort höchstens zurückliegen darf, gibt es keinen grammatikalischen Grund, warum *τοιαῦτα* sich nicht auch auf die Laster von V. 26f. beziehen sollte, besonders da der Lasterkatalog von V. 28–30 inhaltlich bereits mit V. 26f. beginnt.

grundsätzlich mit dem Tod belegt, verurteilt Röm 1,27 sexuelle Handlungen auf der Grundlage der Geschlechtszugehörigkeit der PartnerInnen. Mein Eindruck ist, dass Paulus – wie Philon und viele andere griechischsprachige DiasporajüdInnen – den Geschlechtsverkehr zwischen Männern als eine Überschreitung der naturgegebenen gesellschaftlichen Rollen einordnet. Der passive männliche Mensch erlaubt es sich, in die Rolle der Frau zu schlüpfen, während der aktive männliche Mensch seinen Partner unmännliches Verhalten lehrt und daran beteiligt ist, wenn dieser verweiblicht.

Robin Scroggs ist der Ansicht, dass Paulus sich in Röm 1,27 gegen die in der römischen Welt vorzugsweise praktizierte Form der Homosexualität ausspricht, nämlich die Päderastie.¹¹⁷ Scroggs und Victor Furnish¹¹⁸ meinen, dass die paulinische Verurteilung sexueller Beziehungen zwischen Männern als menschenfreundlicher Einspruch gegen die inhumane und erniedrigende Institution der Päderastie zu gelten hat. Wenn sich Paulus in Röm 1,27 hauptsächlich aus humanitärer Sorge um den passiven jugendlichen Partner gegen die Päderastie ausspräche, ergäben sich daraus allerdings einige Auslegungsschwierigkeiten. Warum bezieht Paulus den Ausdruck „den Tod verdienen“ (Röm 1,32) auf alle vorher erwähnten Handlungen, ohne einen Unterschied zwischen Opfern und TäterInnen zu machen? Antike jüdische LeserInnen wären sicher davon ausgegangen, dass auch der Knabe Schuld trägt, weil in Lev 20,13 für beide Männer die Todesstrafe gefordert wird. Im Gegensatz zu Scroggs und Furnish geht Philon tatsächlich davon aus, dass seine LeserInnen den Knaben mit der Todesstrafe belegen würden, jedoch nicht den aktiven Partner (wahrscheinlich weil dieser die kulturell maskuline Rolle beibehält). Aus diesem Grund verurteilt auch Philon den passiven jugendlichen Partner, der

zu Recht von denjenigen mit der Todesstrafe belegt werden [solle], die dem Gesetz gehorchen, wonach der verweiblichte Mann, der die Eigenart der Natur herabwürdigt, ungerächt zugrunde gehen soll; er soll nicht einen Tag oder auch nur eine Stunde länger leben, weil er für sich selbst eine Schande ist, für sein Haus, seine Heimat und die ganze Menschheit.

Dabei sieht sich Philon allerdings auch dazu genötigt, anzufügen, dass auch der aktive Partner in gleicher Weise zu bestrafen ist.¹¹⁹ Während Philon aber die Todesstrafe für den Knaben als selbstverständlich ansieht, hält er die gleiche Strafe für den Päderasten (*paiderastēs*) für erklärungsbedürftig. Philon begründet die Schuld des Päderasten damit, dass dieser nach „widernatürlicher (*para physin*) Lust“ strebt, „die Wege der Fortpflanzung hindert“ und ein Verkünder und Lehrer „der schlimmen Laster von Unmännlichkeit (*anand-*

¹¹⁷ Scroggs, Homosexuality.

¹¹⁸ Furnish, Teaching, 52–83.

¹¹⁹ Spec., III,37–39; Colson, Philo, 7,498f.

ria) und Verweichlichung (*malakia*)“ sei.¹²⁰ Die antiken jüdischen LeserInnen des Paulus haben wahrscheinlich eine ähnliche Einstellung gegenüber der Päderastie wie Philon; viele von ihnen werden die passiven Knaben als weiche, verweiblichte und unmännliche Zwitter verurteilt haben. Sowohl in Röm 1,27 als auch in Lev 18,22 und 20,13 werden alle männlichen Menschen jeden Alters verurteilt, die eine Beziehung zu einem anderen Menschen männlichen Geschlechts haben. Deshalb kann man kaum davon ausgehen, dass Paulus' Sorge den zu einseitigen Beziehungen oder den passiven Knaben gilt.

„*Bringen Schande über sich*“. Das griechische Wort für „Schande“ (*aschēmosynē*) ließe sich auch mit „Schamlosigkeit“ oder „schändlichem Verhalten“ übersetzen. Es fällt auf, dass die Septuaginta-Übersetzung von Lev 18 und 20 *aschēmosynē* zweiunddreißig Mal verwendet; allerdings nicht für sexuelle Beziehungen zwischen Menschen männlichen Geschlechts, sondern im Zusammenhang mit Inzest.¹²¹ Gebildete jüdische LeserInnen bemerken vielleicht die an Levitikus erinnernde Ausdrucksweise im Römerbrief und bringen sie mit den verschiedenen unerlaubten Sexualpraktiken aus Levitikus in Verbindung. Im Römerbrief wird nicht ausgeführt, was die Männer mit anderen männlichen Menschen tun; in den antiken Quellen finden sich u. a. Analverkehr, Fellatio oder die Stimulierung des Penis mit der Hand.

„*Empfangen am eigenen Leib den Lohn für ihre Verirrung*.“ V. a. „den Lohn“ ist hier unklar. Bezieht sich Paulus auf eine Geschlechtskrankheit, die von den sexuellen Handlungen zwischen diesen Menschen männlichen Geschlechts herrührt?¹²² Oder besteht die Strafe darin, dass sie verweiblichen? Oder sieht Paulus das sexuelle Verhalten dieser Männer als Strafe für ihre Idolatrie an? Philon von Alexandria bezieht sich vielleicht bei seiner Beschreibung des passiven Partners in gleichgeschlechtlichen Beziehungen zwischen männlichen Menschen auf ein ähnliches Phänomen, wenn er schreibt, dass die passiven Partner „sich daran gewöhnen, an Verweiblichung zu leiden“, also an körperlicher Weichheit und der passiven Sexualrolle (oder „an einer weiblichen Krankheit“, also an einer Krankheit, die Frauen bekommen), und dass die aktiven Partner unfruchtbar werden.¹²³ In diesem Sinne ließe sich das Verhalten *an sich* als krank deuten. In ähnlicher Weise sehen einige antike VerfasserInnen medizinischer Texte die Bereitwilligkeit von Männern, beim Sex die passive Rolle zu übernehmen, als krankhaft an. Da der Text mehrere

¹²⁰ Spec., III,39; Colson, Philo, 7,498–501.

¹²¹ Lev 18,6–19 (24-mal); 20,11–21 (8-mal). Die Übersetzung von עֲרֵוָה lautet jedesmal ἀσχημοσύνη.

¹²² Auf der Grundlage einer Theorie über die präkolumbianische Syphilis nimmt R. R. Willcox, ein Spezialist für Geschlechtskrankheiten, an, dass die Bibel die Existenz der Syphilis bezeugt (Disease). Vielleicht spricht Paulus von einer Krankheit, von deren Entwicklung wir uns bislang noch kein genaues Bild machen können.

¹²³ Philo spec. III,37; Abr. 135f.

Interpretationen zulässt, ist jede der gerade genannten Möglichkeiten denkbar.

Röm 1,28:¹²⁴ *Und da es ihnen nichts bedeutete, Gott erkannt zu haben, hat Gott sie der Haltlosigkeit preisgegeben, und so tun sie, was sich nicht gebührt.* Immer wenn Paulus davon spricht, dass Gott sie preisgibt, beschreibt er die gleiche Ursünde in charakteristischer Weise (V. 23f.: die Herrlichkeit Gottes gegen Abbilder tauschen; V. 25f.: dem Geschöpf anstelle des Schöpfers zu huldigen und zu dienen; V. 28: es für unbedeutend zu halten, Gott zu erkennen). Der Text nennt drei verschiedene Weisen, in denen Gott sie preisgegeben hat:

V. 24: „Unreinheit ... entehren sie selbst ihre Leiber“;

V. 26: „unwürdige Leidenschaften“;

V. 28: „Haltlosigkeit ... und so tun sie, was sich nicht gebührt“.

Liest man jeden dieser drei Versteile als Variation des gleichen Themas, dann passt dies zur spiralförmige Struktur, die der Text von V. 24 bis 32 aufweist. Jede der drei Variationen (Unreinheit, unwürdige Leidenschaften, Haltlosigkeit) zeitigt eine oder mehrere Folgen. Während Unreinheit zu körperlicher Erniedrigung führt, bringen unwürdige Leidenschaften Frauen und Männer dazu, den natürlichen gegen den gleichgeschlechtlichen Geschlechtsverkehr zu tauschen, und wenn Gott sie der Haltlosigkeit preisgibt, tun sie, „was sich nicht gebührt“. In V. 29–31 wird all dies in Form eines Lasterkatalogs beschrieben. Die spiralförmige Struktur der V. 24–32 zeigt, dass sich der wider-natürliche Verkehr der V. 26f. nicht nur auf die „unwürdigen Leidenschaften“ von V. 26 bezieht, sondern auch auf die „Unreinheit“ und darauf, dass sie nach V. 24 „selbst ihre Leiber entehren“, und ebenso darauf, dass sie „tun, was sich nicht gebührt“ (V. 28). Paulus verwendet ganz bewusst verschiedene Begriffe, die auf die LeserInnen abstoßend wirken können („Unreinheit“, „unwürdig“, „haltlos“ etc.), und er nennt eine Reihe von Handlungen, die die LeserInnen wohl verabscheuen (gleichgeschlechtliche Liebe, Mord, Streit usw.). Mit dieser Strategie versucht Paulus seinen LeserInnen zu verdeutlichen, dass diese Menschen, wenn sie sich erst einmal von Gott abgewendet haben, einen Frevel nach dem anderen begehen.

„Und da es ihnen nichts bedeutete, Gott erkannt zu haben, hat Gott sie der Haltlosigkeit preisgegeben“. In dieser kognitiven Sprache¹²⁵ klingt V. 19–22 nach, und den LeserInnen wird in Erinnerung gerufen, dass diese Menschen den größten Fehler mit dem Verstand begangen haben. Obwohl sie theologisch dazu in der Lage sind, weigern sie sich, Gott entsprechend zu verehren.

¹²⁴ Röm 1,28: Καὶ καθὼς οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα.

¹²⁵ δοκιμάζω („für bewährt halten“, „für gut halten“), ἐπιγνώσις („Einsicht“, „Erkenntnis“, ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει bedeutet „erkennen“).

Und weil sie ihren Fehler mit dem Verstand begehen, muss nun ihr Verstand die Folgen tragen; er gerät in Verruf und Misskredit, und ihre Entwürdigung zeigt sich an ihren Leibern.

„Was sich nicht gebührt“. *Ta kathēkonta* („was sich gebührt“) ist ein Terminus aus der stoischen Philosophie, der manchmal mit „Pflicht“¹²⁶ übersetzt wird. Diogenes Laërtios schreibt den Singular dieses Ausdrucks, „das Angemessene, Zukommende, Geziemende“ (*to kathēkon*), Zenon zu und bestimmt es als „eine Handlung, die als solche zu den naturgemäßen Einrichtungen passt“, wobei „das sich Gebührende“ das ist, was „der Verstand [*logos*] zu tun fordert“.¹²⁷

In der Stoa bewanderte antike LeserInnen könnten diese Wendung nun so deuten, dass „das sich Gebührende“ der Natur entsprechen würde, die selber von der Vernunft Gottes erfüllt ist. Diese LeserInnen würden denken, dass die Menschen, die sich von Gott abgewandt haben, entgegen der Natur und entgegen der Vernunft Gottes handeln. Indem Paulus auf „das, was sich gebührt“ und ähnliche Ausdrücke der stoischen Philosophie zurückgreift („Leidenschaften“, „widernatürlich“, „Verlangen“), erscheint seine Argumentation überzeugender. Denn dies ermöglicht es antiken LeserInnen, die mit der Stoa vertraut sind, Röm 1,24–32 im Licht dieser Kenntnisse zu lesen und eine gemeinsame Verständnisgrundlage zu finden.¹²⁸

Röm 1,29–31:¹²⁹ *Sie strotzen vor Unrecht, Schlechtigkeit, Habsucht, Bosheit, sie sind voller Neid, Mord, Zank, Arglist, Verschlagenheit; Ohrenbläser sind sie, (30) Verleumder, Gotthasser, Frevler, Angeber, Prahler, erfinderisch im Bösen, ungehorsam den Eltern, (31) gedankenlos, haltlos, lieblos, ohne Erbar-*

¹²⁶ Vgl. White, Notes, 111–115.

¹²⁷ D.L. 7,108: τὸ καθήκον. ... ἐνέργημα δ' αὐτὸ ... ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον. ... Καθήκοντα ... ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν (Hicks, Laertius, 212.214). Diogenes zählt Beispiele für τὸ καθήκοντα auf: die Eltern, Brüder und die Heimat zu ehren und gute Beziehungen zu den Freunden zu haben.

¹²⁸ Nach Hans Lietzmann ist der Lasterkatalog in Röm 1,29–31 seiner Ausrichtung nach eher stoisch als biblisch (Römer, 35f.). Anton Vögtle widerspricht dem vehement; ihm erscheint der stoische Einfluss lediglich formal und oberflächlich zu sein, und er führt aus, dass es kaum wörtliche Übereinstimmungen zwischen dem Lasterkatalog in Röm 1 und stoischen Lasterkatalogen gibt, und dass Paulus Ausdrücke wie ἐπιθυμία und ἀνελεῖμων nicht im stoischen Sinn gebraucht (Lasterkataloge, 206–217). Siegfried Wibbing betont die Parallelen zwischen den neutestamentlichen Lasterkatalogen und denen der Qumranschriften (Lasterkataloge, bes. 92–94).

¹²⁹ Röm 1,29: πεπληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ πονηρίᾳ πλεονεξίᾳ κακίᾳ, μεστοὺς φθόνου φόνου ἔριδος δόλου κακοηθείας, ψιθυριστὰς 30 καταλάλους θεοσυτηεῖς ὕβριστὰς ὑπερφάνους ἀλαζόνας, ἐφευρετὰς κακῶν, γονεῦσιν ἀπειθεῖς, 31 ἀσυνέτους ἀσυνθέτους ἀστόργους ἀνελεῖμονας. Einige antike Textzeugen ersetzen πονηρίᾳ durch πορνείᾳ oder fügen πορνείᾳ vor πονηρίᾳ hinzu, aber die Handschriften ohne πορνείᾳ sind zuverlässiger. Vielleicht haben einige der frühen AbschreiberInnen das Fehlen sexueller Sünden in V. 29–31 bemerkt und deshalb πορνείᾳ ergänzt.

men. Diese Form der Aufzählung ist ein sogenannter Lasterkatalog; dergleichen findet sich häufig in antiker Literatur.¹³⁰ Da viele der einzelnen Elemente auch in anderen antiken Lasterkatalogen vorkommen, können wir davon ausgehen, dass Paulus diese literarische Gattung kennt und seinen Lasterkatalog aus einem oder mehreren ihm bekannten Katalog(en) zusammenstellt.

Im Unterschied zu den anderen paulinischen Lasterkatalogen werden allein in jenem im Römerbrief keine sexuellen Vergehen genannt.¹³¹ So finden sich z. B. in 1 Kor 6,9–11 die „Unzüchtigen“ (*pornoi*), die „EhebrecherInnen“ (*moichoi*), „schwache/weiche Menschen“ oder „die Männer, die mit anderen Männern eine passive Rolle im Geschlechtsverkehr einnehmen“ (*malakoi*)¹³² sowie „diejenigen, die Sex mit anderen Menschen männlichen Geschlechts haben“ (*arsenokotai*).¹³³ In Gal 5,19–21 werden „Unzucht“ (*porneia*) und „Lüsternheit“ (*aselgeia*)¹³⁴ genannt und ebenso „Unreinheit“ (*akatharsia*), wozu – wie in Röm 1,24–27 – auch eine „Entehrung“ des Leibes z. B. durch gleichgeschlechtliche Sexualpraktiken gehören kann. Im Lasterkatalog in Röm 1,29–31 werden vermutlich deshalb keine sexuellen Laster genannt, weil das Thema des unangemessenen Sexualverhaltens bereits in Röm 1,24–27 explizit und ausführlich behandelt wurde.¹³⁵ Deshalb gehören der Inhalt von V. 24–27 und der Lasterkatalog in V. 29–31 zusammen, wobei Paulus allerdings die sexuellen Laster dadurch besonders hervorhebt, dass er sie außerhalb des eigentlichen Katalogs ausführlicher anspricht.¹³⁶

Warum aber hebt Paulus den widernatürlichen Geschlechtsverkehr so hervor, statt ihn einfach im Lasterkatalog aufzuführen? Vielleicht bringen er und seine LeserInnen gleichgeschlechtliche Liebe mit der Stadt Rom in Verbindung, weil Menschen, die ihre Sexualität in unkonventioneller Weise leben, sichtbarer sind und kulturell größeren Einfluss besitzen, wenn sie in größerer Zahl vertreten sind. Wie die im ersten Teil des vorliegenden Buches

¹³⁰ Z. B. Philo sacr. 32; D.L. 7,111–114.

¹³¹ Vgl. in den unbestrittenen Paulusbriefen: Röm 13,13; 1 Kor 5,10f.; 2 Kor 12,20f.; Gal 5,19–21.

¹³² Zur Bedeutung von „passiver männlicher Partner“ für *μαλακός* vgl. z. B. Vettius Valens, Anthologiai 2,37,54; s. auch Anthologiai 2,38,82 (Pingree, Libri, 108.3; 115.31f.; s. auch Anhang I.384.11). Philon von Alexandria verbindet *μαλακία* (spec. III,40) und *μαλακότης* (Abr. 136) mit passiven Männern. Für die Ansicht, dass *μαλακοί* sich nicht auf Homosexualität bezieht, s. Countryman, Dirt, 117–120; sowie Boswell, Christianity, 338–341.

¹³³ Zur Debatte über die Bedeutung dieses Ausdrucks (einschließlich der Frage, ob er sich auf Frauen und Männer oder nur auf Männer bezieht) vgl. Martin, *Arsenokoitês*; Wright, *APΣENOKOITAI*; Petersen, *APΣENOKOITAI*, 187–191; Wright, *Homosexuals*; sowie Boswell, *Christianity*, 341–353. S. auch Malick, *Condemnation*, sowie Petersen, *Study*.

¹³⁴ S. das griechische Fragment von Dorotheos von Sidon, wo von der Geburt „lüsterner Menschen“ die Rede ist, in Pingree, *Carmen*, 343.

¹³⁵ Auch andere KommentatorInnen sind dieser Ansicht; vgl. z. B. Wilckens, *Brief*, 113.

¹³⁶ S. 1 Thess 4,3–7, wo in ähnlicher Weise Verhaltensweisen ausführlich beschrieben und nicht nur aufgelistet werden.

vorgestellten Quellen zu weiblicher Homoerotik verdeutlichen, finden die Debatten um gleichgeschlechtliche Liebe schwerpunktmäßig auch in Rom statt. Entsprechend ließe sich Paulus' Situation mit jemandem vergleichen, der heute an Menschen in Berlin, San Francisco oder New York schreibt; heutige AutorInnen wären sich ebenfalls der großen Zahl lesbischer, schwuler, bisexueller und Transgender-Menschen dort bewusst.¹³⁷ In seinen Briefen an die Gemeinden in Rom und Korinth verurteilt Paulus Homoerotik ausdrücklich, doch wenn er an ländliche Gegenden wie Galatien schreibt, spricht er dieses Thema nicht an. Wer heute an abgelegene, ländliche Regionen wie etwa South Dakota oder Idaho schreibt, würde wohl gleichgeschlechtliche Liebe auch seltener erwähnen als wenn er/sie an einen städtischen Kontext schreibt, in dem Homoerotik Teil der öffentlichen Debatten ist. Wenn sich nun der Ruf der Stadt Rom in der Struktur von Röm 1,24–32 niederschlägt, dann baut Paulus damit vielleicht entweder darauf, dass die römische Gemeinde ihm darin zustimmt, dass die Stadt frevelhaft ist, womit sie sich auf seine Seite stellen würde, oder er versucht, die Gemeindemitglieder davon zu überzeugen, keine gleichgeschlechtliche Liebe zu praktizieren und sich solchen Praktiken aktiv entgegenzustellen (s. V. 32, wo diejenigen genannt werden, die „beklatschen auch noch, die es so treiben“). In 1 Kor 5 wird beschrieben, wie Paulus reagiert, wenn ein Christ eine nach Levitikus verbotene Form des Geschlechtsverkehrs praktiziert. Nach 1 Kor 5,5 empfiehlt Paulus, den mit der Frau seines Vaters lebenden Mann dem Satan zu übergeben, und in 1 Kor 5,13 zitiert er Dtn 17,7: „Schafft den Bösen fort aus eurer Mitte“. Nach 1 Kor 5,11 ist ein „böser Mensch“ jemand, der Unzucht treibt, habgierig ist, Götzen verehrt, gegen andere lästert, trinkt oder andere beraubt. Der Ausschluss solcher Menschen aus der Gemeinde bedeutet auch, nicht mit ihnen zu essen.¹³⁸ Vielleicht hätte Paulus Ähnliches empfohlen, wenn ChristInnen gleichgeschlechtliche Liebe praktizierten.

Wenn Paulus die sexuellen Laster nicht wegen der speziellen Gegebenheiten in Rom hervorhebt, dann könnte dies vielleicht im Zusammenhang mit den damals üblichen jüdischen Verurteilungen der Idolatrie stehen, zu der – wie normalerweise bei jeder Polemik zu dieser Zeit – Anschuldigungen wegen sexuellen Fehlverhaltens gehören. In diesem Fall benutzt Paulus die jüdische Götzenpolemik, um eine gemeinsame Basis mit JudenChristInnen (die die Verurteilungen von NichtjüdInnen von Kindheit an kennen) und HeidenChristInnen (die sich möglicherweise durch die Verurteilung ihrer ehema-

¹³⁷ Natürlich stammen unsere Quellen über Homoerotik vorwiegend aus Städten, besonders aus Rom, was an der größeren literarischen Produktivität der Städte liegt. Das bedeutet, dass uns über das städtische Leben mit all seinen Facetten mehr Material vorliegt als über andere Regionen. Zu der Ansicht, dass städtisch geprägte Gesellschaften – einschließlich derer der westlichen Welt – wohl toleranter gegenüber gleichgeschlechtlicher Liebe seien als ländlich geprägte, s. Boswell, *Christianity*, 35–37 und *passim*.

¹³⁸ Vgl. Osten-Sacken, *Evangelium*, 38f. Zu 1 Kor 5,1–5 s. Collins, *Function*.

ligen Religionen bestätigt fühlen, weil sie ja nun keine GötzendienerInnen mehr sind) zu schaffen.¹³⁹ Auf dieser gemeinsamen Grundlage ist es Paulus möglich, sich strittigeren Themen wie z. B. der Rolle des jüdischen Gesetzes zuzuwenden oder der Erlösung der JüdInnen, die Christus nicht annehmen.

Auch eine Mittelposition wäre denkbar, nach der sich Paulus der traditionellen jüdischen Polemik gegen die NichtjüdInnen bedient und sie zugleich durch die Betonung gleichgeschlechtlicher Sexualkontakte an die römische Situation anpasst.

Obwohl wir nicht genau sagen können, was Paulus zur Abfassung von Röm 1,24–31 in genau dieser Form motiviert, so wissen wir dagegen mit Bestimmtheit, dass Röm 1,29–31 der einzige paulinische Lasterkatalog ohne sexuelle Laster ist. In Röm 1,24–27 werden einige Laster genannt, die auch in anderen paulinischen Lasterkatalogen erscheinen, so etwa „Unreinheit“ (s. Gal 5,19) und männliche homoerotische Handlungen (s. 1 Kor 6,9). „Lüsternheit“ (Gal 5,19) könnte ebenfalls eine Überschneidung darstellen, weil einige antike AutorInnen Homoerotik als lüsterndes Verhalten ansehen.¹⁴⁰ Paulus könnte Homoerotik auch der „Lüsternheit“ zurechnen, besonders weil der Lasterkatalog im Galaterbrief gleichgeschlechtliches Verhalten nicht eigens erwähnt. In Röm 1,29–31 weicht Paulus jedoch davon ab, sexuelle Laster im Rahmen des Katalogs zu nennen, aber er gleicht das dadurch aus, dass er sexuelles Fehlverhalten in Röm 1,26f. nur drei Verse vor dem eigentlichen Lasterkatalog erwähnt. Diese Beobachtung stimmt auch mit meiner Auslegung von Röm 1,24–31 als einer spiralförmigen Komposition überein, die Wiederholungen und Erweiterungen verwendet.

Röm 1,32:¹⁴¹ *Sie kennen zwar die Rechtsordnung Gottes, die sagt, dass, wer es so treibt, den Tod verdient; und doch tun sie es nicht nur, nein, sie beklatschen auch noch, die es so treiben.* „Es so treiben“ bezieht sich wahrscheinlich auf alle in V. 18–31 aufgezählten Verhaltensweisen und nicht nur auf die in V. 29–31 genannten Laster. Darüber hinaus wirft V. 32 einige Fragen auf. Was ist die Rechtsordnung Gottes? Und wie haben die GötzendienerInnen davon Kenntnis erlangt? Bezieht sich „Tod“ auf die Todesstrafe oder auf den ewigen Tod, also darauf, dass jemandem das ewige Leben in der zukünftigen Welt verwehrt wird? Bezieht sich die Todesstrafe gleichermaßen auf alle zuvor genannten Laster, also auf Neid in gleicher Weise wie auf Mord, und auf Ohrenblasen in gleicher Weise wie auf Gotthassen?

¹³⁹ In einer Reihe nachbiblischer jüdischer Schriften wird Idolatrie mit Lastern verbunden, zu denen auch sexuelle Laster zählen; so z. B. 2 Hen 10 (wobei sich Handschrift J eindeutiger ausdrückt als Handschrift A); Jub 20,22; TestJak 7; TestJud 23.

¹⁴⁰ Z. B. Pseudo-Lukianos, Erötes 28 (τριβαχή ἀσέλγεια).

¹⁴¹ Röm 1,32: οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγινόντες ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν, οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσιν.

„*Sie kennen zwar die Rechtsordnung Gottes*“. Wie in V. 18–22 wird auch hier kognitive Sprache verwendet. Dort hätten die Menschen wissen können, „was von Gott erkannt (*gnōston*) werden kann“, und in der Tat kennen (*gnōntes*) sie Gott. Doch wie es ihnen „nichts bedeutete, Gott erkannt zu haben“ (*echein en epignōsei*; V. 28), so „kennen sie (*epignontes*) die Rechtsordnung Gottes“ und halten sich nicht an sie. Immer wieder wird im Text betont, dass die Menschen dazu fähig sind, Gott und Gottes Willen zu kennen.

„Die Rechtsordnung Gottes“ muss demnach für eine Art von Naturrecht stehen, da dies das einzige ethische Gesetz ist, von dem alle Menschen einschließlich der GötzendienerInnen Kenntnis haben können.¹⁴² So, wie die GötzendienerInnen Gottes Rechtsordnung im Naturrecht erkennen können, können sie Gott auch durch die Beobachtung der Natur erkennen (Röm 1,19f.). Ich werde mich weiter unten ausführlicher mit dem Naturrecht befassen. Bei dieser Rechtsordnung kann es sich jedenfalls nicht um das jüdische Gesetz handeln, da die Menschen, die tier- und menschengestaltige Gottheiten verehren, das Gesetz des Mose nicht kennen.

„*Dass, wer es so treibt, den Tod verdient*“. „Tod“ könnte sich auf eine Bestimmung in der Endzeit beziehen, auf das Endgericht, bei dem diesen Menschen das ewige Leben verwehrt wird. Der Tod könnte sich aber auch auf die Todesstrafe hier auf Erden beziehen.¹⁴³ Wir können nicht sagen, was Paulus meint; antike LeserInnen können es in beiderlei Weise verstehen. Darüber hinaus können wir nicht sicher sein, ob sich die Todesstrafe auf alle zuvor erwähnten Laster bezieht, obwohl Paulus dies zu meinen scheint.

2 Fazit

Die Verse Röm 1,26f. stützen die beiden wichtigsten Argumente von Röm 1–3, wonach alle Menschen gesündigt haben und Gott unparteiisch sowohl JüdInnen als auch NichtjüdInnen bestraft bzw. belohnt. Diese Argumente untermauern je für sich eine der wichtigsten theologischen Aussagen des Römerbriefs: dass der Glaube an Jesus Christus alle Menschen rettet, zuerst die JüdInnen und dann die NichtjüdInnen. Dazu führt Paulus aus, dass alle Menschen erlösungsbedürftig sind, weil alle sündig sind, und dass Gott – genauer gesagt der Gott Jesu Christi – mit allen Menschen gerecht verfährt, seien es nun JüdInnen oder NichtjüdInnen. Zum Beweis seiner Behauptung, dass alle Menschen zwischen Recht und Unrecht unterscheiden können, weist Paulus zum einen darauf hin, dass die Menschen durch Naturbeobachtung (natürli-

¹⁴² Rudolf Bultmann versteht die „Forderung Gottes“ als sittlichen Teil des mosaischen Gesetzes, wobei allerdings offen bleibt, wie die GötzendienerInnen von dieser Forderung wissen können (Theologie, 261).

¹⁴³ Philon spec. III,38f. beschreibt die Todesstrafe für sexuelle Beziehungen zwischen Menschen männlichen Geschlechts mit den denkbar kräftigsten Ausdrücken.

che Theologie) Gotteserkenntnis erlangen können, und dass sie zweitens alle von Gottes Rechtsordnung (Naturrecht) wissen können. Im Römerbrief ist die Homoerotik das zweite Beispiel für menschliches Verhalten, das dieser allbekannten Rechtsordnung Gottes zuwiderläuft. Nachdem Paulus gleichgeschlechtliche Liebe als besonders drastisches Beispiel unwürdiger Leidenschaft und Unreinheit darstellt, zählt er nur noch Sünden oder Laster auf, die nichts mit Sexualität zu tun haben.

Für Paulus ist die gleichgeschlechtliche Liebe in Röm 1,26f. eine Sünde gegen die Sozialordnung, die Gott in der Schöpfung gesetzt hat; sie ist nicht nur eine private Sünde gegen einen persönlichen Moralkodex, wie heutige ChristInnen denken könnten. Paulus schwebt eine Sozialordnung vor, nach der die Unterscheidung in JüdInnen und NichtjüdInnen nicht mehr relevant ist, und er versucht, die Grenzen zwischen JüdInnen und NichtjüdInnen abzubauen (z. B. die Beschneidung oder die Speisegebote). Demgegenüber hält Paulus innerhalb derselben Sozialordnung die Grenzen zwischen den Geschlechtern für naturgegeben und insofern für unveränderbar. Wer sich nicht innerhalb dieser Grenzen bewegt, zerstört die unvermeidliche Polarität und die Unterschiede zwischen den Geschlechtern, was zur Unreinheit führt. Entsprechend gelten Frauen und Männer, die ihre Liebe und Zuneigung zu einem Menschen des gleichen Geschlechts in körperlicher Weise ausleben, als widernatürlich, und sie haben den Tod verdient. Und Gott, der den Menschen im Hinblick darauf, ob sie JüdInnen oder NichtjüdInnen sind, unparteiisch gegenübersteht, ergreift auf einmal Partei gegenüber Menschen, die Menschen des gleichen Geschlechts lieben oder heiraten möchten. Konkret heißt das, dass eine judenchristliche Frau nicht unbedingt einen beschnittenen jüdischen Mann heiraten muss, aber wenn sie heiratet, dann muss es ein Mann sein. Durch die Überschreitung der durch die Beschneidung gegebenen Grenze wird die Erlösung nicht mehr gefährdet, doch durch die Überschreitung der überkommenen Geschlechterzuschreibungen verfällt man dem Tod.

Deshalb zeitigt der bekannte Vers der paulinischen Theologie, „da ist weder Jude noch Griechen, da ist weder Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Frau. Denn ihr seid alle eins in Christus“ (Gal 3,28) ziemlich unterschiedliche Folgen für das erste und das dritte Paar.¹⁴⁴ Während alle sechs Menschengruppen erlöst werden können und Paulus systematisch die Unterschiede zwischen JüdInnen und GriechInnen in den frühchristlichen Gemeinden abbaut, spricht er zugleich den Geschlechtergrenzen in allen seinen Schriften religiöse Bedeutung zu, wie im Fall der gleichgeschlechtlichen Liebe, der Haartracht und dem Verschleiern (1 Kor 11,2–16). Röm 1,26f. steht daher in Spannung

¹⁴⁴ Die Unterscheidung zwischen „SklavInnen und Freien“ gehört zu einer weiteren, dritten Kategorie und bedürfte weitergehender umfassender Untersuchungen. Zur Sklavereimetaphorik in einem christologischen, von Paulus übernommenen Hymnus und den gesellschaftlichen Folgen dieser Metaphorik s. Briggs, God.

zu Gal 3,28: Während Männlichkeit und Weiblichkeit nach Röm 1,26f. von größter Bedeutung sind, sind sie nach Gal 3,28 bedeutungslos.

Paulus' Unterscheidung zwischen „natürlichem“ und „widernatürlichem“ Geschlechtsverkehr ermöglicht einen Einblick in die paulinische Sicht von Geschlecht und Sexualität. Nach meinem Verständnis umfasst der „natürliche Verkehr“ in Röm 1,26f. jede Art von Verkehr zwischen Männern und Frauen, unabhängig vom Alter der Frau oder des Mädchens oder damit, ob die Frau bzw. das Mädchen mit dem Verkehr einverstanden ist. Vor dem Hintergrund der Beziehungen zwischen männlichen Menschen in Röm 1,27 beziehe ich den „widernatürlichen Verkehr“ von V. 26 auf sexuelle Beziehungen zwischen Frauen. Da im Römerbrief nicht genauer ausgeführt wird, was „widernatürlich“ bedeutet, untersuche ich andere Beschreibungen weiblicher Homoerotik unter philologischer Perspektive gründlicher, die in der Forschung bislang fast vollständig ausgeblendet wurden. Meine Untersuchungen zeigen, dass Frauen, die mit anderen Frauen Beziehungen eingehen, nach Meinung der Autoren der römischen Zeit die Grenzen ihrer von der Natur gesetzten passiven und untergeordneten Rolle überschreiten, weshalb diese Frauen häufig so beschrieben werden, dass sie eine aktive Rolle übernehmen und dadurch wie Männer werden.

Vor diesem Hintergrund erscheinen viele frühchristliche Ermahnungen an Frauen, sich ihren Männern unterzuordnen, als Stützen eines Gesellschaftsmodells, zu dem auch die Verurteilung sexueller Liebe zwischen Frauen gehört. So entwirft z. B. der Autor des Epheserbriefs das Modell eines Hausstands, in dem Ehefrauen, Kinder und SklavInnen den Ehemännern, Eltern und Gebietern (Eph 5,21–6,9) unterstehen.¹⁴⁵ Der Autor stellt die Beziehung von Christus zur Kirche im Bild der Beziehung eines Bräutigams zur Braut dar. Er rät den Ehefrauen, sich so ihren Ehemännern unterzuordnen, wie sie sich Christus unterordnen. SklavInnen sollen ihren GebieterInnen „mit Furcht und Zittern“ gehorchen, wie sie auch Christus gehorchen. Die Ehemänner sollen ihre Frauen lieben, wie Christus die Kirche liebt; Väter sollen ihre Kinder nicht provozieren, und HerrInnen sollen den SklavInnen nicht drohen. Dieser einflussreiche Text wird von Geistlichen häufig als Lesung bei Trauungen verwendet.

Eine Liebesbeziehung zwischen Frauen ist das genaue Gegenteil dessen, was in solchen Versen zum Ausdruck kommt. Es ist nicht nur so, dass der Entwurf des Hausstands eine Beziehung zwischen Frauen ausschließen würde – die gesamte Struktur eines solchen Hausstands würde in Unordnung geraten. Nach der Theologie des Epheserbriefs erfordert die Verehrung Christi einen hierarchisch geordneten Hausstand. Wie oben bereits geschildert, tun sich die Autoren aus dem kulturellen Umfeld des frühen Christentums sehr

¹⁴⁵ S. auch Kol 3,18–4,1; 1 Tim 2,11–15; Tit 2,3–10 und 1 Petr 2,11–3,12.

schwer mit einer konsistenten Vorstellung der Liebe zwischen Frauen. In gleicher Weise ist in der Theologie des Epheserbriefs kein Raum für romantische Beziehungen zwischen Frauen. Wer hätte sich wem unterzuordnen? Da die Liebe zwischen zwei Frauen sich nicht an der Liebe zwischen Christus als Bräutigam und der Kirche als Braut orientieren kann, untergräbt die Liebe zwischen Frauen die Theologie des Epheserbriefs. Und was ist mit den Männern, die sich dazu berufen sehen, Ehemänner und Väter zu sein und ihre Frauen so zu lieben, wie Christus die Kirche liebt? Wie können diese Männer die ihnen von Gott zugedachte Rolle einnehmen, wenn Frauen sich weigern, die Rolle der untergeordneten Ehefrau und Mutter zu spielen? In diesem Buch nehme ich v. a. die frühchristlichen Texte in den Blick, die insbesondere weibliche Homoerotik behandeln. Doch zahlreiche weitere frühchristliche Texte haben auch ihren Anteil an der kulturellen Gender-Ideologie der Antike, wonach freie Frauen bestimmten freien Männern untergeordnet sind. Es ist diese kulturelle Sichtweise, nach der sexuelle Liebe zwischen Frauen verachtungswürdig ist.

Beziehungen zwischen Frauen werden in der römischen Welt und in Röm 1,26f. sowohl als ähnlich eingeordnet wie Beziehungen zwischen Männern, aber auch als unterschiedlich. Beide stehen für Homoerotik, aber sie unterscheiden sich in sozialer Hinsicht voneinander, weil ein Mann im Rahmen dieser Hierarchie der Geschlechter einen Statusverlust erleidet, wenn er die passive Rolle übernimmt,¹⁴⁶ während eine Frau zumindest theoretisch einen höheren Status besitzt, wenn sie die passive Rolle aufgibt.¹⁴⁷ Die paulinische Bezeichnung des Mannes als des Hauptes der Frau (1 Kor 11,3) sowie seine Verwendung des Begriffs *hypandros* („unter einem Mann“) für eine Ehefrau (Röm 7,2) zeigt, dass Paulus bestimmte Grundannahmen seiner in hohem Maße von der Differenz der Geschlechter geprägten Kultur teilt. Deshalb trägt die paulinische Verurteilung von sexuellen Beziehungen zwischen Frauen die Annahmen über die Geschlechter in sich, die sich in fast allen Quellen der römischen Zeit zur weiblichen Homoerotik finden, und verleiht ihnen Wirkung.

Wie ich zeige, erfindet Paulus das Konzept des „natürlichen Verkehrs“ zwar nicht, sondern übernimmt es eher von seinem kulturellen Umfeld, doch verleiht er ihm eine theologische Grundlage. Während Asklepiades, Seneca, Pseudo-Phokylides und Dorotheos von Sidon die hellenistische und römische

¹⁴⁶ Innerhalb des griechischsprachigen Judentums ist es auch vorstellbar, dass ein Mann an Status verliert, indem er den passiven Partner dazu verleitet, verweiblicht und unmännlich zu werden.

¹⁴⁷ Dieser theoretische Statuszuwachs ist der eigentliche Grund, warum die antiken Autoren weibliche Homoerotik so kategorisch verdammen. Da in der Antike sexuelle Beziehungen zwischen Frauen ohne Penetration kaum vorstellbar sind, können wir den genauen Status aller nichtpenetrierenden Frauen, also der „passiven“ Partnerinnen in einer Beziehung zwischen Frauen, nicht bestimmen. Mehr dazu in Teil I dieses Buches.

Haltung gegenüber natürlichen und widernatürlichen Beziehungen uneingeschränkt repräsentieren, erreicht uns diese Denkweise durch die frühchristlichen Lehren, deren maßgebliche Quelle die Bibel ist.

INTERTEXTUELLE ANKLÄNGE IN RÖM 1,18–32

Gebildete antike LeserInnen entdecken beim Lesen von Röm 1 sicher Anspielungen auf andere antike Texte sowie Begriffe aus den kulturellen und philosophischen Debatten ihrer Zeit. Mit der Stoa vertraute – auch jüdische – LeserInnen legen Röm 1 wahrscheinlich stoisch aus, und sie werden das Konzept des Naturrechts im Text und die negativen Bezüge auf Leidenschaften und Begehren bemerken. Manche LeserInnen bringen Röm 1,27 vielleicht mit den Verboten aus Levitikus (Lev 18,22; 20,13) und Röm 1,26 mit nachbiblischen jüdischen Verdammungen sexueller Beziehungen zwischen Frauen in Verbindung. Möglicherweise schwingen für sie auch Anklänge an die Weisheit Salomos und an jüdische Götzenpolemik mit. Im Folgenden werde ich einige Beispiele für den gedanklichen Rahmen vorstellen, in dem antike LeserInnen Röm 1 verstanden haben könnten. Wie jeder Text ist der Römerbrief eine kulturell facettenreiche Schöpfung, so dass er sich aus verschiedenen Perspektiven betrachten lässt. Die Annäherung aus unterschiedlichen Perspektiven wird es uns ermöglichen, die Verbindungen zwischen dem paulinischen Text und der Kultur seiner Zeit nachzuvollziehen.

1 Das Naturrecht

Ist Paulus vertraut mit dem zu seiner Zeit bekannten Naturrecht?¹ Und bezieht er sich darauf im Rahmen seiner theologischen Argumentation? Die folgenden Indizien sprechen dafür, dass Paulus das Naturrecht kennt und in seine Theologie einfließen lässt: Erstens erwähnt er, dass die GötzendienerInnen „die Rechtsordnung Gottes kennen“ (Röm 1,32);² zweitens stellt er fest, dass

¹ Origenes (ca. 185 bis etwa 253) – der Verfasser des ersten Kommentars zum Römerbrief – ist der Auffassung, dass Paulus für das Naturrecht (*naturae lex*) den Ausdruck νόμος und für das mosaische Gesetz den Ausdruck ὁ νόμος gebraucht (zu Röm 3,21–24: 3,4 [7]; Hammond Bammel, Römerbriefkommentar). Es lässt sich nicht entscheiden, ob Origenes’ philologische Unterscheidung zutreffend ist (s. Sanday/Headlam, Commentary, 58); jedenfalls ist Origenes der Ansicht, dass Paulus vom Naturrecht spreche.

Auch Tertullianus meint, dass Paulus im Römerbrief vom Naturgesetz (*lex naturalis* und *natura legalis*) spricht (cor. 6,1; Kroymann, Corona 1046f.).

Adolf Bonhöffer bezweifelt, dass Paulus „natürliche Sittlichkeit“ lehrt, und betont die Unterschiede, die in dieser Frage zwischen stoischem und paulinischem Denken bestehen (Epiktet, 151–155). Nach Bonhöffer will Paulus zeigen, dass sowohl NichtjüdInnen als auch JüdInnen unter der Sünde leben, und nicht, dass NichtjüdInnen sich an das Naturrecht halten können. Ich stimme dem zu, aber ich halte das Naturrecht für eine notwendige Voraussetzung der Argumentation des Paulus.

² In Röm 2,26 ist vom Unbeschnittenen die Rede, der sich an die δικαιώματα τοῦ νόμου („die Forderungen des Gesetzes“) hält, und in Röm 8,4 schreibt Paulus: „damit der Rechtsanspruch des Gesetzes (τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου) erfüllt werde in uns“. In beiden Fällen geht

die NichtjüdInnen „von Natur aus tun, was das Gesetz gebietet“ (Röm 2,14f.);³ und drittens ist er der Überzeugung, dass alle Menschen Gott durch die Schöpfung – und also ohne besondere Offenbarung oder missionarische Bemühungen – erkennen können (Röm 1,20). Die letztgenannte Vorstellung entspricht dem philosophischen Muster, das der Theorie des Naturrechts inhärent ist: Menschen können das richtige ethische Verhalten (das die TheologInnen als den Willen Gottes bezeichnen) durch die Beobachtung der Natur erkennen.

Zwei gewichtige Gründe sprechen dagegen, dass Paulus sich der Naturrechtstheorie bedient:⁴ Erstens seine Zweifel daran, dass das Rechtsdenken eine brauchbare Gestalt des ethischen Diskurses ist (so z.B. in Röm 10,4: „Christus ist das Ende des Gesetzes“), sowie zweitens das Fehlen des Begriffs „Naturrecht“ (*nomos physeōs*) in seinen überlieferten Briefen. Zum ersten Einwand ist zu sagen, dass Paulus sich auf praktischer Ebene direkt auf das jüdische Gesetz bezieht, obwohl er ihm ambivalent gegenübersteht.⁵ Der zweite Einwand stellt ein gravierenderes Argument gegen die These dar, dass die Naturrechtstheorie in Röm 1,18–32 verwendet worden sei. Allerdings ist die Nichterwähnung eines Begriffs nicht gleichbedeutend damit, dass die Vorstellung als solche im Text nicht präsent ist.

Ich arbeite mit einem ziemlich präzisen und begrenzten Verständnis des Naturrechts, das sich an die Definition der Philosophin Gisela Striker anlehnt. Sie versteht unter dem Naturrecht „die moralischen Regeln, die als eine Art Rechtssystem wahrgenommen werden, das allerdings von keinem menschlichen Gesetzgeber erlassen wurde“.⁶ Sie weist darauf hin, dass das Naturgesetz (wonach die Allgemeinheit das allgemeine Wohl anstrebt) manchmal mit dem Naturrecht gleichgesetzt wird, wodurch sich dann bei Platon und Aristoteles

es anscheinend um das Gesetz des Mose, aber diejenigen, die es halten, sind bemerkenswerterweise die Unbeschnittenen (Röm 2,26) und die, „die nicht nach dem Fleisch gehen, sondern nach dem Geist“ (Röm 8,4). Anders gesagt könnte „Gesetz“ auch in Röm 2,26 und 8,4 in einem weiteren Sinne oder anders gemeint sein als lediglich als Gesetz des Mose.

³ Kuhr, Römer, votiert überzeugend dafür, dass „Heiden“ hier nichtchristliche NichtjüdInnen sind und nicht christusgläubige NichtjüdInnen, wie manche InterpretInnen meinen. Kuhr stellt fest, dass Paulus in Röm 2,14f. den stoischen Gedanken des Naturrechts gebraucht, wobei das nur zu dem Zweck diene, die Verantwortlichkeit der NichtjüdInnen zu betonen; danach lasse Paulus den Gedanken in seiner theologischen Argumentation wieder beiseite.

⁴ Da sich Röm 2,12 (über Menschen, die ohne das Gesetz [*ἀνόμος*] oder unter dem Gesetz [*ἐν νόμῳ*]) sündigen) auf das jüdische Gesetz bezieht, sehe ich hier keinen Hinderungsgrund für eine Paulus-Interpretation im Horizont einer Naturrechtsvorstellung. Aus Röm 2,14 (über NichtjüdInnen, die von Natur aus tun, was das Gesetz fordert) geht hervor, dass Paulus sehr bemüht ist zu zeigen, dass auch die, die selbst meinen, sich an kein Gesetz zu halten, dies in Wirklichkeit trotzdem tun.

⁵ Tomson, Paul; Brooten, Paul. (Beispiele sind u. a. 1 Kor 5,1–5; 14,34).

⁶ Striker, Origins, 79 (Reaktion von Brad Inwood auf S. 95–101).

ein „Naturrecht“ entdecken lässt. Striker führt aus, dass die ältere Stoa⁷ das Naturrecht zur Lösung von zwei Problemen einführt: zum einen das Problem der Objektivität, also die Gefährdung der Moral durch das Fehlen eines objektiven, allgemein anerkannten Gerechtigkeitsverständnisses; und zweitens das Kongruenzproblem bzw. die Frage, ob Menschen glücklich werden, wenn sie das Richtige tun. Die StoikerInnen sind der Ansicht, dass die Natur vom göttlichen Verstand durchdrungen ist und dass alle Menschen in Übereinstimmung mit der Natur leben können, wenn sie sich deren Gesetze zu eigen machen. Darüber hinaus biete die Natur eine universale Gerechtigkeitsnorm, und die, die ihr entsprechend leben, werden glücklich sein.

Zur Zeit des Paulus modifizieren einige StoikerInnen das Naturrechtskonzept, indem sie es in einen platonischen Verstehensrahmen einordnen. So sprechen z. B. Cicero (106–43 v. Chr.) und Philon von einem transzendenten Gott, der das Naturrecht erlässt,⁸ wohingegen das Göttliche den StoikerInnen als Teil des geordneten, vernünftigen und materiellen Universums erscheint. Der Platonismus ermöglicht es Philon (und den christlichen TheologInnen nach ihm), das Naturrecht mit dem biblischen Glauben an einen Schöpfergott in Deckung zu bringen. Richard Horsley ist der Ansicht, dass diese platonische Neuformulierung der stoischen Naturrechtsvorstellung im Rahmen einer breiteren eklektischen Bewegung in der Philosophie geschieht, die z. B. von Antiochos von Askalon (2./1. Jh. v. Chr.) dargelegt wird, dem Lehrer Ciceros.⁹

Weil Geschlechterordnung und Ehe in antiken Naturrechtstheorien und Naturkonzepten eine zentrale Rolle spielen, ist deren solides Verständnis eine unabdingbare Voraussetzung zur Beurteilung von Paulus' Haltung zur Sexualität und insbesondere seiner Verurteilung gleichgeschlechtlicher Liebe.¹⁰ „Sexuelle Perversion“ gilt als wichtiges Indiz für eine Störung der Naturord-

⁷ Diese Entwicklung ist v. a. von Chrysippos (281/277–208/204 v. Chr.) geprägt.

⁸ Zum Naturrecht bei Philon s. Myre, Loi. Er führt aus, dass nach Philon das natürliche und das mosaische Gesetz miteinander harmonieren, aber nicht identisch seien. S. auch Winston, Theory.

⁹ Horsley, Law. Auf der anderen Seite vertritt Köster, NOMOS, die Ansicht, dass Philon von Alexandria der Urheber und erste Vertreter der Vorstellung eines Naturrechts sei, die in der späteren Geschichte des westlichen Christentums so bedeutsam wird. Köster betont, dass der Ausdruck *nomos physeōs* vor Philon tatsächlich nur sehr selten begegnet.

¹⁰ Ulpianus schreibt: „*Ius naturale* ist das, was die Natur alle Lebewesen gelehrt hat; denn dieses Gesetz ist nicht nur der Menschheit eigen, sondern allen Lebewesen gemeinsam, die auf der Erde oder die im Meer sind, und auch den Vögeln. Daher kommt die Vereinigung von Mann und Frau, die wir Ehe nennen [*hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus*], daher die Zeugung von Kindern, daher die Erziehung. Und so können wir sehen, dass auch die anderen Tiere, sogar die wilden, nach allgemeiner Überzeugung dieses Gesetz kennen“ (CIC[B] Digesta 1,1,1; deutsche Übersetzung: Silke Petersen; s. auch CIC[B].I 1.2. Prooem. Zu anderen Verwendungen des Naturrechts s.: CIC[B] Digesta 1,1,4 (Ulpianus: dass nach dem Naturrecht alle frei geboren sind); 1,5,24 (Ulpianus: dass ein uneheliches Kind zu seiner Mutter gehört) und 1,8,2f. (Marcian: dass die Luft, fließende Gewässer, das Meer und die Ufer des Meeres

nung. Dass Paulus sich gleichgeschlechtliche Liebe als Musterbeispiel für das gestörte Verhalten von Menschen auswählt, passt dazu, dass dem Sexualverhalten im antiken Naturrecht besondere Bedeutung zugemessen wird.¹¹

In der römischen Welt sind weder die Naturrechtstheorien noch deren Verwendung einheitlich. Da es Paulus v. a. darum geht, wie das Menschsein vor Gott gerechtfertigt werden kann (seine Rechtfertigungslehre), passt er die philosophische Naturrechtstheorie in hohem Maße seinem Denken an. Während das stoische Denken seinen Ausgangspunkt beim Problem der Objektivität und der Kongruenz nimmt, markieren für Paulus Sünde und Erlösung den Ausgangspunkt. Doch wie die Stoiker befasst Paulus sich auch mit dem Problem der Objektivität. Während Philon die Naturrechtstheorie dazu benutzt, die universale Anwendbarkeit des mosaischen Gesetzes nachzuweisen, verwendet Paulus die Naturrechtstheorie dazu, das Gesetz des Mose zu relativieren. Dieses Verständnis des Naturrechts ermöglicht es Paulus, eine gemeinsame Verständigungsgrundlage mit den Mitgliedern der römischen Gemeinde zu finden, die sich mit den Diskussionen über das Naturrecht rund um die Stoa und Philon auskennen.

Welches Problem versucht Paulus dadurch zu lösen, dass er das Konzept des Naturrechts verwendet? In theologischer Hinsicht setzt die paulinische Rechtfertigungslehre voraus, dass die Menschen erlösungsbedürftig sind. Deshalb muss Paulus eine Antwort auf die Frage geben können, wie NichtjüdInnen sündigen können, obwohl sie doch den Gott Israels oder das Gesetz des Mose gar nicht kennen. Das Naturrecht bietet einen Weg, um ein Urteil über die NichtjüdInnen zu fällen. Dabei entwirft Paulus seine Argumentation in mehreren aufeinander aufbauenden Schritten. Erstens können alle Menschen die allgemeingültigen moralischen Regeln durch die Beobachtung der Natur erlernen; da alle wissen können, was gut ist, sind auch alle Menschen in der Lage zu sündigen. Das jüdische Gesetz stellt die nächste, höher entwickelte Stufe religiöser Erkenntnis dar (Röm 2,12–3,20). V. a. das Naturrecht ermöglicht es Paulus, dem mosaischen Gesetz seine zentrale Rolle streitig zu machen. Wenn NichtjüdInnen das Naturrecht instinktiv erfüllen können, dann brauchen sie das Gesetz des Mose nicht zu kennen, um erlöst zu wer-

allen Menschen gemeinsam gehören; Florentinus: dass Kiesel, Edelsteine, oder was auch immer am Ufer gefunden wird, allen Menschen gemeinsam gehören).

¹¹ S. Philo Abr. 135, der von Männern, die sexuelle Beziehungen miteinander eingehen, sagt, sie hätten das Joch des Naturgesetzes abgeschüttelt (*ὁ τῆς φύσεως νόμος*; Colson, Philo, 6,70). Im Rahmen der Naturrechtstheorie wird der Fokus auf das Sexualverhalten bis zum Mittelalter beibehalten. S. z. B. Thomas von Aquin, dem der Koitus als Teil des Naturrechts erscheint (*Summa Theologica* I–II. Q. 94. a 2). Nach Thomas verstoßen Verhütung, Masturbation, Homoerotik und Sodomie gegen die Natur und sind deshalb schlimmer als Ehebruch, Unzucht, Inzest und Vergewaltigung, die zwar Sünden sind, aber im Einklang mit der Natur stehen (II–II. Q. 154. a 12). Eine knappe Erörterung und Kritik findet sich bei Cahill, *Women*, 8–10.

den. Erst danach spricht Paulus vom Glauben an Jesus Christus (Röm 3,22). Dadurch kann Paulus den NichtjüdInnen gegenüber seine Botschaft von der Rechtfertigung durch den Bezug auf das Naturrecht entfalten.¹² Im Hinblick auf die Homoerotik kann Paulus mit Hilfe der Naturrechtstheorie so argumentieren, dass alle Menschen die Falschheit der Homoerotik erkennen können, so wie auch alle Menschen Gott erkennen können. Paulus kommt damit einem Einwand der NichtjüdInnen zuvor, wonach Unterschiede der sexuellen Praktiken in der Kultur begründet sein können.

2 Die Natur

Obwohl Paulus feststellt, dass die Frauen den „natürlichen Umgang“ (*physikē chrēsis*; Röm 1,26) gegen den „widernatürlichen Umgang“ (*hē para physin [chrēsis]*) vertauscht und die Männer in gleicher Weise „den natürlichen Umgang mit der Frau“ (*hē physikē chrēsis tēs thēleias*; Röm 1,27) aufgegeben hätten, geht doch aus Röm 1,18–32 nicht hinreichend deutlich hervor, was unter „Natur“ zu verstehen ist. Ich möchte zwei mögliche Bedeutungen von „Natur“ zur Erhellung des paulinischen Konzepts von Natur in Röm 1,18–32 nennen: Natur kann erstens als Schöpfungsordnung verstanden werden und zweitens als gegenderte Natur der Menschen. Ich werde mich nun mit diesen beiden Bedeutungen im Rahmen der Debatten und Diskussionen über „Natur“ in römischer Zeit befassen und dabei besonderes Augenmerk darauf legen, welche Vorstellungen über Gender und über das Sexualverhalten sich darin finden und welchen Einfluss dies auf das Verständnis von „Natur“ in Röm 1 haben kann.¹³

¹² Weitergehende Darstellungen des Naturrechts sind zu finden bei: George, Theory; Curran/McCormick, Law; Weinreb, Law; Hittinger, Recovery; Ball, Law; Remus, Authority; Johnson, Warrant; Boivin, Law; Bockmühl, Law; Crowe, Profile; Herr, Naturrecht; Couture, Use; Greenwood, Paul; McKenzie, Law; Skinner, Ethics; d’Entrèves, Law; sowie Troeltsch, Naturrecht.

¹³ Einen hilfreichen Überblick über das Bedeutungsspektrum von φύσις in dieser Zeit gibt Köster, Physis. Eine aufschlussreiche Behandlung der Ursprünge des Naturbegriffs im griechischen Denken findet sich bei Lloyd, Methods, 417–434. Lloyd, der über die antike Wissenschafts- und Philosophiegeschichte arbeitet, überschreibt das entsprechende Kapitel: „Die Erfindung der Natur“. Damit stellt er heraus, dass griechische Denker sich ganz und gar nicht darüber einig sind, was unter Natur zu verstehen oder was natürlich sei, sondern das Thema diskutieren und gegen Andersdenkende polemisieren. Insbesondere das Verhältnis zwischen νόμος („Gesetz“, „Gebrauch“) und φύσις prägt die Diskussion. So sehen einige Denker νόμος als Besonderheit einzelner Gesellschaften an, während φύσις etwas sei, das alle Lebewesen einschließlich der Menschen gemeinsam hätten. Andere dagegen sehen νόμος lediglich als Konvention an (die von den Schwachen geschaffen wurde, um sich selbst zu schützen), wobei sie argumentieren, dass – der Natur entsprechend – die Starken gerechterweise mehr besitzen sollten als die Schwachen; wieder andere messen dem νόμος hohen Wert zu, und zwar als das, worin sich die Menschen von anderen Lebe-

Natur als Schöpfungsordnung

In Röm 1 könnte „Natur“ auf die Ordnung hinweisen, die Gott der Schöpfung eingestiftet hat.¹⁴ Es fällt auf, dass zu Beginn der Textpassage (in V. 18–23) der Begriff „Natur“ (*physis*) nicht vorkommt. Stattdessen verwendet Paulus einen Ausdruck, der sich auf die Schöpfung bezieht: „Werke“ (*ta poiēmata* – die erschaffenen Dinge). Im Text ist nicht die Rede von der Natur als einer Größe, die mit Gott gleichzusetzen wäre (wie das etwa in der stoischen Philosophie der Fall ist), sondern von Gott, Gottes Macht und dem von Gott Geschaffenen. Wenn Gott die Natur erschaffen hat (Röm 1,18–23), dann muss die Natur theozentrisch verstanden werden: „wider die Natur“ bedeutet „gegen Gott“. Wie die Menschen Gottes „unvergängliche Kraft und Gottheit“ an „seinen Werken“ (Röm 1,20) erkennen können, so können sie vermutlich auch Gottes „Rechtsordnung“ für das menschliche Verhalten (Röm 1,32) im Geschaffenen erkennen. Doch wie können Menschen durch die Beobachtung der Werke Gottes zwischen natürlichem und widernatürlichem Geschlechtsverkehr unterscheiden? Einige Denker der römischen Welt leiten eine andersgeschlechtliche Norm für die Menschen aus der vermuteten ausschließlichen andersgeschlechtlichen sexuellen Orientierung von Tieren ab.¹⁵

Allerdings führt der Hinweis auf die Tierwelt nicht zu größerer Klarheit, sondern verkompliziert die Sache nur noch. „Wider die Natur“ könnte „wider das Verhalten der Tiere“ bedeuten, doch das Verhalten der Tiere ist in der antiken Welt strittig. Platon erwähnt die „Natur der Tiere“ nur beiläufig (*hē tōn thērion physis*), nämlich wenn er sagt, dass ein männliches Tier ein anderes Männchen nicht sexuell berühren würde, weil dies nicht im Einklang mit der Natur sei.¹⁶ Aristoteles dagegen notiert, dass es gleichgeschlechtliche Kontak-

wesen unterscheiden; und eine weitere Gruppe ist – wie etwa Platon – der Ansicht, dass νόμος und φύσις sehr eng miteinander verwandt seien (dass also dieselbe kreative Intelligenz, die sich in der Natur zeige, auch die Gesetze einer idealen menschlichen Gesetzgebung prägen solle). Auch durch die Spannung zwischen dem Ist- und dem Idealzustand wird die Debatte vorangetrieben. So gibt es im Denken des Aristoteles eine Spannung zwischen der Natur als etwas, was immer oder prinzipiell wahr ist, und der Natur als τέλος („Ziel“, „Ende“). So argumentiert Aristoteles etwa gegen diejenigen, die Sklaverei für etwas Unnatürliches halten, indem er versichert, dass die Unterscheidung zwischen Herrschern und Beherrschten eine natürliche sei (wie bei Seele und Körper, Menschen und anderen Lebewesen, Männern und Frauen). Die Sklaverei entspreche also dem Ziel des menschlichen Seins, dem Ideal des menschlichen Lebens (pol. 1,2,7–23; 1254a–1255b; Lloyd führt aus, dass hierbei der Begriff τέλος im Hintergrund steht). Lloyds Analyse des älteren griechischen Materials deutet darauf hin, dass Natur sich auch in der römischen Welt, die ja die ältere Diskussion fortsetzt, auf mehr als eine Weise verstehen lässt.

¹⁴ V. 20: „seit Erschaffung der Welt ... an seinen [Gottes] Werken“; V.25: „und [sie] huldigten und dienten dem Geschöpf statt dem Schöpfer.“

¹⁵ Eine weitergehende Erörterung gleichgeschlechtlicher Paarungen unter Tieren bieten Boswell, *Christianity*, 12f.152–156, sowie Dierauer, *Tier*, 63.272.

¹⁶ Plato *Nomoi* 8,5,1; 836C.

te zwischen Tieren gebe, und er merkt an, dass sich weibliche Tauben zuerst küssen und dann besteigen würden, wenn kein Tauber zugegen sei.¹⁷ Im jüdischen Mahngedicht von Pseudo-Phokylides wird die ablehnende Haltung gegenüber gleichgeschlechtlichen Handlungen bei Menschen damit begründet, dass es keinen männlichen gleichgeschlechtlichen Geschlechtsverkehr unter Tieren gibt.¹⁸ Der jüdische Philosoph Philon von Alexandria (1. Jh.) stellt den menschlichen Lastern – zu denen auch Beziehungen zwischen männlichen Menschen gehören – das maßvolle und keusche Geschlechtsleben der Tiere gegenüber.¹⁹ Einige Jahrzehnte später bestreitet der Philosoph Plutarchos, dass sich zwei männliche bzw. zwei weibliche Tiere paaren,²⁰ während sein Zeitgenosse Plinius d. Ä. das Paaren zweier Weibchen beschreibt, was zu unfruchtbaren Eiern führte, und zwar nicht nur bei Tauben, sondern auch bei Hühnern, Rebhühnern, Pfauen, Gänsen und Enten.²¹ Auch nach dem 1. Jh. n. Chr. weiß man noch von gleichgeschlechtlichen Paarungen zwischen Tieren. So erwähnt z. B. Claudius Aelian Aristoteles' Sicht der Paarung zweier weiblicher Tauben.²² Soranos bezieht sich auf andere Theoretiker aus dem Bereich der Medizin. Von diesen wird nicht „der Natur die Schuld zugeschrieben“, wenn bei der Empfängnis die männliche Passivität (und möglicherweise auch die Voraussetzung dafür, eine *tribas* zu werden) vererbt wird, weil derartiges Verhalten unter den Tieren nicht zu finden sei.²³ Neben philosophischen und wissenschaftlichen Erläuterungen finden sich in der Dichtung Ovids auch Anspielungen auf diese Fragen, wenn Ovid von einer jungen Frau erzählt, die sich in eine andere junge Frau verliebt. Sie beklagt ihre Situation und ruft aus, dass sich die Weibchen im Tierreich nicht in Leidenschaft zueinander verzehrten.²⁴ Pseudo-Lukianos, der Verfasser der *Erōtes* – eines Streitgesprächs über die unterschiedlichen Arten der Liebe –, merkt spöttisch an, dass die Tiere, die dem Naturrecht und den Lehren der Vorsehung folgen, schließlich

¹⁷ Tiergeschichte 6,2; 560b.30–561a.3. Die Schrift des Aristoteles enthält eine Rangliste von Tieren gemäß ihrer Art zu gebären (er ordnet die lebendgebärenden Tiere höher ein als die eierlegenden; Über die Zeugung der Lebewesen 1,18–2,1; 723a.25–734a.16; s. auch 3,1; 751a.14–18 und im Gegensatz dazu Tiergeschichte 6,2; 560b.10–17).

¹⁸ Pseudo-Phokylides 190f.; Horst, *Sentences*, 100f.237–239.

¹⁹ Anim. 49 (erhalten nur auf Armenisch; s. Terian, *De animalibus*, 89.239).

²⁰ Plut. mor., *Bruta anima ratione uti, sive Gryllus* 990D; s. auch 990E, wo Plutarchos erwähnt, dass Hähne einander bespringen, aber feststellt, dass ein Prophet oder Weissager ein solches Geschehen für ein wichtiges und schlechtes Omen halten würde. Interessanterweise zieht Plutarchos eine Parallele zwischen der Paarung unter Weibchen und der unter Männchen, und er zeigt so, dass schon zu seiner Zeit eine irgendwie geartete Vorstellung von gleichgeschlechtlicher Sexualität existiert hat, wie verschieden auch immer diese von unserer eigenen gewesen sein mag.

²¹ *Naturalis historia* 10,80,166.

²² *Varia animalium* 1,15; s. auch *De natura animalium* 15,11.

²³ Caelius Aurelianus, *Chronicarum passionum* 4,9; §§135f.

²⁴ Met. 9,731–734.

auch keinen gleichgeschlechtlichen männlichen Verkehr praktizierten.²⁵ Es herrscht also vor, während und nach der Zeit des Paulus noch keine Einigkeit, ob es gleichgeschlechtliche Paarungen unter Tieren gibt oder nicht.

Was Paulus selbst über dieses Thema denkt, wissen wir nicht. Auch ist nicht bekannt, in welcher Weise – oder ob überhaupt – die Diskussion über das Verhalten der Tiere einen Einfluss auf Paulus' Sicht der Schöpfungsordnung hat.²⁶ Da jedoch zu „seinen [Gottes] [geschaffenen] Werken“ (Röm 1,20) auch die Tiere gehören, lässt sich davon ausgehen, dass das Verhalten der Tiere zur Erkenntnis Gottes und des rechten menschlichen Verhaltens führen kann. Folglich könnte Paulus aus dem Verhalten der Tiere eine Norm andersgeschlechtlicher Orientierung ableiten.

Unter „Natur“ könnte auch die Schöpfungsordnung verstanden werden, wie sie sich in den Schöpfungserzählungen der Genesis findet. Im ersten, priesterschriftlichen Schöpfungsbericht in Gen 1 werden weiblich und männlich nicht so definiert, dass sie aufeinander bezogen wären. In Gen 1,27 („männlich und weiblich schuf [Gott] sie“) wird beschrieben, dass es zwei Geschlechter gibt, doch es werden keine Aussagen darüber getroffen, wie sich bestimmte Formen des sexuellen Kontakts nach dem Willen Gottes oder im Widerspruch dazu darstellen.²⁷ Auch in Gen 1,28 („seid fruchtbar und mehret euch“) werden menschliche Sexualkontakte nicht eingeschränkt; hier ist nur impliziert, dass *mindestens* eine Form des Sexualkontakts notwendig ist, nämlich der zur Fortpflanzung. Im zweiten Schöpfungsbericht (dem jahwistischen) wird dagegen die Frau als Hilfe des Mannes dargestellt (Gen 2,18), und die Beziehungen zwischen Mann und Frau werden von der Erschaffung der Frau aus dem Mann abgeleitet: „Darum verlässt ein Mann seinen Vater und seine Mutter und hängt an seiner Frau, und sie werden ein Fleisch“ (Gen 2,24). Genaugenommen geht das Verlangen einer Frau nach ihrem Mann nicht auf die Schöpfungsordnung zurück, sondern ist Folge der Sünde. Nachdem die Frau von der Frucht gegessen hat, sagt Gott zu ihr: „Nach deinem Mann wirst du verlangen, und er wird über dich herrschen“ (Gen 3,16). Paulus bezieht sich ausdrücklich auf den zweiten Schöpfungsbericht, wenn er davon spricht, dass Frauen lange Haare und einen Schleier tragen sollen, wohingegen Männer kurze Haare haben und unverschleiert sein sollen: „Denn der Mann stammt nicht von der Frau, sondern die Frau vom Mann. Der Mann wurde ja auch nicht um der Frau willen geschaffen, sondern die Frau um des Mannes willen“ (1 Kor 11,8f.). Darin, dass die Ehe zwischen Frau und Mann etwas Na-

²⁵ Erötes 22: ἡ τῆς φύσεως νομοθεσία (MacLeod, Lucian, 8,184f.). S. auch Clemens von Alexandria, Paidagōgos 2,10,83,1–88,4.

²⁶ Ein Überblick über die Rolle, die das Verhalten von Tieren im philosophischen Diskurs von der griechischen Frühzeit bis zur römischen Stoa spielt, findet sich bei Dierauer, Tier.

²⁷ Nach der Interpretation Peter Stuhlmachers besteht das in Röm 1,26f. beschriebene Verhalten darin, dass „die Heiden sich (in sündhafter Umkehr von Gen. 1,27f.) in lesbischer Liebe und Sodomie selber schänden“ (Brief, 36f.).

türliches ist, das sich aus der Erschaffung der Frau aus dem Mann herleitet, kann ein Schlüssel zum Verständnis von „Natur“ in Röm 1 liegen, und antike LeserInnen, die mit der Genesis vertraut sind, deuten Röm 1 vielleicht so. Die Schöpfungsordnung würde sich dann darauf beziehen, dass der Mann der Frau vorgeordnet ist;²⁸ an diese Ordnung halten sich Frauen liebende Frauen und Männer liebende Männern nicht.

Natur als gegenderte Natur der Menschen

Der Begriff „Natur“ könnte bei Paulus auch auf die besondere Natur des Mannes bzw. der Frau bezogen werden. Die aus paulinischer Zeit existierenden Quellen (die aber vielleicht kein vollständiges Bild von der Welt des Paulus entwerfen) belegen, dass die Diskussion sich stark in Richtung einer klaren Unterscheidung der Geschlechter und der Geschlechterasymmetrie bewegt und folglich auch unterschiedliche männliche und weibliche Naturen angenommen werden.

Wir sollten jedoch bedenken, dass unter „Geschlecht“ bzw. Gender in den Kulturen der römischen Welt etwas anderes verstanden wird als heute.²⁹ Die hochdifferenzierten gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Strukturen der römischen Welt sind hierbei wichtige Ordnungsfaktoren, und die Geschlechterverständnisse sind eng mit Statusvorstellungen verknüpft. So herrscht z. B. in einigen ethnischen Gruppen des damaligen Mittelmeerraums die Ansicht, dass Frauen sich grundsätzlich im Haus aufhalten sollen. Doch selbst eine solche, scheinbar allgemeingültige Norm gilt nicht für Sklavinnen oder freie Frauen der untersten Gesellschaftsschicht, da sie de facto nicht als „Frauen“ gelten. Es ist daher Vorsicht geboten, wenn wir die Geschlechteranalyse auf die gesellschaftlich und wirtschaftlich sehr stark in Schichten differenzierte

²⁸ 1 Kor 11,8f.; s. auch 1 Kor 11,3 (über den Mann als Haupt der Frau) sowie das Zugeständnis des Paulus in 1 Kor 11,11f. („Doch im Herrn ist weder die Frau etwas ohne den Mann noch ist der Mann etwas ohne die Frau. Denn wie die Frau vom Manne stammt, so ist der Mann durch die Frau; alles aber kommt von Gott.“).

Zu 1 Kor 11,2–16 s. bes. die unterschiedlichen Interpretationen von Boyarin, Paul; Wire, Prophets, 116–134; Fatum, Women; sowie Schüssler Fiorenza, Gedächtnis, 281–291 (im Original 226–236).

²⁹ Ich unterscheide zwischen der gesellschaftlichen Kategorie „Gender“ [soziales Geschlecht] und der körperlichen Kategorie „Geschlecht“ [biologisches Geschlecht]. Eine Analyse der körperlichen Kategorie „Geschlecht“ als einer ebenfalls gesellschaftlich determinierten Kategorie findet sich bei Laqueur, Leib. Laqueur beschreibt den historischen Umschwung vom antiken biologischen Ein-Geschlecht-Modell (bei dem die Frau eine unvollkommene Version des Mannes ist, die dieselben Organe hat, nur innerlich und nicht äußerlich) zum heute vorherrschenden Zwei-Geschlechter-Modell. Aristoteles' Ansicht, wonach die Frau ein unvollkommener Mann sei, stimmt mit Galenos' Meinung überein, Frauen seien physiologisch mit Männern identisch, allerdings lägen die Organe innen, was bedeute, dass die Fortpflanzungsorgane von Frauen nach innen gekehrt und weniger vollkommene männliche Organe seien (39–49; im Original 25–35).

römische Welt anwenden. Die von mir in diesem Buch beschriebenen Autoren stammen aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Schichten; das Neue Testament steht dabei nicht für die Oberschicht, während sich in vielen der erhaltenen Quellen die Interessen und Vorstellungen ebendieser spiegeln.

Die vorhandenen Quellen belegen die Vorstellung, dass es unterschiedliche männliche und weibliche Naturen gibt. Der stoische Philosoph Epiktetos vertritt die Sichtweise, wonach die verschiedenen Lebewesen unterschiedliche Naturen haben; so hat z. B. ein Pferd nicht die gleiche Natur wie ein Hund. Wenn also von einem bestimmten Lebewesen gesprochen wird, kann man auch von „seiner Natur“ sprechen.³⁰ Die Vorstellung einer weiblichen Natur, die sich von der des Mannes unterscheidet, findet sich in der älteren griechischen Literatur.³¹

In der römischen Zeit debattieren die Philosophen leidenschaftlich über das Thema der weiblichen und männlichen Tugenden. So ist z. B. im 1. Jh. der stoische Philosoph Musonius Rufus der Ansicht, dass Frauen und Männer die gleichen Tugenden besitzen (einschließlich des „Mutes“ [*andreia*]) und dass Frauen Philosophie studieren sollten, wie es auch Männer tun.³² Epiktetos spricht von den natürlichen Unterschieden zwischen Frauen und Männern, die von den Menschen nicht verändert werden sollten, wobei er als Beispiel die männliche Behaarung nennt. Epiktetos spricht zu einem Mann, der sich seine Haare auszupft: „Mensch, welchen Grund hast du, deine Natur anzuklagen? Weil sie dich als Mann erschaffen hat?“³³ Verfasser jüngerer Rechts-

³⁰ Epict., Diatriben 3,1,3f. S. auch Lloyd, *Methods*, 424f. Lloyd führt aus, dass in älteren griechischen Schriften Tiere oft als Modell für menschliches Verhalten benutzt würden, wobei bestimmten Tierarten festgelegte Eigenschaften zugeschrieben wurden (wie der Mut dem Löwen oder die List dem Fuchs), was bedeute, dass eine Tierart immer die gleiche Eigenschaft habe, während einzelne Menschen innerhalb einer Art (also der Gattung Mensch) Eigenschaften haben könnten, die der eines bestimmten Tiers glichen (wie Mut oder List).

³¹ S. z. B. Sophoc., *Trachiniai* 1062; Thuc. 2,45,2; Xenophon, *Lakedaimoniai* 3,4. Thukydides verwendet den Ausdruck „weibliche Tugend“ (*γυναικεία ἀρετή*). Für eine frühere Phase der griechischen Philosophie s. Plato *rep.* 456A (wonach Frauen und Männer im Hinblick auf das Wächteramt im Staat dieselbe Natur haben, außer dass die einen schwächer sind und die anderen stärker) und Arist. *pol.* 1,2,12; 1254B (wonach von Natur aus das Männliche überlegen und das Weibliche unterlegen sei, das Männliche der Herrscher und das Weibliche das Beherrschte). Zum Umschwung in den männlichen Darstellungen von Frauen, der von den Vorsokratikern über Platon bis hin zu Aristoteles stattfindet, s. duBois, *Body*, bes. 169–183; s. auch Smith, *Plato*.

³² Musonius Rufus 3f.

³³ Epict., Diatriben 3,1,30: ἀνθρωπε, τί ἔχεις ἐγκαλέσαι σου τῇ φύσει; ὅτι σε ἄνδρα ἐγέννησεν; (Oldfather, *Epictetus*, 14f.; deutsche Übersetzung: Silke Petersen). Hier steht ἀνθρώπος wohl für einen „männlichen Menschen“, was eine der üblichen Bedeutungen ist. Eine andere Erklärung wäre die, dass der angesprochene Mensch gegen seine *menschliche* Natur kämpft, wozu auch die Unterscheidung von männlich und weiblich gehören würde. Oldfather merkt an, dass dieser Gebrauch des Personalpronomens mit φύσις nicht mit dem Gebrauch im älteren Griechischen übereinstimmt (12.15).

urkunden argumentieren unter Verweis auf die „schwache Natur“ der Frauen für eine besondere staatliche Unterstützung für Frauen.³⁴

Diodoros von Sizilien, ein etwas älterer Zeitgenosse des Paulus, erzählt von einem Hermaphroditen. In seiner Geschichte kommt das damals verbreitete Verständnis von Männlichkeit und Weiblichkeit gut zum Ausdruck.³⁵ Diese Erzählung ist für meine Untersuchung von besonderer Bedeutung, weil sich in diesem Fall biologischer Unbestimmtheit die kulturelle Begründung für die Geschlechtercodierung zeigt.

Die Geschichte spielt in Arabien unmittelbar vor dem Tod Alexanders. Die Protagonistin/der Protagonist Herais lebt zunächst als Tochter des Makedoniers Diophantos und einer arabischen Frau. Als Herais in das heiratsfähige Alter kommt, gibt Diophantos ihr eine Mitgift und verheiratet sie mit dem Mann Samiades. Nachdem sie ein Jahr miteinander gelebt haben, begibt sich Samiades auf eine weite Reise. Währenddessen wird Herais von einer merkwürdigen Krankheit heimgesucht. Eine Wucherung, die sich an ihren Genitalien gebildet hat, platzt auf, und männliche Genitalien kommen zum Vorschein. Nach ihrer Genesung verhält sich Herais weiterhin wie eine Frau; sie trägt weibliche Kleidung, führt ein häusliches Leben und ordnet sich weiterhin einem Mann unter.³⁶ In ihrer Umgebung vermutet man, dass sie vor ihrer Krankheit „männlichen [vermutlich analen] Verkehr“³⁷ mit ihrem Mann gehabt haben muss, weil man nicht weiß, wie ein Hermaphrodit „natürlichen Verkehr“ haben kann.³⁸

Nachdem Samiades heimgekehrt ist, meidet ihn Herais aus Scham.³⁹ Auch der Vater der/des Herais schämt sich zu sehr, als dass er ihm den Grund dafür nennen würde, und schließlich wird Samiades so zornig, dass er Diophantos vor Gericht bringt, weil Herais sich ihm nicht zeigen wolle. Nun erscheint Herais, um die/den es bei diesem Konflikt geht (und die/der im Text wörtlich als *sōma*, also „Körper“ bezeichnet wird, womit v. a. – aber nicht nur – SklavInnen bezeichnet werden), und die Geschworenen beraten, ob der Ehemann oder der Vater über sie/ihn bestimmen soll.⁴⁰ Nachdem das Gericht befunden hat, dass eine verheiratete Frau ihrem Ehemann zu folgen hat, wagt es Herais,

³⁴ S. z. B. Papyrus London 3,971,4 (3./4. Jh. n. Chr.; *διὰ ἀσθένειαν τῆς φύσε[ως]* – in diesem Dokument geht es wohl um die Bestellung eines Vormunds für den Besitz einer Frau) sowie OxyPap 1,71 (303 n. Chr.; *τὸ τῆς φύσεως ἀσθενές*; die Klägerin, eine Witwe namens Aurelia, appelliert an den Präfekten wegen unehrlicher Aufseher über ihr Eigentum).

³⁵ Diodoros von Sizilien 32,10,2–10; Walton, Diodorus, 446–453.

³⁶ Diodoros von Sizilien 32,10,4: *ἡ ἄλλη ἀγωγή οἰκουρὸς καὶ ὑπανδρὸς* (Walton, Diodorus, 448).

³⁷ Diodoros von Sizilien 32,10,4: *ἀρρενικαὶ συμπεριφοραί*; was vermutlich Analverkehr bedeutet, wie ihn Männer miteinander haben können.

³⁸ Diodoros von Sizilien 32,10,4: *ἡ κατὰ φύσιν ἐπιπλοκή*.

³⁹ Diodoros von Sizilien 32,10,5: *διὰ τὴν αἰσχύνην* (Walton, Diodorus, 448).

⁴⁰ Diodoros von Sizilien 32,10,5: *κυριεύειν* (Walton, Diodorus, 450).

das Gewand zu lösen und seine männliche Natur, also seine männlichen Genitalien zu zeigen.⁴¹ Herais verwarft sich dagegen, dass ein Mann dazu gezwungen werden soll, einem Mann beizuwohnen. Nachdem Herais nun seine Schande öffentlich gemacht hat, ergreift er eine Reihe von Maßnahmen, um ein Mann zu werden. Zunächst tauscht er die weibliche Kleidung gegen die eines jungen Mannes. Als Nächstes unterzieht er sich einer Operation, damit seine männlichen Genitalien gänzlich normal werden, wofür die Ärzte sehr gelobt werden. Dann ändert Herais seinen Namen in den seines Vaters Diophantos, meldet sich zur Kavallerie und kämpft in der Armee des Königs. Die neue Identität von Herais belastet Samiades sehr; er schämt sich seiner wider natürlichen Ehe (*ho para physin gamos*) so sehr, dass er Selbstmord begeht. Diodoros stellt am Ende fest, dass der, der eine Frau gewesen sei, nun männliche Ehre und Wagemut aufweise,⁴² während der Mann willensschwächer gewesen sei als die Frau, was sich wahrscheinlich auf den Selbstmord bezieht.

Die Geschichte erreicht ihren Wendepunkt mit der körperlichen Verwandlung des Herais von einer Frau in einen Mann, als ein Versehen der Natur.⁴³ Trotzdem verändert das plötzliche Auftauchen männlicher Geschlechtsorgane den Alltag von Herais erst einmal nicht. Sie verhält sich weiterhin wie eine pflichtbewusste, häusliche und untergeordnete Ehefrau. Nicht allein das Vorhandensein männlicher Genitalien, sondern erst ihre öffentliche Entblößung vor Gericht zeigen an, dass er sich in einen Mann verwandelt hat; dass er sich anders kleidet, ist ein greifbarer Ausdruck der Veränderung. Erst nachdem Herais öffentlich gesprochen hat, wird er zu einer öffentlichen männlichen Person, also zu einem Mann.

Auch wenn die Geschichte den Anschein erweckt, von Körperteilen zu handeln, enthält sie doch viele gesellschaftliche Annahmen über angemessenes weibliches und männliches Verhalten und über geschlechtsspezifische Tugenden.⁴⁴ Diodoros legt den Schwerpunkt bei seiner Erzählung nicht auf die

⁴¹ Diodoros von Sizilien 32,10,6: τὸ τῆς φύσεως ἄρρεν (Walton, Diodorus, 450).

⁴² Diodoros von Sizilien 32,10,9: δόξα καὶ τόλμα (Walton, Diodorus, 452).

⁴³ Diodoros benutzt hier auffälligerweise φύσις sowohl in einem körperlichen als auch in einem weitergehenden Sinn. Φύσις kann sowohl männliche Genitalien (32,10,6: τὸ τῆς φύσεως ἄρρεν [Walton, Diodorus, 450]) und weibliche Genitalien (32,10,7: φύσις θηλεία [Walton, Diodorus, 450]; s. auch 32,11,1) bezeichnen als auch die gewöhnliche menschliche Anatomie; letzteres etwa in Diodoros' Beschreibung der Haut, die das männliche Glied umkleidet, bevor es hervorbricht „gegen die gewöhnliche Natur“ (32,10,7: παρὰ τὸ σύνηθες τὴν φύσιν [Walton, Diodorus, 450]). In einer anderen Passage betont Diodoros, dass ein Hermaphrodit „an der gemeinsamen Natur teilhat“ (32,12,2: ἀνδρόγυνος [als Synonym für ἐρμαφρόδιτος (32,10,4) gebraucht] ... ὁμοίας κεκοινωνηκώς φύσεως [Walton, Diodorus, 456]); dass er also eine menschliche, wenn auch zwiegestaltige, Natur mit sich selbst und den LeserInnen gemeinsam habe. Zu φύσις und dem lateinischen Begriff *natura* in der Bedeutung „Genitalien“ s. Winkler, Eros, 317–321 (im Original 217–220).

⁴⁴ Laqueur, Leib, bes. 13–38 (im Original 1–24). S. auch Johann Weyers Traktat von 1583 über den Umgang mit Hexen. Weyer spricht von einer penisähnlichen Klitoris und be-

Definition von Geschlechterrollen, weil diese kulturell allgemein anerkannt sind. Eine Frau hat im privaten Bereich zu leben und wird entweder vom Vater oder vom Ehemann beaufsichtigt. Deshalb braucht eine Frau nicht vor Gericht zu erscheinen, weil männliche Geschworene ebenso gut ohne ihr Beisein über ihr Schicksal befinden können; die einzige Frage lautet, welcher Mann für sie rechtlich zuständig ist. Als Herais zu Diophantos wird, bricht er sofort zu militärischen Unternehmungen auf und demonstriert so seine Männlichkeit durch öffentliche Taten und öffentliches Ansehen. Männlichkeit bedeutet Stärke, Weiblichkeit Schwäche. Wenn sich die Grenzen zwischen den Geschlechtern wie im Falle eines Hermaphroditen verwischen, dann schämen sich Vater, Tochter/Sohn und Ehemann. Schämt sich Samiades vornehmlich dafür, dass seine Frau männliche Genitalien hat und er sie dennoch weiterhin liebt?⁴⁵ Oder ist er auch darüber beschämt, dass sie/er zur Kavallerie geht und für den König kämpft? Oder schämt er sich dafür, dass er Sex mit jemandem hatte, der sich als Mann entpuppt hat?

In dieser Geschichte besteht eine klare Trennung zwischen männlicher und weiblicher Natur, so dass selbst Hermaphroditen keine echte Mischung von weiblicher und männlicher Natur sind. Diodoros verwendet den Begriff *dimorphos* („zweigestaltig“) für den Hermaphroditen Herais/Diophantos,⁴⁶ wobei sich diese zwei Gestalten allerdings nacheinander und nicht gleichzeitig zeigen. Bei Diodoros brechen Frauen, die zu Männern werden, wenn bei ihnen männliche Genitalien zu sehen sind, radikal mit ihrer weiblichen Vergangenheit. Die Natur mag uns eine Zeitlang in die Irre führen, doch letztlich verwischt sie die Grenzen nicht, indem sie ein androgynes Zwischenwesen erschafft. Herais verlässt ihren untergeordneten Status, um ein Krieger zu werden; aus einer Frau wird ein Mann. In einer anderen Erzählung hängt eine Frau namens Kallo ihren Webstuhl und andere frauentypische Arbeitsgeräte an den Nagel, ändert ihren/seinen Namen zu Kallon, kleidet sich männlich und nimmt den Status eines Mannes an, nachdem ein Chirurg bei ihr/ihm männliche Genitalien zutage gefördert hat.⁴⁷ Diodoros betont mehrfach, dass es sich hier nicht um uneindeutige Wesen handelt, die halb Mann und halb Frau sind, oder um Anomalien, die seiner Meinung nach verständlicherweise nur Hass und Ablehnung hervorrufen können. Er zeigt, wie sich Hermaphroditen in eine strenge Zweigeschlechterordnung einordnen lassen, indem er sie in die Lage versetzt, die gesellschaftliche Rolle anzunehmen, die ihrer eigent-

schreibt Frauen, die Männer geworden seien, als männliche Organe aus ihren Körpern herausbrachen. Er ist der Ansicht, dass Frauen die Möglichkeit haben, Männer zu werden (vermittels ihrer Klitoris), aber nicht andersherum, da die Natur sich nicht zum weniger Wertvollen hin wandle (De praestigiis daemonum 4,24; englische Übersetzung: Shea u. a., *Witches*, 344f.).

⁴⁵ Diodoros von Sizilien 32,10,9.

⁴⁶ Diodoros von Sizilien 32,10,2.8.

⁴⁷ Diodoros von Sizilien 32,11,4.

lichen weiblichen oder männlichen Natur entspricht, statt sie auszugrenzen oder zu bestrafen.⁴⁸

Diodoros ist damit sogar im Hinblick auf Hermaphroditen der Meinung, dass jeder Mensch nur ein Geschlecht hat. Implizit definiert er dabei gesellschaftliche Konventionen wie geschlechtsspezifische Kleidung und Arbeit, die Unterordnung von Frauen und die Beteiligung von Männern an Kriegshandlungen als etwas der menschlichen Natur Immanentes, wobei er zwischen männlicher und weiblicher Natur unterscheidet. Die Gemeinsamkeit zwischen den Hermaphroditen und „uns anderen“ besteht demzufolge darin, dass die menschliche Natur von Hermaphroditen auch entweder männlich oder weiblich ist.⁴⁹

Vor diesem Hintergrund verstanden bedeuten die Begriffe „widernatürlich“ und „natürlich“ in Röm 1,26f., dass etwas der weiblichen oder männlichen Natur widerspricht bzw. entspricht. Was unter dieser Natur zu verstehen ist, entspricht den jeweiligen kulturellen Normen und Praktiken. Zur weiblichen Natur gehört, dass sich Frauen einem Mann unterwerfen (s. Röm 7,2 über die verheiratete Frau als *hypandros*),⁵⁰ weshalb eine Frau, die eine andere Frau liebt, nicht in Übereinstimmung mit ihrer Natur lebt, die für Paulus gottgegeben ist. Genauso handelt ein Mann, der sich einem anderen Mann unterwirft (und dadurch zum *hypandros* wird), seiner männlichen Natur zuwider. Auch wenn der „männliche Mann“ selbst nicht die passive Rolle beim Geschlechtsverkehr einnimmt und seine männliche Natur an diesem Punkt nicht verletzt, verstößt er doch gegen die männliche Natur, indem er einen anderen dazu bringt, eine unmännliche Rolle einzunehmen und sich ihm zu unterwerfen.

Verstehen wir Natur auch als gegenderte menschliche Natur, dann könnte dies eine Ergänzung zum Verständnis der Natur als Schöpfungsordnung bilden. Zwar lässt sich nicht genau sagen, welche Rolle die Tierwelt in der paulinischen Sicht der Schöpfung spielt – insbesondere in der Frage, ob die Tiere als Vorbilder für das menschliche Verhalten gelten sollen. Dennoch könnte Paulus die Vorstellung haben, dass Gott bei der Schöpfung eine unveränder-

⁴⁸ Er führt sogar zwei Beispiele dafür an, dass Hermaphroditen bei lebendigem Leibe verbrannt wurden (Diodoros von Sizilien 32,12,2).

⁴⁹ Eine Analyse der medizinischen Reaktionen auf Hermaphroditen im späten 20. Jh. bietet Kessler, *Construction*, 3–26. Das Phänomen zwischengeschlechtlicher Kinder stellt in einer Zwei-Geschlechter-Gesellschaft eine Herausforderung dar: „Zudem halten ÄrztInnen auch angesichts eines offensichtlich unbestreitbaren Befundes – angesichts von Kindern, die mit irgendeiner Kombination von ‚weiblichen‘ und ‚männlichen‘ reproduktiven und sexuellen Merkmalen geboren werden – an dem unveränderlichen Glauben fest und bestehen darauf, dass weiblich und männlich die alleinigen ‚natürlichen‘ Möglichkeiten darstellen“ (4). Kessler beobachtet, dass medizinisches Fachpersonal sich bei der Handhabung solcher Fälle auf das kulturelle Verständnis von Geschlecht stützt.

⁵⁰ Zu Röm 7,2 s. Castelli, *Romans*, 283f.

liche Ordnung errichtet. Diese göttliche Schöpfungsordnung könnte Paulus zufolge eine immanent geschlechtsspezifische sein, v. a. weil fast alle Autoren der römischen Zeit die Natur als hierarchisch gegendert betrachten.⁵¹ Da Paulus' verurteilende Sicht auf weibliche Homoerotik der Sichtweise seiner ZeitgenossInnen entspricht, haben wir allen Grund zu der Annahme, dass „Natur“ nach Paulus einschließlich einer Geschlechterhierarchie zu denken ist.

3 Röm 1,26f. und das jüdische Gesetz

Ein Deutungsrahmen für Paulus' Bewertung des moralischen Handelns der NichtjüdInnen in Röm 1 besteht im Naturrecht, doch für die paulinische Theologie insgesamt ist das Problem viel gravierender, das sich im jüdischen Gesetz stellt.⁵² Als früherer und mit dem jüdischen Gesetz vertrauter Phari-

⁵¹ Hier ist allerdings an die kontroversen Ursprünge des Naturbegriffs im griechischen Denken zu erinnern: „Die Theoretiker ... haben (nicht eigentlich) die Natur entdeckt. ... Vielmehr haben sie ihre eigenen charakteristischen und unterschiedlichen Vorstellungen erschaffen und erfunden, häufig in direkter und expliziter Auseinandersetzung mit ihrer Konkurrenz. Der Begriff hat sich in der Auseinandersetzung ausgeprägt“ (Lloyd, *Methods*, 431f.).

Auch andere haben erkannt, dass um den Naturbegriff gerungen wird. S. z. B. Klaus Wengst zu Röm 1,26f.: „Könnte es nicht auch sein, dass etwas als ‚natürlich‘ behauptet wird, was sich bei näherem Hinsehen lediglich als eine bestimmte gesellschaftliche Konvention entpuppt?“ (Paulus, 75). S. auch Winkler, der seine Darstellung von Artemidoros' Kategorien des Geschlechtsverkehrs so überschreibt: „Statt ‚Natur‘ lies: ‚Kultur‘“ (Eros, 33; im Original 17). Beide Wissenschaftler beziehen sich unausgesprochen auf die griechische Debatte über die Grenzen zwischen *νόμος* und *φύσις*.

⁵² Das Gesetz ist sicher einer der Aspekte des Judentums, über die Paulus viel nachdenkt. InterpretInnen mit sehr unterschiedlichem theologischen Hintergrund erkennen seit Langem, dass es in Paulus' Gedanken zum jüdischen Gesetz Spannungen gibt. Zunächst bereitet es Schwierigkeiten, bestimmte Aussagen in Einklang zu bringen mit Paulus' Zusage, dass das Gesetz Bestand haben soll (Röm 3,31), sowie auch mit der Feststellung: „So gilt: Das Gesetz ist heilig, und das Gebot heilig, gerecht und gut“ (Röm 7,12). Dies sind z. B. die Aussagen, dass Christus das Ende des Gesetzes sei (Röm 10,4); dass Sünde ohne das Gesetz tot sei (Röm 7,8); dass das Gesetz hinzugekommen sei, um die Übertretung größer zu machen (Röm 5,20); dass das Gesetz in Fragen der Speisen entbehrlich sei (1 Kor 8,10; Gal 2,11–14; Röm 14); und dass die Beschneidung unnötig sei (Gal 5,2–12; Röm 2,25–29; 1 Kor 7,19 usw.). In der Forschung wird gelegentlich die Ansicht vertreten, dass es in Paulus' Denken echte Widersprüche gebe. So macht z. B. Heikki Räisänen im paulinischen Denken eine Entwicklung aus: Zuerst sei das Gesetz für Paulus ein *Adiaphoron* gewesen (etwas, auf das es nicht ankommt), während ihn dann später der Druck von Seiten seiner judenchristlichen GegnerInnen dazu gebracht habe, für die völlige Ablehnung des Gesetzes zu votieren (Torah; sowie: Paul). E. P. Sanders zufolge ist Paulus der Ansicht, dass die Menschen nicht durch das Gesetz zum Leib Christi zugelassen würden, sondern die christliche Lebensführung sich an der Schrift orientieren solle (Judaism; sowie: People).

säer⁵³ zitiert Paulus häufig aus der Bibel. Auch wenn Paulus dem jüdischen Gesetz ambivalent gegenübersteht, kehrt er ihm weder auf ganzer Linie noch in kongruenter Weise den Rücken. Paulus bricht zwar deutlich mit den jüdischen Speisegesetzen und dem Beschneidungsgebot, um die jesugläubigen Gemeinden für NichtjüdInnen zu öffnen, doch in manchen anderen Bereichen – besonders bei den Geschlechterrollen und -beziehungen – orientiert er sich auch weiterhin an der Tora als praktischem Leitfaden. Die Begriffe und Prinzipien des Levitikusbuches stehen an mehreren Stellen im Hintergrund der paulinischen Lehre. Auch in Röm 1,24–27 ist das der Fall.

In Röm 1,26f. spiegelt sich das jüdische Rechtsdenken bezüglich der gleichgeschlechtlichen Liebe, das sich in der römischen Zeit entwickelt. Sexuelle Beziehungen zwischen Frauen werden in der Hebräischen Bibel nicht ausdrücklich verurteilt – anders als in den nachbiblischen jüdischen Schriften (z. B. dem Jerusalemer Talmud, wo den rabbinischen Schulen des 1. Jhs. eine Debatte über das Verbot weiblicher homoerotischer Beziehungen zugeschrieben wird). Demnach liegt Paulus' Verurteilung auf einer Linie mit der nachbiblischen jüdischen Diskussion.

Die Verse Röm 1,26–32 erinnern sehr an Lev 18,22 („Du sollst nicht beim Knaben oder Mann liegen wie bei einer Frau; es ist ein Gräu[e]l“)⁵⁴ und

Andere Stimmen in der Forschung argumentieren damit, dass eine genauere Untersuchung der paulinischen Briefe einen Kern seines Denkens offenbare, von dem aus sich die scheinbar widersprüchlichen Passagen interpretieren ließen. So betrachten etwa Ernst Käsemann (Gottesgerechtigkeit; sowie: Perspektiven) und Peter Stuhlmacher (Gerechtigkeit) die Rechtfertigung aus Glauben oder die Rechtfertigung der Gottlosen als Kern des paulinischen Denkens, während W. D. Davies (Paul; sowie: Studies) sowie Joseph A. Fitzmyer (Paul) Christus als Zentrum des paulinischen Denkens ansehen. Krister Stendahl führt aus, dass westliche TheologInnen Paulus zu individualistisch verstehen und deshalb übersehen, dass seine vorrangige Sorge der Rettung der NichtjüdInnen als Gruppe gelte und nicht einzelnen Menschen, die sich mit der Einhaltung des jüdischen Gesetzes abmühten. Nach Stendahl ist Paulus der Meinung, dass JüdInnen sich an das Gesetz halten dürften, NichtjüdInnen dies aber nicht bräuchten (Paul). Johan Christiaan Beker empfiehlt zur Erkenntnis der Struktur des paulinischen Denkens ein Modell von Kohärenz und Kontingenz. Nach Beker verstehe Paulus das Christusereignis (Christus als „die proleptische [vorweggenommene] Erfüllung des Triumphes Gottes“) im Rahmen apokalyptischen Denkens und beziehe es auf die Situation der jeweiligen Gemeinde (Paul, 351; sowie: *Theology* [dort argumentiert er gegen das Konzept eines „Zentrums“ oder „Kerns“]). S. auch Plevnik, Center.

Überlegungen zu Paulus' Nähe zum jüdischen Gesetz finden sich bei Brooten, Paul; sowie Tomson, Paul. Überraschenderweise erwähnt Tomson in seiner Untersuchung Röm 1,26f. nur kurz an einer einzigen Stelle (94).

⁵³ Phil 3,5f.: „Ich wurde am achten Tag beschnitten, bin ein Angehöriger des Volkes Israel, aus dem Stamm Benjamin, ein Hebräer von Hebräern – was das Gesetz angeht: ein Pharisäer, ... was die Gerechtigkeit angeht, die im Gesetz gilt: einer ohne Fehl und Tadel (κατὰ νόμον Φαρισαῖος ... κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἀμεμπτος).

⁵⁴ MT וְאִתְּזָכָר לֹא לְחֶשֶׁב מִשְׁכָּבִי אִשָּׁה תֹעֵבָה הוּא; LXX: καὶ μετὰ ἀρσενοῦ οὐ κοιμηθήσῃ κοίτην γυναικός· βδέλυγμα γάρ ἐστιν.

Lev 20,13 („Wenn jemand (männlich) beim Knaben oder Mann liegt wie bei einer Frau, so haben beide einen Gräuel getan; sie sollen beide sterben; ihr Blut ist auf ihnen“).⁵⁵ Obwohl in Röm 1 nicht ausdrücklich Lev 18 und 20 zitiert werden, gibt es drei Überschneidungen zwischen diesen Kapiteln: Erstens bedienen sich Röm 1 und Lev 18 und 20 ähnlicher Begriffe,⁵⁶ zweitens finden sich sowohl im Römerbrief als auch in Levitikus grundsätzliche Verurteilungen sexueller Beziehungen zwischen Menschen männlichen Geschlechts,⁵⁷ und drittens haben nach beiden Stellen diejenigen, die solche Beziehungen unterhalten, den Tod verdient.

Der nachbiblische jüdische Gelehrte Philon von Alexandria spricht über sexuelle Beziehungen zwischen Menschen männlichen Geschlechts⁵⁸ unter drei Gesichtspunkten, die an Röm 1,27 erinnern: Erstens verurteilen Paulus wie Philon solche Beziehungen; zweitens halten beide sie für „widernatürlich“ (*para physin*); und drittens sind beide der Ansicht, dass solche Beziehungen körperliche Auswirkungen auf die an ihnen Beteiligten haben. Zudem verknüpfen Philon und Paulus die Geschlechterunterschiede mit Kleidung und Haartracht,⁵⁹ wobei Philon davon spricht, dass die Männer von Sodom, die sexuelle Beziehungen miteinander eingegangen sind, das Joch des Naturrechts abgeworfen hätten.⁶⁰

⁵⁵ MT ואיש אשר ישכב את־זכר משכבו אשה תועבה עשו שניהם מות יומתו דמיהם בם LXX: καὶ ὅς ἂν κοιμηθῇ μετὰ ἄρσεως κοίτην γυναικός, βδέλυγμα ἐποίησαν ἀμφότεροι θανατούσθωσαν, ἔνοχοί εἰσιν.

⁵⁶ „Schande über sich bringen“, „Scham“: Der griechische Ausdruck dafür, dass die Männer in Röm 1,27 „Schande über sich bringen“ (ἀσχημωσύνη), kommt in Lev 18 vierundzwanzigmal vor und in Lev 20 achtmal, immer als Übersetzung von עָרֵוּ, (Neue Zürcher Bibel: „Scham“).

„Unreinheit“ (ἀκαθαρσία): Röm 1,24 bezeichnet das Verhalten der Menschen, die sich von Gott abgewendet haben, als „Unreinheit“ (ἀκαθαρσία). Das hebräische Substantiv, das in der LXX am häufigsten mit ἀκαθαρσία übersetzt wird, ist טְמֵאָה. Dieses kommt in Lev 18,19 vor, die LXX übersetzt mit ἀκαθαρσία. (In der LXX wird ἀκαθαρσία in Lev 20,21 auch als Übersetzung von נָדָה benutzt.) Hebräische Verben, die aus derselben Wurzel wie טְמֵאָה gebildet sind, also von טָמַא abgeleitete Verbformen, begegnen zehnmal im direkten Kontext von Lev 18,22 und 20,13 (Lev 18,20.23.24 [zweimal].25.27.28.30; 20,3.25; Neue Zürcher Bibel: „verunreinigen“, „unrein werden“). Die LXX überträgt die unterschiedlichen Formen von טָמַא in Lev 18 und 20 als μαινώ und ἐκμαινώ sowie in einem Fall als ἐν ἀκαθαρσία (Lev 20,25). Insgesamt kommt die hebräische Wurzel, die meist als ἀκαθαρσία oder ἀκάθαρτος übersetzt wird, sehr häufig in Lev 18 und 20 vor, auch wenn der eigentliche Ausdruck ἀκαθαρσία dort nur zweimal begegnet.

„Männlich“ (ἄρσην): In Röm 1,27 steht ἄρσενες, und die LXX übersetzt in Lev 18,22; 20,13 זָכָר mit ἄρσην.

⁵⁷ D.h. sowohl im Levitikusbuch als auch im Römerbrief sind die Verdammungen ausdrücklich nicht auf Prostitution oder erzwungene sexuelle Beziehungen zwischen Männern begrenzt.

⁵⁸ Spec., III,37–42; Abr. 133–136; cont. 59–63.

⁵⁹ Spec III,37; 1 Kor 11,2–16.

⁶⁰ Abr. 135: ὁ τῆς φύσεως νόμος (Colson, Philo, 6,70).

Im Gegensatz dazu gibt es im römischen Recht dieser Zeit keine allgemeine Verurteilung sexueller Beziehungen zwischen Männern. Bekannt ist lediglich, dass es im nachkonstantinischen römischen Reich – beeinflusst durch die Bibel und die christliche Theologie – solche Gesetze gibt.⁶¹ Paulus übernimmt also nicht einfach das römische Recht. Vielmehr vertritt er eine besondere jüdische Position, die in jüdischen Begriffen formuliert ist. Die generelle Verurteilung von sexuellen Beziehungen zwischen Männern und die Ansicht, dass solche Beziehungen den Tod verdienen, deckt sich eher mit Levitikus als mit irgendeiner anderen Quelle außer Philon, der seinerseits stark vom Levitikusbuch beeinflusst ist.

Heutige ethische und theologische Kategorien können unsere historische Einordnung des paulinischen Gebrauchs des jüdischen Gesetzes in unangemessener Weise beeinflussen. Die meisten christlichen TheologInnen und EthikerInnen stehen heutzutage auf dem Standpunkt, dass nur einige Gebote des Pentateuchs – wie z. B. das Liebesgebot – für ChristInnen Gültigkeit besitzen. Dabei unterscheiden die AuslegerInnen häufig zwischen den ethischen und den kultisch-rituellen Geboten und vertreten die Ansicht, dass nur die ethischen Gebote für die christliche Ethik von Bedeutung sind.⁶² Christli-

⁶¹ Die *Lex Scantinia*, die von M. Caelius Rufus, Suetonius, Juvenal, Tertullianus, Prudentius und Ausonius erwähnt wird und von der einige WissenschaftlerInnen meinen, dass sie sexuelle Beziehungen zwischen freien Männern verboten habe, ist geheimnisumwoben. Der Text des Gesetzes ist nicht überliefert. Amy Richlin zufolge „belegt das Gesetz einen freien Mann, der sich selbst willentlich penetrieren lässt, mit Strafe“ (Homosexuality, 530). Saara Lilja plädiert dafür, dass es „das Gesetz sein könnte, mit dem Domitian die Kastration verboten hat“, oder dass es „das namenlose, von Quintilianus erwähnte Gesetz sein könnte, durch das die Vergewaltigung von freigebohrenen Minderjährigen verboten wurde“ (Homosexuality, 121). John Boswell ist der Ansicht, dass die *Lex Scantinia* „männliche Minderjährige und Kinder vor unwillentlicher Prostitution oder Kastration geschützt“ haben könnte (Christianity, 67). Boswell untersucht auch andere Quellen, die die Ansicht stützen könnten, dass gleichgeschlechtliche Beziehungen zwischen Menschen männlichen Geschlechts nach dem römischen Recht der republikanischen und frühen Kaiserzeit gesetzwidrig sind, wobei er diese Quellen für unzutreffend hält (63–69). Weitere Ausführungen zur *Lex Scantinia* und anderen, für gleichgeschlechtliche Beziehungen zwischen männlichen Menschen jeden Alters relevante römische Gesetze finden sich bei MacMullen, Changes, 184.348.

Sextus Empiricus stellt ohne weitere Erläuterungen fest, dass Geschlechtsverkehr zwischen Menschen männlichen Geschlechts in der römischen Gesellschaft gesetzlich verboten ist (Grundriss der pyrrhonischen Skepsis 1,152).

Der Cod. Theod. 9,7,3 enthält ein Gesetz aus dem Jahr 342, das Ehen zwischen Menschen männlichen Geschlechts verbietet, die also anscheinend bis zu dieser Zeit nicht gesetzwidrig sind (s. Boswell, Christianity, 123. Anm. 9).

⁶² Z. B. Eckert, Verkündigung, 135.159; Schrage, Einzelgebote, 231–233; Ridderbos, Paulus, 103f.199. Diese und andere AuslegerInnen sind insgesamt der Auffassung, dass die rituellen und kultischen Gebote an sich weniger wert seien als die hohen ethischen Ideale, die sich in den moralischen Geboten des Pentateuchs spiegeln. S. Keck, Paul, bes. 33. Keck stellt fest, dass Paulus die Unterscheidung zwischen moralischen und kultischen

che DenkerInnen suchen in der Bibel nach Orientierung für das angemessene Leben und Verhalten von ChristInnen, und dabei wählen sie Bibeltexte aus, die heute wichtig sind. Wenn TheologInnen und EthikerInnen den biblischen Geboten nicht unterschiedliche Bedeutung zumäßen, dann würden wir heute versuchen, patriarchale SklavInnen- und Bauerngesellschaften der Antike wieder aufleben zu lassen. Doch selbst dabei gäbe es Werte, die sich nicht miteinander in Einklang bringen lassen, weil es in der Bibel Gesetze aus den verschiedensten Epochen gibt – denn die gesellschaftlichen Bedingungen verändern sich während der Entstehungszeit der Bibel. Daher sollten TheologInnen, EthikerInnen und alle ChristInnen Vorsicht dabei walten lassen, wenn sie biblische Gebote auf das heutige Leben von ChristInnen beziehen. Die gebotene Besonnenheit ist jedoch von der historischen Einschätzung zu unterscheiden, dass Paulus zwischen ethischen und kultisch-rituellen Bestimmungen differenziert oder dass diese Kategorien den JüdInnen in der römischen Welt einleuchtend erscheinen.

Nach Ansicht mancher ForscherInnen lassen sich beim jüdischen Gesetz zwei Kategorien klar voneinander unterscheiden: die moralischen oder ethischen Gebote (wie etwa die Zehn Gebote,⁶³ „eine Witwe oder eine Waise sollt ihr nicht erniedrigen“,⁶⁴ „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“⁶⁵) und die kultischen oder rituellen Gebote (z. B. „das Fest der ungesäuerten Brote sollst du halten“,⁶⁶ „mache Zeltbahnen aus Ziegenhaar für das Zeltdach über der Wohnung“,⁶⁷ „wenn ein Mann Ausfluss hat aus seinem Glied, ist er unrein“⁶⁸). Die VertreterInnen dieser Position sind der Ansicht, dass die moralischen Gebote ewige Gültigkeit besitzen, während die kultisch-rituellen Gebote sich nur auf den Kult im alten Israel beziehen und daher für Paulus oder heutige ChristInnen keine Gültigkeit haben.

Zahlreiche Paulus-ExegetInnen sind auf dieser Grundlage der Meinung, dass einerseits alle Angaben über das Sexualverhalten in die Kategorie der Moralgebote zu rechnen sind, und dass es andererseits so ist, dass Paulus die kultisch-rituellen Gebote der Tora zwar nicht für verbindlich hält, die ethischen Gebote dagegen schon. Diese Annahme erschwert die Suche nach einer Erklärung dafür, warum Paulus gleichgeschlechtliche Beziehungen verurteilt, weil viele AuslegerInnen gleichgeschlechtliche Beziehungen für unmoralisch halten und es deshalb selbstverständlich finden, dass Paulus sich ebenfalls aus Gründen der Moral gegen gleichgeschlechtliche Beziehungen ausspricht. Die-

Gesetzen außer Acht lässt, was voraussetzt, dass eine solche Unterscheidung überhaupt existiert.

⁶³ Ex 20,2–17; Dtn 5,6–21.

⁶⁴ Ex 22,21.

⁶⁵ Lev 19,18.

⁶⁶ Ex 23,15.

⁶⁷ Ex 26,7.

⁶⁸ Lev 15,2.

se doppelte Prämisse hat zur Folge, dass sich die KommentatorInnen kaum einmal Gedanken darüber machen, welche Beziehungen vielleicht zwischen Röm 1,24–27 und dem jüdischen Gesetz bestehen.

JüdInnen der römischen Zeit ordnen das Gesetz jedoch auf verschiedenste Weise bestimmten Kategorien zu. Es gibt Unterscheidungen der Tora in „positive“ und „negative“, „zeitgebundene“ und „zeitlose“ Gebote⁶⁹ oder auch Differenzierungen zwischen bedeutenderen und unbedeutenderen Geboten, wobei betont wird, dass JüdInnen alle Gebote einhalten sollen.⁷⁰ Zwar werden Verfehlungen auch dahingehend unterschieden, ob ein Mensch gegen Gott oder gegen einen Nächsten sündigt.⁷¹ Man könnte sagen, dass sich hierin eine Differenzierung von „kultisch-rituell“ und „ethisch“ findet, doch die Unterscheidung zwischen dem Nächsten und Gott muss sich überhaupt nicht mit dem decken, was wir heute in den heutigen westlichen Kulturen darunter verstehen. So wird durch diese Unterscheidung z. B. nicht deutlich, ob der Gräuel, den ein bei einem Mann liegender Mann verübt, sich gegen den Nächsten („ethisch“?) oder gegen Gott („kultisch-rituell“?) richtet. Im Judentum ist zu dieser Zeit der Dekalog (die Zehn Gebote) besonders wichtig, auch wenn dabei nicht von einer „moralischen“ Kategorie gesprochen wird, um den Dekalog von den anderen Geboten abzuheben. So zeigt z. B. Philons Traktat „Über den Dekalog“ die große Bedeutung, die die Zehn Gebote für die JüdInnen der vorchristlichen Zeit besessen haben. Die Relevanz des Dekalogs geht auch daraus hervor, dass Philon in seiner Abhandlung „Über die Einzelgesetze“ die anderen Gebote in Anlehnung an die Zehn Gebote anordnet. Auch gibt es in antiken samaritanischen Synagogen häufig Dekalog-Inschriften, worin sich zeigt, dass die Zehn Gebote beim Verständnis des Pentateuchs eine besondere Rolle spielen.⁷²

⁶⁹ S. z. B. m. Qidduschin 1,7.

⁷⁰ S. Urbach, *Sages*, 342–365 (s. auch Mt 5,19; 22,34–40).

⁷¹ M. Joma 8,9. Ich bedanke mich bei meinem Kollegen Prof. Arthur Green von der Brandeis Universität, der mich dazu angeregt hat, weiter über diese Frage nachzudenken.

⁷² Die antike samaritanische Religion geht ebenso wie das antike Judentum aus der Religion des vorexilischen Israel hervor. Der Begriff „Judentum“ ist von „Judäa“ abgeleitet, dem Zentrum des nachexilischen Judentums, während „samaritanisch“ von „Samaria“ hergeleitet ist, der Berglandschaft nördlich von Judäa. Zum Dekalog in samaritanischen Synagogen s. Reeg, *Synagogen*, 545–550 (s. auch das Verzeichnis aller Orte, an denen Dekalog-Inschriften gefunden wurden). Auch in der samaritanischen Liturgie und den frühmittelalterlichen Pijjutim (liturgische Dichtungen) findet sich der Dekalog. Dass der Dekalog in der samaritanischen Tradition eine prominente Stellung innehat, könnte ein indirekter Hinweis auf das jüdische Denken in der Zeit sein, bevor die frühen ChristInnen behaupten, dass nur dem Dekalog bleibender Wert zukäme. JüdInnen bestehen in Auseinandersetzung mit ChristInnen zunehmend darauf, dass alle Gebote befolgt werden müssten, während die SamaritanerInnen am – älteren – Vorrang des Dekalogs festhalten. So könnte die samaritanische Religion, die für sich beansprucht, israelitische Gebräuche aus der vorexilischen Zeit zu bewahren, einen Hinweis darauf geben, wie das Judentum vor seiner Begegnung mit dem Christentum aussieht. Darüber hinaus gibt es auch exege-

Wenn wir ermitteln wollen, mit welchen Kategorien Paulus den Pentateuch interpretiert, müssen wir zunächst die antiken jüdischen Kategorien genauer untersuchen, bevor wir in einem zweiten Schritt moderne christliche Kategorien auf sie beziehen können. Die Unterteilung in negative und positive bzw. zeitgebundene und zeitlose Gebote oder in Übertretungen gegen Gott und gegen die Nächsten kommt in den Paulusbriefen nicht vor.⁷³ Die große Bedeutung des Dekalogs zeigt sich andererseits an mehreren Stellen im Römerbrief, wo Paulus dessen dauerhafte Geltung voraussetzt.⁷⁴ In der Auslegung wird meist kein Widerspruch zwischen der paulinischen Rechtfertigungslehre und seiner Anerkennung des Dekalogs gesehen, weil hier der Dekalog häufig in anachronistischer Weise als ethisches und nicht als kultisch-rituelles Gebot verstanden und manchmal davon ausgegangen wird, dass Paulus den Dekalog als wichtigen Leitfaden für das christliche Leben und nicht als Weg zur Erlösung ansieht.⁷⁵

Das paulinische Denken könnte hierbei dem Denken Philons von Alexandria nahestehen. Auch Philon differenziert zwischen den Zehn Geboten, in denen die anderen Gebote zusammengefasst sind und die von Gott direkt gegeben wurden, sowie den Einzelgeboten, die Gott durch den Propheten Mose übermittelt hat.⁷⁶ In Röm 13,9 nennt Paulus vier Beispiele aus dem Dekalog dafür, dass das Liebesgebot als Zusammenfassung der anderen Gebote gilt; so werden die Einzelgebote des Dekalogs an dieser Stelle nicht für ungültig

tische Gründe für die Annahme, dass der Dekalog sogar im Pentateuch selbst (zumindest in seiner Endgestalt in D [im Deuteronomium] und P [im Kontext der Priesterschrift, d. h. hier im Buch Exodus]) eine wichtigere Rolle spielt als die anderen Gebote. S. Miller, *Deuteronomy*, 66–70; sowie Ders., *Place*.

⁷³ Paulus stellt die Nächstenliebe in verschiedenen Passagen in den Vordergrund (z. B. in Röm 13,9; Gal 5,14), aber er verknüpft auch das angemessene Verhalten Gott gegenüber mit dem angemessenen Verhalten gegenüber den Nächsten, etwa in Röm 1,18–32. Die paulinischen Lasterkataloge führen auch Sünden wie „Idolatrie“ und „Zauberei“ eng verflochten mit „Zorn“ und „Missgunst“ auf (z. B. Gal 5,19–21).

⁷⁴ Röm 2,21f.: „[D]u also belehrst den anderen und dich selbst belehrst du nicht? Du verkündest, man dürfe nicht stehlen, und stiehlest? Du sagst, man dürfe die Ehe nicht brechen, und brichst sie? Du verabscheust die fremden Götter und begehst Tempelraub?“ Röm 7,7: „Was folgt nun daraus? Dass das Gesetz Sünde sei? Gewiss nicht! Sondern: Ohne das Gesetz hätte ich die Sünde nicht kennen gelernt. Denn ich wüsste nichts vom Begehren, wenn das Gesetz nicht sagte: *Du sollst nicht begehren*.“ Röm 13,8–10: „Bleibt niemandem etwas schuldig, außer dass ihr einander liebt. Denn wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt (πληρώ). Das Gebot nämlich: *Du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren*, und was es sonst noch an Geboten gibt, wird in dem einen Wort zusammengefasst (ἀνακεφαλαιώ): *Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst*. Die Liebe fügt dem Nächsten nichts Böses zu. Des Gesetzes Erfüllung also ist die Liebe.“ Zu den einzelnen Geboten des Dekalogs s. Ex 20,1–17; Dtn 5,6–21. Das Liebesgebot findet sich in Lev 19,18.

⁷⁵ Z. B. Käsemann, *Römer*, 345f.

⁷⁶ Decal. 18–20. Philon nennt die Zehn Gebote κεφάλαια und κεφαλαιωδέστερα (im Unterschied zu den Einzelgesetzen).

erklärt. Paulus spielt auf jedes der vier Beispiele auch an anderen Stellen an.⁷⁷ Der Begriff „zusammenfassen“⁷⁸ ist nicht gleichbedeutend mit „ersetzen“. Demnach kommt bei Paulus mit der Bezeichnung des Liebesgebotes als Zusammenfassung aller anderen Gebote die Vorstellung zur Anwendung, dass manche Gebote eine Zusammenfassung anderer Gebote darstellen.

Man könnte dagegen einwenden, dass die klare und unmissverständliche Beibehaltung des Liebesgebotes⁷⁹ eine Interpretation stützt, der zufolge Paulus die Speisegebote und die Beschneidung kultisch-rituell versteht, also im Hinblick auf religiöse Riten eines bestimmten Volkes und ansonsten ohne Bezug zu allgemeinen moralischen Fragen. Paulus stellt Beschneidung und Liebesgebot in Gal 5,13f. einander ausdrücklich gegenüber, was die eben erwähnte Interpretation wahrscheinlich macht. An dieser Stelle im Galaterbrief scheint die Unterscheidung zwischen Moral und Ritus nachvollziehbar zu sein, doch wir müssen weitere Belege hinzuziehen und andere Erklärungen bedenken, anhand derer Paulus' Umgang mit dem Gesetz deutlich wird.

Paulus zitiert das Liebesgebot in Gal 5,13 nach dem Levitikusbuch, das überwiegend solche Gebote enthält, die normalerweise als kultisch eingeordnet werden. An einer Reihe von Stellen hat das Levitikusbuch das paulinische Denken beeinflusst, wie ich anhand mehrerer Beispiele zeigen werde. Auch werde ich darlegen, dass Kultisch-Rituelles und Ethisch-Moralisches nicht die Gliederungsprinzipien sind, an denen sich die Rechtsetzung des Levitikusbuches zu Inzest und sexuellen Beziehungen zwischen Menschen männlichen Geschlechts orientiert. Im Vordergrund stehen im Levitikusbuch vielmehr die Konzepte von Heiligkeit, Unreinheit,⁸⁰ Verunreinigung,⁸¹ Scham⁸² und Gräuel, wobei es nicht möglich ist, diese Begriffe entweder einer „ethisch-moralischen“ oder einer „kultisch-rituellen“ Verwendung zuzuweisen.⁸³ Nicht die Unterscheidung zwischen Kultisch-Rituell und Ethisch-

⁷⁷ S. Röm 1,24.29; 1 Kor 6,9f.

⁷⁸ Ἀνακεφαλαιώω.

⁷⁹ Röm 13,8–10; Gal 5,14: „Denn das ganze Gesetz hat seine Erfüllung (πληρώω) in dem einen Wort gefunden: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*“ (Lev 19,18).

⁸⁰ Die Ausdrücke „heilig“ (ἅγιος), „Unreinheit“ (ἀκαθαρσία) und „unrein“ (ἀκάθαρτος) kommen in Levitikus häufiger vor als in jedem anderen Buch der LXX.

⁸¹ Das hebräische Verb heißt אָפַם; das griechische Äquivalent ist μαινεῖν.

⁸² Die LXX übersetzt נֶפֶשׁ („Nacktheit“) in Lev 18 und 20 mit ἀσχημοσύνη („Scham“), was dem griechischen Ausdruck eine etwas andere Nuancierung verleiht, als er gewöhnlich hat. Der häufige Gebrauch von „Scham“ durch die LXX in den Levitikus-Versen unmittelbar vor und nach dem Verbot von Beziehungen zwischen Männern könnte einen Einfluss auf Paulus gehabt haben.

⁸³ So macht z. B. der Geschlechtsverkehr mit der Frau eines Nächsten nach Lev 18,20 unrein, und Lev 20,21 beschreibt den Verkehr mit der Frau des eigenen Bruders als Unreinheit. Doch würden die meisten christlichen InterpretInnen diese Handlungen als moralische und nicht in erster Linie als kultische Vergehen einordnen.

Moralischem prägt den paulinischen Bezug auf das Levitikusbuch, sondern die anderen genannten Konzepte.

Paulus' Ausführungen zu Heiligung und Unreinheit spiegeln das Levitikusbuch in deutlicher Weise. In Levitikus finden sich überwiegend solche Texte, die in der Forschung meist als „kultisch“ und/oder „rituell“ bezeichnet werden. Die Beschäftigung des Levitikusbuches mit priesterlichen Ritualen, Kultgegenständen, Unreinheit, Reinigungsriten und der Absonderung der IsraelitInnen von den anderen Völkern scheint der Botschaft des Paulus auf den ersten Blick zu widersprechen, deren Grundlage die Mahlgemeinschaft von JüdInnen und NichtjüdInnen bildet, die den Reinigungsriten und der strengen und genauen Einhaltung von kultisch-rituellen Gesetzen diametral entgegengesetzt zu sein scheint. Auch stellt Paulus in einer Art und Weise, die dem Levitikusbuch überhaupt nicht entspricht, fest: „alles ist zwar rein“ (Röm 14,20), doch andererseits steht in 1 Thess 4,3–5,7.⁸⁴

Das nämlich ist der Wille Gottes, eure Heiligung (*hagiasmos*): dass ihr euch fernhaltet von der Unzucht, dass jeder von euch in Heiligung (*hagiasmos*) und Würde mit seinem Gefäß [der Frau, oder aber: dem Leib], umzugehen wisse – nicht in begehrllicher Leidenschaft wie die Heiden (*ethnē*), die Gott nicht kennen ... Denn Gott hat uns nicht zur Unlauterkeit (*akatharsia*) berufen, sondern zu einem Leben in Heiligung (*hagiasmos*).⁸⁵

Im Vergleich dazu steht in Lev 20,23.26 (ich zitiere die griechische Übersetzung, weil Paulus griechisch schreibt):

Wandelt nicht nach den Bräuchen der Völker (*ethnē*), die ich vor euch vertreibe. Denn all dies haben sie getan, und ich habe einen Ekel vor ihnen gehabt. ... Ihr sollt mir heilig sein (*hagioi*); denn ich, der Herr, bin heilig (*hagios*), und ich habe euch aus den Völkern ausgesondert, damit ihr mein wärt.⁸⁶

Beiden Textabschnitten gemeinsam ist die Schwerpunktsetzung auf die Heiligkeit [bzw. Heiligung], die als Nähe zu Gott und als Absonderung von denen bezeichnet wird, die Gott nicht verehren, und in beiden Texten findet sich die göttlich gebotene Geringschätzung der anderen Völker.⁸⁷

⁸⁴ Sowohl Carrington, Catechism, bes. 16–21, als auch Selwyn, Epistle, 369–375, vertreten die Ansicht, dass Lev 17–19 oder 17–20 bei 1 Thess 4,1–12 im Hintergrund stehen. Sie postulieren die Existenz eines frühchristlichen Katechismus, der sich an das Levitikusbuch anlehnt und dessen Varianten sich in 1 Thess 4,1–12 und im ersten Petrusbrief finden lassen.

⁸⁵ S. Yarbrough, Gentiles, 65–87. Yarbroughs Erläuterung der Bedeutung von *σκεῦος* als „Ehefrau“ und nicht als „Körper“ ist besonders umfangreich und überzeugend (68–73). Der Vorstellung von Heiligkeit und Unreinheit widmet er keine so große Aufmerksamkeit.

⁸⁶ S. auch Lev 19,2.

⁸⁷ Auch andere Motive im ersten Thessalonicherbrief erinnern an Lev 17–26, darunter: Bruder- und Schwesterliebe (1 Thess 4,9: *φιλαδελφία*; s. Lev 19,18: *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου*) und das Bild vom Wandeln zur Beschreibung menschlichen Verhaltens (1 Thess 4,1.12: *περιπατέω*; s. Lev 18,3: *τοῖς νομίμοις αὐτῶν οὐ πορεύεσθε*; s. auch Lev 26 für das Bild vom

Selbstverständlich finden sich im Abschnitt Lev 20,22–26 auch Aussagen, gegen die sich Paulus leidenschaftlich und ausdrücklich wendet (z. B. die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren) oder die ihm unwichtig erscheinen (z. B. der Besitz von Land). Dennoch haben beide Textabschnitte die grundlegende Vorstellung gemeinsam, dass ein Volk seinem Gott heilig sein und nicht den Bräuchen der Völker folgen sollte.

Auch in Röm 6,19–23 (darüber, die eigenen Glieder in den Dienst der Unreinheit oder aber der Gerechtigkeit zu stellen, die zur Heiligung führt) und in 1 Kor 7,14 (ob die Kinder aus der Verbindung eines christusgläubigen und eines nicht christusgläubigen Elternteils unrein oder heilig sind) bedient sich Paulus einiger Denkweisen, die an Levitikus erinnern. Außerdem wird „Unreinheit“ zweimal in Lasterkatalogen neben „Unzucht“, „Sittenlosigkeit“ und „Ausschweifung“ (Gal 5,19; 2 Kor 12,21) erwähnt, weshalb Unreinheit für Paulus vermutlich mit sexuellen Handlungen zu tun hat.

Vorstellungen aus dem Levitikusbuch stehen auch im Hintergrund von 1 Kor 5,1–5,⁸⁸ wo Paulus die Gemeinde anweist, einen Mann, der mit der Frau seines Vaters (*gynē patros*) zusammenlebt, dem Satan zu übergeben. Paulus ermahnt die KorintherInnen dazu, den Mann aus ihrer Mitte zu entfernen. In Lev 18,8 heißt es: „Die Scham der Frau deines Vaters (LXX: *gynē patros*) decke nicht auf, die Scham deines Vaters ist es.“ (BigS) Lev 20,11 nennt die Strafe: „Der Mann, der bei der Frau seines Vaters liegt, hat die Scham seines Vaters aufgedeckt, beide müssen unbedingt getötet werden, ihr Blut ist auf ihnen.“ (BigS, leicht verändert) Wenn jemand mit der Frau seines Vaters schläft, hat er die Scham seines Vaters entblößt. Beide müssen getötet werden, auf ihnen lastet Blutschuld.⁸⁹ Es hat die AuslegerInnen nie besonders überrascht, dass Paulus sich im Fall verbotener Sexualbeziehungen zwischen Männern und zwischen einem Mann und der Frau seines Vaters auf einer Linie mit Levitikus bewegt, vermutlich weil solche Beziehungen allgemein so gedeutet werden, dass sie eher unter ethisch-moralisches als unter kultisch-rituelles Recht fallen. Die Kategorien des Ethisch-Moralischen bzw. des Kultisch-Ri-

Wandeln in Gottes Satzungen). Natürlich sind beide Motive im Judentum relativ weit verbreitet.

⁸⁸ 1 Kor 5,1–5: „Überhaupt: Von Unzucht hört man bei euch, und zwar von solcher Unzucht, wie sie nicht einmal bei den Heiden vorkommt: dass nämlich einer sich die Frau seines Vaters nimmt. Und da habt ihr euch nicht wichtig gemacht, statt zu trauern? Hättet ihr das getan, so wäre jener aus eurer Mitte verstoßen worden, der diese Tat begangen hat! Ich freilich – körperlich zwar abwesend, im Geiste aber anwesend – habe über den, der diese Tat verübt hat, bereits das Urteil gefällt, als wäre ich anwesend. Im Namen unseres Herrn Jesus: Ihr sollt euch versammeln, vereint mit meinem Geist und der Kraft unseres Herrn Jesus, und dann sollt ihr diesen Menschen dem Satan überlassen, zum Verderben des Fleisches, damit der Geist gerettet werde am Tage des Herrn.“

⁸⁹ Das römische Recht verbietet die Ehe zwischen einem Mann und seiner Stiefmutter, was Paulus ebenfalls gewusst haben kann.

tuellen sind allerdings keine Hilfe bei der Erklärung der Rechtsbestimmungen zum Inzest im Levitikusbuch.

Kategorien, die in Lev 18 und 20 verwendet werden, sind Heiligkeit, Scham, Unreinheit, Verunreinigung und Gräuelt.⁹⁰ Ein unreiner oder grauenhafter Geschlechtsakt entweicht alle Beteiligten, und die Heiligkeit der Gemeinschaft erfordert es, dass die Gemeinschaft sich der Beteiligten entledigt. Dabei ist es egal, ob der Geschlechtsakt erzwungen ist oder ob es überhaupt die Möglichkeit zur Einwilligung gibt. Lev 18,8 und 20,11 stehen im größeren literarischen Zusammenhang der Inzestverbote,⁹¹ in dem sich auch die Verbote über die sexuellen Beziehungen zwischen Männern finden.⁹² In Lev 20,13 wird nicht unterschieden, ob es sich um einvernehmlichen Geschlechtsverkehr zweier Männer handelt, um Geschlechtsverkehr zwischen einem Erwachsenen und einem Kind oder um Geschlechtsverkehr zwischen zwei Erwachsenen, von denen einer gezwungen wird. Die Hinrichtung droht nicht nur den Tätern, sondern ebenso den Opfern einer gleichgeschlechtlichen Vergewaltigung wie einem Kind, das ein Päderastie-Opfer ist. In gleicher Weise droht die Strafe für Inzest – auch in Gestalt der Todesstrafe – nicht nur den Erwachsenen, die einvernehmlichen Geschlechtsverkehr haben, sondern auch den Opfern im Kindesalter und den dazugehörigen erwachsenen Tätern. In diesen Texten spielen Alter und Einverständnis keine Rolle. Das allerdings müsste der Fall sein, wenn die Texte im Rahmen unseres heutigen ethisch-moralischen Verständnisses relevant sein sollten. Darüber hinaus fehlt bei diesen Rechtsfällen in auffällender Weise der Vater-Tochter-Inzest. Ebenso wird der Inzest zwischen Mutter und Tochter sowie zwischen Vater und Sohn ausgelassen; die Verbote sind in der zweiten Person maskulinum Singular formuliert, und das Objekt ist immer weiblich. Unter Umständen ist der Vater-Tochter-Inzest in das Verbot einbegriffen, „eine Frau und ihre Mutter“ (Lev 20,14; s. auch Lev 18,17) zur Frau zu nehmen; in diesem Fall sollen alle drei Beteiligten verbrannt werden. Wenn also ein Vater seine minderjährige Tochter vergewaltigt, sollten der Täter, das Opfer und die Mutter des Opfers verbrannt werden, da der Geschlechtsakt des Vaters mit der Tochter als Eheschließung angesehen wird.⁹³ Der Inzest zwischen Vater und Sohn könnte natürlich als Beziehung zwischen zwei Menschen männlichen Geschlechts

⁹⁰ Ich beziehe mich hier auf die redaktionelle Endgestalt dieser Kapitel; dies ist die Form, in der sie für Paulus relevant sind. Eine Untersuchung der redaktionellen Schichtung von Lev 18,22 und 20,13 findet sich bei Olyan, Male.

⁹¹ Lev 18,6–18; 20,11–21.

⁹² Lev 18,22; 20,13.

⁹³ Judith Romney Wegner stellt fest, dass sich die Auslassung des Vater-Tochter-Inzests in Lev 18 und 20 auch in den Aufzählungen der Mischna von Inzest-Beziehungen in m. Keritot 1,1; m. Sanhedrin 7,4 und m. Makkot 3,1 findet. Sie weist darauf hin, dass nicht die Blutsverwandtschaft das Kriterium ist, sondern ob die für einen bestimmten Mann verbotenen Frauen „das sexuelle Eigentum eines anderen Mannes“ sind (Chattel, 28 [Hervor-

gelten, wobei der erwachsene Täter und das Opfer, sein Sohn, hinzurichten wären (Lev 20,13).

So wie im Levitikusbuch auf ein bestimmtes Sexualverhalten, das als für die Beteiligten und damit die gesamte Gemeinschaft verunreinigend gilt, die Todesstrafe steht, ruft auch Paulus die Gemeinde dazu auf, aus ihrer Mitte einen Mann zu entfernen, der ein im Levitikusbuch verbotenes Verhalten praktiziert. Paulus ordnet an, dass dieser Mann dem Satan übergeben werden soll, was eine drastische Art der Entfernung aus seiner religiösen Gemeinschaft ist (1 Kor 5,2.5).⁹⁴ Da Paulus die Frau des Vaters nicht erwähnt, gehört sie vermutlich der Gemeinde nicht an. Dabei ist zu beachten, dass Paulus' Urteil nicht die moralischen Maßstäbe spiegelt, die wir heute anlegen würden, wie etwa Nötigung oder Einvernehmlichkeit. Paulus legt nicht offen, wie er zu seiner Entscheidung kommt. Vielleicht besitzt er Kenntnis der genaueren Umstände. Wir dagegen verfügen nicht darüber. Denkbar wäre z. B., dass die Frau des Vaters den Geschlechtsverkehr mit ihrem Stiefsohn regt, als dieser noch minderjährig ist; die fragliche Beziehung würde dann darauf zurückgehen, dass der Knabe – wie wir es heute sehen würden – zum Opfer gemacht wurde, als er noch nicht erwachsen war. Deshalb ist bei der Beurteilung der Kriterien, nach denen Sexualverhalten in der Antike als verboten gilt, große Vorsicht geboten, und es muss hierzu weiter geforscht werden.⁹⁵ Die Unter-

hebung von Wegner]). Sie stellt fest, dass Vater-Tochter-Inzest zur Zeit der Mischna unter Bezug auf Lev 18,17 verboten ist (m. Sanhedrin 9,1).

Dtn 22,25–27, wo es um die Vergewaltigung einer verlobten Frau auf freiem Felde geht (die nicht bestraft wird), steht meiner Lesart von Lev 18,17 und 20,14 oder Lev 18,22 und 20,13 nicht entgegen. Die deuteronomische Gesetzgebung nimmt zwar diese Kategorie der Vergewaltigungsoffer von der Bestrafung aus, überträgt dies aber nicht auf andere Vergewaltigungsoffer. So geht es etwa in Dtn 22,22 um den verbotenen Geschlechtsverkehr zwischen einer verheirateten israelitischen Frau und einem anderen Mann. „... [D]ann sollen beide sterben.“ Das Gesetz sieht keine Ausnahme im Falle einer Vergewaltigung vor.

⁹⁴ In 1 Kor 5,6–8 erweitert Paulus das Bild von der reinigungsbedürftigen Gemeinde zum Bild vom Sauerteig und dem alten Teig, was dem Passah-Ritual entstammt.

⁹⁵ Literarkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchungen von Lev 18 und 20 beschäftigen sich oft mit anachronistischen Annahmen, die für das Verständnis der antiken Denkmuster eher hinderlich sind. Ein Beispiel: Karl Elliger nimmt an, dass ein Verbot des Vater-Tochter-Inzests ursprünglich direkt vor 18,10 gestanden haben müsse und versehentlich durch einen Abschreibebefehler ausgelassen wurde (In V. 9 kommt „deine Schwester, die Tochter deines Vaters“ vor; ein Schreiber könnte einen benachbarten Vers über die Tochter durch Homoiarkton ausgelassen haben, d. h.: Weil in beiden Versen [dem angeblich fehlenden Vers und 18,10] „Tochter“ am Anfang oder in der Nähe des Anfangs steht, hätte sich der Schreiber geirrt und nur einen der „Tochter“-Verse kopiert). Er führt weiterhin aus, dass eine Reihe von elf Elementen wie in Lev 18,7–17a nicht mit der Standardform für Reihen von apodiktischen Rechtssätzen zusammenpasse, die häufig in Zwölfergruppen auftreten würden. „Denn es ist schwerlich zu bestreiten, dass vor V. 10 das entsprechende Verbot über die Tochter ausgefallen ist, natürlich infolge Homoiarkton. ... Dass sich ungesucht die bei solchen Reihen apodiktischer Rechtssätze beliebte Stan-

scheidung zwischen den Kategorien des Kultisch-Rituellen und des Ethisch-Moralischen tragen nicht zur Erhellung der Rechtsetzung zum Inzest und zu gleichgeschlechtlichen Beziehungen im Levitikusbuch und in Röm 1,24–27 oder 1 Kor 5,1–5 bei, die sich eindeutig auf Fälle in Levitikus beziehen.

Im Gesetzescorpus des Levitikusbuches geht es um die Wahrung der Heiligkeit des Volkes Israel und nicht darum, die Rechte und Freiheiten von Individuen zu sichern. Hier steht die Gruppe im Mittelpunkt des Interesses und nicht einzelne Menschen, wodurch sich einige der Strafen erklären lassen, die wir weder mit den Menschenrechten noch mit der Moral erklären können. Während sich manche Menschen heute z. B. gegen gleiche Rechte für lesbische, schwule, bisexuelle, intersexuelle und transgender Menschen aussprechen, würden doch nur wenige dafür eintreten, dass ein von einem Mann vergewaltigter Knabe ebenso bestraft werden sollte wie der Erwachsene. Auch würden wohl nicht nur BefürworterInnen von Tierrechten es seltsam finden, ein Tier zu töten, mit dem ein Mensch Geschlechtsverkehr gehabt hat (Lev 20,15f.), weil wir Tieren kein moralisches Handeln zusprechen. Wenn es jedoch in solchen Rechtsbestimmungen um das Problem der Heiligkeit der Gruppe geht und nicht um individuelles moralisches Handeln oder individuelle Menschenrechte, dann leuchten solche Strafen eher ein. Im Rahmen des Wertesystems des Levitikusbuches kann der Konflikt zwischen dem Bedürfnis einer Gruppe nach der Wahrung der Heiligkeit und dem Wunsch eines einzelnen Menschen zu leben so ausgehen, dass die Gesellschaft einen unglückseligen Menschen tötet, der aufgrund von Umständen, die sich seinem Einfluss entziehen, entheiligt wurde. Das Weiterleben der Gruppe hat Vorrang vor dem Weiterleben eines einzelnen Menschen. Auch wenn sich Paulus' theologischer Denkraum deutlich von dem des Levitikusbuches unterscheidet, übernimmt Paulus doch einen Aspekt dieses überkommenen Verständnisses der Gruppenheiligkeit, wenn er sich die Sichtweise des Levitikusbuches zu Beziehungen zwischen Männern sowie zum Geschlechtsverkehr mit der Frau

dardzahl 12 ergibt, darf als weiteres Zeichen für die Einheit und einmalige Selbständigkeit der vv. 7–17a gebucht werden.“ (Gesetz; s. auch Ders., Leviticus, 234.238). Die These von der versehentlichen Auslassung ist nicht überzeugend. Wenn der Vater-Tochter-Inzest bei der Rechtsetzung von großer Bedeutung gewesen wäre, warum sollte dann nicht ein späterer Redaktor oder eine Redaktorin (eines Textes, von dem Elliger und andere WissenschaftlerInnen annehmen, er habe zahlreiche redaktionelle Bearbeitungen erfahren) die Auslassung bemerkt und das Verbot wieder eingefügt haben? Das zweite Argument Elligers (die Standardzahl von zwölf apodiktischen Rechtssätzen) wäre einfacher zu beurteilen, wenn er es begründete und unter Angabe der Parallelen vorstellte. Seine Annahme, dass der Vater-Tochter-Inzest im Text vorgekommen sein muss, lenkt von der Frage ab, warum es faktisch fehlt. S. auch Sun, Investigation. Sun ist der Ansicht, dass die Auslassung des Vater-Tochter-Inzests absichtlich und nicht versehentlich geschieht und sich aus den Rechten des Vaters über seine Tochter erklärt. Sun stellt außerdem die Existenz des Heiligkeitgesetzes als abgeschlossene Einheit in Frage.

des Vaters zu eigen macht, wonach ein verbotener Sexualakt ungeachtet der jeweiligen Umstände eine Unreinheit darstellt.

Der Textabschnitt 2 Kor 6,14–7,1 sticht im Gesamtwerk des Paulus dadurch heraus, dass sich hier die größte Dichte an Begriffen wie Absonderung, Heiligung, Unreinheit und Verunreinigung findet.⁹⁶ Einige ExegetInnen halten den Text daher für eine spätere Hinzufügung;⁹⁷ andere sehen in ihm ein vorpaulinisches Fragment, das in den Brief eingefügt wurde;⁹⁸ und wieder andere betrachten diesen Abschnitt als integralen Bestandteil des Briefs.⁹⁹ Falls der Abschnitt später hinzugefügt wurde, hätten einige frühe ChristInnen die Gemeinden und SchreiberInnen davon überzeugen müssen, dass Paulus eine Theologie vertritt, in der Heiligung gegen Verunreinigung steht, in der zur Absonderung von der Unreinheit aufgerufen wird und in der keine Gemeinsamkeit zwischen Licht und Dunkelheit gesehen wird.

Da sich Paulus auch an anderen Stellen auf das jüdische Gesetz und Denkweisen des Levitikusbuches bezieht, könnte 2 Kor 6,14–7,1 in den Ohren frühchristlicher KopistInnen paulinisch klingen. Ich möchte als methodisches Prinzip vorschlagen, dass in der Diskussion um mögliche Hinzufügungen und pseudepigraphische Schriften die historische Frage gestellt werden muss, was dazu führt, dass eine hinzugefügte Textpassage oder eine pseudepigraphische Schrift damals als echt gelten kann – und nicht bei der Frage nach der Echtheit der Texte stehenbleiben.

Was bedeutet der Einfluss des Levitikusbuches auf den Römerbrief für unsere Auslegung? Die Vorstellung, dass manche Geschlechtsakte die Beteiligten verunreinigen, bildet die Grundlage für das Verbot bestimmter Sexu-

⁹⁶ 2 Kor 6,14–7,1: „Lasst euch nicht mit Ungläubigen zusammen unter ein fremdes Joch spannen! Denn was verbindet die Gerechtigkeit mit der Missachtung des Gesetzes, was hat das Licht mit der Finsternis zu tun? Wie könnte Christus im Einklang sein mit Beliar, was hat der Gläubige mit dem Ungläubigen zu schaffen? Wie verträgt sich der Tempel Gottes mit den nichtigen Göttern? Denn wir sind der Tempel des lebendigen Gottes, wie Gott gesagt hat:

*Ich werde bei ihnen wohnen und unter ihnen wandeln,
und ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein.*

*Darum: Zieht weg aus ihrer Mitte
und sondert euch ab, spricht der Herr,
und habt keine Berührung mit dem Unreinen;
so werde ich euch aufnehmen,
und ich werde euch Vater sein,
und ihr werdet mir Söhne und Töchter sein,
spricht der Herr, der Herrscher über das All.*

Da wir nun diese Verheißungen haben, meine Geliebten, wollen wir uns reinigen von jeder Befleckung des Fleisches und des Geistes und auf unsere vollkommene Heiligkeit hinwirken in der Furcht Gottes.“

⁹⁷ Z. B. Gnilka, Light.

⁹⁸ Z. B. Schüssler Fiorenza, Gedächtnis, 246–249 (im Original 194–196).

⁹⁹ Tomson, Paul, 198f.

albeziehungen im Levitikusbuch. Die Vorstellung, dass bestimmte Formen des Geschlechtsverkehrs ein Gräuel sind, hat nichts mit Einvernehmlichkeit oder Nötigung zu tun, die in der Sicht heutiger EthikerInnen sehr wichtige Kategorien in der ethischen Diskussion darstellen. Im Levitikusbuch und bei Paulus spielen diese Begriffe bei der Verurteilung der Homoerotik keine Rolle. Die Gesetze des Levitikusbuches sind bestimmt durch die Sorge um die Heiligkeit und Reinheit der IsraelitInnen als Gruppe; in ähnlicher Weise möchte Paulus, dass die ChristInnen als Gemeinschaft heilig sind, und dass sie die Unreinheit meiden, die als Beispiel für das nichjüdische Leben steht. Ich habe bereits im Kontext der anthropologischen Forschungen über die Unreinheit skizziert, wie eine Gesellschaft sich selbst eine Ordnung geben kann, indem sie bestimmte Phänomene für unrein erklärt. Wenn Paulus sagt, dass Homoerotik unrein ist, dann kann er dadurch – wie das Levitikusbuch – dazu beitragen, die strikte Unterscheidung zwischen den Geschlechtern aufrechtzuerhalten. Röm 1,26f. lässt sich ebenso wenig wie der biblische Text, mit dem er die stärksten Überschneidungen aufweist, nur als ethisch-moralischer *oder* kultisch-ritueller Text einordnen.¹⁰⁰ Wenn wir Röm 1,24–27 vor dem Hintergrund des Levitikusbuches und anderer nachbiblischer Auslegungen wie etwa Philon von Alexandria interpretieren, können wir besser erkennen, wie sich in diesen Versen eine bestimmte gesellschaftliche Ordnung spiegelt und wie durch sie eine solche Ordnung geschaffen wird.

4 Weish 12,23–15,19 und Röm 1,18–32

Röm 1,18–32 erinnert an die traditionellen jüdischen Darstellungen der Idolatrie wie etwa in Weish 12,23–16,4, wo Idolatrie als Quelle anderer (insbesondere sexueller) Sünden dargestellt wird. Durch den strategisch klugen Einsatz dieses bekannten Themas bringt sich Paulus rhetorisch in eine vorteilhafte Position, indem er einen Konsens mit seinen LeserInnen herstellt. Die judenchristlichen LeserInnen von Röm 1,18–32 zur Zeit des Paulus können die antiheidnische Polemik erkennen, sich selbst jedoch von den Verurteilungen ausnehmen; zugleich wird den nichtjüdischen LeserInnen vermittelt, dass sie das Leben in nichtjüdischer Unreinheit hinter sich gelassen haben. Allerdings kommt die von Paulus in den nachfolgenden Kapiteln geäußerte Feststellung, dass sowohl JüdInnen als auch NichtjüdInnen unter der Sünde sind, für die LeserInnen überraschend. Paulus bedient sich zwar im Römerbrief ähnlicher

¹⁰⁰ Es fällt auf, dass sich auch die Idolatrie (Röm 1,18–24) gegen eine Klassifizierung als kultisch-rituell bzw. ethisch-moralisch sperrt. Was wäre ein besseres Beispiel für ein Ritual als der Gottesdienst, und was könnte – für Paulus – wichtiger sein für das moralische Leben als der Gottesdienst? Röm 1,18–27 ist also aus einem Guss und nimmt sehr alte Denkweisen auf, um gesellschaftliche Ordnung vermittlels einer Unterscheidung und Unterteilung von Seinsweisen herzustellen.

Polemik gegen die Idolatrie, wie sie sich in der Weisheit Salomos findet, doch seine Verwendung unterscheidet sich von der Darstellung im Buch der Weisheit darin, dass nun die LeserInnen auf rhetorischem Wege verurteilt werden, statt dass die Sündhaftigkeit nur bei anderen festgestellt würde.

Die Weisheit Salomos (besonders 12,23–15,19) überschneidet sich nicht nur inhaltlich, sondern auch begrifflich mit Röm 1.¹⁰¹ In Anbetracht der Datierungsprobleme¹⁰² können wir nicht mit Sicherheit sagen, ob Paulus das Buch der Weisheit kennt. Doch die weiter unten genannten Parallelen deuten darauf hin, dass Paulus mit dem gängigen Verständnis von Idolatrie im jüdisch-apologetischen Denken vertraut ist.¹⁰³

Ähnlich wie Paulus zeichnet auch der/die VerfasserIn des Weisheitsbuches ein negatives Bild der GötzendienerInnen. Dort findet sich eine sarkastische Schilderung eines Handwerkers, der eine menschen- oder tiergestaltige Statue anfertigt. Er überdeckt die schadhaften Stellen mit Farbe und befestigt das Werk mit Eisen an der Wand, damit es nicht umfällt. Der Handwerker weiß sehr wohl, dass die Statue sich nicht selbst helfen kann. Danach aber betet er zu der Statue, die er selber aus einem nutzlosen Stück Holz verfertigt hat:

Um Leben bittet er das tote Ding;
um Hilfe fleht er das an, was überhaupt keine Erfahrung besitzt,
für die Reise das, was noch nicht einmal den Fuß zu benutzen vermag;
für Handel, Handwerk und Erfolg der Arbeit
bittet er um körperliche Kraft das, was mit seinen Händen völlig kraftlos ist.
(Weish 13,18f.)

Solche ausdrucksstarken Kontrastierungen finden sich überall in diesem Abschnitt der Weisheit Salomos.¹⁰⁴ In ihnen werden Leblosigkeit und Machtlosigkeit des Götzen dem gegenübergestellt, dass der Götzendiener Leben und Hilfe braucht. Gebildete LeserInnen des Römerbriefs können sich, wenn sie

¹⁰¹ Z. B. αἰσχύνομαι, ἀδίκως/ἀδικία, ἀσέβεια, δικαιοσύνη, δύναμις (von Gott), εἰκών, ἐπιγνώσις/ἐπιγνώσκω, κτίσμα/κτίσις, μάταιος/ματαιόω, ὄρεξις, φθαρτός. Außerdem steht in der Weisheit Salomos βδέλυγμα (12,23; 14,11), während es im Römerbrief ἀκαθαρσία heißt. Beides sind mögliche Übersetzungen des hebräischen Ausdrucks תועבה.

¹⁰² Die Weisheit Salomos ist schwer zu datieren, und zur Zeit des Paulus ist strittig, ob sie zur Hebräischen Bibel gehört oder nicht. Nach Winston, Wisdom, 23, entsteht sie während der Regierungszeit von Gaius „Caligula“ (37–41 n. Chr.), während Georgi, Unterweisung, 395–397, für das späte 2. Jh. v. Chr. votiert.

¹⁰³ Philon behandelt Naturanbetung und Idolatrie an mehreren Stellen (decal. 52–75; spec. I,13–27; weitere Belege mit Erläuterungen bei Winston, Wisdom, 248f.).

¹⁰⁴ Diese Passage über Idolatrie findet sich in dem Teil der Weisheit Salomos, der nach übereinstimmender Meinung der InterpretInnen der dritte Hauptteil ist, nämlich Kap. 11–19 (Winston, Wisdom, xv; Georgi, Unterweisung, 393). Die deutsche Übersetzung stammt aus Georgi, Unterweisung, 450f. Meine folgenden Ausführungen gehen von der literarischen Einheitlichkeit des Textes aus (Winston, Wisdom, 12–14). Georgi nimmt die Abfassung durch eine Schule über einen längeren Zeitraum hinweg an (Unterweisung, 392–395); damit sind die redaktionellen Veränderungen auch nach Georgi einer gemeinsamen Schule zuzuschreiben.

in Röm 1,23 von menschen-, vogel-, tier- und reptiliengestaltigen Götzen lesen, eines solchen Vergleichs erinnern – sei es, dass er direkt dem Buch der Weisheit entstammt oder anderen jüdischen Äußerungen gegen die Idolatrie aus der Literatur, aus Predigten oder Diskussionen.¹⁰⁵

In der Weisheit Salomos wird der Ursprung der Idolatrie in einer Statue gesehen, die ein trauernder Vater für sein totes Kind errichtet, und im Bildnis eines Königs, dessen Untertanen ihn verehren wollen.¹⁰⁶ Zugleich wird im Buch der Weisheit erklärt, warum die Menschen Bildnisse anfertigen – Trauer und Verehrung sind an sich nichts Böses –,¹⁰⁷ und so werden die Bildnisse jeglicher religiösen Bedeutung beraubt. Obwohl das Götzenbild zur Schöpfung dazugehört, bleibt es doch ein Gräuel,¹⁰⁸ der zerstört werden muss.¹⁰⁹

Ungeachtet der ursprünglichen Motivation sind die Folgen der Bilderverehrung¹¹⁰ eindeutig schlecht:

Denn die Reflexion über Götzenbilder ist der Beginn der Unzucht.

Ihre Erfindung aber bedeutet Vernichtung des Lebens. (Weish 14,12)¹¹¹

Durch die Bilderverehrung bringen diese Menschen die Sünde und insbesondere die sexuelle Sünde in die Welt: unreines Leben und unreine Ehen, Mord, Ehebruch und andere Laster und Verirrungen, einschließlich der „Perversion der Geschlechter“ oder „der Vertauschung der Geschlechterrollen“.¹¹² In

¹⁰⁵ Ein solcher jüdischer Leser oder eine jüdische Leserin des Römerbriefs könnte allerdings auch die Bilder in jüdischen Katakomben und Synagogen gesehen haben.

¹⁰⁶ Weish 14,12–21. S. Euhemeros von Messene (4./3. Jh. v. Chr.), Autor eines (nur fragmentarisch erhaltenen) Romans, in dem Uranos, Kronos und Zeus als Könige der Frühzeit beschrieben werden, die vergöttlicht wurden; für Belege s. Fusillo, Euhemeros.

¹⁰⁷ Allerdings ordnen die Herrscher an, dass ihre Bilder verehrt werden sollen, und ehrgeizige Künstler fördern diese Verehrung und drängen die Bilder dem Volk in eigennützigster Absicht auf (Weish 14,16–27).

¹⁰⁸ Weish 14,11 (βδέλυγμα).

¹⁰⁹ Weish 14,11 (ἐπισκοπή).

¹¹⁰ Im Buch der Weisheit ist sowohl von der Verehrung von Bildern als auch von Sternen und Naturerscheinungen die Rede. Die NaturverehrerInnen – wie etwa diejenigen, die Astrologie betreiben –, werden differenziert beurteilt. „Von Natur aus waren alle Menschen nichtig, denen das Nichtwissen um Gott zur Seite stand“ (Weish 13,1: Μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει, οἷς παρὴν θεοῦ ἀγνωσία). Einerseits „ist der Tadel für sie gering“ (Weish 13,6), andererseits „sind sie aber auch nicht entschuldbar“ (Weish 13,8), denn sie hätten klüger sein können, da sie imstande waren, „die Welt zu durchforschen“. Sie hätten aus der Schönheit der Schöpfung den Schöpfer erkennen können (Weish 13,5–9). Demnach wird in der Weisheit Salomos eine Art natürliche Theologie vertreten (Georgi hält Weish 13,1–9 für eine von der letzten Redaktion eingefügte Diatribe aus der hellenistisch-jüdischen Apologetik [Unterweisung, 447]).

¹¹¹ Weish 14,12: Ἀρχὴ γὰρ πορνείας ἐπίνοια εἰδώλων, εὗρεσις δὲ αὐτῶν φθορὰ ζωῆς; deutsche Übersetzung: Georgi, Unterweisung, 452.

¹¹² Weish 14,24–26: γενέσεως ἐναλλαγῇ. Dieser Ausdruck, wörtlich „Vertauschung“ oder „Wechsel“ der „Entstehung“ oder „Art“, kann gleichgeschlechtliche Beziehungen bezeichnen. Γένεσις ist hier merkwürdig und scheint das falsche Wort zu sein. Das Wort γένος bedeutet u. a. Geschlecht, wobei es sowohl die Bedeutung von „Geschlecht“ als auch

Röm 1,18–32 wird die Idolatrie ebenfalls als Ursprung der Sünde angesehen, v. a. der sexuellen Sünde. Der Weisheit Salomos zufolge sind sowohl der Götze als auch die GötzenanbeterInnen verflucht.¹¹³

Anders als im Römerbrief gilt im Buch der Weisheit die Erkenntnis Gottes als Schutz vor der Sünde. Dagegen wird im Römerbrief gesagt, dass alle Menschen Gott erkennen können, wobei diese Erkenntnis sie nicht vor der Sünde schützt. Im Buch der Weisheit wird der Gegensatz zwischen JüdInnen und NichtjüdInnen strikt beibehalten; das Personalpronomen „wir“ bezeichnet die, die zu Gott gehören, und schließt GötzendienerInnen aus.¹¹⁴ Im Römerbrief werden die LeserInnen dadurch überrascht, dass dieser Gegensatz überbrückt wird. Obwohl alle Gott erkennen können, schützt diese Erkenntnis sie nicht vor der Sünde. Denn in Wirklichkeit sind „alle, JüdInnen wie Griechen, unter der Sünde“ (Röm 3,9), und „alle haben ja gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verspielt“ (Röm 3,23).

In der Weisheit Salomos werden keine Personen-, Völker- oder Ortsnamen verwendet, wodurch eine universale Stimmung erzeugt wird. Die vielen Anspielungen auf die Bibel und die traditionelle Sprache im Buch der Weisheit ermöglichen es jüdischen LeserInnen, sich mit dem „Wir“ zu identifizieren und die NichtjüdInnen für die GötzendienerInnen zu halten. Man sollte jedoch nicht vergessen, dass der Text JüdInnen oder IsraelitInnen nicht ausdrücklich nennt, sondern nur NichtjüdInnen.

Wie das Buch der Weisheit bedient sich auch Paulus in Röm 1,18–32 einer universalen und allgemeinen Sprache (so erwähnt er z. B. weder JüdInnen noch NichtjüdInnen), aber im Unterschied zur Weisheit Salomos stellt Paulus die Erkenntnis Gottes nicht als „vollkommene Gerechtigkeit“ (Weish 15,3)¹¹⁵ oder als Schutz vor der Sünde dar. Dieser Unterschied wird von Paulus insge-

von „Gender“ umfasst; dieses Wort wäre hier zu erwarten gewesen (s. Winston, Wisdom, 280). Die Wortwahl ist bezeichnenderweise ähnlich wie die in Röm 1,26: ihre Frauen *μετήλλαξαν* natürliche Beziehungen für widernatürliche. Die „Unordnung der Ehen“ (V. 26: *γάμων ἀταξία*) ist ebenfalls bemerkenswert. Könnte dies auch einen Wechsel der Geschlechterrollen innerhalb einer Ehe bezeichnen? Im Ganzen zeigt der Lasterkatalog in Weish 14,24–26 eine Vorliebe für Reinheit und Ordnung, besonders was sexuelle Beziehungen angeht: „reine Ehen“ (*γάμοι καθαροί*), „Verwirrung darüber, was gut ist“ (*θόρυβος ἀγαθῶν*), „Befleckung der Seelen“ (*ψυχῶν μiasμός*), „Perversion der Geschlechter“ (*γενέσεως ἐναλλαγῇ*), „Unordnung der Ehen“ (*γάμων ἀταξία*), „Ehebruch“ (*νοθεύω, μοιχεία*) sowie „Schamlosigkeit“ (*ἀσέλγεια*). L. William Countryman bezweifelt, dass Weish 14,24–26 von gleichgeschlechtlichen Beziehungen spricht (Dirt, 63), und Bailey ist sich in dieser Frage nicht sicher (Homosexuality, 45–48).

¹¹³ Weish 13,10; 14,8.

¹¹⁴ Weish 15,2f.: „[D]enn auch wenn wir sündigen, gehören wir dir, weil wir wissen, dass du die Macht besitzt. Wir werden aber nicht sündigen, weil wir wissen, dass wir dir zugerechnet sind. Denn dich kennen [bedeutet] vollkommene Gerechtigkeit, und um deine Macht wissen, [bedeutet] die Wurzel der Unsterblichkeit“ (deutsche Übersetzung: Georgi, Unterweisung, 455).

¹¹⁵ [Ο]λόκληρος δικαιοσύνη; deutsche Übersetzung: Georgi, Unterweisung, 455.

samt als rhetorisches Mittel eingesetzt. In Röm 1,18–32 wird vorausgesetzt, dass die mit der Septuaginta vertrauten LeserInnen die Polemik gegen die Idolatrie aus der Weisheit Salomos und anderen jüdischen Quellen kennen und dass sie der Meinung sind, dass die Erkenntnis des Gottes Israels und die Zugehörigkeit zu diesem Gott das jüdische Volk schützt (wozu auch die JudenchristInnen gehören). Die LeserInnen erinnern sich daran, dass die GötzendienerInnen die FeindInnen und UnterdrückerInnen der IsraelitInnen sind.¹¹⁶ Der Römerbrief ist so aufgebaut, dass er die LeserInnen in Röm 2,1 mit einem rhetorischen Kniff überrascht:

Darum gibt es keine Entschuldigung für dich, Mensch, der du urteilst. Worin du über einen andern urteilst, darin verurteilst du dich selbst; denn du, der du urteilst, tust ja dasselbe.

In der Weisheit Salomos wird Gott dafür gelobt – und indirekt auch gedankt –, dass „wir“ nicht sündigen, da wir Gott und nicht die Götzen verehren, und die LeserInnen von Röm 1,18–32 erwarten mit gutem Grund dieses Argument auch an dieser Stelle. JüdInnen (einschließlich der JudenchristInnen) werden nicht davon ausgehen, dass sie die Wahrheit Gottes gegen die Lüge oder „die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes gegen das Abbild“ getauscht haben (Röm 1,23). Doch dann beschuldigt Paulus unvermittelt die AnklägerInnen selbst. Paulus bedient sich zu seinem rhetorischen Vorteil eines Inhalts und eines Vokabulars, die dem der Weisheit Salomos ähneln. Er bringt die jüdischen LeserInnen dazu, die SünderInnen in Röm 1,18–32 für „die Anderen“ zu halten – bis er die JüdInnen in Röm 2 massiv der Gesetzesübertretung beschuldigt und die NichtjüdInnen lobt, weil sie das Gesetz erfüllen. Paulus behauptet sogar, dass die NichtjüdInnen „von Natur aus tun, was das Gesetz gebietet“ (Röm 2,14).

Der Blick in das Buch der Weisheit als Hintergrund, vor dem Röm 1 zu begreifen ist, lässt uns die paulinische Verurteilung der Homoerotik besser verstehen, weil dadurch deutlich wird, wie polemisch der Text ist. Diese Polemik dient dazu, eine klare Grenze zwischen denen zu ziehen, die den Gott Israels verehren (nach Paulus sowohl JüdInnen als auch Christusgläubige), und denen, die nichtjüdische religiöse Bräuche praktizieren (seien sie nun selber NichtjüdInnen oder nicht). Dieses Muster einer klaren Grenzziehung lässt sich auch bei anderen Gegensätzen finden, etwa bei den Sex- und Genderrollen.¹¹⁷ Grenzziehungen unterschiedlichster Art sind integraler Bestandteil polemisch angelegter Aussagen, und davon bilden diese Abschnitte im Römerbrief und im Buch der Weisheit keine Ausnahme. Indem sich Paulus der Homoerotik bedient, bei der Grenzen in einer Reihe von Aspekten verwischt

¹¹⁶ Weish 15,14.

¹¹⁷ Paulus hält nicht in jedem Bereich seiner Lehre strikte Grenzen aufrecht. So geht er z. B. in 1 Kor 14,23 davon aus, dass Ungläubige beim Gottesdienst in Korinth dabei sein werden.

werden, kann er besonders gut das Chaos vor Augen stellen, das entsteht, wenn die Menschen die korrekten religiösen Vollzüge nicht mehr praktizieren. Liest man Röm 1 vor dem Hintergrund der Weisheit Salomos, dann wird das Ausmaß und die Art der Polemik erkennbar, die antike LeserInnen kennen, die mit der Septuaginta vertraut sind. Der Vergleich ermöglicht es auch, Paulus' Verurteilung weiblicher Homoerotik als Auseinandersetzung mit der religiös bestimmten gesellschaftlichen Ordnung zu begreifen.

Die Anklänge an die Weisheit Salomos in Röm 1 verdeutlichen, dass Paulus in theologischer Hinsicht seinem jüdischen Bildungshintergrund eng verbunden ist. Meiner Ansicht nach wird ein neutestamentlicher Text nicht dadurch wertvoller oder weniger wert, dass er einen jüdischen oder nichtjüdischen Hintergrund besitzt. Ob nun theologische oder ethische Lehren genuine Schöpfungen des frühen Christentums sind oder von den ersten ChristInnen aus ihrem gesellschaftlichen Umfeld übernommen werden, ist nicht allein ausschlaggebend dafür, ob solche Lehren für die heutigen Kirchen von Bedeutung sind oder nicht.

5 *Wie andere antike Quellen über sexuelle Liebe zwischen Frauen zum besseren Verständnis der Verurteilung durch Paulus beitragen können*

Schriftsteller der römischen Zeit behandeln weibliche Homoerotik etwas anders als männliche Homoerotik, wie auch Frauen und Männer in der römischen Welt sehr unterschiedlich behandelt werden. Gleich anderen antiken Quellen stellt Röm 1,26f. das weibliche „widernatürliche“ Sexualverhalten teilweise neben das männliche „widernatürliche“ Sexualverhalten, aber manchmal werden beide auch unterschiedlich gesehen. Paulus nennt die Frauen zwar an erster Stelle, dafür aber nicht so ausführlich wie die Männer. In anderen Quellen aus dieser Zeit findet sich eine ähnliche Spannung bei der Beschreibung weiblicher und männlicher Homoerotik, wenn etwa Parallelen zwischen literarischen Texten gezogen werden, die einer genaueren Untersuchung nicht standhalten (z. B. bei Dorotheos von Sidon), oder wenn männliche Homoerotik ausführlicher dargestellt wird als weibliche (z. B. bei Pseudo-Phokylides und Dorotheos von Sidon). Auch die möglicherweise auf ältere Traditionen zurückgehende Einordnung von Artemidoros, wonach männliche Homoerotik natürlich oder gesetzwidrig und weibliche Homoerotik widernatürlich ist, zeigt noch einmal, wie unterschiedlich sexuelle Liebe zwischen Frauen und zwischen Männern gesehen wird.

Auch die paulinische Beschreibung der göttlichen Ablehnung sexueller Liebe zwischen Frauen besitzt Parallelen in hellenistischen Quellen und in solchen aus der frühen römischen Kaiserzeit. Dem Dichter Asklepiades zufolge stört sich Aphrodite an sexueller Liebe zwischen Frauen. Nach Ovid

greift Isis rettend ein, indem sie eine junge Frau in einen Mann verwandelt und damit die „ungeheuerliche“ und „widernatürliche“ Liebe zwischen zwei Frauen in eine akzeptable Form der Liebe überführt. Insofern besitzt die paulinische Darstellung, wonach sexuelle Liebe zwischen Frauen dem göttlichen Heilsplan für die Menschheit zuwiderläuft, auch Vorläufer im nichtjüdischen Denken.

Paulus' Darstellung der sexuellen Liebe zwischen Frauen als Folge der Idolatrie ähnelt dem römischen Verständnis, wonach eine solche Liebe fremdartig ist. Während römische Autoren weibliche Homoerotik als griechisches Phänomen präsentieren, verbindet Paulus mit ihr ganz allgemein das NichtjüddInnentum. Seine Anspielungen auf tiergestaltige Gottheiten erinnern besonders an Ägypten. Ägyptische und außerägyptische Quellen, die nach Paulus' Zeit entstehen (Sifra, erotische Zaubersprüche, Ptolemaios von Alexandria, Clemens von Alexandria und Iamblichos), bestätigen, dass Ägypten als ein Land gilt, in dem romantische Freundschaften zwischen Frauen und selbst Frauenehen toleriert werden können.

Der Gebrauch von „weiblich“ und „männlich“ statt der gebräuchlicheren Worte „Frauen“ und „Männer“ legt die Vermutung nahe, dass Paulus und Pseudo-Phokylides die Verbote des Geschlechtsverkehrs zwischen Menschen männlichen Geschlechts, die sich im Levitikusbuch (Lev 18,22; 20,13) finden, auf Frauen ausweiten.

Wenn man nachvollziehen will, was Paulus unter „widernatürlich“ versteht, dann sind v. a. Quellen aus der römischen Zeit hilfreich. Verschiedene antike Quellen dieser Zeit bezeichnen sexuelle Liebe zwischen Frauen als widernatürlich. Dazu gehört auch, dass Frauen als männlich bezeichnet werden und dass sie sich nicht ihrer „natürlichen“ passiven Rolle entsprechend verhalten (z. B. nach Phaedrus, Martial, Pseudo-Phokylides, Dorotheos von Sidon oder Manethon).

Ein Blick auf die antiken Quellen zeigt, dass es für Paulus und fast all seine ZeitgenossInnen bei der Verurteilung weiblicher Homoerotik weder um Päderastie zwischen Frauen und Mädchen noch um die Fortpflanzungsfähigkeit von Frauen geht. Da diese Motive meist nicht vorliegen, bestätigt sich erneut, dass für Paulus und die anderen Quellen, in denen gleichgeschlechtliche Beziehungen zwischen Frauen als Verfehlungen verurteilt werden, in erster Linie die Überschreitung der Grenzen zwischen den Geschlechtern von Bedeutung ist.

6 Fazit

Eine vornehme Jüdin mit dunklem Teint steht erhobenen Hauptes und hört aufmerksam zu, als der Brief des Paulus von Tarsus zum ersten Mal in einer römischen Hausgemeinde vorgelesen wird. Als sie seine Worte über die füreinander entflammten Männer hört, denkt sie an das Buch Levitikus, dessen Verlesung sie in der Synagoge ihrer Kindheit mehrfach gelauscht hat.

Ein blinder alter Mann, der in seinem Leben schon viele Götter verehrt hat, sitzt nur wenige Schritte von der Frau entfernt auf einer Bank und lauscht den Worten ebenfalls aufmerksam. Einen Moment lang schweifen seine Gedanken ab in die Zeit seiner Jugend, als er versklavt ist und seinem Herrn vorliest; er kann sich erinnern, dass er seinem Herrn, einem römischen Juristen, eine stoische Diskussion über das Naturrecht vorliest.

Seine Frau, die etwa fünfzig Jahre alt ist, kämpft gegen den Schlaf. Sie sitzt zusammengesunken in einer Ecke, und ihr Bauch zeichnet sich unter ihrem fleckigen ockerfarbigen Kleid ab. Sie ist eben aus ihrer beider *taberna* gekommen, in der sie den ganzen Tag arbeitet. In dem winzigen Schuppen serviert sie den Gästen warme Gerichte aus großen irdenen Töpfen, die in die Theke eingelassen sind. Bei den Worten „widernatürlicher Verkehr“ fährt sie hoch. Sie mag zwar Analphabetin sein, doch kennt sie die Menschen, und in ihrer kleinen Kneipe sieht sie so manches. Gerade heute kamen zwei junge Frauen Arm in Arm in ihren Laden. Als sie wieder weg waren, brummelt einer ihrer Stammgäste, der mittags schon etwas angetrunken war, laut vor sich hin: „Diese zwei Mädchen sollten verheiratet und schwanger sein. Warum verheirateten ihre Väter sie denn nicht? So was ist einfach nicht natürlich. Was man heutzutage so alles sieht! Was können die schon miteinander tun? Sich was umschnallen?“ Die Wirtin mit ihrem roten, faltigen Gesicht hatte ihm das Wort abgeschnitten: „Das geht dich gar nichts an. Es ist nicht so, wie du denkst. Die zwei sind sehr fromm. So, kann ich dir jetzt noch etwas von der Fischsauce geben?“ Die Wirtin weiß, dass die Mädchen Jungfrauen sind und wie sie Christus nachfolgen. Sie bemüht sich, genau zu hören, was Paulus über den widernatürlichen Verkehr schreibt.

Der gebildetste Mensch in dieser Versammlung ist ein kleiner Jude aus Alexandria, der in Grammatik und Rhetorik bewandert ist und Paulus' Anspielungen auf die jüdischen Schriften gegen die Idolatrie erkennt. Er wird nach dem Verlesen des Paulusbriefs predigen und überlegt nun, wie er die Weisheit Salomos einflechten könnte. Beim Zuhören wird er sich immer sicherer, dass er die Gemeinde mit seiner ausgezeichneten Rhetorik- und Bibelkenntnis davon überzeugen kann, dass seine Sicht auf das Gesetz des Mose und auf Jesus Christus zutreffend ist – und nicht die des Paulus.

Die ersten HörerInnen des Römerbriefs gehören der gleichen Kultur an wie Paulus, und viele von ihnen können sicherlich seine Anspielungen erken-

nen. Nach mehr als neunzehnhundert Jahren müssen wir auf wissenschaftlichem Wege rekonstruieren, womit die ersten HörerInnen in ihrer Kultur vertraut sind: mit der jüdischen Literatur, mit der auf den Marktplätzen und in den Hörsälen diskutierten Philosophie und mit dem, worüber die Menschen sich auf der Straße und in den Kneipen unterhalten. Nachdem Paulus' Brief verlesen wurde, sprechen sie vermutlich über ihn. (In der Bibel wie in der rabbinischen Literatur wird von zahlreichen Menschen unterschiedlichster Herkunft gesprochen, die miteinander über religiöse Themen reden.) Vielleicht erklärt die Jüdin dem älteren Paar, was sie vom Gesetz bei Levitikus und von Reinheit und Heiligung weiß. Die Wirtin tut sicher auch ihre Meinung dazu kund, was für Frauen und Männer natürlich ist, und dabei wird sie womöglich vom gelehrten Alexandriner unterbrochen, der eine philosophische Erklärung dafür liefert, warum es für eine freie Frau widernatürlich ist, über einen freien Mann zu bestimmen. Vielleicht hat er davon gehört, dass Paulus sich für das Zölibat ausspricht. Doch damit ist er nicht einverstanden, weil nur die Ehe und nicht das Zölibat vor Unzucht bewahren kann. Und es ist denkbar, dass auch Frauen, die Frauen lieben oder geliebt haben, unter den ersten Zuhörerinnen des Römerbriefs sind. Hören sie nur schweigend zu, weil sie sich schuldig fühlen und Angst haben, dass die Gemeinde es herausfinden könnte? Oder machen sie den Mund auf, weil sie sich ihrer Liebe zueinander und zu Christus sicher sind? Wir wissen es nicht. Ihre Stimmen fehlen.

Allerdings wissen wir sehr wohl, dass Röm 1,18–32 große Ähnlichkeit mit anderen antiken jüdischen Polemiken gegen die Idolatrie aufweist, wie die Weisheit Salomos belegt. Wir wissen auch, dass die Kategorien „natürlich“ und „widernatürlich“ ihren Ursprung in Disputen haben und das Ergebnis von Auseinandersetzungen um die gesellschaftliche Ordnung sind. Sie stellen den Versuch dar, in einer Welt für Klarheit zu sorgen, in der Frauen und Männer durch ihr Verhalten Unordnung bezüglich der gesellschaftlich festgelegten Geschlechterrollen stiften. Paulus' Verurteilung der Homoerotik ist deshalb im Rahmen der juristischen Diskussion darüber zu verstehen, was die Vorstellungen des Levitikusbuches in der römischen Welt bedeuten. Darüber hinaus lassen sich deutliche Überschneidungen zwischen Paulus' und Philons Verurteilung der Homoerotik erkennen. Nach Philon verlieren Männer, die gleichgeschlechtliche Beziehungen eingehen, entweder ihre Männlichkeit, oder sie leiten andere zur Verweiblichung.

Von besonderer Bedeutung ist allerdings, dass Paulus gerade dadurch, dass er sexuelle Liebe zwischen Frauen als widernatürlich verurteilt, zeigt, dass er ein Kind der römischen Welt ist. Je nachdem, aus welcher Schicht, Region oder Ethnie die ersten LeserInnen des Paulus stammen, kann ihnen die Liebe zwischen Frauen als Brauch römischer Damen, griechischer Prostituerter, der Töchter jüdischer Priester oder von Ägypterinnen erscheinen, die sich hilfesuchend an ZauberInnen wenden. Diese ersten LeserInnen ha-

ben vielleicht von ÄrztInnen gehört oder gelesen, die dieser Liebe durch die Klitorektomie ein Ende zu bereiten versuchen; oder von Astrologen, die die Ursache der gleichgeschlechtlichen sexuellen Orientierung von Frauen in den Sternen erkennen und sie als widernatürlich ansehen; oder ihnen ist zu Ohren gekommen, dass Satiriker die *tribades* für ungeheuerlich und widernatürlich halten. Der Widerstand gegen sexuelle Liebe zwischen Frauen wird in römischer Zeit keineswegs von besonnenen Philosophen in die Welt gesetzt, die sich um das uneingeschränkte Menschsein beider Partnerinnen sorgten, sondern ist aus einer Sichtweise erwachsen, nach der Frauen minderwertig, nicht in der Lage zu herrschen, passiv und schwach sind. Dass Paulus weibliche Homoerotik verurteilt, hat diese Sicht mit zementiert.

Wenn wir Röm 1,18–32 gemeinsam mit anderen Schriften lesen, mit denen Paulus' erste LeserInnen womöglich vertraut sind, gewinnen wir einen Einblick darin, wie Paulus seine LeserInnen überzeugen will: durch Anspielungen auf jüdische Polemiken gegen die Idolatrie, durch die Berufung auf die Natur, durch den Bezug auf die göttliche Rechtsordnung, die sogar die GötzendienerInnen kennen können, und durch die Verurteilung eines Verhaltens, das vom jüdischen Gesetz in Worten verboten wird, die an Levitikus erinnern. Seit Jahrhunderten und bis zum heutigen Tag überzeugt Paulus ganze Generationen von ChristInnen. Diese ChristInnen sehen die Liebe zwischen Frauen als sündig, widernatürlich und schändlich an. Weil das Christentum die dominante Religion der westlichen Zivilisation ist, spiegeln sich diese Haltungen in unserer Rechtsethik und in den allgemein verbreiteten ethischen Einstellungen.

Ich habe ausgeführt, dass die paulinische Verurteilung der Homoerotik – insbesondere der weiblichen Homoerotik – eine Ungleichheit der Geschlechter spiegelt und aufrechterhält, die auf der Unterordnung von Frauen beruht. Ich hoffe, dass Röm 1,26f. angesichts der Kenntnis der hier dargestellten Geschichte in heutigen Kirchen und Gemeinden nicht mehr als autoritativer Text angesehen werden wird.¹¹⁸

¹¹⁸ In diesem Buch geht es mir primär um weibliche Homoerotik. Männliche Homoerotik wirft einige ähnliche Fragen auf, aber auch einige ganz andere, die ich bei meiner Schwerpunktsetzung auf weibliche Homoerotik nicht zugleich behandeln kann.

HÖLLENQUALEN: FRÜHE KIRCHENVÄTER UND WEIBLICHE HOMOEROTIK

In den vorangegangenen Kapiteln habe ich ausgeführt, dass LeserInnen des 1. Jhs. die paulinische Verurteilung weiblicher Homoerotik vermutlich in zwei Kontexten verstehen: erstens innerhalb des bekannten kulturellen Rahmens, wonach Sexualbeziehungen asymmetrisch sind (aktiv/passiv; übergeordnet/untergeordnet), und zweitens vor dem Hintergrund, dass Paulus die Geschlechterunterschiede v. a. anhand der körperlichen Erscheinungsform dazu verwendet, die Grenzen zwischen den Geschlechtern deutlich zu machen. Darüber hinaus habe ich dargelegt, dass diese LeserInnen Paulus so interpretiert haben werden, dass er der Ansicht sei, dass homoerotisches Verhalten dem Naturrecht entgegenstehe und deshalb den Tod verdiene. In diesem Kapitel nun werde ich zeigen, dass die christlichen Auslegungen von Röm 1,26 und die Diskussionen über weibliche Homoerotik zwischen dem 2. und dem 5. Jh. meine Argumentation stützen.

Die in diesem Kapitel behandelten Quellen bestätigen, dass sich bestimmte Züge der griechisch-römischen Kultur über Jahrhunderte hinweg nicht verändern. Dies gilt insbesondere für die Vorstellung, dass sexuelle Beziehungen asymmetrisch und ungleich zu sein haben. Die Paulus-Lektüren zwischen dem 2. und dem 5. Jh. belegen, wie angebracht es tatsächlich ist, Paulus innerhalb des von mir skizzierten kulturellen und geistigen Rahmens zu betrachten. Frühchristliche Beschreibungen homoerotischer Frauen, die aufgrund ihrer Sünde Höllenqualen zu erleiden haben, entsprechen der Sicht des Paulus, dass solche Frauen in den Augen Gottes den Tod verdienen. In einigen dieser Beschreibungen werden homoerotische Frauen und Männer wie in Röm 1 nebeneinander genannt, was in der römischen Welt ungewöhnlich ist. Frühchristliche Autoren stellen weibliche Homoerotik als Übertretung der Geschlechtergrenzen dar und betonen, dass beide Partnerinnen schuldig sind. Die Geschlechtergrenzen, die sich an der Kleiderordnung festmachen (worauf sich 1 Kor 11,2–16 ausdrücklich bezieht), bilden neben einem gegenderten Naturverständnis einen wichtigen Verstehensrahmen für diese Erörterungen sexueller Liebe zwischen Frauen. Das Naturrecht und die natürliche Theologie spielen auch in die Auslegungen von Röm 1 durch die frühen Kirchenväter hinein.

In diesen altkirchlichen Auslegungen spiegeln sich die Vorstellungen über die *tribades*, die wir bereits im breiteren kulturellen Kontext des antiken Christentums kennengelernt haben, nämlich die Vorstellung von maskulinen Frauen wie auch die Andeutung einer Verbindung zwischen den *tribades* und Prostituierten einerseits sowie andererseits zwischen den *tribades* und Kas-

traten. Es gibt daneben im 2. Jh. in Ägypten einen spannenden Hinweis auf Frauenehen. Zusammen mit den Erwähnungen dieses Phänomens außerhalb des Christentums könnte dies auf eine historische Praxis hindeuten. Das in diesem Kapitel vorgestellte Material vervollständigt daher das Mosaik, das ich in diesem Buch zusammengestellt habe, und veranschaulicht, wie eng die Verbindung zwischen dem frühen Christentum und seinem kulturellen Umfeld ist, wenn es um die Konstruktion von Gender und von weiblicher Sexualität geht.

1 Apokalyptische Visionen über die Strafe Gottes für sexuelle Beziehungen zwischen Frauen

Einige apokalyptische Texte zeichnen in kräftigen Farben ein Bild der Aussagen, die wir im Römerbrief kennengelernt haben: Frauen und Männer, die mit ihrem Sexualverhalten die Grenzen zwischen den Geschlechtern überschreiten, verdienen drastische Strafen, weil sie das Gesetz Gottes gravierend verletzen. In erzählender Weise stellen diese Texte vor Augen, wie sich Paulus' frühchristliche LeserInnen die Folgen des göttlichen Gerichts und die endzeitlichen Auswirkungen des göttlichen Zorns ausmalen. Diese Texte nehmen ihre LeserInnen auf eine Art Rundreise durch die Hölle¹ mit (und sind damit Vorläufer und Inspiration für Dante); sie sind in der Ichform als Erlebnisberichte von Menschen abgefasst, die entweder eine Vision der Hölle empfangen oder die nach ihrem Tod in die Hölle kommen und das Glück haben, wieder auferweckt zu werden. Erzählt werden jeweils die furchtbaren Qualen, die die SünderInnen in der Hölle zu erleiden haben. Da die Seelen dieser SünderInnen sich mit den anderen Seelen zusammenfinden, die eine Strafe für die gleichen Sünden zu erleiden haben, wird tableauartig dargestellt, dass die SünderInnen die ihrer Sünde entsprechenden Strafen erleiden: Wer falsches Zeugnis ablegt, muss sich die Zunge abbeißen, und der Mund ist voll Feuer; unbarmherzige Reiche liegen in schmutzige Lumpen gekleidet auf glühenden Kieselsteinen; wer Gott lästert, hängt an der Zunge über einem Feuermeer. Die Strafen unterscheiden sich in den verschiedenen Apokalypsen voneinander, doch das Prinzip ist immer das Gleiche: Die Bestrafung entspricht der jeweiligen Sünde.

¹ S. die maßgebliche Untersuchung von Himmelfarb, Tours. Im Gegensatz zu Dieterich, Nekyia, der einen orphisch-pythagoräischen Hintergrund für die älteste erhaltene christliche Höllenfahrt (in der Petrusapokalypse) annimmt, weist Himmelfarb durch das Aufzeigen literarischer Bezüge zwischen allen erhaltenen Schriften und Fragmenten nach, dass enge Verbindungen zwischen den verschiedenen jüdischen und christlichen Darstellungen der Hölle bestehen (s. bes. 127–168 sowie das Diagramm mit dem „Family Tree for Tours of Hell“ [dem „Stammbaum der Höllenfahrten“] auf S. 171).

Das Prinzip der Strafe, die der Sünde entspricht, erinnert an Paulus' Satz: Gott wird am Tag des Zorns „einem jeden vergelten nach seinen Taten“ (Röm 2,6). Dies gewährt einen Einblick in die frühchristliche Vorstellung von weiblichem homoerotischem Verhalten. Zwar schildert Paulus weder den Tag des Jüngsten Gerichts noch die menschlichen Qualen, die in der Hölle zu erleiden sind. Doch weil sein Denken auf ein kommendes Gericht und die Wiederkunft Christi ausgerichtet ist, hat es als apokalyptisch zu gelten. Deshalb besteht eine gewisse Übereinstimmung der von mir untersuchten Apokalypsen mit Röm 1. Während Paulus jedoch nur indirekt vom „Zorn Gottes“ und den Menschen spricht, die den Tod verdienen, liefern die frühchristlichen apokalyptischen Visionen konkrete Details über die Strafen nach dem Tod.² Diese Details weisen auf die relative Schwere der Sünden in der Sicht der anonymen VerfasserInnen der Apokalypsen hin, und sie zeigen, wie diese VerfasserInnen sich weibliches homoerotisches Verhalten vorstellen.

Frauen stürzen sich von Höllenklippen: Die Petrusapokalypse

Die älteste erhaltene christliche Apokalypse ist die Petrusapokalypse.³ Sie ist in der frühen Kirche recht bekannt und gilt manchen als kanonische Schrift.⁴

² Während Paulus lediglich sagt, dass Menschen, die verbotene Handlungen vornehmen, des Todes würdig sind, geht es in den Apokalypsen schwerpunktmäßig um die Bestrafung nach dem Tod. Die AutorInnen dieser Apokalypsen interpretieren den paulinischen Ausdruck „den Tod verdienen“ anscheinend eschatologisch.

³ S. Bauckham, *Apocalypse*, bes. 4738; sowie Himmelfarb, Tours, 8–10. WissenschaftlerInnen datieren die Petrusapokalypse auf die erste Hälfte des 2. Jh. n. Chr., da sie einerseits wohl vom Matthäusevangelium und dem vierten Esrabuch abhängig ist und andererseits von Clemens von Alexandria und in den Sibyllinischen Orakeln 2 verwendet wird. Die Herkunft der Petrusapokalypse ist umstritten.

Neben dem griechischen Original und der äthiopischen Übersetzung, die ich hier zugrunde lege, existiert von der Petrusapokalypse auch eine mittelalterliche Garschuni-Version (Arabisch in syrischer Schrift), in der sich die folgende Offenbarung an Petrus über die Schrecken der Endzeit findet: „Ein Vater wird eine Frau heiraten, und ein Sohn ihre Tochter; ein Mann wird zwei Schwestern heiraten, und Männern werden Männer heiraten, als ob sie Frauen wären. Männliche Menschen werden sich selbst mit männlichen Menschen erniedrigen und weibliche Menschen mit weiblichen Menschen, und sie werden einander besitzen“ (Mingana, Woodbrooke, Fasz. 7,277 [s. auch 245: „Wenn ihr Frauen seht, die Männerkleider tragen und umgekehrt, dann wisst, dass die Zeit nah ist und die Stunde des Gerichts gekommen“]).

⁴ Clemens von Alexandria verfasst im Rahmen seiner Bibelkommentierung einen Kommentar zur Petrusapokalypse (s. Eus.h.e. 6,14,1; sowie die Zitate des Clemens aus der Petrusapokalypse in Eklogai 41.48.49). Außerdem rechnen der Kanon Muratori und der Codex Claromontanus die Petrusapokalypse zu den kanonischen Schriften. Im 5. Jh. berichtet Sozomenus, dass die Kirchen in Palästina sie wie einen Teil der Bibel verwenden (h.e. 7,19). Eusebios zählt die Petrusapokalypse zu den unechten Schriften umstrittener Art, misst ihnen also einen höheren Rang zu als den häretischen Schriften (h.e. 3,25). Weitere Hinweise der östlichen und westlichen Kirchenväter finden sich bei Buchholz, Eyes, 20–42, sowie Bauckham, *Apocalypse*, 4739f. S. auch Hoek, Origen.

In der Petrusapokalypse stürzen sich homoerotisch lebende Männer und Frauen von einer hohen, vorspringenden Klippe, und ihre PeinigerInnen zwingen sie danach, wieder auf die Klippe hinaufzuklettern und sich erneut herabzustürzen. In der Petrusapokalypse werden die Männer, die auf diese Weise gequält werden, als die bezeichnet, „die ihre Körper befleckt haben, indem sie sich wie Frauen verhalten haben“, und die hier erwähnten Frauen sind „jene, die miteinander geschlafen haben wie ein Mann mit einer Frau“.⁵

In der Hölle der Petrusapokalypse tun die Frauen und Männer also erneut das, was sie zu ihren Lebzeiten tun: das Oberste zuunterst kehren. (Im Text wird nicht spezifiziert, ob sie kopfüber oder mit den Füßen voran springen. Dass sie „das Oberste zuunterst gekehrt haben“ soll bedeuten, dass sie abwechselnd oben auf der Klippe stehen und herabstürzen.) Weil sich die Männer wie Frauen verhalten und die Frauen umgekehrt die Männerrollen annehmen, werden sie nun von ihren PeinigerInnen dazu gezwungen, sich von einer Klippe herabzustürzen.⁶ Da die Petrusapokalypse jede Strafe dem Vergehen entsprechend darstellt, deute ich diese Strafe so, dass die Männer und Frauen sich so, wie sie zu ihren Lebzeiten die ihnen zugeschriebenen Rollen verkehrt haben, nun auch endlos immer wieder hinaufgehen und herabstürzen müssen

⁵ ApkPetr (gicchw.) 17: Ἄλλοι ἄνδρες καὶ γυναῖκες ἀπὸ κρηνοῦ μεγάλου καταστρεφόμενοι ἤρχοντο κάτω καὶ πάλιν ἡλαύνοντο ὑπὸ τῶν ἐπικειμένων ἀναβῆναι ἄνω ἐπὶ τοῦ κρηνοῦ καὶ κατεστρέφοντο ἐκεῖθεν κάτω, καὶ ἡσυχίαν οὐκ εἶχον ἀπὸ ταύτης τῆς κολάσεως. οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ μίαναντες τὰ σώματα αὐτῶν ὡς γυναῖκες ἀναστρεφόμενοι ... αἱ συγκοιμηθεῖσαι ἀλλήλαις ὡς ἂν ἀνὴρ πρὸς γυναῖκα (Gebhart, Evangelium, 52 [S. 19f. der Handschrift]). M. R. James, der diese Schrift als Erster ins Englische überträgt, übersetzt die Passage, die mit „die ihre Körper befleckt haben“ beginnt, nicht, sondern schreibt: „[Diese waren schuldig der Lusternheit.]“ (Robinson/James, Gospel, 51). Umschreibungen dieser Art sind im 19. Jh. allgemein üblich; durch sie wird die Erforschung antiker sexueller Sitten und Werte ungenau verkompliziert.

Die antike äthiopische Übersetzung, die nach Meinung einiger WissenschaftlerInnen das Original exakter wiedergibt als das griechische Fragment aus Akhmim, drückt sich an dieser Stelle unklarer aus als das Griechische. Dennis Buchholz übersetzt (10,4): „Diese sind die, die ihr Fleisch geschnitten haben, gleichgeschlechtliche Akte praktizierende männliche Menschen und die weiblichen Menschen, die mit ihnen zusammen waren. Und darin sind jene Männer, die sich so wie (mit) Frauen miteinander befleckt haben“ (Eyes, 215). Buchholz übersetzt *hāwarāyanā bəʾasi* mit „sodomites“; der Terminus aber bedeutet „Männer, die mit männlichen Personen (jeglichen Alters) geschlechtlich verkehren“. Ich bedanke mich bei Felege-Selam Yirga und Prof. David B. Brakke, die mir hierbei geholfen haben. C. Detlef G. Müller überträgt dieselbe Passage folgendermaßen: „Das sind die, welche ihr Fleisch geschnitten haben als Apostel eines Mannes und die Weiber, die mit ihnen waren ... und darin die Männer, die wie Weiber sich untereinander befleckt haben“ (Schneemelcher, Apokryphen, 573). „Weiber, die mit ihnen waren“ könnte sich auf Frauen beziehen, die sich homoerotisch verhalten, oder aber auf Frauen, die sich mit homoerotischen Männern zusammentun. Duensing, Stücke, 71, stellt fest, dass der Text dieser Passage „vollständig korrumpiert“ ist.

⁶ Die Klippe könnte eine Anspielung auf die leukadische Klippe sein, von der sich Sappho einer späten Legende nach herabgestürzt haben soll; siehe z. B. Ovid, Heroides 15 und Plut., Centuria 1,29,2.

und dabei ihre Richtung ständig ändern, wie sie die gesellschaftlich festgelegte Geschlechterordnung ändern. Zwei Jahrhunderte später sagt Iohannes Chrysostomos über die gleichgeschlechtliche Liebe: „Wann immer Gott jemanden verlässt, geht alles drunter und drüber“.⁷

Der Petrusapokalypse zufolge gelangen nur die passiven homoerotischen Männer in die Hölle, nicht aber ihre aktiven männlichen Partner (denn nur die passiven Männer verhalten sich „wie Frauen“);⁸ dagegen werden offenbar *beide* weiblichen Partnerinnen, die aktive wie die passive, mit dieser Strafe belegt, da beide Frauen als Sünderinnen gelten. Diese Deutung führe ich auf drei Beobachtungen am Text zurück: Der erste Hinweis besteht im Verb „Sex haben mit“ (*synkoimaomai*):⁹ Anders als die griechischen Verben, die „penetrieren“ bedeuten und die sich in der aktiven Form bei Männern und in der passiven Form bei Frauen finden,¹⁰ wird dieses Verb an anderer Stelle mit Bezug sowohl auf weibliches wie auch auf männliches Sexualverhalten verwendet und hat also eine aktive wie eine passive Bedeutung. Zweitens impliziert der Begriff „miteinander“,¹¹ dass beide Partnerinnen bestraft werden, die an den homoerotischen Aktivitäten beteiligt sind. Und drittens werden im Text die Männer so beschrieben, dass sie „wie Frauen“ sind, wohingegen die Frauen durch den Satz „wie ein Mann mit einer Frau“ charakterisiert werden;¹² die Betonung des Textes liegt bei den Frauen also auf dem Verhalten und nicht auf der Geschlechterrolle. Die Sünderinnen sind also dem Text zufolge nicht wie Männer, sondern sie nehmen eine sexuelle Handlung vor, die ein Mann mit einer Frau vollzieht; vermutlich spielt das auf die vaginale Penetration oder auf den gegenseitigen Genitalkontakt an. Deshalb wird in der Petrusapokalypse vorausgesetzt, dass beide Teilnehmerinnen die Höllenstrafen verdienen.

Wie anderen bereits behandelten römischen Texten könnte auch der Petrusapokalypse die Vorstellung zugrunde liegen, dass eine der Partnerinnen entweder ein körperliches oder ein künstliches Objekt zur Penetration verwendet. Der Ausdruck „jene [fem.], die miteinander geschlafen haben wie ein Mann mit einer Frau“ könnte durchaus auf das Vorhandensein eines solchen Gegenstands hindeuten.¹³ Deshalb teilt die Petrusapokalypse offenbar die in der Antike weit verbreitete Vorstellung, dass homoerotische Frauen Männer

⁷ Chrys.hom. 4, PG 60,417 Mitte.

⁸ Zu passiven männlichen Personen als einer Kategorie innerhalb der römischen Gesellschaft s. Richlin, *Homosexuality*, 523–573.

⁹ Eine passive Verbform mit aktiver Bedeutung.

¹⁰ Z. B. *περαίνω*, *περαίνομαι*.

¹¹ [A]λλήλως.

¹² [O]ς ἄν ἀνὴρ πρὸς γυναῖκα.

¹³ Die Anwesenheit beider Frauen in der Hölle und das mögliche Hilfsmittel werfen die Frage auf, ob hier – im Unterschied zu den sonst geläufigen Vorstellungen von sexuellen Praktiken in der Antike – daran gedacht ist, dass die Frauen sich abwechseln.

nachahmen: Wie Männer entweder Frauen oder Männer penetrieren, penetrieren homoerotische Frauen auch andere Frauen. In einem seiner fiktiven Streitgespräche schildert Seneca d. Ä. einen Mann, der seine Frau mit einer anderen Frau im Bett vorfindet und zuerst zum „Mann“ hinsieht, um festzustellen, „ob er natürlich oder angenäht war“.¹⁴ Im 1. Jh. schreibt der lateinische Dichter Martial über Bassa, die Sex mit anderen Frauen hat: „[D]en Mann imitiert“ ihre „unnatürliche Leidenschaft“. Und über Philaenis heißt es, sie „treibt’s mit Knaben“, als ob sie ein Hilfsmittel zum Penetrieren hätte.¹⁵ Im 2. Jh. lässt Lukianos von Samosata eine seiner literarischen Figuren sagen, dass die Frauen von Lesbos wie Männer aussehen und nicht gewillt sind, beim Geschlechtsverkehr mit Männern die passive Rolle zu übernehmen, sondern stattdessen nur an Frauen interessiert sind, als ob sie selbst Männer wären. Lukianos spricht außerdem von Frauen, die wie Männer küssen und etwas an Stelle der männlichen Genitalien besitzen.¹⁶ Von daher veranschaulicht der Ausdruck in der Petrusapokalypse – „wie ein Mann mit einer Frau“ –, wie eng die Apokalypse mit der Gesellschaft verwoben ist.

Neben der Darstellung der Frauen als Nachahmerinnen von Männern besteht die Bedeutung der Petrusapokalypse zunächst bereits darin, dass hier männliche und weibliche Homoerotik miteinander verknüpft werden, wodurch die Schrift ein Beleg für das frühchristliche Verständnis von Homoerotik ist. Die penetrierten Männer erleiden die gleiche Strafe im gleichen Bereich der Hölle wie die penetrierenden Frauen und ihre Partnerinnen.¹⁷ Passive Männer bilden gemeinsam mit passiven und aktiven homoerotischen Frauen eine Trias unorthodoxer Alternativen zum penetrierenden Mann und seiner passiven Partnerin. Nicht überall in der römischen Welt werden weibliche und männliche Homoerotik in dieser Weise gemeinsam erwähnt. Das erinnert an den Römerbrief, in dem Paulus ebenfalls weibliche und männliche Homoerotik nebeneinander nennt.

In der Petrusapokalypse wird Homoerotik wie bei Paulus im Zusammenhang der Idolatrie genannt.¹⁸ Im griechischen Textfragment mit der Beschreibung der passiven Männer und der homoerotischen Frauen wird die

¹⁴ *Controversiae* 1,2,23.

¹⁵ Martial 1,90; 7,67.

¹⁶ Luc. *Hetärengespräche* 5; §289–292.

¹⁷ Auffällig ist hier allerdings das Fehlen von männlichen Personen, die andere männliche Menschen penetrieren; solche Menschen männlichen Geschlechts „verhalten sich“ nicht „wie Frauen“. Vielleicht setzt der Text voraus, dass es dort auch solche Männer gibt, weil sie andere männliche Menschen dazu bringen, sich wie Frauen zu verhalten; sie werden aber nicht ausdrücklich erwähnt.

¹⁸ Eine weitere Ähnlichkeit zwischen beiden Texten ist die Erwähnung der Verunreinigung. Zwar wird in der Petrusapokalypse ein anderes griechisches Wort für die Männer verwendet, die sich selbst verunreinigen (*μαίνω*), als das bei Paulus der Fall ist, der von „Unreinheit“ (*ἀκαθαρσία*) spricht. Die Konnotation ist aber dieselbe.

Bestrafung der Menschen, die Götzenbilder anfertigen, neben der Klippe vorgenommen, von der sich die bereits erwähnten Frauen und Männer herabstürzen. Die äthiopische Fassung der Petrusapokalypse schildert die Strafe der GötzenanbeterInnen unmittelbar vor der Beschreibung der Strafe für die Männer, die sich aneinander verunreinigen.

In der Petrusapokalypse spiegeln sich also Themen, die sich auch bei Paulus und in der römischen Welt finden. Die Gottheiten (seien es nun Aphrodite oder der Gott Israels) heißen homoerotische Frauen nicht gut, weil sie das tun, was Männer tun, weshalb diese schwere Strafen verdienen.

Frauen, die in der Hölle schmoren: Die Thomasakten

Die Thomasakten sind die zweitälteste christliche Apokalypse; sie werden vermutlich im frühen 3. Jh. in Syrien verfasst.¹⁹ Hier findet sich die Darstellung eines Besuchs in der Unterwelt,²⁰ die der Vision der Petrusapokalypse gleicht.²¹ Den Thomasakten zufolge werden diejenigen (Frauen wie Männer), die „das Zusammenleben von Mann und Frau vertauschen“ oder „die die Vereinigung im Geschlechtsverkehr vertauschen, welche von Gott bestimmt wurde“, in die Hölle kommen. Ich verstehe diese Beschreibungen als Anspielungen auf Homoerotik, weil sich in ihnen die Vorstellung spiegelt, die wir sowohl in Röm 1,26f. als auch im größeren kulturellen Rahmen vorfinden,

¹⁹ S. Drijvers, *Thomasakten*, 290.

²⁰ Der Bericht ist Teil einer Geschichte, in der ein junger Mann eine junge Frau aus Zorn darüber tötet, dass sie sich weigert, eine asketische Ehe mit ihm einzugehen. Er rechtfertigt seine Tat mit der Begründung: „[S]ie aber wollte mir darin nicht gehorchen, sich keusch zu bewahren.“ Der Apostel Thomas verurteilt den Mord und ermöglicht es dem Mann, die Frau von den Toten zu erwecken. Nach ihrer Rückkehr zum Leben berichtet sie, was sie in der Unterwelt sah. Ein hässlicher schwarzer Mann (Erwähnenswert ist hier die negative Beschreibung des schwarzen Mannes, was die Frage nach Implikationen hinsichtlich der Ethnie aufwirft; in frühchristlicher Literatur wird der Teufel häufig schwarz dargestellt.) zeigt ihr Gruppen toter Seelen, die in verschiedenen Schluchten festgehalten werden, wo sie Qualen erleiden, die ihren Taten auf Erden entsprechen. Die junge Frau ist anscheinend kurz davor, diesen Qualen ebenfalls ausgesetzt zu werden, da sie als „eins von den Schafen, die sich verirrt haben“ bezeichnet wird. Doch ihre Auferweckung von den Toten bewahrt sie vor diesem Schicksal. Thomas nimmt daraufhin mit Erfolg die Gelegenheit wahr, seinen NachfolgerInnen eine Umkehrpredigt zu halten (ActThom 6,51–61 [48–58]; AAap 2/2, 167–178; deutsche Übersetzung in: Schneemelcher, *Apokryphen*, 324–328).

²¹ Wie die Vision in der Petrusapokalypse findet sich auch in diesem Bericht eine Reihe von Darstellungen toter Menschen, die ihren Sünden entsprechend in Gruppen zusammengefasst sind und Strafen erleiden, die zu ihren Verfehlungen auf Erden passen. Sowohl die Petrusapokalypse als auch die Thomasakten verwenden ältere Traditionen, insbesondere solche aus der jüdischen Apokalyptik über die Unterwelt (s. Himmelfarb, *Tours*, 132f.). Zur Frage einer möglichen Abhängigkeit der Thomasakten von der Petrusapokalypse sowie zur wenig überzeugenden Theorie, dass die Thomasakten, die Petrusapokalypse und andere frühchristliche Apokalypsen von einer früheren orphisch-pythagoräischen Beschreibung eines Besuchs der Unterwelt abhängig seien, s. Bauckham, *Apocalypse*, 4726–4733.

wonach Menschen mit homoerotischem Verhalten die gottgewollte und naturgegebene Art des Geschlechtsverkehrs vertauschen oder verändern. (Theoretisch könnte sich das Verb „vertauschen“ auch auf andere in christlichen Kreisen als unkonventionell geltende Formen des Geschlechtsverkehrs wie z. B. analen oder oral-genitalen Verkehr beziehen, doch dann würde der Ausdruck „von Mann und Frau“ kaum einen Sinn ergeben.) Wie in anderen christlichen Quellen folgt auf das göttliche Missfallen daran, dass der von Gott bestimmte Geschlechtsverkehr von den Menschen verändert wurde, die Zornesstrafe Gottes. Die beiden unterschiedlichen Fassungen der Thomasakten sprechen jedoch von unterschiedlichen Formen der Bestrafung.

Die Thomasakten sind in syrischer Sprache verfasst, einem Dialekt des Aramäischen, und sind in einer syrischen und einer griechischen Version erhalten.²² Weil sich in der griechischen Übersetzung (die dem syrischen Original wohl mehr entspricht als die bearbeitete und erhaltene syrische Version) eine rätselhafte Strafe für Homoerotik findet, dürfte der syrische Text an dieser Stelle zuverlässiger sein als der griechische. Ich werde deshalb zunächst die syrische Version betrachten und erst danach die etwas rätselhafte griechische Übersetzung.

In der syrischen Version der Thomasakten beschreibt die junge Frau, die in die Unterwelt hinabfährt, eine erste Gruppe von Seelen folgendermaßen:

Und er ließ mich in jede der Gruben hinuntersehen, und ich sah die erste Grube, und es war so, dass Feuer in ihrer Mitte loderte, und Feuerräder drehten sich in ihrer Mitte; und er sagte zu mir: „Zu dieser Folter zu kommen, ist jenen Seelen bestimmt, die das Gesetz überschreiten, die die Vereinigung im Geschlechtsverkehr vertauschen, welche von Gott bestimmt wurde.“²³

Die syrische Fassung führt die Seelen, die ihre Jungfräulichkeit nicht bewahrt haben, direkt im Anschluss mit der gleichen Strafe auf. In dieser Weise sind die beiden sexuellen Übertretungen durch die gleiche qualvolle Strafe verknüpft. Das Feuer als Folterstrafe spielt in der antiken Vorstellung schon früh eine Rolle.²⁴ Diese Vorstellung könnte an die Strafe erinnern, die das bibli-

²² In der Forschung herrscht allgemein Einigkeit darüber, dass die Thomasakten ursprünglich in syrischer Sprache abgefasst werden (neuere Ausführungen dazu finden sich bei Attridge, *Language*), wobei strittig ist, ob die Vorlage des erhaltenen griechischen Textes die uns erhaltene oder aber eine frühere syrische Fassung ist. Entweder ist das Griechische oder aber die erhaltene syrische Fassung eine Überarbeitung des syrischen Originals. S. Himmelfarb, *Tours*, 11f. und Klijn, *Acts*. Klijn vertritt die Ansicht, dass „die griechische Fassung auf ein Stadium der syrischen Fassung zurückgeht, die älter ist als die syrische Fassung der verfügbaren Handschriften“ (13f.), dass aber in der Höllenfahrt „die syrische Fassung die Originalbeschreibung ist und ... die griechische Fassung der Akten die unterschiedlichen Bestrafungen aus einer anderen Quelle ergänzt hat“ (252f.).

²³ ActThom 6,55; deutsche Übersetzung nach der englischen Übersetzung: Wright, *Acts*, 195. S. auch Klijn, *Acts*, 94, in Anlehnung an die Übersetzung Wrights.

²⁴ S. Himmelfarb, *Tours*, 106–115, die das Feuer als Strafe einordnet, die mit der Umwelt in Verbindung steht (in Unterschied zu anderen Strafen wie etwa dem Erhängen).

sche Sodom ereilt. Da das Feuer für eine ganze Reihe von Sünden verhängt wird, lässt sich daraus nichts Genaueres darüber entnehmen, was der/die VerfasserIn über Homoerotik gedacht haben könnte, außer dass er/sie diese als schwere Verfehlung ansieht.

Im Unterschied zu dieser Feuerstrafe in den syrischen Thomasakten müssen diejenigen, die „das Zusammenleben von Mann und Frau“ vertauschen oder pervertieren, nach der griechischen Version die rätselhafte Strafe erleiden, bei der sie mit ihren neugeborenen Kindern eine Schlucht bewohnen. „[I]ch [sah neugeborene] Kinder aufeinandergehäuft und miteinander ringen und einander angreifen. ... „Das sind deren Kinder, und sie wurden deshalb hierher gesetzt zum Zeugnis über sie.“²⁵ Für diese rätselhafte Passage lassen sich mehrere Erklärungen finden.

Die Erwähnung der Säuglinge veranlasst Martha Himmelfarb zu der Deutung, dass die Eltern möglicherweise abgetrieben oder eine Kindstötung begangen haben, weil in anderen Apokalypsen Kinder genannt werden, die ihre Eltern der Abtreibung oder der Kindstötung beschuldigen.²⁶ Eine andere Möglichkeit besteht nach Himmelfarb darin, dass die Eltern Ehebruch begangen haben. Insofern deutet Himmelfarb den Ausdruck „das Zusammenleben von Mann und Frau pervertieren“ als „Abtreibung und Kindstötung begehen“. Ihre Lösung des Verständnisproblems leuchtet hinsichtlich der Strafe ein (die Anwesenheit anklagender Säuglinge). Wenn wir Abtreibung und Kindstötung jedoch nicht als Verkehrung der Bestimmung des Geschlechtsverkehrs zur Fortpflanzung ansehen, dann erklärt Himmelfarbs Vorschlag nicht hinreichend die Bedeutung der Sünde, weil weder eine Abtreibung noch eine Kindstötung den Geschlechtsverkehr zwischen Mann und Frau verkehren.

Andererseits könnten die Kinder die Früchte des „korrekten“ Geschlechtsverkehrs zwischen verheirateten Frauen und Männern darstellen, den die

²⁵ ActThom 6,55 (52); AAAP 2/2, 172; deutsche Übersetzung in: Schneemelcher, Apokryphen, 326. In den „Neutestamentlichen Apokryphen“ wird μεταλάσσω als „verkehrt“ wiedergegeben, während ich es mit „vertauscht“ übersetze, um die Verbindung zu Röm 1 deutlich zu machen.

Die äthiopische Schrift „Barlām und Yēwāsēf“, die eine Überarbeitung der Geschichte aus den Thomasakten enthält, schildert eine doppelte Bestrafung – die eine ähnelt der in den griechischen Thomasakten und die andere der in der syrischen Fassung –, wobei es hier ausschließlich um männliche Homoerotik geht (B 247a1–2/A170a1): „Ich sah vor mir eine Grube mit loderndem Feuer. Es gab runde Räder, auf die Seelen gebunden waren, die schrien und riefen, aber es gab keinen, der sie erlöst hätte. Und der schwarze Mann sagte: ‚Diese sind Seelen von Menschen wie dir [wohl im Sinn von „Menschen, wie auch du ein Mensch bist“, B. B.], die, als ihre Tage [auf der Erde] zu Ende gekommen waren, dieser Strafe überantwortet wurden, weil sie, obwohl sie Männer waren, sich selbst zu Frauen gemacht haben.‘ Und ich sah außerdem kleine Kinder, eines über dem anderen. Und der schwarze Mann sprach und sagte zu mir: ‚Diese sind die Kinder jener Seelen, und Gott hat sie hierhin verbannt, um Schande über sie zu bringen‘“ (deutsche Übersetzung nach der englischen Übersetzung: Budge, Baralām, 335).

²⁶ Himmelfarb, Tours, 96.

Seelen neben den verbotenen homoerotischen Handlungen auch noch praktizieren. Die Vorstellung der miteinander ringenden Säuglinge könnte für das Durcheinander und die Verwirrung stehen, die durch das homoerotische Verhalten entstehen, oder für die Scham und das Versagen des Mannes in seiner Rolle als Ehemann und Vater. Die Kinder könnten aber auch durch einen unkonventionellen Geschlechtsakt entstehen, den der/die VerfasserIn als pervers ansieht. Womöglich ringen die Säuglinge aber auch um die Aufmerksamkeit derjenigen, die ihre Eltern geworden wären, wenn sich ihre potentiellen Eltern nicht homoerotisch verhalten hätten. Doch keine dieser Möglichkeiten kann die ungewöhnliche Strafe hinreichend erklären.

Ich schlage daher eine textkritische Lösung für die Diskrepanz zwischen Sünde und Strafe vor. Einer der Menschen, die den Text der Thomasakten in früher Zeit abschreibt oder vom Syrischen ins Griechische übersetzt, könnte versehentlich eine Gruppe von SünderInnen und eine Kategorie von Strafen ausgelassen haben und dadurch eine Sünde und eine Strafe zusammengebracht haben, die ursprünglich nicht zusammengehörten. In der vorliegenden syrischen Version gehören zur Gruppe von SünderInnen, die unmittelbar auf die Gruppe derjenigen folgt, die „die die Vereinigung im Geschlechtsverkehr vertauschen, welche von Gott bestimmt wurde“, ehebrecherische Männer und Frauen, junge Männer, die mit Prostituierten Sex haben, und Jungfrauen, die ihre Jungfräulichkeit nicht bewahren.²⁷ Die vorliegende syrische Version enthält keine Details über die Qualen, die die letztgenannte Gruppe von SünderInnen zu erleiden haben. Möglicherweise beschreibt die von dem/der griechischen ÜbersetzerIn verwendete syrische Version die Strafe in der Form, dass die Kinder der SünderInnen diese anklagen, und der/die ÜbersetzerIn aus dem Griechischen bezieht die Strafe für die EhebrecherInnen versehentlich auf diejenigen, die sich auf perverse Sexualbeziehungen einlassen. In dieser Deutung könnte die Feuerstrafe des überlieferten syrischen Textes die ursprüngliche Strafe aus der älteren syrischen Version sein, die nicht mehr erhalten ist.²⁸ Mir erscheint daher die Feuerstrafe der syrischen Thomasakten die ursprüngliche Strafe zu sein.

Abgesehen vom Unterschied hinsichtlich der Strafen stimmen die Sünden in der syrischen und der griechischen Übersetzung nahezu überein (syrisch: „[die] Seelen ... die die Vereinigung im Geschlechtsverkehr vertauschen, welche von Gott bestimmt wurde“; griechisch: „die Seelen, die den Geschlechtsverkehr von Mann und Frau vertauschen“).²⁹ Im Hinblick auf das

²⁷ ActThom (syr.) 6,56. Englische Übersetzung: Wright, Acts, 195. Ich danke Prof. Harold Attridge, von dem dieser Vorschlag zur Präzisierung der textkritischen Argumentation stammt.

²⁸ Denkbar wäre auch, dass ein Fehler (nämlich die unpassende Bestrafung) im syrischen Original von einem/einer frühen syrischen SchreiberIn bemerkt und korrigiert wurde.

²⁹ ActThom (syr.) 6,55; deutsche Übersetzung nach der englischen Übersetzung: Wright, Acts, 195. S. auch Klijn, Acts, 94, auf Grundlage der Übersetzung Wrights.

Vergehen erinnern die Thomasakten in verschiedener Hinsicht an Paulus' Verurteilung der Homoerotik. Erstens lautet der Terminus für „vertauschen“ in der griechischen Übersetzung *metallassō*. Dieser Verbalstamm kommt in Röm 1 an drei Stellen vor und beschreibt das Vertauschen derjenigen, „die die Wahrheit unterdrücken“ (Röm 1,18): „[S]ie tauschten (*allassō*) die Herrlichkeit ... Gottes gegen das Abbild“ (Röm 1,23); „sie tauschten (*metallassō*) die Wahrheit Gottes gegen die Lüge“ (Röm 1,25); und „ihre Frauen vertauschten (*metallassō*) den natürlichen Umgang mit dem widernatürlichen“ (Röm 1,26). Zweitens ereilt die in den Thomasakten beschriebenen Seelen Gottes Zorn wie in Röm 1 (und wie in anderen Höllenschilderungen) in Form einer Strafe. Dem Römerbrief zufolge „verdienen sie den Tod“ (Röm 1,32). In den Thomasakten „wurden [sie] in den Tagen der Zählung zur Strafe und Vernichtung übergeben“. ³⁰ In diesem Text werden einige der gequälten Seelen im Verlauf der Bestrafung „völlig verzehrt“, während andere zunächst eine Strafe erleiden und dann noch eine weitere bekommen; vermutlich zuerst eine Strafe für eine Kategorie von Sünden und dann eine zweite für eine weitere Gruppe von Sünden. ³¹

Drittens werden in den Thomasakten wie im Römerbrief offensichtlich sowohl Frauen als auch Männer erwähnt. In den Thomasakten werden, was in der Antike höchst ungewöhnlich ist, homoerotische Frauen und Männer unter einem geschlechtsneutralen Ausdruck zusammengefasst („die Seelen, die den Geschlechtsverkehr ... vertauschen“). Außerdem kann sich das Wort für „Geschlechtsverkehr“ in der griechischen Textfassung (*synousia*) auf sexuelle Handlungen von Frauen wie von Männern beziehen, weil es auf ein Zusammenkommen oder Vermischen und nicht auf eine Penetration hindeutet. Auch können sich die Wendungen „von Mann und Frau“ und „von Gott bestimmt“ entweder auf Frauen beziehen, die den Verkehr mit Männern gegen den mit Frauen vertauschen, oder umgekehrt. Wie bei Paulus wird also in den Thomasakten weibliche und männliche Homoerotik als eine Vertauschung innerhalb der göttlichen Ordnung beschrieben, die von Gott hart bestraft werden wird.

ActThom (griech.) 6,55 (52): αἱ [d.h. die Seelen] εἰσιν αἱ μεταλλάσσαι ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς τὴν συνουσίαν (AAAp 2/2, 172; deutsche Übersetzung: Silke Petersen; für den Zusammenhang s.: Schneemelcher, Apokryphen, 326).

³⁰ ActThom (griech.) 6,55 (52): ἐν ἡμέραις ἀριθμοῦ παρεδόθησαν εἰς κόλασιν καὶ ἔκτριψιν (AAAp 2/2, 172; deutsche Übersetzung in: Schneemelcher, Apokryphen, 326). Diese Wendung fehlt in der syrischen Version.

³¹ ActThom (syr.) 6,57; deutsche Übersetzung nach der englischen Übersetzung: Wright, Acts, 196. S. auch Klijn, Acts, 95, auf Grundlage der Übersetzung Wrights. ActThom (griech.) 6,57 (54); AAAP 2/2, 173; deutsche Übersetzung in: Schneemelcher, Apokryphen, 327.

Frauen, die einen feurigen Fluss hinablaufen: Die Paulusapokalypse

Die Paulusapokalypse stammt aus dem 3. Jh.³² In ihr wird detailliert geschildert, was Paulus nach Ansicht des/der VerfasserIn sieht, als er ins Paradies entrückt wird (2 Kor 12,1–7). In der Paulusapokalypse wird allerdings nicht nur der Himmel beschrieben, sondern auch die Höllenqualen nach dem Tod, die den irdischen Sünden entsprechen. Ähnlich wie in der Petrusapokalypse und in den Thomasakten werden in der Paulusapokalypse mehrere Personengruppen vorgestellt, die Strafen zu erleiden haben. Zu den in der Hölle schmorenden Menschengruppen, die Paulus in der Vision sieht, gehören auch „Männer und Weiber [Frauen], mit Staub bedeckt, und ihr Anblick war wie Blut, und sie waren in einer Grube von Pech und Schwefel und liefen in einen feurigen Fluss hinab“. Die Paulus dienenden Engel erklären: „Diese sind die, welche die Gottlosigkeit von Sodom und Gomorra begangen haben, Männer mit Männern. Deshalb bezahlen sie unaufhörlich Strafen.“³³ Es verwundert, dass sich der Text ausdrücklich auf Männer und Frauen bezieht, bei der Beschreibung der Sünde aber nur „Männer mit Männern“ nennt. Nach den Parallelen in der Petrusapokalypse und den Thomasakten zu schließen besteht die Sünde der Frauen in der Paulusapokalypse wahrscheinlich im sexuellen Kontakt zu anderen Frauen.³⁴ Da der/die VerfasserIn der Paulusapokalypse die Petrusapokalypse vermutlich kennt,³⁵ beschreibt er/sie die Sünde, die in der älteren Apokalypse klar umrissen ist, in eher allgemeiner Weise. Insofern weist der Ausdruck „Männer und Weiber [Frauen]“ in der Paulusapokalypse darauf hin, dass eine Verbindung zur Tradition besteht (der zufolge homoerotische Frauen wie Männer für ihr Verhalten nach dem Tod mit einer entsprechenden Strafe belegt werden), während der Ausdruck „Männer mit Männern“ entweder weibliche Homoerotik ausschließt oder sich nur auf männliche Homoerotik bezieht, weil dies die häufiger erwähnte Form der beiden Arten von Homoerotik ist.³⁶

Obwohl diese frühchristlichen Apokalypsen unterschiedliche Strafen nennen, teilen sie die Ansicht, dass Gott homoerotische Frauen – anscheinend

³² Ich folge hier der Datierung von Himmelfarb, Tours, 16–18.

³³ ApkPl (griech.) 39; deutsche Übersetzung: Duensing/Santos Otero, Apokalypse, 664f.

³⁴ Ähnlich unklar ist hier die äthiopische Übersetzung der Petrusapokalypse; s. o. Anm. 5 in diesem Kapitel.

³⁵ Die beiden Schriften weisen große Ähnlichkeiten bei ihren Schilderungen der Hölle auf. S. Duensing/Santos Otero, Apokalypse, 645f.

³⁶ Dies gilt insbesondere für die jüdischen Schriften, die der/die VerfasserIn der Paulusapokalypse kennt. Auch in anderen Apokalypsen werden Bestrafungen für männliche Homoerotik geschildert, so etwa in der Äthiopischen Baruchapokalypse (englische Übersetzung: Leslau, Anthology, 71) und in dem Fragment der Eliasapokalypse, das im Pseudo-Titus-Brief überliefert ist (hier geht es um Päderastie, wobei allerdings das Geschlecht des Kindes nicht erwähnt wird) (deutsche Übersetzung: Schneemelcher, Apokryphen, 63).

beide Partnerinnen (nicht nur die „aktive“ Frau) – mit schweren Folterstrafen belegt: das unablässige Stürzen von einer schroffen Klippe mit dem anschließenden erneuten Hinaufsteigen, um wieder herabzustürzen; das Leben in einer Feuergrube; oder das Laufen in einen feurigen Fluss. In den Apokalypsen wird in dramatischerer Weise ausgemalt, was Paulus im Römerbrief verkündet: dass die Menschen, die mit der Rechtsordnung Gottes brechen, den Zorn Gottes verdienen. Obwohl diese apokalyptischen Visionen vorgeben, uns einen Blick in die Welt der Toten zu gewähren, geben sie doch eher einen Einblick in das, was den frühen ChristInnen als VerfasserInnen und LeserInnen dieser Höllenschilderungen besonders wichtig ist und wovor sie sich fürchten.

2 *Altkirchliche Verfasser des 2. und 3. Jhs.*

Frauen, die sich gegen Natur und Gesellschaftsordnung stellen:

Tertullianus von Karthago

Während die apokalyptischen Höllenvisionen ein Beleg dafür sind, dass unter frühen ChristInnen die Ansicht verbreitet ist, dass gleichgeschlechtliche Beziehungen eine schmachvolle Bestrafung verdienen, lässt sich anhand des gebildeten kirchlichen Autors Q. Septimius Florens Tertullianus (ca. 160 bis nach 220) aus Nordafrika nachweisen, dass bei den frühchristlichen Debatten über weibliche Homoerotik die Natur, das Naturrecht und die Gesellschaftsordnung eine zentrale Rolle spielen. Gleich den antiken AstrologInnen ordnet auch Tertullianus homoerotische Frauen derselben Kategorie zu wie Prostituierte oder Kastraten – sie alle gelten in der Welt Tertullianus', in der die Gesellschaftsordnung stark nach Schichten differenziert ist, als VerräterInnen. Wie allgemein in der römischen Welt bringt Tertullianus Homoerotik eng mit Übertretungen der nach Geschlechtern differenzierenden Kleiderordnung in Verbindung, und zur Stützung seiner Ansichten beruft er sich auf die Lehren des Paulus.

Tertullianus führt an, dass Paulus das Verbot des Tragens einer Kopfbedeckung für Männer und die Verpflichtung von Frauen, einen Schleier zu tragen, auf das Naturrecht (1 Kor 11,14) gründet. Tertullianus selbst ist der Ansicht, dass das mit dem Gesetz Gottes identische Naturrecht die Menschen umfängt und auf „natürlichen Gesetzestafeln“ festgehalten ist, also in den Erscheinungen der natürlichen Welt.³⁷ Er entdeckt die Idee vom Naturrecht

³⁷ Cor. 6,1; Fontaine, Corona, 85f.; Kroymann, Corona, 1046. Im Traktat „De corona“ (der auf 211 datiert wird, also Tertullianus' „montanistischer“ Phase entstammt) spricht sich Tertullianus dagegen aus, dass Soldaten militärische Ehrenkronen tragen, und er ist der Ansicht, dass Christen überhaupt keinen Militärdienst leisten sollten.

auch in Röm 2,14³⁸ und erklärt, dass Paulus „sowohl ein natürliches Gesetz annimmt als auch eine gesetzgebende Natur“.³⁹ Für den Juristen und Theologen Tertullianus sind Gott, die Natur und das Recht aufs Engste miteinander verknüpft.

Tertullianus stellt Paulus als Bewahrer und Fürsprecher der Natur dar, weil dieser in Röm 1,26f. „erklärt, dass Männer und Frauen untereinander den natürlichen Gebrauch des Erschaffenen gegen den widernatürlichen getauscht hätten“, was die göttliche Strafe für ihre Idolatrie sei.⁴⁰ Die Gesetzestafeln der Natur geben nicht nur darüber Auskunft, dass barhäuptige Frauen und ihr Haupt bedeckende Männer dem Gesetz Gottes zuwiderhandeln, sondern sie verbieten auch gleichgeschlechtliche Beziehungen. An mehreren zentralen Punkten ähnelt Tertullianus' Auslegung von Röm 1–2 und 1 Kor 11,2–16 dem, was ich in den vorangegangenen Kapiteln vorgestellt habe. Tertullianus sieht eine Verbindung zwischen Röm 1,26f. und 1 Kor 11,2–16. Er erkennt, dass Paulus sich der natürlichen Theologie und des Naturrechts bedient: Die Menschen können durch die Beobachtung der Natur sowohl Gott erkennen (natürliche Theologie) als auch Gottes Willen (Naturrecht). Nach Tertullianus weichen die Personen, die die Natur gewissenhaft beobachten, nicht von der Kleiderordnung und dem Geschlechterkodex ab, die in seiner und des Paulus Welt gelten.

Durchgängig wichtige theologische Themen in Tertullianus' Schriften sind die Kleiderordnung und die sexuellen Sitten. Wie andere frühe ChristInnen und ihre nichtchristlichen ZeitgenossInnen wirft Tertullianus die Frage auf, ob und ab welchem Alter sich Frauen verschleiern, ob Männer sich rasieren, ob Frauen ihre Haare flechten oder Perlen tragen und auch, ob Männer Stiefel oder Sandalen tragen sollen. Er empfiehlt den ChristInnen mit großem Nachdruck, anders als die Menschen in ihrer Umwelt auszusehen und sich von vielen Aktivitäten ihres Umfelds fernzuhalten.⁴¹ Tertullianus ist der Ansicht, dass das Christentum das tägliche Leben bis in die Einzelheiten hinein regeln sollte. Er verfasst Abhandlungen, in denen er sich für die Verschleierung junger Mädchen ausspricht (*De virginibus velandis*), sich gegen die Ver-

³⁸ „[W]enn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur tun, was das Gesetz enthält, so sind diese, die das Gesetz nicht haben, sich selbst ein Gesetz...“

³⁹ Cor. 6,1: *[L]ege[m] naturalem suggerit et naturam legalem* (Fontaine, Corona, 86; Kroymann, Corona, 1046).

⁴⁰ Cor. 6,1: *naturalem usum conditionis in non naturalem masculos et feminas inter se demutasse affirmans ex retributione erroris in uicem poenae, utique naturalibus patrocina-tur* (Fontaine, Corona, 86f.; Kroymann, Corona, 1046f.).

⁴¹ S. Miles, *Patriarchy*, bes. 172–177. Miles stellt fest: „Tertullian ist der einzige führende Kopf des nordafrikanischen Christentums, der sich offen gegen Frauen in leitenden Positionen in christlichen Kirche ausspricht“ (172). Miles zeigt, dass Tertullianus' ständige Beschäftigung mit dem weiblichen Äußeren auf seine große Sorge um das männliche Heil zurückzuführen ist, das angeblich durch den Anblick unverschleierter Frauen gefährdet sei.

wendung von Kosmetik bei christlichen Frauen wendet (*De cultu feminarum*) und es ablehnt, dass ChristInnen das Theater, den Zirkus, Gladiatorenkämpfe und Wagenrennen besuchen (*De spectaculis*). Er schreibt sogar eine eigene Abhandlung (*De pallio*) über seine Entscheidung, die römische Toga – das Kleidungsstück hochgestellter römischer Männer – gegen das *pallium* einzutauschen, ein bequemerer griechisches Gewand, das international als Zeichen der Philosophen galt.⁴²

Tertullianus' Abhandlung *De pallio* liegt die Unterscheidung zwischen Natur (*natura*) und Sitte (*consuetudo*) zugrunde.⁴³ Nach Tertullianus ist die Natur unveränderbar, wohingegen Sitten sich verändern können.⁴⁴ Ihm geht es darum, die Formen von Kleidung, die ein Ärgernis für die Natur darstellen, von den statthaften Veränderungen der Kleidung zu unterscheiden, die der Natur nicht widersprechen. In *De pallio* stellt Tertullianus den Wechsel von der Toga zum *pallium* als akzeptierte Veränderung eines Brauchs dar. Dieser legitimen Veränderung stellt Tertullianus die Menschen gegenüber, die sich der Natur entgegenstellen, indem die Wahl ihrer Kleidung nicht ihrem Geschlecht oder ihrem sozialen Status entspricht.

Tertullianus würzt seine Abhandlung mit Beispielen von Menschen, die diese Kleiderordnung ignorieren. Er bringt sein großes Missfallen darüber zum Ausdruck, dass sich ehemalige Sklaven wie Ritter (*eques*; römische Bürger des Ritterstandes) kleiden, Brandzeichen tragende SklavInnen wie Edelleute, Hanswurst wie Stadtbewohner, Witzbolde wie Juristen, und dass Leichenträger, Zuhälter und Gladiatorentainer die gleichen Gewänder tragen wie seine hochgestellten römischen Leser.⁴⁵ Er verachtet Männer, die unmännliche Stiefel tragen, und verspottet die Männer, die sich die Arme

⁴² Allerdings merkt Jean-Claude Fredouille an, dass zu Tertullianus' Zeit die Toga wegen ihrer mangelnden Bequemlichkeit bei den Römern schon zunehmend unpopulär ist (Tertullien, 448–452).

⁴³ Die vorgeschlagenen Datierungen von *De pallio* bewegen sich zwischen 193 und 211. Nach Fredouille könnte es sich um Tertullianus' letzte Schrift handeln (Tertullien, 444). Demnach ist nicht sicher, ob Tert. *De pallio* in seiner „katholischen“ oder seiner „montanistischen“ Zeit verfasst (zudem stellt Fredouille die Möglichkeit einer klaren Unterscheidung beider Phasen bei Tertullianus generell in Frage).

⁴⁴ In *De pallio* 4,2 formuliert Tertullianus zusammenfassend: „Möge die Gewohnheit der Zeit treu sein, die Natur aber Gott“ (*De consuetudo fidem temporis, natura deo*; Gerlo, *Pallio*, 742).

Tertullianus entfaltet die besonderen Beziehungen zwischen Natur und Gewohnheit im Zusammenhang seines Hauptinteresses daran, die Überlegenheit des Christentums und christlicher Philosophie über heidnische Philosophie zu demonstrieren (s. Fredouille, Tertullien, 462–468, der *De pallio* der Gattung der *laudatio* zurechnet und der Ansicht ist, Tertullianus würde diese Gattung verwenden, um diese Überlegenheit herauszustreichen.).

⁴⁵ Tertullianus verspottet auch Alexander den Großen, weil dieser Hosen getragen habe, also die Kleidung derer, die er zuvor besiegt hatte. Er nimmt damit einen Vorwurf auf, der gegen Alexander schon während dessen Lebenszeiten erhoben wird.

rasieren und ihre Barthaare mit der Pinzette auszupfen. Tertullianus verhöhnt die Damen, die in der Öffentlichkeit ohne ihre Stolen erscheinen. (Nach römischem Recht besitzen die verheirateten Bürgerinnen der Oberschicht das Privileg, als sichtbares Zeichen ihres gesellschaftlichen Ansehens und Geschlechts dieses lange Obergewand zu tragen.)⁴⁶ Er beschwert sich auch über andere Frauen der Oberschicht, die noch auf andere Art gegen die Kleiderordnung verstoßen, indem sie wie Frauen niederer Schichten auftreten, was ihrem gehobenen Frausein nicht angemessen ist: „Seht euch die Strichmädchen an, die sich den öffentlichen Begierden unterwerfen; und auch die *frictrices*;⁴⁷ und wenn ihr lieber die Augen von dieser schändlichen öffentlichen Vernichtung der Keuschheit abwenden wollt, dann seht genauer hin, (und) ihr werdet auf einmal erkennen, dass es Damen sind!“⁴⁸

Indem Tertullianus von Prostituierten spricht, die sich als Damen entpuppen, spielt er wahrscheinlich auf die Reaktion einiger Oberschichtsfrauen auf die Gesetze von Kaiser Augustus an, durch die das Sexualverhalten stark reglementiert wird. Diese Gesetze gestatten den Männern der Oberschicht den Besuch bei Prostituierten, SklavInnen und Frauen unterer Schichten, während die Oberschichtsfrauen auf die ehelichen Beziehungen beschränkt sind.⁴⁹ Um sexuelle Freiräume zu erlangen, lassen sich einige Frauen offizi-

⁴⁶ Im römischen Recht wird zwischen der Kleidung römischer Damen (der Stola), der Kleidung von Sklavinnen, von Prostituierten und von anderen Frauen unterschieden (Ulpian: CIC(B) Digesta 47,10,15,15). Das heißt, dass – ebenso wie bei der Toga der Männer – auch die Stola zeigt, dass die Trägerinnen das römische Bürgerrecht besitzen.

⁴⁷ Eine Reihe europäischer SchriftstellerInnen der Frühmoderne verwenden den Ausdruck *frictrices* (wahrscheinlich eine abweichende Schreibweise von *frictrices*). So schreibt z. B. Johann Weyer in seinem Traktat „De praestigiis daemonum“ von 1583, in dem es um den Umgang mit Hexen geht, über Frauen in der marokkanischen Stadt Fez, die behaupten, dass durch sie Dämonen sprächen: „Aber Menschen mit gesundem Urteilsvermögen nennen diese Frauen zu Recht *Sahacat*, was im Lateinischen *Fricatrices* [Frauen, die reiben] heißen würde, weil sie in verdammungswürdiger Art sexuelle Beziehungen untereinander haben – ich würde schicklichere Worte gebrauchen, wenn ich denn könnte. Wenn gelegentlich attraktive Frauen zu ihnen kommen, entbrennen die Hexen in Liebe, so wie junge Männer es Mädchen gegenüber tun, und sie fragen die Frauen, als Dämon verkleidet, ob diese als Bezahlung bei ihnen liegen würden“ (De praestigiis daemonum 3,25; englische Übersetzung: Shea u. a., Witches, 249). Interessanterweise benutzt Weyer denselben arabischen Ausdruck, *saḥāqa*, den auch die/der arabische ÜbersetzerIn des Astrologen Dorotheos von Sidon gebraucht.

S. auch Mende, Handbuch, 512; sowie Meer, Tribades, 438, sowie die Quellen, die von diesen beiden zitiert werden.

⁴⁸ De Pallio 4,9: *Aspice lupas, popularium libidinum nundinas, ipsas quoque frictrices, et si praestat oculos abducere ab eiusmodi propudiis occisae in publico castitatis, aspice tamen uel sublimis, iam matronas uidebis* (Gerlo, Pallio, 745; englische Übersetzung: Thelwall, Fathers, 10).

⁴⁹ CIC(B) Digesta 48,5,6. S. Treggiari, Marriage, 60–80.277–298; die Autorin führt auch weitere Quellen auf und diskutiert sie. S. auch Pomeroy, Frauenleben, 224f. (im Original 160).

ell als Prostituierte registrieren, doch diese Strategie unterläuft Tiberius, der Nachfolger von Augustus, indem er diese Form der Registrierung verbietet.⁵⁰ Wenn Tertullianus auf diese historische Situation anspielt, ruft er bei seinen LeserInnen in Karthago im frühen 3. Jh. das Bild der im 1. Jh. penibel geordneten römischen Gesellschaft wach, deren gesellschaftliche Schichtung Augustus zu erhalten oder wiederherzustellen versucht. (Augustus' strenge Sexualgesetzgebung zielt darauf ab, die Zahl der legitimen Geburten der oberen gesellschaftlichen und ökonomischen Schichten zu erhöhen, damit mehr RömerInnen der Oberschicht geboren würden, die das Reich regieren können.) Tertullianus erinnert seine LeserInnen also daran, dass diese Damen in der stark in Schichten gegliederten Gesellschaft für Verwirrung sorgen und Augustus' Versuch zur Verbreiterung der Oberschicht aktiv untergraben.

Frictrices – Frauen, die sexuelle Beziehungen mit anderen Frauen haben – sowie Prostituierte sind für Tertullianus das Sinnbild der römischen Damen, die die Privilegien und Grenzen ihres Standes verraten. Wie die Astrologie seiner Zeit⁵¹ nennt er auch selbst die Prostituierten und die *frictrices* nebeneinander, weil beide Begriffe die Frauen als öffentliche, sexuelle Wesen bezeichnen – was natürlich weit entfernt ist vom römischen Ideal der tugendhaften römischen Dame, die daheim Wolle für die Kleidung ihrer Familie spinnt (ein Idealbild für römische Frauen der Oberschicht). Das lateinische Wort *frictrices* entspricht dem griechischen Wort *tribades*, auch wenn *frictrix* (Singular) seltener verwendet wird als *tribas*. Wie ich bereits in der Einleitung dieses Buches erläutert habe, lässt sich *frictrix* von *frico* („reiben“) ableiten, und gleiches gilt für *tribas* und *tribō* („reiben“).

Dass sich *frictrices* in dieser Abhandlung über die Kleidung finden, bedeutet, dass die OberschichtleserInnen in Karthago diese Frauen auf der Straße identifizieren, wie sie auch Prostituierte erkennen können. Vielleicht tragen *frictrices* eine bestimmte Kleidung oder eine bestimmte Frisur, wie etwa Megilla/Megillos, die/der in Lukianos' Hetärengesprächen unter der Perücke kurze Haare hat. Vielleicht lassen sich diese Frauen auch daran in der Öffentlichkeit erkennen, dass sie Zärtlichkeiten austauschen, was Tertullianus zu seinen verächtlichen Beschreibungen motiviert. Jedenfalls hält Tertullianus die *frictrices* und die Tatsache, dass römische Damen als Prostituierte erscheinen, für keine gute Entwicklung der Sitten, sondern für einen Angriff auf die natürliche Ordnung.

⁵⁰ Tacitus, *Annales* 2,85,1. S. Treggiari, *Marriage*, 297 für weitere Quellen und Erläuterungen.

⁵¹ Z. B. Dorotheos von Sidon, *Carmen Astrologicum*, 2,4,21; Pingree, *Carmen*, 48 (arabisch); englische Übersetzung: Pingree, *Carmen*, 202.

In seiner Schrift „Über die Auferstehung des Fleisches“ (*De resurrectione carnis*)⁵² verhöhnt Tertullianus homoerotische Frauen als Außenseiterinnen der vornehmen Gesellschaft. In dieser polemischen Abhandlung ringt der Verfasser mit dem theologischen Problem der Beziehung zwischen Körper und Seele, und er führt aus, dass die Toten am Ende der Zeiten auferstehen werden.⁵³ Er widerspricht der Anschauung, dass der Körper von moralischer Verantwortung und auch von moralischen Zwängen frei sei, weil allein die Seele moralische Verantwortung trage und der Körper nur das Gefäß der Seele sei.⁵⁴ Da seine Darstellung polemischer Natur ist, ist nicht gewiss, dass es in der Antike tatsächlich Menschen gibt, die so denken. Tertullianus folgt der platonischen Auffassung, dass der Körper ein Gefäß der Seele ist, und stimmt seinen GegnerInnen auch darin zu, dass Gott im Endgericht nur die Seele und nicht den Körper richten wird. Doch zugleich lehnt er den absoluten Dualismus von Körper und Seele ab, den er den platonischen GnostikerInnen zuschreibt. Deshalb ist er der Ansicht, dass dem Körper am Tag des Jüngsten Gerichts eine gewisse moralische Schuldfähigkeit zukommt.

Um nun zu belegen, dass die Körper wirklich gerichtet werden können, argumentiert Tertullianus, dass die Menschen auch über unbelebte Dinge urteilen, und er veranschaulicht diese Analogie am Beispiel von Trinkbechern: Tertullianus zufolge möchten wir ebensowenig aus einem Becher trinken, aus dem eine *frictrix*, ein kastrierter Oberpriester der Kybele, ein Gladiator oder ein Henker getrunken haben, wie wir diese Menschen küssen möchten, weil sie den Becher mit ihrem Atem infiziert haben.⁵⁵ Ganz im Gegenteil möchten wir einen tadellosen Trinkbecher haben, und einen solchen Becher verzieren wir manchmal sogar besonders mit einer Krone oder mit Blumen. In der Sicht des Tertullianus urteilen wir deshalb auch über Gefäße; unser Urteil setzt voraus, dass die Gefäße verantwortlich für etwas sein können. Daher ist auch der Körper, selbst wenn er nur ein Gefäß ist, verantwortlich für sein Handeln.

In diesem Zusammenhang steht der Begriff *frictrix* für den Abschaum der Gesellschaft, für die Menschen, die von den Angehörigen der vornehmen Gesellschaft gemieden werden. Die ersten beiden Gruppen, die *frictrices*

⁵² Die vorgeschlagenen Datierungen für *De resurrectione carnis* liegen zwischen 210 und 217 und damit in Tertullianus' „montanistischer“ Phase.

⁵³ Ebenso wie Soranos stellt auch Tertullianus die Seele als etwas Körperliches dar, sozusagen als einen Entwurf des Körpers.

⁵⁴ Mehr zur antiken Verhältnisbestimmung von Körper und Seele findet sich bei Galenos: *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* 9,805 (Marquardt/Mueller/Helmreich, *Scripta*, 64,19–65,4); Alb., *Didaskalikos* 28,182,10–12; *Philo spec.* II,229f., sowie Wyrwa, *Platonaneignung*, 230–232 (Ich danke Annewies van den Hoek für diese Hinweise).

⁵⁵ Res. 16,6: *sed frictrix uel archigalli uel gladiatoris aut carnificis spiritu infectum* (Borleffs, *Resurrectione*, 939). An dieser Stelle gibt es ein textkritisches Problem: *frictrix* ist eine Konjekture von *fictrix*, das keinen Sinn ergibt.

und die kastrierten Oberpriester der Kybele, leben nicht in Übereinstimmung mit ihrem Geschlecht.⁵⁶ (Wir erinnern uns, dass die antiken AstrologInnen die *tribades* manchmal der gleichen Gruppe zuordnen wie die Kastraten.)⁵⁷ Im Unterschied zu Hermaphroditen und Eunuchen, die von ihren SklavenhalterInnen kastriert wurden und deren uneindeutiger Geschlechterstatus natürlich bedingt oder von anderen Menschen herbeigeführt wurde, tragen die *frictrices* und die kastrierten Priester selbst die Verantwortung für ihre sexuelle Unkonventionalität und die Unklarheit bezüglich ihres Geschlechts. Die beiden anderen Gruppen, die Gladiatoren und die Henker, haben mit dem durch das Strafrecht herbeigeführten Tod an den Rändern der Gesellschaft zu tun. Tertullianus erzielt die Wirkung seiner Ausführungen dadurch, dass er auf die Gefühle seiner gehobenen LeserInnenschaft zu Geschlecht, Tod und Kriminalität abhebt; für ihn und seine impliziten LeserInnen sind homoerotische Frauen, kastrierte Heidenpriester, Gladiatoren und Henker verabscheuungswürdige Menschen.

Das Leben der *frictrices* ist der Inbegriff für das Gegenteil des strengen christlichen Lebens, das Tertullianus seinen Anhängerinnen empfiehlt. Während er das Ideal einer still betenden, zurückgezogen lebenden Jungfrau beschreibt, die sich schon in jungen Jahren verschleiert,⁵⁸ bewegen sich die *frictrices* – wie Prostituierte – frei in der Öffentlichkeit. Wie unverschleierte Frauen verstoßen homoerotische Frauen gegen das Naturrecht und damit gegen das Gesetz Gottes. Nach Tertullianus gehören die *frictrices* zur Halbwelt der Kastrierten, Henker und Gladiatoren, also zu den Menschen am Rand der Gesellschaft. Weil sich die *frictrices* nicht an den kulturell festgelegten Definitionen von Geschlecht orientieren, ist für sie weder in der christlichen noch in der römischen Gesellschaft Platz.

Frauen, die andere Frauen heiraten: Clemens von Alexandria

Clemens von Alexandria ist den traditionellen Werten von Fortpflanzung und Ehe enger verbunden als Tertullianus, weil er sie als notwendig zum Erhalt der Gesellschaft ansieht.⁵⁹ Trotz der unterschiedlichen Auffassungen über den Wert der Fortpflanzung und des Zölibats wird weibliche Homoerotik von beiden Denkern verurteilt. Daran wird deutlich, dass die Ablehnung weiblicher Homoerotik nicht nur damit verbunden ist, ob ein Verfasser Sexualität, Ehe oder den menschlichen Körper positiv oder negativ sieht. Gleich anderen Autoren der römischen Zeit ist auch Clemens der Ansicht, dass Beziehungen zwischen Frauen bzw. zwischen Männern widernatürlich (*para physin*) sind,

⁵⁶ Über die *galli* als geschlechtlich abweichende Männer, die möglicherweise homoerotische Handlungen vollziehen, s. Conner, Blossom, 99–125.

⁵⁷ Z. B. Ptolemaios, *Tetrabiblos* 4,5; §187.

⁵⁸ *De virginibus velandis*.

⁵⁹ *Strömatis* 2,23,140.

und seine Ausführungen weisen gedankliche Überschneidungen mit nicht-christlichen Texten über Homoerotik auf. In seinen Schriften sind die Verbindungen zwischen der Natur, den Geschlechterrollen und dem Gegensatz von aktiv und passiv, ein wiederkehrendes Thema.

Clemens bezieht sich in vielen Zitaten auf Paulus und ebenso auf die Petrusapokalypse, über die er auch einen Kommentar verfasst⁶⁰ und die er als Teil der Bibel ansieht.⁶¹ Insofern weiß Clemens, dass Paulus weibliche und männliche Homoerotik als widernatürlich verurteilt und dass der Petrusapokalypse zufolge homoerotische Frauen und Männer in die Hölle kommen. Wie Paulus (und Tertullianus) fordert Clemens bezüglich der äußeren Erscheinung eine klare Geschlechterdifferenzierung. Seine eigene Verurteilung beruht auf der des Paulus und der Petrusapokalypse.

Clemens ist nicht nur vertraut mit den Schriften der frühen Kirche, sondern auch mit der gesamten Bandbreite griechischer Literatur, und in den großen Bibliotheken des antiken Alexandria hat er Zugang zu einem breiten Spektrum an Literatur.⁶² Die griechische Philosophie gilt Clemens als vorbereitende Übung der GriechInnen für die Annahme des Evangeliums, ebenso wie das Gesetz des Mose die HebräerInnen auf das Evangelium vorbereitet hat.⁶³ Folglich bezieht sich Clemens nicht nur auf christliche Quellen, sondern auch auf nichtchristliche Literatur, wenn er zu belegen versucht, dass gleichgeschlechtliches Verhalten widernatürlich ist, und zu diesem Thema zitiert er auch explizit Platon.⁶⁴ Neben den vielen Zitaten von Platon, Aristoteles, Zenon, Musonius Rufus und zahlreichen anderen Philosophen, deren Auffassungen das frühchristliche Denken über Geschlechterfragen prägen, enthält das Werk von Clemens auch Zitate oder Anspielungen auf andere im vorliegenden Werk untersuchte Literatur(corpora) und Themen: Parmenides,⁶⁵ die Anthologia Palatina,⁶⁶ Plutarchos,⁶⁷ astrologische Texte,⁶⁸ Traumdeutungen⁶⁹ sowie Magie.⁷⁰ So bezieht sich Clemens z. B. im Bereich der Astrologie (die

⁶⁰ Eus.h.e. 6,14,1.

⁶¹ Ek tōn Prophētikōn Eklogai 41.

⁶² Nach Anniewes van den Hoek zitiert Clemens besonders häufig alexandrinische Autoren: „Clemens' alexandrinische Identität ist zuallererst durch eine oder mehrere der dortigen Bibliotheken geprägt, zu denen wohl auch eine christliche zählt, sowie durch seine Lektüre, die eine deutliche lokale Färbung hat“ (Alexandrian, 191).

⁶³ Strömteais 1,5,28.

⁶⁴ Plato Nomoi 8,5,1; 838E, bei Clemens, Paidagōgos 2,10,83,3.

⁶⁵ Strömteais 5,2,15,5; 5,9,59,6; 5,14,112,2; 5,14,138,1; 6,2,23,3.

⁶⁶ Strömteais 4,8,62,3; 4,22,142,1; 5,11,68,4.

⁶⁷ Passim.

⁶⁸ Protreptikos 6,67,2; Strömteais 1,14,65,1; 1,16,74,2; 2,1,2,4; 6,4,35,4.

⁶⁹ Strömteais 1,16,74,1.

⁷⁰ Protreptikos 4,58,3 (hier bezieht sich Clemens ausdrücklich auf magische „Anrufungen“ [ἐπαοιδά], ein Ausdruck, der häufig in den Liebeszaubern selbst gebraucht wird); Strömteais 3,2,11,1 (hier beschuldigt Clemens Magier, abweichende Formen sexuellen

nach Clemens' Einschätzung in Ägypten entsteht)⁷¹ ausdrücklich auf die astrologischen „Bücher des Hermes“⁷² evtl. eine frühere Fassung des Buches des Hermes Trismegistos.⁷³ Obwohl er es nicht direkt erwähnt, kennt Clemens wahrscheinlich Autoren des 2. Jhs. wie z. B. Ptolemaios von Alexandria – den führenden Naturwissenschaftler in Alexandria zu Clemens' Zeit –, Soranos, der in Alexandria studiert, Artemidoros von Daldis sowie Lukianos von Samosata. Es überrascht deshalb nicht, dass die Verurteilung männlicher und weiblicher Homoerotik bei Clemens auf Genderkonzepte hindeutet, die stark an die der anderen im vorliegenden Buch vorgestellten Autoren erinnern.

Clemens' Ansichten über Ehen zwischen Frauen basieren auf seinem Naturverständnis. In seinem Werk über Christus als Erzieher der ChristInnen (dem *Paidagōgos*) spricht Clemens von Frauen, die sich widernatürlich (*para physin*) wie Männer verhalten (*andrizontai*)⁷⁴ und andere Frauen heiraten (sowohl aktiv und passiv, d. h. mit den aktiven und passiven Partizipien von „heiraten“ [*gamousai* und *gamoumenai*]). Clemens zufolge stellt die Ehe zwischen Frauen eine „unsägliche Praxis“ dar und ist eine Folge des Luxus, der die klare, naturgegebene Geschlechterordnung durcheinanderbringt.⁷⁵ Dieser Ordnung zufolge sind Männer von Natur aus aktiv und Frauen von Natur aus

Verhaltens zu fördern, die in diesem Fall in Inzest und gemeinschaftlichem Besitz von Frauen bestehen).

⁷¹ Strömteais 1,16,74,2,1.

⁷² Strömteais 6,4,35,4.

⁷³ Clemens hält die Astrologie sogar unter bestimmten Umständen für hilfreich (Strömteais 2,1,2,3).

⁷⁴ Clemens verwendet diesen Ausdruck an anderer Stelle in positivem Sinn als „tapfer handeln“, „sich männlich verhalten“ (Strömteais 2,12,55,3 [Zitat aus dem Hirten des Hermas]; 7,10,59,5).

⁷⁵ *Paidagōgos* 3,3,21,3: „[Luxus] vermischt die Natur; die Männer nehmen die passive Rolle der Frauen ein [wörtlich: „erleiden die Dinge der Frauen“], und Frauen benehmen sich wie Männer, indem die Frauen [untereinander] entgegen der Natur verheiratet werden und heiraten“; συγχέει τὴν φύσιν, τὰ γυναικῶν οἱ ἄνδρες πεπόνθασιν καὶ γυναῖκες ἀνδρίζονται παρὰ φύσιν γαμούμεναι τε καὶ γαμοῦσαι γυναῖκες (Treu, Alexandrinus, 249).

Clemens verwendet Natur als zentralen Begriff bei der Bewertung sexueller Beziehungen. Dies ist bemerkenswert, weil Clemens in anderen Bereichen den Gebrauch von φύσις zu vermeiden scheint. Nach Anniewies van den Hoek hat Clemens anders als Philon – für den das Gesetz des Mose und das Naturgesetz deckungsgleich sind –, jedoch gleich anderen frühen ChristInnen mit nichtjüdischem Hintergrund, nicht die Vorstellung, dass das Naturgesetz schriftlich niedergelegt ist. Sie nimmt an, dass Clemens deshalb häufig den Ausdruck φύσις vermeidet (persönliche Korrespondenz vom 7. November 1989). Er umgeht den Ausdruck anscheinend auch deshalb, weil einige GnostikerInnen an eine „natürliche Theologie“ der Erlösung [glauben], nach der nur wenige Menschen lange vor ihrer Geburt zur Erlösung bestimmt sind“. Im Gegensatz dazu ist Clemens ihrer Ansicht nach in seinen Ausführungen über theologische Anthropologie oder über die Geschlechter „offenbar wesentlich weniger zurückhaltend und eher geneigt, sich der traditionellen stoischen Terminologie zu bedienen“ (persönliche Korrespondenz vom 10. September 1994). Eine umfassende Untersuchung der Neufassung von Philons Denken bei Clemens findet sich bei Hoek, Philo.

passiv. Deshalb beschreibt Clemens die Ehen zwischen Frauen als „widernatürlich“, und zwar sowohl für die Frauen, die bei der Heirat die aktive Rolle (*gamousai*) einnehmen, als auch für diejenigen, die in die Rolle der Braut schlüpfen (*gamoumenai*). Bei meiner Untersuchung von Clemens betrachte ich zuerst sein Verständnis von Geschlecht, Ehe und Natur, und zwar sowohl in der Textpassage über die widernatürlichen Ehen zwischen Frauen als auch in Clemens' Werk insgesamt, bevor ich mich der historischen Frage über die bei Clemens erwähnten Frauenehen zuwende.

Clemens' Verständnis dessen, was es heißt, ein Mann oder eine Frau zu sein – also seine theologische Anthropologie – bildet die Grundlage seiner Verurteilung weiblicher Homoerotik. Für Clemens stellen die Schöpfungserzählungen der Genesis das Fundament für ein geschlechtlich bestimmtes Verständnis der Natur dar, während die Männlichkeit Christi weitere Hinweise darauf gibt, wie die menschliche Natur zu begreifen ist. Clemens erwähnt die Frauenehen innerhalb längerer Ausführungen über Männer, die sich mit Hilfe von Kosmetik, Schmuck, ausgesuchter Kleidung oder durch das Rasieren oder Entfernen ihres Haars herausputzen.⁷⁶ Clemens spricht sich insbesondere gegen das Rasieren des Bartes oder das Entfernen der Körperbehaarung aus. Er votiert dafür, dass Männer ihre größere körperliche Ähnlichkeit mit Christus durch das Tragen eines Bartes zum Ausdruck bringen sollten, denn der Bart stehe für die stärkere Natur der Männer,⁷⁷ ihre männliche Natur⁷⁸ und ihren Herrschaftsanspruch.⁷⁹ Des Weiteren macht er geltend, dass bei der Erschaffung der Frau aus der Rippe des Mannes alles, was am Mann glatt und weich war, von ihm entfernt wurde, während die sanftere Eva geschaffen wurde, um den männlichen Samen zu empfangen, dem Mann zu helfen und ihm den Haushalt zu führen.⁸⁰ Es fällt auf, dass Clemens' Forderung nach einer stärkeren Differenzierung der Geschlechter in ihrer äußeren Erscheinung Paulus' Ausführungen in 1 Kor 11 darin ähnelt, dass sich beide Verfasser der Schöpfungserzählung von Gen 2 als Quelle ihrer theologischen Argumentation bedienen.

Clemens verspottet Männer, die sich von ihrer männlichen Natur abwenden und Frauen imitieren, indem sie ihr Aussehen weicher gestalten oder das

⁷⁶ Paidagōgos 3,3,21. Zu den Parallelen zwischen Clemens und den antiken Physiognomisten s. Gleason, *Semiotics*, 399–402.

⁷⁷ Paidagōgos 3,3,19,1: der Bart ist ein „Symbol der stärkeren Natur“; *σύμβολον τῆς κρείττονος φύσεως* (Treu, Alexandrinus, 247). Im Gegensatz zu dieser Ansicht gibt es auch frühe Christusbildungen ohne Bart, so z. B. das Mosaik des *Christus militans* in der Bischofskapelle in Ravenna aus dem 6. Jh. (abgebildet in Pelikan, *Jesus*, nach S. 30).

⁷⁸ Paidagōgos 3,3,19,3: *τῆς ἀνδρώδους φύσεως σύμβολον* (Treu, Alexandrinus, 247).

⁷⁹ Paidagōgos 3,3,18,1. In Paidagōgos 1,5,18,4 betont Clemens die Männlichkeit Christi unter Bezug auf Eph 4,15. Auch stoische Philosophen sprachen sich dagegen aus, dass Männer sich den Bart schneiden; so etwa Musonius Rufus 21.

⁸⁰ Paidagōgos 3,3,19,1.

Sperma eines anderen Mannes empfangen. Besonders verächtlich spricht er über das öffentliche Zurschaustellen männlicher Weichheit und Homoerotik. Diese Einstellung kennen wir bereits vom Astrologen Ptolemaios und aus anderen Quellen: „Denn wer bei hellem Tageslicht die Männlichkeit verleugnet, der erweist sich ohne Zweifel bei Nacht als Weib.“⁸¹

Oberflächlich betrachtet scheinen sich die Bestimmungen hinsichtlich weiblicher und männlicher Kleidung und sexuellem Verhalten zu entsprechen. Männer sollen Bärte tragen und ihre Körperbehaarung nicht entfernen, sich schlicht kleiden und sich sexuell allein auf ihre Ehefrauen orientieren. Entsprechend sollen Frauen, deren Haut von Natur aus weich und unbehaart ist, schlichte Kleidung tragen (auch wenn ihre Kleidung weicher sein darf als die der Männer), und sie sollen sexuell nur auf ihre Ehemänner ausgerichtet sein. Was den Ehebruch betrifft, vertritt Clemens keine Doppelmoral: Er verlangt von Ehemann wie Ehefrau strikte Monogamie. Die Denkweisen scheinen sich zu decken: Männer sollen ihre Männlichkeit nicht dadurch aufgeben, dass sie weiblich aussehen und eine sexuell passive Rolle einnehmen, und Frauen sollen nicht wie Männer aussehen und keine sexuell aktive Rolle im Zusammensein mit anderen Frauen einnehmen.

Wirft man jedoch einen genaueren Blick auf diese Übereinstimmungen, dann zeigt sich, dass Clemens' Ansichten über die Rollen von Frauen und Männern fundamental asymmetrisch sind. Obwohl er männliche wie weibliche Homoerotik anprangert, sehen seine Gründe für die Ablehnung im Hinblick auf die Männer ganz anders aus als bezüglich der Frauen. Er verspottet homoerotische Männer, die sich sexuell wie Frauen verhalten (sie „erleiden die Dinge der Frauen“), während er Frauen in Bezug auf eine gesellschaftlich akzeptierte Institution nennt, nämlich die Ehe. Die männlichen Rollen, die Clemens den Frauen zuschreibt, sind mit gesellschaftlichem Ansehen verbunden, das die von den Männern angenommenen Frauenrollen nicht besitzen. Deshalb hat Clemens für die passiven Männer nur Hohn und Spott übrig, weil sie die stärkere männliche Natur zurückweisen, die sie doch zum Herrschen befähigt, und einen Großteil ihres gesellschaftlichen Ansehens aufgeben. Er kann oder will die Frauen nicht in gleicher Weise verhöhnen. Denn was geben Frauen durch eine Ehe mit einer anderen Frau schon auf? Anders als homoerotische Männer verzichten sie schließlich nicht auf die größere Ähnlichkeit mit Christus oder auf Herrschaftsansprüche oder Stärke. Stattdessen verweigern sich diese Frauen mit ihrem Verhalten stillschweigend der Rolle, Emp-

⁸¹ Paidagōgos 3,3,20,3: ὁ γὰρ ὑπὸ τὰς αὐγὰς τὸν ἄνδρα ἀρνούμενος πρόδηλός ἐστι νύκτωρ ἐλεγχόμενος γυνή (Treu, Alexandrinus, 248; deutsche Übersetzung: Stählin, Erzieher, 154). Die Notwendigkeit deutlicher Geschlechterunterschiede bei der Kleidung betont Clemens auch in Strömatis 2,18,81,3f., wo er Philons Interpretation von Dtn 22,5 paraphrasiert (virt. 18–20). Zu den feinen Verschiebungen bei Clemens gegenüber Philon s. Hoek, Philo, 76f.

fängerinnen „des [männlichen] Samens“⁸² sowie Helferinnen und Haushälterinnen ihrer Ehemänner zu sein. Clemens verspottet die Frauen nicht, weil sie ihre passive Rolle aufgeben wollen. Vielmehr subsumiert er Frauenehen unter „Lüsternheit“, „Wollust“ und „Gesetzlosigkeit“, und er äußert seine Besorgnis darüber, wie alltäglich Frauenehen, männliche Passivität und weibliche wie männliche Prostitution in den Städten geworden seien.

Eine bessere Vorstellung von der geschilderten Asymmetrie lässt sich gewinnen, wenn wir uns vor Augen führen, wie ein symmetrisches Bild aussehen würde: Homoerotische Männer und Frauen würden gleichermaßen in der Kritik stehen, und ihnen würde im Text gleich viel Aufmerksamkeit eingeräumt. Clemens würde Männer wie Frauen verhöhnen, weil sie ihren gesellschaftlichen Status aufgeben. Passive homoerotische Männer und aktive homoerotische Frauen würden die gleiche Missbilligung erfahren, wohingegen ihre aktiven männlichen und passiven weiblichen PartnerInnen entsprechend als naturgemäß lebende Männer und Frauen gelten würden. Aber da Clemens und seine ZeitgenossInnen die Penetration durch einen Mann höher einschätzen als andere sexuelle Handlungen, verabscheuen sie passive Männer,⁸³ passive homoerotische Frauen und aktive homoerotische Frauen.⁸⁴ Allen drei Gruppen ist gemeinsam, dass sie am kulturellen Ideal sexueller Beziehungen keinen Anteil haben.⁸⁵

Die hierbei zugrundeliegende Geschlechterasymmetrie lässt uns besser verstehen, warum Clemens die passiven wie auch die aktiven weiblichen Partnerinnen so skizziert, dass sie wider die Natur handeln und sich „wie Männer verhalten“ (*andrizontai*). Ihr männliches Verhalten besteht offenbar darin, dass sie die weibliche Rolle nicht im Zusammensein mit einem Mann einnehmen. Demnach besteht die angemessene weibliche Passivität also darin, als Frau gegenüber einem Mann passiv zu sein. Wenn eine Frau die Braut einer Frau ist, dann dient sie weder als Gefäß für den männlichen Samen, noch ist sie Helferin oder Haushälterin eines Mannes.

Demnach ist der männliche Samen bei dieser Fragestellung von zentraler Bedeutung.⁸⁶ Clemens zufolge enthält der „männliche Samen ... in sich selbst die Gedanken der Natur [also so etwas wie das genetische Material, das für die Entstehung eines Menschen nötig ist]. Die naturgemäßen Gedanken

⁸² Paidagōgos 3,3,19,1: ὑποδοχή σπέρματος (Treu, Alexandrinus, 247).

⁸³ Clemens und andere Autoren seiner Zeit widmen den passiven Männern und Knaben mehr Aufmerksamkeit als allen anderen Menschen mit homoerotischen Neigungen.

⁸⁴ Ich leite die Kategorien der passiven und aktiven Frauen von den passiven und aktiven Partizipien des Verbs „heiraten“ ab.

⁸⁵ Allerdings führt die starke Betonung der Fortpflanzung bei Clemens dazu, dass er Männer kritisiert, die irgendeine Form von eindringender, aber nicht fortpflanzungsbezogener Sexualität praktizieren (z. B. Paidagōgos 2,10,83,3; 2,10,87,3; 2,10,88,3; 2,10,90,1–4).

⁸⁶ S. Buell, Language. Buell analysiert, wie Clemens „die Fortpflanzung als Metapher [benutzt], um den Ursprung und Aufbau des Universums zu beschreiben“.

aber zu schänden, indem man sie in unverständiger Weise auf widernatürliche Wege bringt, ist vollkommen gottlos.⁸⁷ Die Ehefrau ist „die Empfängerin des Samens ihres Ehemannes, wobei der Samen nach Clemens schon ein ganzer Mensch ist“,⁸⁸ was Clemens zufolge darauf hindeutet, dass Männer an der göttlichen Schöpferkraft Anteil haben.⁸⁹ Durch sein Interesse an der Fortpflanzung unterscheidet sich Clemens von Paulus, der sich diesem Thema kaum widmet,⁹⁰ auch wenn Clemens' Vorstellung von der Ehefrau als der Empfängerin des männlichen Samens mit Paulus' Ansichten übereinstimmt (1 Thess 4,3–8).⁹¹ Wie andere Autoren seiner Zeit vergleicht Clemens den Mann mit einem Bauern, der seinen Samen aussät, und die Frau mit einem Acker, der bereit ist, den Samen zu empfangen. Clemens ist offenbar ein Anhänger der „Ein-Samen-Empfängnistheorie“ (und nicht der Zwei-Samen-Theorie, die Denker wie Parmenides vertreten und die Clemens auch bekannt ist), nach der nur der Mann einen Samen besitzt. Da ein Mann seinen kostbaren Samen nicht verschwenden soll, sollte er den Verkehr mit Männern, Knaben, nicht empfängnisbereiten Frauen (Menstruierenden, Schwangeren, Mädchen oder unfruchtbaren Frauen⁹²) und androgynen Menschen (mit denen der Verkehr laut Clemens ohnehin nicht möglich ist)⁹³ vermeiden. Aus Respekt davor, dass er an Gottes Schöpfungsakt Anteil hat, soll ein Mann auch nur mit seiner Ehefrau Geschlechtsverkehr haben. Denn der Geschlechtsverkehr dient allein dazu, den männlichen Samen zur rechten Zeit am rechten Ort zu deponieren: „Wenn man aber geschlechtlich verkehrt, ohne Kinder erzeugen zu wollen, so heißt das, gegen die Natur freveln.“⁹⁴

Die Gebärmutter hingegen weist die Frauen als Gottes Helferinnen aus.⁹⁵ Clemens erörtert, wie die Gebärmutter durch ihr Verlangen nach dem Gefüllt-

⁸⁷ Paidagōgos 2,10,83,3: συνεσπαρμένους ἔχουσιν τῆς φύσεως τοὺς λογισμούς· τοὺς δὲ κατὰ φύσιν λογισμούς ἀλόγως εἰς τοὺς παρὰ φύσιν καταισχύνειν πόρους ἄθεον κομιδῇ (Treu, Alexandrinus, 208).

⁸⁸ Kinder, Clement; s. Paidagōgos 2,10,94,4.

⁸⁹ Paidagōgos 2,10,91,2. S. auch Paidagōgos 2,10,94,4, wo Clemens beschreibt, welchen Verlust die Ejakulation des Samens für einen Menschen darstellt.

⁹⁰ Bei diesem Thema steht Clemens Philon von Alexandria näher, den er häufig zitiert. S. Hoek, Philo.

⁹¹ Diese Passage ist umstritten. Ich beziehe mich hier auf die Übersetzung von 1 Thess 4,4 mit „dass jeder von euch sich seine Frau zu erwerben weiß in Heiligung und Ehrbarkeit“ (Zürcher Bibel [1942]). Der griechische Ausdruck für „Frau“ ist σκεῦος (wörtlich: „Gefäß“). Das Bild der Frau als eines Gefäßes, das bereit ist, den männlichen Samen aufzunehmen, setzt die Vorstellung voraus, dass nur der Mann über tatsächlichen Samen verfügt.

⁹² Weibliche Unfruchtbarkeit ist für Philon ein größeres Problem als für Clemens.

⁹³ Paidagōgos 2,10,87,3.

⁹⁴ Paidagōgos 2,10,95,3; deutsche Übersetzung: Stählin, Erzieher, 102. S. John Boswells Untersuchung dieser Formulierung, die als „alexandrinische Regel“ bezeichnet wird (Christianity, 147).

⁹⁵ Paidagōgos 2,10,93,1.

werden zeigt, dass der Geschlechtsverkehr einem guten Zweck dient. Wenn eine Frau schwanger wird und sich der Muttermund schließt, dann verschließt sie sich damit auch dem ungehörlichen Verlangen nach einem Verkehr, der nicht der Fortpflanzung dient.⁹⁶ In seinen Leitlinien zum Sexualverhalten plädiert Clemens dafür, dass Männer an Gottes Schöpfermacht teilhaben, indem sie ihren Samen bestimmungsgemäß ausbringen, aber auch dafür, dass Frauen dabei Unterstützung leisten, indem sie den männlichen Samen aufnehmen.

Neben diesen Fortpflanzungsbildern aus der Welt der Landwirtschaft spiegeln sich in Clemens' Schriften auch Vorstellungen der Stoa. Clemens' Begriff für „unvernünftig“ (*alogōs*) bedeutet wörtlich „ohne *logos*“, also nicht in Übereinstimmung mit der göttlichen Vernunft.⁹⁷ Den Stoikern zufolge erfüllt die – göttlich vorgestellte – Vernunft (*logos*) die Natur. Clemens ist der Ansicht, dass Christus der *Logos* ist. Deshalb läuft es Christus zuwider und ist sogar gottlos, Schande über die Denkweisen der Natur zu bringen oder die Natur ihrer Ehre zu berauben.

Clemens' Vorstellungen von der Fortpflanzung entsprechen seinen Gedanken über die Ehe. Seiner Meinung nach ermöglicht die Natur den Menschen eine rechtmäßige Verbindung zum Zweck der Fortpflanzung. In Clemens' Sicht ist diese grundsätzlich asymmetrisch. Ein Ehemann ist das Haupt seiner Frau, und sie hat ihm untertan zu sein.⁹⁸ Um Ehebruch zu verhindern, sollen sich die Frauen vorsorglich in ihre Häuser zurückziehen und allen unnötigen Kontakt mit Menschen vermeiden, die nicht mit ihnen verwandt sind.⁹⁹ Wenn ein Ehemann seine Frau misshandelt, hat eine Ehefrau das zu erdulden; sie hat nicht die Möglichkeit, ihn zu verlassen.¹⁰⁰ Die Frau kann „nie irgend etwas gegen seinen Willen tun, mit Ausnahme dessen, was nach allgemeiner Überzeugung für Tugend und ewiges Heil entscheidend ist.“¹⁰¹ Gleich Philon

⁹⁶ Paidagōgos 2,10,88,2; 2,10,93,1.

⁹⁷ Paidagōgos 2,10,83,3: „Die naturgemäßen Gedanken aber zu schänden, indem man sie in unverständiger Weise auf widernatürliche Wege bringt, ist vollkommen gottlos.“ Clemens bezieht sich mehrfach auf die stoische Maxime, in Einklang mit der Natur zu leben (Strōmateis 2,19,101,1; 2,21,129,1; 5,14,95,1; s. auch Paidagōgos 1,13,101–103).

⁹⁸ Strōmateis 4,8,63,5.

⁹⁹ Strōmateis 2,23,146,1.

¹⁰⁰ Strōmateis 2,23,145,3. Wie Matthäus geht auch Clemens davon aus, dass nur der Ehemann die Scheidung in die Wege leiten kann (Mt 5,32; 19,9).

¹⁰¹ Strōmateis 4,19,123,2; deutsche Übersetzung: Stählin, Teppiche, 84. Weitere Ausführungen bei Kinder, Clement, 213–220. Nach Kinder unterscheiden sich Clemens' Ansichten von weiblicher Schwäche nicht von der philosophischen (besonders der stoischen) Tradition seiner Zeit. Kinder verweist auf das Beispiel Musonius Rufus, der sich dafür ausspricht, dass Frauen Philosophie studieren und dass Töchter dieselbe Erziehung wie Söhne erhalten sollten, und der meint, Frauen hätten ebenso wie Männer „ein natürliches Verlangen nach der Tugend“ (Musonius Rufus 3: „Dass auch die Frauen philosophieren sollten“ und 4: „Ob man die Töchter ähnlich wie die Söhne erziehen soll“; Textausgabe und englische Übersetzung: Lutz, Musonius Rufus, 38–49; deutsche Übersetzung: Capelle, Epiktet, 141–148). Kinder betont, dass Musonius trotzdem der Ansicht ist, es sei passen-

geht Clemens davon aus, dass Männern die aktive Rolle im Leben zusteht und Frauen die passive oder leidende Rolle; diese Auffassung stellt eine wichtige Grundlage von Clemens' Ansichten über die Ehe dar.¹⁰²

Andererseits akzeptiert Clemens die christlichen Frauen auch als den christlichen Männern gleichberechtigte Gläubige und betont, dass der *Logos*, also Christus, sowohl Männer als auch Frauen schult.¹⁰³ Er lobt insbesondere den Mut von Frauen unter dem Martyrium.¹⁰⁴ Er stellt sich gegen die Auffassung einiger seiner Zeitgenossen, wonach Frauen eine andere Natur hätten als Männer. Da Frauen und Männer die gleiche Natur hätten, seien beide dazu verpflichtet, nach der Tugend zu streben, wie auch beide dazu in der Lage seien, diese zu erlangen.¹⁰⁵ Clemens ist der Ansicht, dass Frauen und Männer dieselben Tugenden hätten und das gleiche Schamgefühl.¹⁰⁶ Das gemeinsame Streben nach der Tugend führt dazu, dass Clemens sich dafür ausspricht, dass Frauen Philosophie studieren sollten.¹⁰⁷ Auch ohne eine gesellschaftliche

der für Frauen, im Haus zu bleiben und ihren Ehemännern zu dienen (Musionius Rufus 3; Lutz, Musonius Rufus, 42f.), und dass er die klassischen Unterscheidungen zwischen dem Stärkeren und Schwächeren, Herrschen und Beherrschtwerden sowie Überlegenheit und Unterlegenheit fortschreibe (Musionius Rufus 12; Lutz, Musonius Rufus, 86–89; Capelle, Epiktet, 275–277; Kinder, Clement, 217–219). Dabei überschätzt Kinder die Parallelen zwischen Musonius und Clemens. Musonius setzt zwar die geschlechtsbezogenen Unterscheidungen der Arbeitsbereiche voraus (die Frau im Haus, der Mann in der Öffentlichkeit), rechtfertigt diese aber nicht, und er ist zudem der Meinung, dass die Bereiche veränderbar seien. Außerdem lässt Kinder den Zusammenhang und den rhetorischen Zweck der Vorstellung vom „Herrschen und Beherrschtwerden“ bei Musonius unerwähnt. Musonius verwendet diese Kategorisierung, um Männer davon zu überzeugen, keine sexuellen Beziehungen mit ihren Sklavinnen einzugehen, was in der antiken Welt ein ungewöhnlicher Vorschlag ist. Zur Zuspitzung seiner Argumentation stellt Musonius den männlichen Sklavenbesitzern die Frage, was sie wohl dächten, wenn ihre Frauen Beziehungen mit Sklaven eingehen würden. Musonius nimmt das Schema von Herrschen und Beherrschtwerden nicht als naturgegeben und unveränderlich hin, sondern führt aus, dass, wenn die Männer „beanspruchen, den Frauen überlegen zu sein“ (εἴπερ καὶ προεστάναι ἀξιοῦνται τῶν γυναικῶν), auch ihre moralische Haltung die der Frauen übertreffen müsse (Musionius Rufus 12; Lutz, Musonius Rufus, 88f.). Im Gegensatz dazu führt Clemens theologische Gründe und Schriftbelege für die Unterordnung der Frauen unter ihre Ehemänner an. Trotzdem ähneln sich die Einschätzungen sexueller Beziehungen bei Musonius und Clemens. Nach Musonius ist die Sexualität in der Ehe die einzig legitime Form des Geschlechtsverkehrs, und ebenso wie Clemens verwirft auch er sexuelle Beziehungen zwischen männlichen Menschen als „wider die Natur“ (παρὰ φύσιν; Musonius Rufus 12; Lutz, Musonius Rufus, 86f.).

¹⁰² Paidagōgos 3,3,19,2: τὸ δρᾶν αὐτῷ [d. h. dem Mann] συγκεχώρηται, ὡς ἐκείνῃ [d. h. der Frau] τὸ πάσχειν (Treu, Alexandrinus, 247).

¹⁰³ Paidagōgos 1,4. Entsprechend seiner Ansicht, dass Frauen und Männer von gleicher Natur sind, spricht Clemens von der „menschlichen Natur“ (Paidagōgos 1,12,100,3).

¹⁰⁴ S. Hoek, Martyrdom, 324–341.

¹⁰⁵ Strōmateis 4,8,59,1–3.

¹⁰⁶ Paidagōgos 1,4.

¹⁰⁷ Strōmateis 4,8,62,4–63,1; 4,8,67,1–3.

Gleichstellung von Ehefrauen und Ehemännern seien beide doch von gleicher Natur und strebten nach dem Gleichen. Anders als frühchristliche AsketInnen, von denen manche Sex als unrein ansehen, verteidigt Clemens die Ehe als christliche Einrichtung. Für Clemens gilt: Wenn ein Mann geheiligt ist, ist auch sein Same geheiligt.¹⁰⁸ In seinem Plädoyer für die Ehe behauptet Clemens, dass sogar Paulus verheiratet gewesen sei.¹⁰⁹

Ebenso, wie sich Clemens für die traditionelle Ehe mit ihrer Unterscheidung der Geschlechterrollen ausspricht, lehnt er die radikalen Ideen von der Gleichheit der Menschen ab, die er mit sexueller Freizügigkeit in Verbindung bringt. So spricht sich z. B. die christliche Gruppierung der KarpokratianerInnen (die AnhängerInnen des Karpokrates und seines Sohnes Epiphanes) für solch eine Gleichstellung aus, und Clemens greift sie wegen ihrer angeblichen Lasterhaftigkeit scharf an. Dabei zielt er insbesondere auf Epiphanes, der in seinem Werk „Über die Gerechtigkeit“ ausführt, dass alle Erdenwesen unter der Sonne gleich seien. Karpokrates „macht keinen Unterschied zwischen Arm und Reich, Volk und Herrscher, Toren und Weisen, Frauen und Männern, Freien und Sklaven.“¹¹⁰ Er lehnt es auch ab, Tiere anders zu behandeln als Menschen. Nach der Lehre der KarpokratianerInnen führt diese grundsätzliche Gleichheit aller Wesen zu einer kommunistischen Lebensweise, bei der Eigentum und Fortpflanzung respektiert werden. Clemens berichtet auch von der Sicht der KarpokratianerInnen, wonach Gott den Männern zum Zweck der Arterhaltung ein größeres Begehren gegeben habe als den Frauen, weshalb Männer sich nicht nur auf ihre Ehefrauen beschränken sollten. Die Gleichheit der KarpokratianerInnen besteht nach Clemens angeblich darin, dass alle Männer sich alle Frauen teilen. Clemens ist deshalb der Ansicht, dass Epiphanes Platon in dieser Frage missverstehe, weil die Männer nach Platon unter den Jungfrauen wählen können, die bereits ausgewählten Frauen aber dem jeweiligen Mann gehören. Da die sexuelle Freizügigkeit zum Grundbestand dessen gehört, was in polemischen Werken in der Antike gegen JüdInnen, ChristInnen und NichtjüdInnen jeglicher Couleur vorgebracht wird, müssen wir Clemens' Anschuldigungen allerdings mit einiger Skepsis begegnen. Der Vorwurf radikaler Gleichheit ist dagegen nur selten an-

¹⁰⁸ Strömteais 3,5,46,5.

¹⁰⁹ Strömteais 3,6,53,1f., wo sich Clemens auf Phil 4,3 bezieht.

¹¹⁰ Strömteais 3,2,6,1f. (s. den ganzen Abschnitt 3,2,5–11 zur ausführlichen Auseinandersetzung mit den KarpokratianerInnen). Clemens' Begriffe ähneln denen, die sich in Aristoteles' Politik finden (1,1f.; 1252a–1255b). Eine umfassende Behandlung des Aristoteles-Gebrauchs bei Clemens bietet Clark, Use. Nach Clark basiert Clemens' Denken auf der stoischen Anschauung, dass wir im Einklang mit der Natur leben sollten; Clemens verändert diese aber, indem er die aristotelische Lehre von der Angemessenheit höher gewichtet. Diese Verbindung zwischen der Wertschätzung des Natürlichen und der Vermeidung von Extremen lässt sich in Clemens' Ausführungen über die Ehe und über angemessenes Sexualverhalten besonders gut erkennen.

zutreffen und deshalb wohl historisch plausibel. Vielleicht benutzt Clemens die geläufige Anschuldigung sexueller Freizügigkeit dazu, die KarpokratianerInnen mit ihrer Betonung der Gleichheit in Verruf zu bringen. In unserem Zusammenhang ist jedoch auffallend, wie vehement Clemens eine solch gleichberechtigte Sichtweise ablehnt.¹¹¹

Clemens' Widerspruch gegen die Gleichheit aller Lebewesen (wie sie sich aus seiner Ablehnung der Sicht des Karpokrates ablesen lässt) und seine Auffassung, dass gleichgeschlechtliche sexuelle Beziehungen widernatürlich sind, führt zu logischen Problemen, wenn es um sexuell unkonventionelles Verhalten von Tieren geht. Eigentlich würden die Tiere am besten zu Clemens' Sicht der Natur passen, wenn es bei ihnen kein Sexualverhalten gäbe, das Clemens widernatürlich erscheint. In der Frage, ob die Verehrung von Tieren bei den ÄgypterInnen im Unterschied zur griechischen GöttInnenverehrung besser sei, spricht er sich für die Praxis der ÄgypterInnen aus, denn – anders als bei den griechischen Gottheiten – begingen Tiere keinen Ehebruch oder würden widernatürliche Vergnügungen suchen.¹¹² Hier geht Clemens also davon aus, dass sich die Tiere sexuell anständig verhalten. Doch das antike Verständnis vom Hasen oder von der Hyäne stellt Clemens' Glauben an den sexuellen Anstand der Tiere infrage.¹¹³ Er verfährt mit den „Tatsachen“, denen zufolge der Hase so viele Ani hat, wie er Lebensjahre zählt (die er für sexuelle Ausschweifungen benutzt), und die Hyäne ihr Geschlecht jedes Jahr wechsle, in der Weise, dass er diese Vorstellungen zur Grundlage der mosaischen Verbote erklärt, dass das Fleisch des Hasen oder der Hyäne nicht gegessen werden darf (bei Mose, also im Pentateuch, wird allerdings der Verzehr von Hyänenfleisch nicht untersagt).¹¹⁴ Der Verzehr des Fleisches dieser Tiere ist verboten, damit die Menschen nicht wie diese Tiere werden. Clemens fügt jedoch hinzu, dass er nicht glaubt, dass Hase und Hyäne tatsächlich ihre Natur verändern, „da die Natur niemals zur Veränderung gezwungen werden

¹¹¹ Mehr über die KarpokratianerInnen findet sich bei Smith, Clement, 295–350; sowie Boulleuc, *notion*, 2,299–301.322f.; s. auch 1,104f.,130.

¹¹² *Protreptikos* 2,39,4.

¹¹³ S. z. B. in Barn 10,6f. (davon, dass der Hase für jedes Lebensjahr einen Anus habe, und dass die Hyäne jährlich ihr Geschlecht wechsle). S. auch Plinius d. Ä., *Naturalis historia* 8,81,217–220; Aelian, *De natura animalium* 1,25; sowie Pendergraft, *Hyena*.

¹¹⁴ In Lev 11,6 und Dtn 14,7 wird das Essen von Hasenfleisch verboten. Clemens folgt dem Barnabasbrief in der irrigen Annahme, dass die Bibel auch das Essen von Hyänenfleisch untersage. Nach John Boswell könnte die Ähnlichkeit zwischen ὄν (dem Akkusativ von „Schwein“) in Dtn 14,8 und ὕαινα (dem Nominativ von „Hyäne“, der Akkusativ dazu heißt ὕαιναι) zu dieser Verwechslung geführt haben (Christianity, 138 Anm. 5). Der Fehler geht auf den/die VerfasserIn des Barnabasbriefs zurück. Da Clemens aufgrund seiner guten Griechischkenntnisse mit Sicherheit den Unterschied zwischen beiden erkannt hätte, folgt er hier wohl dem Zitat des Barnabasbriefs, ohne den biblischen Verweis selbst zu überprüfen.

kann“.¹¹⁵ Mit einem logischen Kunstgriff behauptet Clemens, dass die Hyänen den widernatürlichen Verkehr mit Hilfe eines kleinen Körperteils ausführen, das wie ein Anus aussähe, aber keiner sei.¹¹⁶ Clemens vollführt also eine Gratwanderung zwischen dem Bezug auf das Verhalten von Tieren, das er anstößig und widernatürlich findet, und seiner Auffassung, dass die Natur in Wirklichkeit keine widernatürlichen Erscheinungen zulässt.

Die Hyäne steht bei Clemens für etwas, was die Menschen nicht nachahmen sollten: dass sich nämlich die Geschlechter kaum unterscheiden lassen und sie sich wahllos paaren. In seinen Ausführungen über die Hyänen zitiert Clemens Platons Ausführungen zur Knabenliebe¹¹⁷ und auch Paulus (Röm 1,26f.). Durch das Beispiel der Hyäne interpretiert Clemens Röm 1,26f., weil die Hyäne für den Götzendienst steht (wenn wir Clemens' unpräziser Verknüpfung zweier Jeremiaexte folgen).¹¹⁸ Deshalb steht die Hyäne für gleichgeschlechtliche Liebe und Idolatrie, die zentralen Themen von Röm 1,18–27.

Genauso, wie Clemens aus Moses angeblichem Verbot des Verzehrs von Hyänenfleisch das Verbot bestimmter menschlicher Verhaltensweisen ableitet, dient auch der Hase in der menschlichen Sexualethik als ein Schreckgespenst. Clemens zufolge verbietet Mose den Verzehr von Hasenfleisch wegen zweier Verhaltensweisen des Hasen: der von hinten ausgeführte Geschlechtsverkehr des Hasen (der Clemens wahrscheinlich an den sexuellen Kontakt zwischen Männern und Knaben erinnert) und seine häufige Trächtigkeit.¹¹⁹ Clemens deutet Mose in allegorischer Weise, wenn er den Menschen empfiehlt, sich von „unmäßigen Begierden, Verkehr mit einer schwangeren Frau, gleichgeschlechtlichem Sexualkontakt, Schändung von Kindern [üblicherweise verstanden als Knaben], Ehebruch und Lüsternheit“¹²⁰ fernzuhalten. Der griechische Ausdruck, den ich mit „gleichgeschlechtlichem Kontakt“ (*allēlobasiai*)¹²¹ übersetzt habe, muss sich aus mehreren Gründen auf weib-

¹¹⁵ Paidagōgos 2,10,84,1.

¹¹⁶ Paidagōgos 2,10,86,1. Sowohl weibliche als auch männliche Hyänen besitzen angeblich diesen anusartigen Körperteil, der einen Sexualverkehr ermöglicht, der dem Analverkehr ähnelt und nicht auf Fortpflanzung zielt, und der für das Verlangen der Hyäne nach häufigem, nicht auf Fortpflanzung ausgerichtetem, wahllosem Geschlechtsverkehr steht.

¹¹⁷ Plato Phaidr. 254A–E bei Clemens von Alexandria: Paidagōgos 2,10,86,2.

¹¹⁸ Clemens zitiert Jeremia folgendermaßen: σπήλαιον υἱάνης γέγονεν ὁ οἶκός μου (Paidagōgos 2,10,87,4; Treu, Alexandrinus, 210). In der LXX heißt es in Jer 7,11 σπήλαιον ληστῶν ὁ οἶκός μου, und in Jer 12,9 σπήλαιον υἱάνης.

¹¹⁹ Paidagōgos 2,10,83,5.

¹²⁰ Paidagōgos 2,10,88,3.

¹²¹ Otto Stählin übersetzt ἀλληλοβασίαι als „gleichgeschlechtlicher Verkehr“ (Erzieher, 96). Claude Mondésert übersetzt es mit „l'homosexualité“ (Mondésert/Marrou, Clément, 173). John Boswell gibt den Ausdruck als „reversal of roles in intercourse [Rollentausch beim Geschlechtsverkehr]“ wieder (Christianity, 358). PGL hat hierzu „reciprocal intercourse [wechselseitiger Geschlechtsverkehr]“. In gewissem Sinne deuten all diese Übersetzungen in die gleiche Richtung: Gleichgeschlechtlicher Sexualkontakt ist ein wechselseitiger Rollentausch, da er nicht mit der gesellschaftlich geforderten Asymmetrie der Geschlech-

liche wie männliche Homoerotik beziehen. Denn wenn Clemens erstens von sexuellen Beziehungen zwischen Menschen männlichen Geschlechts spricht, benutzt er normalerweise einen Begriff, der entweder das Wort „männlich“ enthält – wie z. B. *arrenomixia* („Vermischen des Männlichen“) –, oder er spricht von „Päderastie“ oder der „Verdorbenheit der Kinder“.¹²² Zweitens bedeutet das Wort *allēlobasia* wörtlich „ineinander eingehen“ (im sexuellen Sinn). Während wir heute bei „einander“ vielleicht an Menschen unterschiedlicher Geschlechter denken, denkt man bei „einander“ in der geschlechtergetrennten Welt des Clemens und seiner LeserInnen an Menschen aus dem persönlichen Umfeld: Für Frauen sind dies andere Frauen und für Männer andere Männer. Clemens spricht von Menschen, die ihre Sexualkontakte im eigenen Umfeld suchen, statt sich jenseits der Grenze zu bewegen und Kontakt mit Menschen des anderen Geschlechts zu haben. Und drittens wird diese Deutung von antiken linguistischen Parallelen gestützt.¹²³ *Allēlobasiai* ist deshalb ein Beleg für die Entstehung dieser generellen Kategorisierung der Homoerotik im frühen Christentum. Vielleicht forciert Paulus' Verurteilung gleichgeschlechtlicher weiblicher wie männlicher Sexualkontakte die Entwicklung dieser allgemeinen Kategorie – was für die Antike ungewöhnlich ist. Wer hätte gedacht, dass ein Hase einen derartigen Beitrag zur Sexualethik leisten kann?¹²⁴

Wie die vorangegangene Untersuchung gezeigt hat, gehen Clemens' eindeutige Ansichten darüber, was die Natur ausmacht, auf unterschiedliche Quellen zurück: auf die Schöpfungserzählung in Gen 2, auf biblische Speiseverbote, auf die „Ein-Samen-Theorie“ der Empfängnis, auf Platon und Paulus sowie auf Clemens' eigene Beobachtungen und Überlegungen. In Clemens' Denksystem ist die Ehe zwischen Frauen aus mehreren Gründen widernatürlich: Sie widersetzt sich Gott, der die Frau aus dem Mann erschaffen hat,

ter konform geht. Bei männlicher Homoerotik tauscht einer der Partner seine normale Rolle gegen eine andere, bei weiblicher Homoerotik verhalten sich dagegen beide Partnerinnen nicht den kulturellen Normen entsprechend.

¹²² Paidagōgos 2,10,86,2; 2,10,87,3; 2,10,88,3.

¹²³ Die Suche im TLG ergibt, dass dies der einzige Beleg für *ἀλλήλοβασία* in der gesamten griechischen Literatur der Antike ist, weshalb es zum Verständnis notwendig ist, auch andere relevante Parallelen heranzuziehen. Dass Clemens bei der männlichen Hyäne, die eine passive sexuelle Rolle einnimmt (vermutlich mit einer anderen männlichen Hyäne), von *ἀλλήλιζω* spricht, bestätigt die Deutung von *ἀλλήλοβασία* als gleichgeschlechtliche sexueller Begegnung (Paidagōgos 2,10,88,3). U. a. könnte Paulus' Verwendung von „miteinander“ (*εἰς ἀλλήλους*) in Röm 1,27 als Bezeichnung für männliche Menschen, die in homoerotischer Leidenschaft entflammt sind, Clemens inspiriert haben, hier *ἀλλήλοβασία* zu verwenden. Auch im Scholion des Arethas (zitiert unten in Anm. 142) zu Clemens von Alexandria: Paidagōgos 2,10,86,3 wird der Ausdruck *ἀλλήλαις βαίνουσαι* für gleichgeschlechtliche Begegnungen zwischen Frauen verwendet.

¹²⁴ Boswell, Christianity, 142f. und *passim*, der auf den Einfluss dieses antiken Verständnisses des Hasen (und der Hyäne) auf mittelalterliche Debatten über gleichgeschlechtliche Liebe eingeht.

damit sie den Samen des Mannes in sich aufnimmt und dem Mann hilft; sie hindert den männlichen Samen daran, einen passenden Acker zu finden; die Menschen sollen so wollüstige Tiere wie die Hasen nicht imitieren; Paulus bezeichnet weibliche Homoerotik als widernatürlich; und schließlich rufen die Gebärmütter der Frauen danach, vom männlichen Samen gefüllt zu werden. Deshalb gewährt uns die genaue Untersuchung von Clemens' knapper Verurteilung der Frauenehe einen guten Einblick in sein theologisches Verständnis von Männlichkeit und Weiblichkeit. Clemens' Theologie zufolge läuft die Frauenehe dem Plan Gottes für die Menschheit entgegen, weil der Mann größere Ähnlichkeit mit Christus hat und weil dem Mann (nach Überlieferung der Genesis) von Gott die Führungsrolle anvertraut ist. Weil es bei den Frauenehen kein männliches Oberhaupt gibt und sie der ordnungsgemäßen weiblichen Passivität ermangeln, sprengen sie die Grenzen von Clemens' Theologie.

In diesem Kapitel geht es mir in erster Linie um patristische Darstellungen weiblicher Homoerotik, und ich untersuche, in welcher Beziehung diese Darstellungen zu Paulus und zu anderen antiken Autoren stehen. Ich werde nun den Fokus verschieben und mich der Rekonstruktion der antiken Frauengeschichte widmen. Die vorhandenen Quellen vermitteln ein viel besseres Bild davon, was Männer in der Antike über weibliche Homoerotik denken, als sie davon vermitteln, wie weibliche Homoerotik in der Praxis aussieht. Über Frauenehen besitzen wir jedoch historische Belege. Bei meiner Untersuchung der antiken Zeugnisse für Ehen zwischen Frauen beziehe ich mich auf verschiedene Quellen, um diese gesellschaftliche Praxis historisch zu rekonstruieren.

Jahrelang war ich der Ansicht, dass Clemens' Erwähnung von Frauenehen metaphorisch gemeint sei. Doch mittlerweile scheint mir Clemens aus drei Gründen eine seriöse historische Quelle über Frauenehen zu sein.¹²⁵ Erstens erwähnen mehrere von Clemens' Zeitgenossen Frauenehen; zweitens gehört die Ehe nach römischem, griechischem und ägyptischem Recht in den Bereich des Privatrechts; und drittens gibt es im 2. Jh. in Alexandria eine ganze Reihe unterschiedlicher Formen der Ehe.

Ich möchte auf diese drei Gründe noch etwas genauer eingehen. Zum einen ist bei Ptolemaios die Rede davon, dass unter einer bestimmten Gestirnskonstellation geborene Frauen sexuelle Beziehungen mit anderen Frauen eingehen; sie nehmen die sexuelle Rolle von Männern ein und bezeichnen ihre Partnerinnen so, als ob sie ihre „rechtmäßigen Ehefrauen“ wären.¹²⁶ Ein

¹²⁵ Zu festen Beziehungen zwischen Frauen im Neuen Testament s. D'Angelo, *Women Partners* (D'Angelo behauptet darin nicht, dass die Frauen ihre Partnerinnen auch geheiratet hätten. Ich verweise hier auf ihre Studie, weil Ehen zwischen Frauen in der Antike zusammen mit Freundschaft zwischen Frauen betrachtet werden müssen).

¹²⁶ Ptolemaios, *Tetrabiblos* 3,14; §172.

weiterer Verfasser aus dem 2. Jh., Iamblichos, beschreibt in einem Roman eine Art Ehe zwischen einer ägyptischen Königin namens Berenike und einer Frau namens Mesopotamia, in die sich Berenike verliebt.¹²⁷ Die Sifra versteht Lev 18,3 („Ihr sollt nicht tun, was man im Land Ägypten tut ... und ihr sollt nicht tun, was man im Land Kanaan tut“) als ein Verbot, das auch gegen die Frauenehe gerichtet ist.¹²⁸ Damit wird irgendeine Art der Frauenehe also in drei antiken Quellen, die wahrscheinlich alle aus dem 2. Jh. stammen, mit Ägypten in Verbindung gebracht. Deshalb könnte Clemens also bei seiner Erwähnung von Frauenehen tatsächliche Ehen meinen. In einer weiteren Quelle aus dem 2. Jh., bei Lukianos von Samosata, ist von zwei Frauen die Rede, die zusammenleben (*syneinai* ist ein in Heiratsverträgen verwendeter Begriff). Eine der Frauen, Megilla, spricht von sich selbst in der männlichen Namensform als „Megillos“ und sagt, dass er Demonassa vor Langem geheiratet habe (*gamēo*) und dass Demonassa seine Frau sei (*emē gynē*).¹²⁹

Zweitens können eine Frau und ein Mann in Alexandria zur Zeit des Clemens – anders als in heutigen westlichen Rechtssystemen, wo Braut und Bräutigam vor einem/einer Standesbeamten erscheinen und ein staatliches Dokument unterzeichnen müssen – eine rechtsgültige Ehe durch eine private Feier oder einfach durch ihr Zusammenleben begründen. Auch wenn die Paare im antiken Alexandria unterschiedliche Dokumente aufsetzen können, in denen die Details dieser Verbindung geregelt sind, gehörten diese Dokumente doch in den Bereich des Privatrechts, obwohl sie in öffentlichen Archiven verwahrt werden.¹³⁰ Beide Parteien selbst begründen die Ehe; es sind keine Standesbeamten nötig, um sie zu bestätigen oder einzutragen.

Wie können wir uns nun aber vorstellen, dass Frauen einander in solchen Zeiten heiraten, in denen – wie die Quellen sattem belegen – weibliche Homoerotik von vielen Menschen abgelehnt wird? Und wie kann eine Frauenehe dem Zweck der Fortpflanzung dienen, der doch im Zentrum des damaligen Eheverständnisses steht? Um diese Fragen beantworten und die Quellen über Frauenehen aus dem 2. Jh. angemessen auslegen zu können, müssen wir uns ins Gedächtnis rufen, welche große Vielfalt gesellschaftlicher Institutionen und konkurrierender Rechtssysteme es in der römischen Welt gibt.

¹²⁷ Dieses Fragment aus Iamblichos' *Babyloniaka* ist in der *Bibliothēkē* des Patriarchen Photios aus dem 9. Jh. erhalten. S. Henry, Photios, 2,44–46. S. auch die kritische Ausgabe der Iamblichos-Fragmente von Habrich, *Reliquiae*, 58–65. S. auch Boswell, Unions, 82f.

¹²⁸ Sifra, zu Lev 18,3 (Aḥarei Mot, Parasche 9).

¹²⁹ Luc. *Hetärengespräche* 5,3; §291. S. Boswell, Unions, 82.

¹³⁰ Zur Zeit des Augustus nehmen einige führende AlexandrinerInnen eine formellere Form der Eheschließung vor, bei der die Beteiligten vor einem Ausschuss von Priestern einer Göttin einen Vertrag schließen. Diese Form der Ehe sichert den Nachkommen einen höheren Rechtsstatus und fällt eher in das Gebiet des öffentlichen Rechts als in das des Privatrechts. S. Wolff, *Marriages*, 37–40.

Wenn wir beim römischen Recht nur das *matrimonium* betrachten, vermittelt uns das ein falsches und zu eingeschränktes Bild, denn ein Großteil der Menschen im frühen römischen Reich kann das *matrimonium* nicht eingehen, v. a. SklavInnen und Soldaten nicht. SklavInnen können eine eheähnliche Verbindung namens *contubernium* eingehen. Als *contubernium* wird auch die Verbindung zwischen einem Sklavenhalter und seiner Sklavin oder eine Verbindung zwischen einem/einer Freigelassenen und einer/einem SklavIn bezeichnet. Römische Soldaten gehen in ihren Einsatzgebieten häufig Verbindungen mit nichtrömischen Frauen ein, doch das römische Recht verwehrt ihnen das *matrimonium*. Darüber hinaus kann ein männlicher Oberschichtsangehöriger eine eheähnliche Beziehung mit einer niedriger gestellten Frau führen, der das *matrimonium* mit ihm verwehrt ist. Eine solche Verbindung wird in Rom als *concubinatus* bezeichnet. Angesichts der großen Zahl von SklavInnen im römischen Reich und der eingeschränkten Berechtigung zum *matrimonium* werden römische Juristen nur eine geringe Zahl der tatsächlich vorhandenen sexuellen Verbindungen als *matrimonium* angesehen haben. Für Juristen ist das *matrimonium* von besonderer Bedeutung, weil der römische Staat hierdurch die nächste Generation an Herrschenden aus der städtischen Oberschicht hervorgehen lassen und die Weitergabe des Besitzes in der Oberschicht von einer Generation auf die nächste gewährleisten kann.¹³¹ Da SklavInnen und Menschen der unteren Schichten, die im frühen römischen Reich die Mehrheit der Bevölkerung stellen, hiervon nicht berührt sind, begründen diese Gruppen Verbindungen, die in den antiken Rechtsquellen weitaus seltener vorkommen. Während die Fortpflanzung für das *matrimonium* zentral ist, weil sie das Fortbestehen der OberschichtsbürgerInnen betrifft, ist sie für andere Eheformen wohl nicht in dieser Weise bedeutsam. So verschafft z. B. eine Konkubine einem Mann sexuelle Lust; doch da mögliche gemeinsame Kinder keinen Anspruch auf seinen Besitz geltend machen können, gibt es für sie keinen juristischen Anreiz, diese Kinder zur Welt zu bringen. Vielleicht versuchen PartnerInnen in anderen Verbindungen als dem *matrimonium*, diese Institution in kultureller Hinsicht zu kopieren. Zu diesen Nachahmungen gehören dabei auch Formen, die von römischen Juristen leicht für grotesk und einer rechtlichen Prüfung für unwürdig gehalten werden können. So könnten z. B. zwei freigelassene römische Frauen die finanziellen Mittel für ein gemeinsames Leben aufbringen und sich dazu entschließen, sich als verheiratet zu betrachten. Vielleicht zeugt das augusteische Grabrelief, auf dem zwei

¹³¹ Eine hervorragende Übersicht über das *matrimonium* findet sich bei Treggiari, *Marriage*, 52–54 (zu *contubernium*); 51f. (zu *concubinatus*); 46f. und 66f. (über Soldaten, die bis zur Zeit des Claudius vom *matrimonium* ausgeschlossen sind). S. auch Boswell, *Unions*, 28–52 (über Ehen zwischen Frauen und Männern in der griechisch-römischen Welt) sowie 53–107 (über gleichgeschlechtliche Verbindungen in der griechisch-römischen Welt).

freigelassene Frauen sich bei ihrer Rechten halten, von einem solchen Selbstverständnis.¹³² Ein römischer Jurist hätte wohl den freigelassenen Frauen, die sich als verheiratet ansehen, kaum mehr Beachtung geschenkt als Menschen, die in einer ungewöhnlichen Form des *contubernium* zusammenleben. Für andere Freigelassene und SklavInnen könnte diese Verbindung jedoch eine ähnliche Bedeutung haben wie manche Formen des *contubernium* oder des *concubinatus*.

In Ägypten begründet allerdings zu römischer Zeit nur ein Teil der Bevölkerung Ehen und eheähnlichen Verbindungen nach römischem Recht. Gebürtige ÄgypterInnen, GriechInnen,¹³³ JüdInnen und andere Menschen, die zu dieser Zeit in Ägypten leben, begründen sexuelle Verbindungen entsprechend ihrer eigenen unterschiedlichen Rechtstraditionen. So gehen z. B. griechischsprachige Menschen im römischen Ägypten häufig „ungeschriebene Ehen“¹³⁴ ein. Sie begründen diese nicht dokumentierten Ehen, die genauso rechtsgültig sind wie beurkundete Ehen, durch das Zusammenleben. Da das Zusammenleben ein wesentliches Merkmal der Ehe bildet, sollte es bei der Auslegung der Quellen, in denen von Ehen zwischen Frauen die Rede ist, auch berücksichtigt werden. Die Frauen, die bei Clemens, Ptolemaios, Iamblichos, Lukianos und in der Sifra genannt werden, können die Ehen dadurch begründet haben, dass sie einen Hausstand bilden, also unter einem Dach leben.¹³⁵

Die ethnische Vielfalt im römischen Ägypten und die damit einhergehende Vielfalt der Rechtspraxen kann uns daran erinnern, dass es hier keine kulturelle Ideologie aus einem Guss gibt. Der herrschenden kulturellen Ideologie zufolge, die ich in diesem Buch nachgezeichnet habe, gelten den damaligen Menschen Ehen zwischen Frauen wohl als widernatürlich, grässlich, lasterhaft usw. Die weiter oben vorgestellten homoerotischen Liebeszauber belegen jedoch eine dieser Kultur entgegenlaufende Strömung. Ehen zwischen Frauen könnten für eine weitere gegenkulturelle Strömung stehen oder eine Untergruppe derselben Strömung bilden. Die Auftraggeberinnen der erotischen Zaubertexte könnten vielleicht ihre Partnerinnen als „Ehefrauen“ bezeichnen und dauerhafte Beziehungen mit ihnen eingehen. Denkbar ist auch, dass die Auftraggeberinnen sich einfach als abenteuerlustig verstehen, während am anderen Ende des Spektrums unauffällige, gesellschaftlich angepasste Frau-

¹³² CIL 6/3,18524. Es ist das Verdienst von Mary Rose D’Angelo, als erste diese Inschrift und das dazugehörige Grabrelief für das Thema des lesbischen Kontinuums berücksichtigt zu haben (Women Partners, 65–72).

¹³³ Oder MakedonierInnen, also die Nachkommen der MakedonierInnen, die im Gefolge Alexanders des Großen nach Ägypten kommen.

¹³⁴ Ἀγράφως συνείναι. S. Wolff, Marriages.

¹³⁵ Eine andere Möglichkeit könnte auch darin bestehen, dass sie Verträge schließen, um ihre Verbindung urkundlich zu belegen und zu versuchen, ihre Eigentumsrechte zu wahren. Solche Verträge würden – gleich denen zwischen Frauen und Männern – in den Bereich des Privatrechts gehören.

enehen stehen. Während wir hierüber nur Mutmaßungen anstellen können, legen die antiken Erwähnungen von Frauenehen die Existenz weiblicher homoerotischer Beziehungen nahe, die bis zu einem gewissen Grad toleriert werden. Selbst ein geringes Maß an Toleranz würde begreiflich machen, dass sich Clemens und andere antike Gegner sexueller Liebe zwischen Frauen so lautstark zu Wort melden.

Wer mit heutigen Frauenehen in einigen afrikanischen Gesellschaften vertraut ist, zieht vielleicht Verbindungen zwischen dieser heutigen Praxis und den antiken Ehen zwischen Frauen. Allerdings würde ich empfehlen, diese Verbindung nicht vorschnell zu ziehen. Die nigerianische Wissenschaftlerin Ifi Amadiume kritisiert westliche Feministinnen, weil sie den Frauenehen bei den Igbo im heutigen Nigeria eine sexuelle Komponente beilegen, statt deren ökonomisches Wesen zu erkennen.¹³⁶ Dagegen werden die ägyptischen Frauenehen des 2. Jhs. in den antiken Quellen mit sexuellen Begriffen beschrieben und nicht mit wirtschaftlichen. Wenn wir mehr über die wirtschaftlichen Lebensumstände von ägyptischen Frauen im 2. Jh. wüssten, würde uns dies zu einem besseren Verständnis der wirtschaftlichen Aspekte von Frauenehen verhelfen. Eine gründliche Erforschung der bruchstückhaft überlieferten Zeugnisse der wirtschaftlichen Lebensumstände von Frauen im Ägypten des 2. Jhs. ist dringend erforderlich und würde es uns ermöglichen, die Institution der Frauenehe als Teil der ägyptischen Kultur besser zu erfassen.

Ehen zwischen Frauen stellen für Clemens das genaue Gegenteil eines angemessenen christlichen Lebens dar. Clemens ist der Meinung, dass Christus durch seine Ermahnungen die widernatürlichen Leidenschaften der Seele

¹³⁶ Amadiume, *Daughters*. Ich halte die Kritik von Amadiume an weißen westlichen Feministinnen, die oftmals im Rahmen weißer, westlicher feministischer Ziele über Afrikanerinnen forschen und publizieren, für berechtigt. Ihre eigene Darstellung der Igbo-Frauen in ihrer Heimatstadt Nnobi ist sowohl hinsichtlich des Konzepts als auch der Details der Forschung vorbildlich. Doch ihre Kritik an westlichen lesbischen Frauen afrikanischer Herkunft wie Audre Lorde ist korrekturbedürftig. Amadiume kritisiert schwarze lesbische Frauen, weil sie „vorurteilsbeladene Interpretationen afrikanischer Sachverhalte dazu benutzen, ihre Wahl anderer sexueller Alternativen zu rechtfertigen, die ihre Wurzeln und ihre Bedeutung im Westen haben. So betrachten schwarze lesbische Frauen z. B. afrikanische Frauenbeziehungen und deuten einige davon als lesbische Beziehungen. ... Welchen Vorteil bringt es lesbischen Frauen, Bräuche wie Ehen zwischen Frauen lesbisch zu deuten (vgl. Lorde 1984)“ (7).

Audre Lorde spricht von schwarzen Frauen, die eine enge Verbindung miteinander eingehen, um sich gegenseitig zu stützen. Dabei bedient sich Lorde solcher Beispiele wie dem der Ko-Frauen (von denen sie annimmt, dass sie eine enge Verbindung miteinander „innerhalb der Beziehung zu demselben Mann“ eingehen), der Amazonen im alten Dahome und der westafrikanischen Marktfrauen-Verbände. Lorde spricht von sexuellem Kontakt zwischen afrikanischen Frauen, aber sie stellt die Frauenehe keineswegs immer als lesbisch dar, und sie erkennt ebensowenig den wirtschaftlichen Charakter einer solchen Ehe (Sister, 49f.).

heilen kann.¹³⁷ Wenn diese Frauen Sex haben, der nicht auf Fortpflanzung ausgerichtet ist, vergehen sie sich an der Natur. Da Gott die Natur erschaffen hat¹³⁸ und Christus solche Frauen von ihren widernatürlichen Leidenschaften heilen könnte, stellen ihre Ehen eine Beleidigung Gottes und Christi dar. Clemens zufolge sollten diese Frauen ihr Leben im Gehorsam gegen Christus und in Unterordnung unter ihre Ehemänner leben, indem sie Gott in seiner Schöpferkraft beistehen und ihre Gebärmutter darbieten, damit sie mit männlichem Samen gefüllt wird. Clemens' Ansichten über weibliche Homoerotik stützen damit eine bestimmte Gesellschaftsordnung und tragen so auch zur Unterordnung aller Frauen bei, unabhängig von ihren sexuellen Neigungen oder ihren sexuellen Aktivitäten.

Exkurs: Historische Randbemerkungen zu Clemens

Antike AutorInnen werden häufig von mittelalterlichen VerfasserInnen kommentiert, indem diese auf den Handschriften Bemerkungen hinterlassen. Dadurch entstehen kommentierte Ausgaben der abgeschriebenen Werke. So heißt es in einer Randbemerkung von Arethas von Patras zu Clemens' Begriff „sich wie Männer verhalten“ (*andrizontai*), dass Clemens sich hier auf „schändliche *tribades*, die man auch *hetairistriaí* und Lesbierinnen nennt“ (griechisch: *Lesbiai*), beziehe.¹³⁹ Arethas ist Bischof von Cäsarea (902 bis mindestens 932) und hinterlässt diese Randbemerkung auf einer clementinischen Handschrift (Par. gr. 451), die dem Schreiber Baanes im Jahre 913–914 in Auftrag gegeben wurde.¹⁴⁰ Mit dieser Bemerkung stellt Arethas Clemens' Darstellung der weiblichen Homoerotik in einen größeren kulturellen Kontext und erinnert seine LeserInnen damit an die *tribades*, die von den AstrologInnen, von Soranos oder von anderen erwähnt werden, sowie an die *hetairistriaí*, von denen Platon und Lukianos von Samosata sprechen. Diese Anmerkung belegt auch, dass es eine gesellschaftliche Kategorie für homoerotische Frauen gibt (und nicht nur einzelne homoerotische Handlungen von Frauen). Indem Arethas die Begriffe *tribades*, *hetairistriaí* und *Lesbiai* mit dem Wort *andrizontai* verknüpft, deutet er weibliche Homoerotik so, wie ich es in diesem Buch tue: Frauen überschreiten die gesellschaftlichen Normen des angemessenen weiblichen Verhaltens und verhalten sich wie Männer.

¹³⁷ Paidagōgos 1,2,6,1.

¹³⁸ Strömatis 1,19,94,2.

¹³⁹ Scholion zu Paidagōgos 2,10,86,3: τὰς μιὰς τριβάδες λέγει, ἃς καὶ ἑταιριστρίας καὶ Λεσβίας καλοῦσιν (Treu, Alexandrinus, 337). Der Ausdruck *μιαι* kann auch „beschmutzt“ oder „befleckt“ im kultischen Sinne meinen, was ihn mit dem paulinischen Gebrauch von ἀκαθαρσία in Röm 1,24 verbindet.

¹⁴⁰ S. Cameron, Love, 145.

Die Verwendung des Begriffs „Lesbierin“ für eine Frau mit homoerotischem Verhalten ist der älteste Beleg für „Lesbierin“ mit dieser Bedeutung. Deshalb ist „Lesbierin“ der älteste Begriff für Menschen, die in gleichgeschlechtlichen Beziehungen leben („gay“ ist mehrere Jahrhunderte alt, und „homosexuell“ wird im 19. Jh. eingeführt).¹⁴¹ Weitere Forschungen zum Begriff der „Lesbierin“ könnten zur Rekonstruktion der Frauengeschichte vom Mittelalter bis in die Gegenwart und zur Erklärung älterer kultureller Konstruktionen weiblicher Homoerotik beitragen.

In einer anderen Randbemerkung zu Clemens' Paidagōgos bezieht sich Arethas auf einen frühchristlichen Autor namens Anastasios. Die Bemerkung über Anastasios findet sich als Randbemerkung zu Clemens' Zitation von Röm 1,26. Arethas zufolge deutet Anastasios Röm 1,26 wie folgt: „Es ist klar, dass sie [d. h. die Frauen aus Röm 1,26] nicht ineinander gehen, sondern sich eher den Männern anbieten.“¹⁴² Anastasios zweifelt offenbar die Möglichkeit sexueller Beziehungen zwischen Frauen grundsätzlich an. Vielleicht denkt Anastasios aber auch an Prostitution; wie wir an anderer Stelle gesehen haben, ziehen andere antike Verfasser eine Parallele zwischen Prostitution und weiblicher Homoerotik. Der Randbemerkung zufolge notiert Anastasios diesen Kommentar in einer exegetischen Untersuchung zu den Korintherbriefen. Es wäre großartig, wenn wir wüssten, welchen Abschnitt der Korintherbriefe Anastasios bei der Auslegung von Röm 1,26 heranzieht. Ich plädiere dafür, dass eine enge Verbindung zwischen Röm 1,26f. und 1 Kor 11,2–16 besteht. Ob Anastasios diese Verbindung auch sieht, wissen wir nicht, aber wenn dies der Fall wäre, wäre es höchst aufschlussreich.

3 *HäretikerInnen, die für Gleichheit votieren:* *Hippolytos über die NaassenerInnen*

Dem altkirchlichen Autor Hippolytos von Rom zufolge (ca. 170–236)¹⁴³ ist die christliche GnostikerInnengruppe¹⁴⁴ der „Naassene-

¹⁴¹ S. Boswell, Christianity, 42f.

¹⁴² Scholion zu Paidagōgos 3,3,21,3 (Zitat von Röm 1,26f.): οὐκ ἀλλήλαις βαίνουσαι δηλαδή, ἀλλὰ τοῖς ἀνδράσιν οὕτω παρέχουσαι ἑαυτάς (Treu, Alexandrinus, 331).

¹⁴³ Hippolytos verfasst die Widerlegung aller Häresien zwischen 222 und 235 (Abramowski, Untersuchungen, 55 Anm. 103). In haer. 5,6,3–11,1 berichtet er von den NaassenerInnen, die ihre Blütezeit – Abramowski zufolge – in der Zeit Hippolytos' erleben (Untersuchungen, 20).

¹⁴⁴ Hipp.haer. 5,6,4; 5,11,1. Luise Abramowski geht davon aus, dass die Selbstbezeichnung „Gnostiker“ in 5,6,4 durch einen christlich-gnostischen Redaktor hinzugefügt wurde, der die von Hippolytos verwendete naassensische Quelle vor diesem bearbeitet. Insofern wäre es möglich, dass sich die NaassenerInnen nicht selbst ausdrücklich als „GnostikerInnen“ bezeichnen. Trotzdem hält Abramowski, ebenso wie andere InterpretInnen, die Naassener für gnostisch. Nach ihrer Einschätzung sind sowohl der Redaktor, der die Quelle vor

rInnen¹⁴⁵ der Ansicht, dass der Geschlechtsverkehr zwischen Mann und Frau böse und schmutzig ist. Diese Gruppierung ist der Meinung, dass Paulus' Worte in Röm 1,20–27 „ihr ganzes verborgenes und unsagbares Mysterium gesegneter Lust“¹⁴⁶ enthalten. Die NaassenerInnen zählen zu den ersten bekannten GnostikerInnen; sie sind eine der Gruppen, die die gnostische Bewegung begründen. Als GnostikerInnen erscheint ihnen diese irdische Welt böse und minderwertig. Dieser Welt steht eine höhere, geistige Welt gegenüber, aus der die Menschen nach gnostischer Sicht kommen und zu der sie zurückkehren wollen. GnostikerInnen sind der Ansicht, das Wissen (*gnōsis*) eines außerweltlichen Ursprungs in sich zu tragen. In der naassenischen Richtung der Gnosis zeichnet sich die niedere, irdische Sphäre durch den Unterschied zwischen den Geschlechtern aus, und der Geschlechtsverkehr zwischen Frau und Mann ist ein menschlicher Brauch, der mit dem Unterschied zwischen den Geschlechtern verknüpft ist.¹⁴⁷ Da die NaassenerInnen danach streben, diese Unterschiede hinter sich zu lassen und geschlechtslos in die höhere Welt einzutreten, stehen sie sexuellen Beziehungen zwischen Frauen und Männern ablehnend gegenüber. Vielleicht erscheint ihnen gleichgeschlechtliche Liebe als ein Ideal, womöglich lehnen sie aber auch jede Form des Geschlechtsverkehrs als Kennzeichen dieser niederen, fleischlichen, irdischen Seinssphäre ab.

Was genau die NaassenerInnen über gleichgeschlechtliche Beziehungen denken, lässt sich kaum sagen, weil Hippolytos – unsere einzige Quelle zu den NaassenerInnen – sich sehr polemisch über sie äußert. Außerdem spricht sich die jüngere Forschung, die Rekonstruktionsversuche der ursprünglichen naassenischen Quelle auf Grundlage von Hippolytos' „Widerlegung aller Häresien“ unternommen hat, dafür aus, dass eineR oder mehrere gnostische HerausgeberInnen den Text überarbeiten, bevor Hippolytos ihn in Händen hat.¹⁴⁸ Anscheinend stellt einE (oder mehrere) christlich-gnostischeR HerausgeberIn schon zuvor eine Reihe gnostischer Quellen zusammen, bringt dabei

Hippolytos bearbeitet, als auch die Quelle selbst der christlichen Gnosis zuzurechnen und beide zudem durch die klassische griechische Philosophie beeinflusst (Untersuchungen, 53–55).

¹⁴⁵ Die Bezeichnung „NaassenerInnen“ ist vom hebräischen Wort für „Schlange“ (נָח) abgeleitet, da die NaassenerInnen anscheinend die Schlange aus Gen 3 in besonderer Weise schätzen (Hipp.haer. 5,6,3f.). Statt die Schlange für den Fall der Menschheit verantwortlich zu machen, verehren sie sie wohl als Überbringerin von Weisheit und Erkenntnis (γνώσις).

¹⁴⁶ Hipp.haer. 5,7,18f.: ὅλον ... τὸ κρύφιον αὐτῶν καὶ ἄρρητον τῆς μακαρίας μυστήριον ἡδονῆς (Markovich, Hippolytus, 147).

¹⁴⁷ Clemens von Alexandria vertritt eine ähnliche Ansicht, misst dabei aber der Geschlechterdifferenz und dem Fortpflanzungsbezogenen Geschlechtsverkehr einen hohen Wert bei, statt sie abzulehnen (Paidagogos 1,4,10).

¹⁴⁸ Theorien über die Schichtung und Zusammensetzung von Hippolytos' Widerlegung aller Häresien finden sich bei Frickel, Erlösung, sowie Abramowski, Untersuchungen, 18–62.

die naassenischen Lehren mit denen der anderen gnostischen Gruppierungen in Einklang und ergänzt die ursprünglichen Quellen durch entsprechende Schriftbelege. Angesichts dieser Vielschichtigkeit von Hippolytos' Polemik gegen die NaassenerInnen lässt sich kaum ermitteln, wer den Geschlechtsverkehr zwischen Frauen und Männern für böse und schmutzig hält, aus welchem Grund das geschieht, wer genau in Röm 1,20–27 ein „Mysterium gesegneter Lust“ erkennt und was das zu bedeuten hat. Im Folgenden werde ich die wichtigsten Aspekte des ursprünglichen naassenischen Denkens kurz skizzieren, die eineR oder mehrere gnostische HerausgeberInnen vor Hippolytos um diese ungewöhnliche und positive Auslegung von Röm 1,20–27 ergänzt haben könnten.

Bei meiner Unterscheidung zwischen den Ansichten der NaassenerInnen und der ihrer BearbeiterInnen knüpfe ich an die Arbeiten anderer ForscherInnen an. Josef Frickels akribische Rekonstruktion der naassenischen Schriften, auf die Hippolytos mit seiner Polemik zielt, ist sehr hilfreich für die Ermittlung der spezifisch naassenischen theologischen Anschauungen.¹⁴⁹ Die Arbeit von Luise Abramowski ist ebenfalls eine Hilfe bei der Einschätzung, welche Ansichten auf die NaassenerInnen zurückgeht und welche eher einer der vielen Schichten von Hippolytos' Quelle zugehören.¹⁵⁰

Die NaassenerInnen sind der Überzeugung, dass sich die obere Welt durch Androgynie auszeichnet. Als Beispiel dieser Androgynie verehren sie einen Urmenschen namens Adamas, der sowohl männlich als auch weiblich ist.¹⁵¹ Da dieser Urmensch sowohl männlich als auch weiblich ist, untersagen sie den Geschlechtsverkehr zwischen Frauen und Männern.¹⁵² Als weiteren Beleg für das Verbot des Geschlechtsverkehrs zwischen Frauen und Männern zie-

¹⁴⁹ Ich folge hier Josef Frickels Rekonstruktion der naassenischen Originalschrift, die auf einer quellenkritischen Untersuchung von Hipp.haer. 5,6,4–10,2 basiert. Frickel rekonstruiert einen hypothetischen Originaltext, indem er die üblichen Kriterien der Quellenkritik anwendet. Er berücksichtigt dabei stilistische Unterschiede zwischen den verschiedenen redaktionellen Schichten, literarische Nahtstellen (plötzliche Wechsel, Inkonsistenzen, Brüche) sowie Widersprüche in Weltanschauung und Theologie. Ich schreibe den NaassenerInnen die Anschauungen zu, die in Frickels Rekonstruktion der Naassenerschrift begegnen. S. dazu Frickels Rekonstruktion des griechischen Textes der naassenischen Originalschrift und seine deutsche Übersetzung dieses Textes: Frickel, Erlösung, 214–251.

¹⁵⁰ Abramowski, Figures; sowie: Untersuchungen, 18–62.

¹⁵¹ Hipp.haer. 5,6,5. Adamas hat alles hervorgebracht, was existiert (5,7,14; s. auch 5,5,5, wo Hippolytos davon spricht, dass sich in einer ihrer Hymnen ein Bezug auf einen Vater und eine Mutter findet, die diesem androgynen Wesen entsprungen und durch es entstanden sind). Weitere Beispiele für die gnostische Vorstellung eines androgynen Urmenschen finden sich in ApkAd 64,6–28/29 sowie im Poimandrës (Corpus Hermeticum 1) 15 (englische Übersetzung: Layton, Scriptures, 55.455; deutsche Übersetzung: Foerster, Gnosis, 2,21, sowie 1,423).

¹⁵² Hipp.haer. 5,7,14.

hen sie neben dem androgynen Adamas auch Jesu Wort heran: „Gebt das Heilige nicht den Hunden und werft eure Perlen nicht vor die Säue“ (Mt 7,6).¹⁵³

Darüber hinaus legen die NaassenerInnen die traditionelle phrygische Legende von Attis in christlich-gnostischer Weise neu aus.¹⁵⁴ Nach der Legende stirbt Attis, weil er sich selbst kastriert. In der naassenischen Neuinterpretation geht Attis nach seinem Tod vom irdischen Teil der unteren Welt in die ewige Substanz der oberen Welt ein, in der „nicht Mann und Frau“ ist (Gal 3,28).¹⁵⁵

Hippolytos zufolge sind es die NaassenerInnen, die Röm 1,20–27 auf ein „Mysterium gesegneter Lust“ beziehen.¹⁵⁶ Doch Frickel wie Abramowski sind der Meinung, dass ein gnostischer Herausgeber der ursprünglichen naassenischen Schrift vor Hippolytos diese Auslegung von Röm 1,20–27 hinzufügt.¹⁵⁷ Unabhängig davon, ob diese ungewöhnliche Auslegung von Röm 1,20–27 nun von den NaassenerInnen selbst verfasst wird oder auf die/den gnostischeN HerausgeberIn der naassenischen Schriften zurückgeht, verdient sie in jedem Fall unsere Aufmerksamkeit. Nach Ansicht der NaassenerInnen oder des/der späteren gnostischen HerausgeberIn ist der „widernatürliche Verkehr“ von Röm 1,26 gut, weil in ihrer Sicht „natürlich“ als fleischlich oder irdisch zu verstehen ist und im Gegensatz zum Geistigen steht. Das griechische Wort in Röm 1,27, das wir meist mit „Schändlichkeit“ [Neue Zürcher Bibel: „Schan-

¹⁵³ Hipp.haer. 5,8,33. Die NaassenerInnen schreiben allerdings nicht nur einer einzigen Gruppe von Schriften oder Traditionen bindende Autorität zu, sondern beziehen sich ebenso auf Homer, die Isismysterien, die Legenden von Osiris und von Attis, auf Schriften, die heute im Neuen Testament zu finden sind, sowie auf außerkanonische Texte wie das Thomasevangelium und das Ägypterevangelium.

¹⁵⁴ Phrygien ist der Name einer Region Kleinasien (in der heutigen Türkei).

¹⁵⁵ Hipp.haer. 5,7,15. Nach Frickel stammt die Beschreibung der „neuen Menschheit“ (Eph 2,15; 4,24) als sowohl männlich wie weiblich (5,7,15) von einem christlich-gnostischen Redaktor, den er als „*Pneuma*-Gnostiker“ bezeichnet (im Unterschied zum „*Anthropos*-Gnostiker“, der für eine ältere Überarbeitungsschicht verantwortlich sein soll) (Frickel, Erlösung, 178). Mit Luise Abramowski bin allerdings auch ich der Ansicht, dass die Unterscheidung zweier gnostischer Bearbeitungsschichten vor Hippolytos die tatsächlichen Möglichkeiten der Quellenkritik überstrapaziert (s. Abramowski, Figures, 136 Anm. 1). Die Annahme einer gnostischen Bearbeitungsschicht vor Hippolytos ist allerdings möglich. Abramowski merkt zu Recht an, dass Frickel ihren Aufsatz über die Naassenerschrift nicht ausreichend berücksichtigt habe (136 Anm. 1). Hippolytos spricht außerdem davon, dass die Naassener die Mysterien der Großen Mutter besuchen und sich dort wie Kastrierte benähmen, indem sie ihre Anhänger heftig dazu drängen, sich des Geschlechtsverkehrs mit Frauen zu enthalten (haer. 5,9,11); allerdings schreibt Frickel diese Polemik Hippolytos' Redaktion zu (Erlösung, 114 Anm. 584).

¹⁵⁶ Hipp.haer. 5,7,18f.

¹⁵⁷ Abramowski hält die Formulierung „ihr ganzes verborgenes und unaussprechliches Mysterium der gesegneten Lust“ [deutsche Übersetzung ihres englischen Wortlauts] für eine zusammenfassende Bemerkung des Redaktors, der die Naassenerschrift vor ihrer Benutzung durch Hippolytos überarbeitet (Figures, 148). Frickel schreibt diese Formulierung der Bearbeitungsschicht des „*Pneuma*-Gnostikers“ zu (Erlösung, 178f.).

de“] (*aschēmosynē*) übersetzen und das sexuelle Handlungen zwischen Männern bezeichnet, stellt für die gnostischen AuslegerInnen eine besondere Herausforderung dar. Sie entscheiden sich für eine andere geläufige Bedeutung dieses griechischen Wortes, nämlich „Formlosigkeit“ (d. h.: ohne *schēma*). Indem sie sich auf das Wort für „Form“ (*schēma*) konzentrieren, erkennen sie in der *aschēmosynē* von Röm 1,27 eine biblische Grundlage für ihre Lehre von einer „erste[n], selige[n], ungeformte[n] Substanz, die die Ursache aller Formen der Dinge ist, die geformt sind“.¹⁵⁸ Demnach besitzt die Substanz, die die irdischen Geschöpfe hat entstehen lassen, selbst keine Form, obwohl sie dem von ihr Geschaffenen die Form verleiht. Statt in der *aschēmosynē* tiefste Schande zu sehen, entdecken die NaassenerInnen in ihr das Ideal der Formlosigkeit.

Über ihre Auffassung von der gesegneten, formlosen Substanz hinaus finden die antiken GnostikerInnen in Röm 1,27 auch einen Schriftbeleg für die Tauflehre.¹⁵⁹ Vielleicht verstehen sie das Wort, das die Neue Zürcher Bibel in der Wendung „empfangen am eigenen Leib den Lohn für ihre Verirrung“ als „Lohn“¹⁶⁰ übersetzt, in seiner anderen, positiveren Bedeutung von „Wiedergutmachung“ oder „Vergeltung“. Wenn die Taufe eine „Wiedergutmachung“ oder „Vergeltung“ ist, dann könnte sie eine religiöse Entschädigung für menschliche Irrtümer darstellen. Von den GnostikerInnen wird der Taufe große Bedeutung beigemessen, weil sie sie in enger Verbindung mit dem Erlangen von Wissen (*gnōsis*) sehen. Für die gnostischen ExegetInnen, deren Ansichten Hippolytos in seiner Quelle vorfindet, wird einem Menschen durch die Taufe „unverwelkliche Freude“ eröffnet.¹⁶¹

Dieser gnostischen Auslegung zufolge hätten Paulus' Worte in Röm 1,20–27 eine tiefere Bedeutung, zu der die antiken AuslegerInnen mit Hilfe ihrer gnostischen Interpretationsweise Zugang bekommen. Auch wenn wir heutige LeserInnen eine solche Deutung vielleicht merkwürdig finden, sollten wir bedenken, dass JüdInnen und ChristInnen im Laufe der Geschichte ihre biblischen Texte häufig allegorisch auslegen. Diese Auslegung beruht darauf, dass der Text eigentlich eine andere Bedeutung habe als die, die er zu haben scheint; dass er also eine tiefere Bedeutung in sich trage. (Ein Beispiel hierfür wäre Clemens' Auslegung des Verzehrverbots von Hasenfleisch bei Mose.)

¹⁵⁸ Hier handelt es sich um ein etymologisches Wortspiel: ἀσχημοσύνη ... ἡ πρώτη καὶ μακαρία ... ἀσχημάτιστος οὐσία, ἡ πάντων σχημάτων τοῖς σχηματιζομένοις αἰτία (Hipp.haer. 5,7,18; Markovich, Hippolytus, 147; deutsche Übersetzung [geringfügig verändert]: Foerster, Gnosis, 1,343; s. auch die französische Übersetzung mit Anmerkungen: Siouville, Hippolyte, 131; Siouville ist der Ansicht, dass Hippolytos diese Deutung von ἀσχημοσύνη irrtümlich den Naassenern zuschreibt.).

¹⁵⁹ Hipp.haer. 5,7,19. Frickel schreibt auch diese Passage der Überarbeitung des „Pneuma-Gnostikers“ zu (Erlösung, 178f.).

¹⁶⁰ Ἀντιμισθία.

¹⁶¹ Hipp.haer. 5,7,19; deutsche Übersetzung: Foerster, Gnosis, 1,343.

So merkwürdig es auch scheinen mag, dass Paulus in Röm 1,20–27 von einem „unsagbaren Mysterium gesegneter Lust“ sprechen soll: Im 2. Jh. können die Menschen vor ihrem kulturellen Hintergrund zumindest die Auslegungsmethode durchaus für plausibel halten.

Einige antike GnostikerInnen (entweder die NaassenerInnen oder diejenigen, die deren Schrift herausgeben) lehnen also den „natürlichen Verkehr“ ab und beziehen sich dabei auf genau die Worte des Paulus, die andere für eine Verurteilung gleichgeschlechtlicher Liebe halten. Doch sind sie damit schon BefürworterInnen gleichgeschlechtlicher Liebe? Die vorhandenen Hinweise lassen sich in zweierlei Weise deuten. Die NaassenerInnen oder die gnostischen HerausgeberInnen ihrer Schrift, die den Verkehr zwischen Männern und Frauen ablehnen, weil er zur fleischlichen Existenz hier auf Erden gehört, könnten möglicherweise gleichgeschlechtliche Liebe befürworten, weil sie ein Merkmal der androgynen, geistigen und überirdischen Sphäre sei. Die Vorstellung, dass homoerotisch aktive Menschen androgyn seien, würde zur griechisch-römischen Auffassung passen, dass *tribades* männliche Frauen und passive Männer androgyn sind. Dass in der Gnosis eine strikte Trennung der Welt in einen oberen und einen unteren Bereich vorgenommen wird, und dass im oberen Bereich die Geschlechterunterschiede aufgehoben sind, könnte – zusammen mit dem Verbot eines in dieser Kultur in hohem Maße mit gegenderten Vorstellungen verbundenen Geschlechtsverkehrs – die GnostikerInnen dazu bringen, gleichgeschlechtliche Liebe zu befürworten. Sie könnten gleichgeschlechtliche Liebe als Ausdruck für etwas in der niederen Sphäre halten, was die NaassenerInnen in der höheren Sphäre erkennen: Dass der gesegnete Adamas der höheren Sphäre zugleich männlich und weiblich ist, was den Geschlechtsverkehr zwischen Frauen und Männern überflüssig mache.¹⁶² Dass von anderen gnostischen Gruppierungen berichtet wird, dass bei ihnen Sex zwischen Männern praktiziert wird, könnte ein weiterer Hinweis auf die gleichgeschlechtlichen Praktiken der NaassenerInnen sein.¹⁶³

Andererseits wäre es genauso gut möglich, dass diese GnostikerInnen jentlichen Geschlechtsverkehr als fleischlich ablehnen, weil sie Röm 1,26 mit dem

¹⁶² Man könnte einwenden, dass Androgynie gleichgeschlechtlicher Liebe im Weg stehen sollte, weil es für androgyne Menschen keinen Grund gibt, das eigene Geschlecht zu bevorzugen (weil das Geschlecht hier keine relevante Kategorie mehr ist). Allerdings verknüpfen die Menschen in der griechisch-römischen Antike die Geschlechterdifferenz ebenso mit Sex zwischen Frauen und Männern, wie sie andererseits die Androgynie mit gleichgeschlechtlicher Liebe in Verbindung bringen. Die These, dass die NaassenerInnen Homoerotik vielleicht in kultischen Kontexten praktizieren, diskutiert Conner, Blossom, 127–129.

¹⁶³ Epiphanius von Salamis (ca. 315–403) ist ein Kirchenvater, der gegen häretische Gruppierungen anspricht. Er berichtet vom Geschlechtsverkehr zwischen Menschen männlichen Geschlechts bei einigen gnostischen Gemeinschaften (Epiph., Panarion 26,11,8; 26,13,1; englische Übersetzung: Layton, *Scriptures*, 212f. S. dazu Petersen, *Weiblichkeit*, 127f.

„widernatürlichen [Verkehr]“ auf eine geistige Handlung beziehen und nicht auf eine körperlich-fleischliche.¹⁶⁴ Diese Möglichkeit wird durch die Tatsache gestützt, dass Hippolytos den NaassenerInnen nirgends gleichgeschlechtliche sexuelle Praktiken vorwirft, was er sicherlich für seine polemischen Absichten gut hätte nutzen können. Diese GnostikerInnen verstehen womöglich das „unsagbare Mysterium gesegneter Lust“ in esoterisch-gnostischem Sinn, was bedeutet, dass wir Menschen dies nicht mehr erreichen können. So bezeichnen z. B. für Ptolemaios, einen weiteren Gnostiker des 2. Jhs., die Begriffe „Lust“ und „der Gesegnete“ mythische Äonen, die aus der Vereinigung von „Wort“ und „Leben“ hervorgegangen sind.¹⁶⁵

Auch wenn wir nicht genau sagen können, ob ungewöhnliche sexuelle Praktiken mit der ungewöhnlichen Auslegung von Röm 1,20–27 der frühen GnostikerInnen einhergehen, belegen ihre Ansichten doch eine lebhafte Auseinandersetzung in der frühen Kirche über Paulus' Worte und darüber, in welcher Weise ChristInnen über Genderfragen denken sollen.

4 *Das Wissen der Kirche des 4. und 5. Jhs. von sexueller Liebe zwischen Frauen*

Als sich das Christentum im römischen Reich immer stärker durchsetzt, werden christliche Werte und Vorstellungen über Körper und Geschlecht in der gesamten Kultur immer bestimmender. So erlebt z. B. die Askese in der ägyptischen Wüste und im syrischen Bergland eine Blüte, und Frauen und Männer leben sogar in den großen Städten des Reiches in asketischen Le-

¹⁶⁴ Nach Hippolytos deuten die NaassenerInnen Mt 3,10 („Jeder Baum, der nicht gute Frucht bringt, wird gefällt und ins Feuer geworfen“) so, dass darin auf jemanden Bezug genommen wird, der „unfruchtbar ist, wenn er die ‚Begierde des Fleisches‘ tut [Gal 5,16]“ (haer. 5,8,31). Josef Frickel schreibt diese Passage der naassenischen Originalschrift zu (Erlösung, 225.244).

Darüber hinaus berichtet Hippolytos, dass die NaassenerInnen – wie auch einige andere GnostikerInnen – die Menschen in drei Kategorien einteilen. Sich selbst würden sie als Geistige (πνευματικοί) bezeichnen, wohl weil sie aus Geist, Seele und Fleisch bestünden. Andere Menschen hielten sie entweder für Seelische (ψυχικοί, bestehend aus Seele und Fleisch) oder für Fleischliche (σαρκικοί, nur aus Fleisch bestehend). Entsprechend dieser Unterteilung der Menschheit gibt es für sie auch unterschiedliche – niedere und höhere – Initiationen in die Mysterien. Den niederen Mysterien, die sie mit der körperlichen Geburt assoziieren, stellen sie eine höhere Form der Initiation in das „Haus Gottes“ (Gen 28,17) gegenüber, die für geistige Menschen wie sie selbst bestimmt sei (Hipp.haer. 5,8,44). S. Frickels Rekonstruktion dieses Teils der Naassenerschrift sowie die dazugehörige Kommentierung (Erlösung, 200–207.227f.246).

¹⁶⁵ Epiphanius von Salamis zitiert Irenaeus von Lyon (der um 180 wirkt), der das mythische Denkgebäude der AnhängerInnen des Ptolemaios skizziert (in Epiph., Panarion 31,9,1–31,32,9; englische Übersetzung der Beschreibung deren Denksystems von Iren. haer. 1,1,1–1,7,5, bes. 1,1,2 bei Layton, Scriptures, 281–297, bes. 282f.).

bensgemeinschaften, deren Spannweite von nach Geschlechtern getrennten Gemeinschaften bis zu zölibatären Ehen reicht.¹⁶⁶ Und mit der Ausbreitung der nach Geschlechtern getrennten Gemeinschaften florieren auch gleichgeschlechtliche romantische Freundschaften.

Auch wenn die ChristInnen zunehmend mehr Gelegenheit bekommen, ihre Umgebung zu prägen, bewahren sie doch ihr Erbe der griechisch-römischen Kultur. Im Folgenden werde ich zeigen, wie Iohannes Chrysostomos, ein Kirchenvater aus dem späten 4. Jh., weibliche Homoerotik in Kategorien beschreibt, die an frühere Jahrhunderte erinnern, und wie er dabei an außerchristliche Darstellungen anknüpft. Danach werde ich kurz zwei weitere spätantike Kirchenväter vorstellen, nämlich Schenute von Atripe und Augustinus von Hippo, denen weibliche Homoerotik auch bekannt ist.

„Die Natur kennt ihre eigenen Grenzen“:

Iohannes Chrysostomos über Röm 1,26f.

Im späten 4. Jh. hält Iohannes von Antiochia (347–407), genannt „Chrysostomos“ („Goldmund“), dem das Publikum dank seiner rhetorischen Künste auch während zwei Stunden langer Predigten gebannt zuhört, eine ganze Predigt über Röm 1,26f.¹⁶⁷ In dieser Predigt spricht er über die natürliche Ungleichheit der Geschlechter, über die unterschiedlichen Naturen von Mann und Frau, über die Wechselbeziehungen zwischen Natur und Recht, die Höllenstrafen, „von allem, [was] drunter und drüber geht“¹⁶⁸ und darüber, dass die „Natur ihre eigenen Grenzen kennt“.¹⁶⁹ Bei jedem dieser Themen zeigt er, dass er mit den frühchristlichen und auch einigen der anderen Diskussionen über Homoerotik vertraut ist, die ich im vorliegenden Buch bereits vorgestellt habe.

In der ganzen Struktur der Predigt von Iohannes Chrysostomos spiegelt sich seine Vorstellung von der Ungleichheit der Geschlechter wieder. Dabei widmet er dem „männlichen Wahn“¹⁷⁰ weitaus mehr Aufmerksamkeit als den sexuellen Beziehungen zwischen Frauen, und er ist der Ansicht, dass es im Vergleich zur männlichen Homoerotik „weit unehrenhafter [ist], wenn auch Frauen nach diesen Vermischungen verlangen, da sie mehr Scham als Männer fühlen sollten“.¹⁷¹ Iohannes ist nämlich – anders als Clemens von Alexand-

¹⁶⁶ Für das asketische Leben wird zu dieser Zeit auch außerhalb des Christentums geworben; allerdings sind christliche Formen der Askese wohl weiter verbreitet.

¹⁶⁷ Für die englische Übersetzung seiner vierten Homilie zum Römerbrief s.: NPNF I.Ser. 11, 355–359; z.T. ist sie auch übersetzt bei Boswell, *Christianity*, 359–362. Ebd., 156f. findet sich auch eine Analyse der vierten Homilie zum Römerbrief sowie der Widersprüche zwischen ihr und anderen Texten von Iohannes Chrysostomos.

¹⁶⁸ PG 60,417 Mitte.

¹⁶⁹ PG 60,420 Mitte.

¹⁷⁰ PG 60,416 unten–417 oben: ἡ κατὰ τῶν ἀρρένων μανία.

¹⁷¹ PG 60,417 Mitte: καὶ τὸ δὴ τούτων ἀτιμότερον, ὅταν καὶ γυναῖκες ταύτας ἐπιζητῶσι τὰς μίξεις, ἅς ἀνδρῶν μᾶλλον αἰδεῖσθαι ἐχρῆν.

ria – davon überzeugt, dass Frauen eine andere Natur haben als Männer.¹⁷² Aus diesen unterschiedlichen Naturen ergeben sich strikt getrennte gesellschaftliche Rollen. Unter Bezugnahme auf die zweite Schöpfungserzählung der Genesis legt er dar, dass der Mann von Natur aus zum Lehrer der Frau bestimmt sei, während die Frau Helferin des Mannes sein solle.¹⁷³

Nach Iohannes Chrysostomos hätten der „männliche Wahn“ und sein weibliches Pendant die natürliche, in der Genesis festgelegte Schöpfungsordnung zerstört, so dass die Geschlechter, statt freundlich miteinander umzugehen, Krieg (*polemos*) gegeneinander führten, was sie manchmal sogar gegenüber Mitgliedern ihres eigenen Geschlechts taten. Frauen, so sagt er, kränkten (*hybrizō*) andere Frauen und nicht nur Männer.¹⁷⁴ Dieser Krieg zwischen den Geschlechtern und selbst innerhalb des gleichen Geschlechts führe in den gesellschaftlichen Abgrund. Die Menschen hätten die gesellschaftliche Ordnung umgestürzt: „Wann immer Gott jemanden verlässt, geht alles drunter und drüber“.¹⁷⁵

Das Bild der sozialen Unordnung und die Preisgabe der Geschlechterrollen erinnert an die Strafe in der Petrusapokalypse, die darin besteht, dass bei jemandem immer wieder das Oberste zuunterst gekehrt wird.¹⁷⁶ Wenn dies geschieht, ist dabei eine Grenzüberschreitung impliziert, und genau das betont Iohannes Chrysostomos, wenn er sagt, dass die „Natur ihre eigenen Grenzen kennt“.¹⁷⁷

Deshalb gäbe es in der Natur, die die Grenzen bei den Geschlechtern und ihren Rollen festsetzt, keine Homoerotik. Iohannes Chrysostomos bringt seine ablehnende Haltung gegenüber menschlicher Homoerotik zum Ausdruck, indem er auf die antike Debatte über gleichgeschlechtliche Paarungen zwi-

¹⁷² PG 60,419 unten.

¹⁷³ PG 60,417 unten; s. Gen 2,18.20. S. Clemens von Alexandria: *Paidagōgos* 3,3,19,1. Iohannes Chrysostomos sieht die Unterscheidung zwischen aktiv und passiv als kulturell vorgegeben an (s. z. B. PG 60,419 Mitte), ohne dass er ihr deshalb einen so hervorragenden Platz in seinen Abhandlungen einräumen würde wie manch andere antike Autoren.

¹⁷⁴ PG 60,418 Mitte.

¹⁷⁵ PG 60,417 Mitte: ἀλλ' ὅταν ὁ Θεὸς ἐγκαταλίπη, πάντα ἄνω καὶ κάτω γίνεται.

Die durch gleichgeschlechtliche Liebe entstehende Unordnung betrifft nicht nur die menschliche Gesellschaft, sondern die ganze Welt. Nach Iohannes Chrysostomos bedeutet Gottes Zerstörung Sodoms durch Feuer, dass der Schoß der Erde in dieser Stadt den Samen nicht mehr aufnehmen kann. Da also die Männer Sodoms ihren Samen an Männer verschwenden, werden die Äcker der Stadt genauso unfruchtbar wie der männliche Same. Die Menschen der römischen Welt übertragen das landwirtschaftliche Bild der Aussaat auf den Acker auf die menschliche Fortpflanzung. Bei Iohannes Chrysostomos schließt sich der Kreis, wenn er die gegenderte Metapher aus dem menschlichen Bereich wieder auf die Landwirtschaft rückbezieht. In seinem Bild dient der weibliche Schoß der Erde nicht mehr als angemessener passiver Empfänger des männlichen Samens (PG 60,420 Mitte).

¹⁷⁶ ApkPetr (griech.) 17.

¹⁷⁷ PG 60,420 Mitte.

schen Tieren zurückgreift; er greift homoerotische Menschen heftig an und bezeichnet sie als „unverständiger als verstandeslose Wesen [d.h. Tiere] und schamloser als Hunde“.¹⁷⁸

Iohannes Chrysostomos, der bei heutigen LeserInnen für seine böartigen antijudaistischen Aussagen bekannt ist, verflucht die Frauen und Männer, von denen in Röm 1,26f. die Rede ist, unter Zuhilfenahme einer ganzen Reihe von Schimpfwörtern: „Wie viele Höllen werden für solche Menschen ausreichen?“¹⁷⁹ „Nicht nur ihre Lehre war satanisch, sondern auch ihr Leben diabolisch.“¹⁸⁰ „Und wie viele Verfehlungen du auch aufzählst, du wirst keine nennen können, die dieser widergesetzlichen gleicht.“¹⁸¹ Und: „Es gibt nichts Unverständigeres und Scheußlicheres als diesen Übermut“.¹⁸²

Für Iohannes Chrysostomos ist Homoerotik schlimmer als Prostitution, weil Prostitution zwar gesetzwidrig, aber wenigstens natürlich sei.¹⁸³ Bei dieser Einschätzung von Prostituierten und homoerotischen Menschen unterscheidet sich Iohannes von Tertullianus und den antiken AstrologInnen. Iohannes geht noch einen Schritt weiter und beschreibt „diesen Wahn“ als unbeschreiblich viel „schlimmer als Hurerei“.¹⁸⁴ Warum aber ist die Homoerotik schlimmer? Weil sich ein homoerotischer Mann auf der Grenze zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit positioniert, wobei er die weibliche Natur nicht annimmt, obwohl er seine männliche Natur verliert. Wegen dieses unklaren Geschlechtsstatus verdient er, wie zur Zeit des Levitikusbuches „ausgestoßen und zu Tode gesteinigt zu werden von Männern und Frauen“.¹⁸⁵

Neben der Sündenterminologie des antiken Judentums und des frühen Christentums adaptiert Iohannes Chrysostomos auch die pathologisierende Sprache, die sich in den Texten antiker MedizinerInnen und Astrologen findet.¹⁸⁶ Im Unterschied zur Position der Astrologen, wonach krankhaftes Verhalten durch die Konstellation der Gestirne und Planeten zum Zeitpunkt der Geburt bestimmt werde, und im Unterschied auch zu den medizinischen Debatten über die Krankheitsursachen bei männlicher Passivität und weiblicher Bisexualität betont Iohannes nachdrücklich: „Vertauschung setzt Besitz voraus“.¹⁸⁷ Vom paulinischen Gebrauch des Verbs „vertauschen“ leitet Iohannes ab, dass diese Menschen den natürlichen Geschlechtsverkehr, den sie ohne Probleme ausführen könnten, gegen die widernatürliche gesetzwidrige

¹⁷⁸ PG 60,420 Mitte.

¹⁷⁹ PG 60,420 oben.

¹⁸⁰ PG 60,417 Mitte.

¹⁸¹ PG 60,419 Mitte.

¹⁸² PG 60,419 unten.

¹⁸³ PG 60,419 Mitte.

¹⁸⁴ PG 60,419 unten.

¹⁸⁵ PG 60,419 unten.

¹⁸⁶ PG 60,418.

¹⁸⁷ PG 60,417 oben. S. Boswell, *Christianity*, 109.

Variante getauscht hätten. Insofern verstrickt sich Iohannes in ein zweifaches und etwas widersprüchliches Konzept, wenn bei ihm Homoerotik als Sünde und gleichzeitig auch als Krankheit angesehen wird.

Den Kategorien von Sünde und Krankheit stellt Iohannes Chrysostomos noch einen weiteren Aspekt an die Seite, wenn er gleichgeschlechtliche Liebe als verschwenderische Praxis der Reichen darstellt. Anders als Tertullianus, der auf seine römischen OberschichtleserInnen zielt, wenn er die *frictrices* zusammen mit Prostituierten, Gladiatoren, Henkern und kastrierten heidnischen Priestern als gesellschaftliche Randgruppe einordnet, beschreibt Iohannes homoerotisch aktive Menschen so, dass sie dem Luxus (*tryphē*) frönen.¹⁸⁸ Er schließt seine Predigt mit dem nachdrücklichen Aufruf, „die vergoldeten Kleider beiseite zu legen und die Tugend aufzunehmen“. Dieser Aufruf passt gut zu seinen Versuchen, bei den ChristInnen darum zu werben, sich um die große Masse an Armen zu sorgen, die es in Antiochia im ausgehenden 4. Jh. gibt.¹⁸⁹ Andererseits vergleicht er homoerotisch aktive Menschen auch mit unachtsamen SklavInnen, die zum Markt gingen und vergessen hätten, was sie dort zu tun hätten. Solche SklavInnen verdienten Schläge.¹⁹⁰ Diese anscheinend widersprüchlichen Bilder für homoerotische Menschen – am Rande der Gesellschaft stehende, verachtete Menschen; reiche Menschen in goldenen Gewändern sowie SklavInnen, die Schläge verdienen – haben allerdings eines gemeinsam: Sie beziehen sich allesamt auf die gesellschaftlich Anderen.

Iohannes Chrysostomos bringt seinen Gedanken des gesellschaftlichen Andersseins und der Störung der gesellschaftlichen Ordnung mit Hilfe der Kategorien von Recht und Natur klar zum Ausdruck. Wir erinnern uns an Artemidoros' Unterteilung: (1.) natürlich, rechtmäßig und der Sitte entsprechend; (2.) illegal oder unkonventionell; sowie (3.) widernatürlich. Anders als Artemidoros hält jedoch Iohannes männliche wie weibliche Homoerotik sowohl für illegal/unkonventionell als auch für widernatürlich. Dabei verrät Iohannes eine Kenntnis von der Dreigliederung, auch wenn er nur die Kategorien „illegal“ und „widernatürlich“ auf die Homoerotik bezieht: „Denn der Geschlechtsverkehr von jenen [d. h. von weiblichen Prostituierten] ist, wenn auch ungesetzlich, so doch natürlich; aber dieses [d. h. die Homoerotik] ist sowohl ungesetzlich als auch widernatürlich.“¹⁹¹ Wie Artemidoros hat auch Iohannes eine mittlere Kategorie (zwischen natürlich und widernatürlich), die „illegal“,

¹⁸⁸ PG 60,420 unten. Vgl. Clemens von Alexandria, der den Ausdruck *τρυφή* ebenfalls auf Homoerotik bezieht (Paidagōgos 3,3,21,3).

¹⁸⁹ PG 60,422 Mitte. S. Brown, Keuschheit, 315–327 (im Original 310–322).

¹⁹⁰ PG 60,420 unten; 421 oben.

¹⁹¹ PG 60,419 oben: Ταῖς μὲν γὰρ εἰ καὶ παράνομος, ἀλλὰ κατὰ φύσιν ἡ μίξις· αὕτη δὲ καὶ παράνομος, καὶ παρὰ φύσιν. In diesem Zusammenhang stellt die gesetzliche Tolerierung und öffentliche Förderung gleichgeschlechtlicher Liebe im antiken Athen ein Ärgernis für Iohannes Chrysostomos dar. Einerseits gesteht er den Athenern Weisheit zu, andererseits muss er sie aber dafür kritisieren, dass sie gleichgeschlechtliche Liebe gestatten.

aber „natürlich“ ist. (Iohannes unterscheidet sich natürlich darin von Artemidoros, dass er jede Form der Homoerotik als widernatürlich bezeichnet, nicht nur weibliche Homoerotik.) Iohannes betont in der gesamten Predigt immer wieder, dass Homoerotik in die Kategorie des Widernatürlichen und Illegalen falle und nicht in die mittlere Kategorie. Er erreicht dies durch die Verknüpfung von Widernatürlichkeit und Illegalität gleichgeschlechtlichen Sexualverhaltens, wobei er z. B. behauptet, dass diejenigen, die Paulus in Röm 1,26f. geißele, „sowohl die Natur entehrten wie auch die Gesetze niedertraten“.¹⁹² Vielleicht ist es Iohannes ein besonderes Anliegen, seine ZuhörerInnen von der Sichtweise abzubringen, dass gleichgeschlechtliche Liebe lediglich illegal oder unkonventionell sein könnte (wie Prostitution und andere Formen der Unzucht), aber doch natürlich. (So könnten manche ZuhörerInnen z. B. AnhängerInnen der Denkweise des Artemidoros sein, wonach nur weibliche Homoerotik widernatürlich ist, männliche aber natürlich, weil sie die gesellschaftliche Hierarchie stützt.) Indem Iohannes die beiden Kategorien „illegal/unkonventionell“ sowie „widernatürlich“ miteinander verknüpft, hebt er die gesellschaftliche Dimension des Widernatürlichen hervor. Es ist keine Privatsache, wenn etwas widernatürlich ist, sondern es ist ein gesellschaftliches Problem, eine Frage von Gesetzen und gesellschaftlichen Konventionen.

Iohannes Chrysostomos, der die Redekunst bei dem berühmten Rhetoriker Libanios erlernt, ist sich dessen bewusst, dass die paulinische Verurteilung weiblicher Homoerotik durch das Naturkonzept noch mehr an Überzeugungskraft gewinnt.¹⁹³ Hierzu bemerkt er, dass es Paulus durch die „Natur“ ermöglicht wird, zwei möglicherweise widersprüchliche Ziele bezüglich weiblicher Homoerotik zu erreichen: züchtig zu reden und die LeserInnen zu provozieren.¹⁹⁴ Paulus muss die Menschen bestrafen, die unmoralisch handeln, doch zugleich darauf achten, ihre sexuellen Vergehen nicht zu offen anzusprechen. Paulus müsse nach Iohannes in züchtiger Weise über Frauen sprechen, weil diese mehr Schamgefühl haben sollten als Männer, weil die „Natur“ als eine Art Schleier oder Vorhang dient, um das weibliche Schamgefühl zu wahren. Iohannes setzt voraus, dass Paulus die Natur als rhetorischen Schleier einsetzt, weil Paulus' ZuhörerInnen von widernatürlichen und natürlichen Sexualbeziehungen zwischen Frauen Kenntnis haben und also von sexueller Liebe zwischen Frauen wissen.

Iohannes Chrysostomos verfolgt die gleiche rhetorische Strategie wie Paulus. Er spricht offener über den „männlichen Wahn“ als über die weibliche Entsprechung, weil er seine Beschreibungen sexueller Liebe zwischen Frauen in Ausdrücke der Bescheidenheit und Scham kleidet. Ungeachtet seiner umschreibenden Formulierungen können auch heutige LeserInnen erkennen,

¹⁹² PG 60,418 oben. S. auch 418 unten und 419 Mitte.

¹⁹³ PG 60,417 unten.

¹⁹⁴ PG 60,417 Mitte.

dass seine ZuhörerInnen von weiblicher wie männlicher Homoerotik wissen und sich sogar davon angezogen fühlen.¹⁹⁵ Iohannes muss sich ziemlich anstrengen, um ihnen die Homoerotik zu verleiden. Er stimmt sogar der von ihm vermuteten Ansicht seiner LeserInnen zu, dass Menschen beim Praktizieren gleichgeschlechtlicher Sexualität Vergnügen empfinden können. In der Tat bestreitet Iohannes Chrysostomos gar nicht, dass sie Vergnügen empfinden können oder dass Vergnügen gut sei; vielmehr versucht er sie davon zu überzeugen, dass es die falsche Art von Vergnügen sei.¹⁹⁶

Homoerotik in Klöstern: Schenute von Atripe

Schenute von Atripe (4./5. Jh.) ist das einflussreiche Oberhaupt eines großen ägyptischen Klosters. Er warnt seine Mönche und Nonnen wiederholt vor sexuellen Handlungen jeder Art. Das Weiße Kloster, das am Westufer des Nils unweit von Akhmim/Panopolis liegt und unter der Führung Schenutes von 383 n. Chr. an eine Blütezeit erlebt, ist mehreren tausend männlichen wie weiblichen AsketInnen eine geistliche Heimat. In seiner Schrift über das Klosterleben nennt Schenute ganz direkt die Möglichkeiten, in denen asketisch lebende Frauen und Männer ihr Ehelosigkeitsgelübde brechen könnten. Dazu zählen homoerotische Kontakte beider Geschlechter zwischen Erwachsenen, sexuelle Kontakte zwischen erwachsenen Frauen und Männern, die sexuelle Inanspruchnahme von Kindern sowie die Masturbation. Schenute verflucht all die Erwachsenen, die eine dieser Handlungen begehen.

Schenutes allgemein gehaltene Verfluchung sexueller Kontakte zwischen Erwachsenen ist geschlechtsneutral formuliert: „Diejenigen aber, die zu zweit auf einer Matte liegen oder diejenigen, die vollständig nah beieinander liegen, um sich anzufassen oder einander völlig zu berühren in begehrllicher (*epithymia*) Leidenschaft (*pathos*), sie sollen verflucht sein, ob es nun Männer oder Frauen sind.“¹⁹⁷ Diese allgemeine Formulierung schließt sexuelle Kontakte zwischen einer Frau und einem Mann ein, zwischen zwei Männern und zwischen zwei Frauen. Desgleichen heißt es: „Diejenigen aber, die fortfahren, sich niederzusetzen, ihrem Nächsten nahe zu sein [und] Begierde nach ihm in ihrem Herzen zu haben, sie sollen verflucht sein, ob es nun Männer oder Frauen sind.“¹⁹⁸ Falls sich „Nächster“ hier auf einen Mann oder eine Frau be-

¹⁹⁵ Zu Iohannes Chrysostomos als Beleg dafür, dass es gleichgeschlechtliche Liebe unter ChristInnen in Antiochia gibt, s. Boswell, Christianity, 131f.

¹⁹⁶ PG 60,417 Mitte („echte Lust ist die gemäß der Natur“), 419 oben (die Annahme, dass solche Menschen Lust empfinden); 422 Mitte („Tugend und die Lust, die daraus entsteht“).

¹⁹⁷ Schenute, *De vita monachorum* 21; Leipoldt, *Vita*, 124. Ich danke Michael Foat, der an der Brown University an einer Dissertation über Schenute arbeitet und mir diese Belege freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat. [Bei der deutschen Übersetzung der koptischen Texte ist die englische Übersetzung Foats, die in der Originalfassung dieses Buches zitiert wird, mit berücksichtigt].

¹⁹⁸ Schenute, *De vita monachorum* 21; Leipoldt, *Vita*, 124.

zieht, nennt Schenute erneut gleichgeschlechtliche und gegengeschlechtliche sexuelle Anziehung im gleichen Atemzug.

In einer Diskussion über den sexuellen Gebrauch von Mädchen und Knaben benennt Schenute ausdrücklich die erwachsenen Frauen und Männer als diejenigen, die dabei die Initiative ergreifen:

Verflucht ist die Frau unter uns, die kleinen Mädchen nachgeht, die sie salbt, die gefüllt ist mit Leidenschaft (*pathos*) oder die sie [...] in begehrllicher (*epithymia*) Leidenschaft (*pathos*) mit Faulheit, mit Lachen, mit eitler Täuschung.

...

Diejenigen aber unter uns oder unter euch, die einen kleinen Jungen oder ein kleines Mädchen berühren, egal ob sie schlafen [wörtl.: liegen], egal ob sie wach sind [wörtl.: sehend geworden], und die, die sie berühren, so dass sie erkennen, dass sie reif geworden sind [wörtl.: Alter (*hēlikia*) gemacht haben], sie sollen verflucht sein, seien sie Männer, seien sie Frauen.¹⁹⁹

Anders als andere antike Autoren wie z. B. Philon von Alexandria, der bei der Päderastie sowohl den Erwachsenen als auch das Kind verurteilt, tadelt Schenute nur die Erwachsenen. Deshalb zieht er beim sexuellen Gebrauch eines Kindes nur die Erwachsenen zur Verantwortung. Seine Verurteilung von Frauen, die sexuellen Kontakt zu Kindern (Mädchen wie Knaben) aufnehmen, bricht an mehreren Punkten mit der in der Antike üblichen Denkweise. Wir erinnern uns, dass in einer der wenigen positiven Beurteilungen weiblicher Homoerotik, nämlich in Plutarchos' „Lebensbeschreibung des Lykurgos“, eine sexuelle Beziehung zwischen einer erwachsenen Frau und einem Mädchen beschrieben wird. Plutarchos sieht die ungleiche Beziehung zwischen einer Frau und einem Mädchen, die der ungleichen Beziehung bei der Päderastie zwischen einem Mann und einem Knaben vergleichbar ist, positiv.²⁰⁰ Im Unterschied dazu verurteilt Schenute jedoch sowohl die weiblich- als auch die männlich-homoerotische Päderastie.²⁰¹

Schenutes Warnung an seine Mitbrüder und -schwestern beleuchtet die alltäglichen Lebensumstände eines oberägyptischen Klosters im 4. Jh. Wir haben bereits oberägyptische weiblich-homoerotische Zaubertexte aus dem

¹⁹⁹ Schenute, *De vita monachorum* 26; Leipoldt, *Vita*, 169f.171; deutsche Übersetzung: Silke Petersen.

²⁰⁰ Plut. *Biographien*, Lykurg 18,9.

²⁰¹ Eine Verurteilung männlicher Päderastie findet sich in *De vita monachorum* 25: „Verflucht ist der, der seine Nächsten oder ein kleines Kind in begehrllicher Leidenschaft küsst“ (Leipoldt, *Vita*, 169). „Nächste“ bezieht sich wahrscheinlich auf Mitbrüder im Kloster. Schenute verurteilt auch an anderer Stelle sexuelle Kontakte zwischen erwachsenen Ordensmitgliedern: „Verflucht ist der, der seinen Nächsten berührt oder sich ihm nähert in den Latrinen [wörtlich: an den Orten seines Sich-Setzens] oder an den Orten seines Liegens, der ihn anfasst oder der ihn in schlechter Liebe berührt“ (*De vita monachorum* 25 [Leipoldt, *Vita*, 169]). Außerdem verflucht er einen Menschen, der masturbiert: „Verflucht ist der, der sich berührt mit seiner eigenen Hand, um schlechte Dinge zu tun“ (*De vita monachorum* 25 [Leipoldt, *Vita*, 169]).

2. bis 4. Jh. kennengelernt und ebenso Hinweise auf Frauenehen in Ägypten aus dem 2. Jh. Die Frauen, die in Shenutes Kloster eintreten, entstammen einer Welt, in der sexuelle Liebe zwischen Frauen bekannt ist, manchmal toleriert und manchmal verurteilt wird. Shenutes Warnungen zeugen davon, dass er weiß, dass die in das Weiße Kloster eintretenden Frauen über die verschiedenen Möglichkeiten des Sexualkontakts in der Welt außerhalb der Klostermauern im Bilde sind. Seine unverblümete Darstellung der möglichen sexuellen Versuchungen, der sich eine Frau ausgesetzt sieht, ist ein Beleg dafür, dass manche Frauen diese Versuchungen kennen und auch entsprechend handeln könnten.

Nonnen sollen in Dreiergruppen ausgehen: Augustinus von Hippo

Zur gleichen Zeit, als Shenute die oberägyptischen Mönche und Nonnen vor den verschiedenen geschlechtlichen Versuchungen im Kloster warnt, ist sich auch sein Zeitgenosse Augustinus (354–430),²⁰² Bischof von Hippo (im heutigen Algerien trägt es den Namen Bône/Annaba), der Bedeutung der Homoerotik im Klosterleben bewusst. Ausdrücklich ermahnt Augustinus die Nonnen eines Klosters, das früher von seiner Schwester geleitet wurde, dass die Liebe, die sie füreinander empfinden, geistlich und nicht fleischlich sein soll. Er kritisiert unanständige Frauen, die schändlicherweise erotischen Umgang mit anderen Frauen pflegen. Augustinus kritisiert homoerotische Handlungen bei verheirateten Frauen oder bei Mädchen, die heiraten wollen, und er missbilligt dieses Verhalten zutiefst „bei Witwen oder Jungfrauen, die durch ein heiliges Versprechen Mägdle Christi sind“.²⁰³ Augustinus setzt es also als gegeben voraus, dass Frauen sich von anderen Frauen sexuell angezogen fühlen. Seine Anweisungen an die Nonnen zu ihrem Besuch in öffentlichen Badehäusern vermitteln den Eindruck, dass es an diesen Orten zu homoerotischen Handlungen kommen kann. Er empfiehlt den Nonnen, nur einmal im Monat und nur in Gruppen von drei oder mehr Schwestern ins öffentliche Badehaus zu gehen. Faktisch rät er ihnen, immer mindestens zu dritt zu gehen, wenn sie das Kloster verlassen müssen. Außerdem soll eine Schwester, die sich – aus welchem Grund auch immer – aus dem Kloster herausbegeben muss, von anderen Nonnen begleitet werden. Diese sollen von der Priorin ausgewählt werden, statt dass die Schwester sich ihre Begleitung selbst aussucht.²⁰⁴ Dass

²⁰² S. die maßgebliche Biographie über Augustinus von Brown, Augustinus. Zu Augustinus' Körperverständnis s. Miles, Augustine.

²⁰³ Ep. 211,14 (PL 33,964 unten). Dieser Brief (verfasst 423) hat in der Geschichte der Kirche eine bedeutende Rolle gespielt, weil er immer wieder als Grundlage kirchlicher Vorschriften für monastische Gemeinschaften von Frauen herangezogen worden ist.

²⁰⁴ Ep. 211,13 (PL 33,963 unten).

Augustinus' Anweisungen so genau und detailliert sind, deutet darauf hin, dass er von romantischen Freundschaften zwischen Nonnen weiß.²⁰⁵

²⁰⁵ Antike Grabinschriften zeigen, dass im frühen Christentum gelegentlich zwei oder mehrere Frauen zusammen beerdigt werden. Diese Inschriften können als Beleg für besondere Freundschaften unter frühchristlichen Frauen innerhalb wie außerhalb von Klöstern gelten. Nach Abrahamsen, *Burials*, belegen drei dieser Inschriften (Nr. 1–3 unten) die Existenz von gleichgeschlechtlichen christlichen Paaren, aber ich interpretiere die Inschriften zurückhaltender. (Abrahamsen erwägt auch die Möglichkeit, dass die Inschriften dem Gedenken gleichgeschlechtlicher Missionspaare gewidmet sein könnten [Women, 155.158.]) Die diskutierten Inschriften sind folgende:

(1) Eine Grabinschrift aus dem 4./5. Jh. (nicht erhalten), geschrieben auf eine Stele aus Marmor mit einem Giebeldreieck, gefunden am Ostrand der griechischen Stadt Philippi: „+++ Grabstätte, gehörend der Posidonia, Diakonin, und der Pancharia, unbedeutendste Kanonikerin; +“; Griechisch: +++/+ Κοιμ(ητήριον) διαφέροντα Ποσιδωνίας διακ(ονίσσης oder ονος) κ(αι) Πα/νχαρίας ἐλαχ(ίστης)/κανονικῆς + (Feissel, *Recueil*, 204f., Nr. 241; s. auch Lemerle, *Philippes*, 92–94 [Lemerle bemerkt, dass ein von Theodosius im Jahr 390 verkündetes Gesetz Diakoninnen vorschreibt, sie müssten mindestens sechzig Jahre alt sein und Kinder zur Welt gebracht haben (Cod.Theod. 16,2,27), dass aber andere Gesetze ein Mindestalter von vierzig festlegen. Die Vorschrift hinsichtlich der Kinder macht es offensichtlich erforderlich, dass die Frauen eine sexuelle Beziehung mit einem Mann gehabt haben; dies ist einer der Gründe, aus denen ich zögere, Abrahamsens Interpretation zu übernehmen]; Abrahamsen, *Women*, 89).

(2) Eine Inschrift aus dem 5. Jh., gefunden in der Basilika extra muros in Philippi: „Grabstätte von Euhodiana und Dorothea“; Griechisch: Κυμ(ητήριον) Εὐδοιάνης καὶ Δωροθέας (eine knappe Erwähnung der Inschrift findet sich bei Bakirtzis, *Εκθέση*; zur Transkription s. Abrahamsen, *Women*, 158).

(3) Eine Inschrift aus dem 5./6. Jh. (nicht erhalten), gefunden auf dem Friedhof der Hagia Triada in Edessa in Makedonien: „+++ Gedächtnisstätte von Theodosia, Diakonin, und von Aspelia und von Agathoklea, Jungfrauen“; Griechisch: +++ /Μημόριον Θεο/δοσίας διακόνου/ καὶ Ἀσπηλίας/ καὶ Ἀγαθοκλή/ας παρθένων. In Zeile 5 ist παρθένων zu lesen (Feissel, *Recueil*, 39f., Nr. 20).

(4) Eine Inschrift aus dem 5./6. Jh. unsicherer Herkunft (nicht erhalten), vielleicht aus der Hagia Triada in Edessa, geschrieben auf eine Tafel aus blauem Schiefer: „Gedächtnisstätte von Kalimera und Akylina und Apantia, immerwährende Jungfrauen“; Griechisch: [Μημ]όριον/ Καλιμέρας/ κ(αι) Ἀκυλίνα[ς κ(αι)]/ Ἀπαντίας/ ἀειπαρθενο[ν] (Feissel, *Recueil*, 42, Nr. 23).

Diese und andere Inschriften sind vielleicht lediglich Zeugnisse für eine altkirchliche Praxis, einen oder mehrere nicht miteinander verwandte Menschen in einer gemeinschaftlichen Grabstätte beizusetzen. Diese Auslegung wird durch die Tatsache unterstützt, dass mehrere der Frauen offizielle kirchliche Titel tragen: „Diakonin“, „Kanonikerin“, „Jungfrau“ und „immerwährende Jungfrau“, von denen die beiden letzten eindeutig auf Ehelosigkeit hindeuten. Allerdings finden sich in den Grabinschriften von Euhodiana und Dorothea keine Titel, die auf eine Verpflichtung zur Ehelosigkeit hinweisen würden. Eine weitere Grabinschrift aus Edessa, die dem Andenken eines Kantors und eines Architekten zusammen mit der Frau des Letzteren gewidmet ist, stützt ebenfalls meine eher zurückhaltende Auslegung (5./6. Jh.; Feissel, *Recueil*, 43, Nr. 25).

Andererseits könnten diese Inschriften auch an eine enge Gemeinschaft der beiden zusammen begrabenen Frauen erinnern. Ähnliche Formulierungen existieren auf Grabinschriften von gemeinschaftlich begrabenen Männern und Frauen sowie auf solchen von zwei zusammen begrabenen Männern (z.B. Feissel, *Recueil*, Nr. 28 [Grabinschrift aus

Augustinus sorgt sich auch über homoerotische Beziehungen zwischen Menschen männlichen Geschlechts in Klöstern, wobei sich diese Sorge an der Unterscheidbarkeit der Geschlechter hinsichtlich des Haars und der Frisur festmacht. Nach Augustinus sollen Mönche ihre männliche Identität trotz des Zölibats wahren. (Wie viele andere antike Schriftsteller geht auch Augustinus davon aus, dass passive Männer verweiblicht sind.) Im Rahmen der Wahrung ihrer Männlichkeit sollen die Mönche keine langen Haare tragen, weil das den Eindruck erwecken könnte, dass sie käuflich seien. In gleicher Weise besteht Augustinus darauf, dass Frauen sich verschleiern, da eine Frau im Unterschied zu Männern nicht durch ihren Körper zeigt, dass sie ein Abbild Gottes ist. Er begründet seine Forderung, dass der Geschlechterunterschied im Aussehen deutlich werden soll, mit dem theologischen Satz, dass der Mann zum Herrschen und die Frau zur Unterordnung bestimmt sei.²⁰⁶ Dass Augustinus darauf dringt, dass Männer ihr Haar kurz tragen und Frauen sich verschleiern sollen, zeigt ebenso wie seine theologische Begründung dieser Forderung, wie stark bei ihm der Paulus-Text 1 Kor 11,2–16 nachklingt.

Auch wenn Augustinus weiß, dass es romantische Freundschaften zwischen Frauen gibt, deutet er Röm 1,26 doch auf widernatürliche sexuelle Beziehungen zwischen Frauen und Männern und nicht auf weibliche Homoerotik. Als „widernatürlich“ bezeichnet Augustinus das, was der Fortpflanzung nicht dient, wie etwa Analverkehr. Er erklärt den Analverkehr zwischen Ehemann und Ehefrau als „wider die Natur und lasterhaft“, weil daraus keine Kinder hervorgehen können.²⁰⁷ (Damit befindet sich Augustinus in direktem

Edessa, 5./6. Jh., für einen Mann und eine Frau]; Nr. 242 [Grabinschrift aus Philippi, 5./6. Jh., für einen Mann und seine Ehefrau]; Nr. 16.17.26 [Grabinschriften aus Edessa, 5./6. Jh., für zwei Männer]; Nr. 235 [eine Grabinschrift aus Philippi, 4. Jh., für zwei Presbyter]; Nr. 236 [eine Grabinschrift aus Philippi, 4./6. Jh. für zwei Presbyter]).

Die Kirchenväter Schenute und Augustinus bezeugen ebenso wie spätere Quellen, dass es in einem gleichgeschlechtlich organisierten christlichen Umfeld die Möglichkeit romantischer Freundschaft zwischen Frauen gibt, was auch im Falle dieser Inschriften nicht auszuschließen ist. Zu romantischen Freundschaften zwischen christlichen Frauen in einem gleichgeschlechtlich organisierten Umfeld s. Matter, Sister; Barz/Leistner/Wild, Frauen, 139–193; Boswell, Christianity, 220f.; Brown, Leidenschaften; sowie Curb/Manahan, Bräute.

²⁰⁶ De opere monachorum 32.40: *illa regit, haec regitur; illa dominatur, haec subditur* (Zycha, fide, 594; s. auch PL 40,580 Mitte); s. den Gesamtzusammenhang von 31,39–32,40 (Zycha, fide, 590–594; PL 40,578–80). Eine ausführliche Analyse von Augustinus' theologisch-anthropologischem Verständnis von Frauen bietet Børresen, Subordination, 1–140.

²⁰⁷ De nuptiis et concupiscentia 20,35 (Urba/Zycha, perfectione, 289); s. auch: De bono coniugali 11f. (Zycha, fide, 202–204). S. Boswell, Christianity, 161 Anm. 99. Joseph A. Fitzmyer interpretiert Augustinus in unzutreffender Weise, wenn er schreibt: „Er [d.h. Augustinus] gesteht zu, dass Ehemann und Ehefrau unnatürlichen Geschlechtsverkehr haben können, doch das hat mit dieser Aussage des Paulus [in Röm 1,26] nichts zu tun“ (Romans, 287). Sowohl in De nuptiis et concupiscentia 20,35 wie auch in De bono coni-

Widerspruch zu den Rabbinen jener Zeit, die Analverkehr in der Ehe gestatten.)

Augustinus' Auslegung von Röm 1 ist im Kontext seiner Auseinandersetzung mit den PelagianerInnen zu sehen, v. a. mit dem exkommunizierten und exilierten pelagianischen Bischof Iulianus von Aeclanum (Süditalien). Anscheinend führt Iulianus Röm 1,26f. als Beleg dafür an, dass der eheliche Geschlechtsverkehr samt seiner Folgen gut ist. Denn bei Paulus werde in diesem Vers der widernatürliche Verkehr zwischen Männern abgelehnt; natürlicher Verkehr sei der, bei dem Frauen sexuell beteiligt seien. Augustinus kontert, dass Paulus nicht vom „ehelichen Gebrauch“, sondern vom „natürlichen“ Gebrauch spricht. Hätte Paulus vom ehelichen Gebrauch (im Gegensatz zum widernatürlichen Gebrauch) gesprochen, so Augustinus, dann wäre Paulus der Ansicht, dass zum ehelichen Verkehr auch der Analverkehr und andere Formen des Sexualverkehrs gehörten (und damit stillschweigend gebilligt würden), bei denen die Fortpflanzungsorgane nicht involviert sind. (Insofern stuft Augustinus den Analverkehr als ehelich ein, aber nicht als natürlich.) Weil Paulus allerdings natürliche von widernatürlichen Sexualbeziehungen unterscheidet, beziehe sich seine Verurteilung auch auf eheliche Praktiken wie den Analverkehr. Mit dieser Interpretation versucht Augustinus die positive Einschätzung der ehelichen Beiwohnung durch die PelagianerInnen einschließlich deren Einschätzung zu widerlegen, dass Kinder gut seien. Augustinus möchte letztlich zeigen, dass selbst ehelich geborene Kinder in Erbsünde empfangen werden. Der Analverkehr, der nach Augustinus zwar ehelich, aber nicht natürlich ist, dient für ihn dazu, einen Keil zwischen gleichgeschlechtliche und gegengeschlechtliche Liebe zu treiben. Die entstehende Kluft soll die eheliche Beiwohnung moralisch anfechtbar erscheinen lassen und so der positiven Beurteilung des ehelichen Geschlechtsverkehrs durch die PelagianerInnen die Basis entziehen.²⁰⁸

ugali 11f. stellt Augustinus explizit eine Verbindung zwischen Röm 1,26 und dem Analverkehr her.

²⁰⁸ De nuptiis et concupiscentia 20,35. Zur Debatte zwischen Iulianus von Aeclanum und Augustinus s. Brown, Keuschheit, 417–428; im Original 408–419). Brown charakterisiert die Position des Iulianus folgendermaßen: „Julian musste darüberhinaus zeigen, dass man rein theoretisch der sexuellen Begierde überhaupt nicht zu entsagen brauchte. Sie war in keiner Weise verdorben. Es war sowohl unvernünftig als auch gottlos zu behaupten, dass der Geschlechtstrieb, wie er jetzt im ehelichen Verkehr gebraucht wurde, anders geartet sei als der, den Gott im Anfang in Adam und Eva gelegt hatte“ (421; im Original 412). Augustinus' Antwort beschreibt Brown folgendermaßen: „Sobald sie ihren Willen vom Willen Gottes unabhängig gemacht hatten, wurden Teile Adams und Evas gegen ihren eigenen bewussten Willen resistent. Ihre Leiber wurden von einem beunruhigenden neuen Gefühl des Fremden in Gestalt sexueller Empfindungen angerührt, die sich ihrer Kontrolle entzogen. ... Die sexuelle Begierde war von dieser tragischen, anonymen Konkupiszenz nicht mehr belastet als jede andere Form menschlicher Aktivität. Doch gerade die Unstimmigkeiten, die mit sexuellen Gefühlen einhergingen, benutzten den menschlichen

Laut Augustinus wäre es falsch, „zu bezweifeln, dass die Ehe nicht sündig ist“.²⁰⁹ Zur Unterscheidung des Natürlichen vom Widernatürlichen entwirft er eine kleine Rangfolge der Schwere einiger sexueller Sünden: (1a) Der natürliche Verkehr, der über den im Ehepakt vereinbarten hinausgeht (also außerhalb des Zwecks der Fortpflanzung, der rechtlich vereinbart ist), ist entschuldigbar, wenn er mit der eigenen Frau vollzogen wird, aber (1b) sündig, wenn er mit einer Prostituierten vollzogen wird;²¹⁰ doch (2a) widernatürlicher Verkehr ist abscheulich, wenn er mit einer Prostituierten vollzogen wird, und (2b) noch abscheulicher, wenn er mit der eigenen Frau vollzogen wird. Dabei ist es schändlicher, wenn die Ehefrau dem Ehemann den Analverkehr oder andere sexuelle Handlungen an sich gestattet, bei denen keine Fortpflanzungsorgane involviert sind, als wenn sie es ihm gestatten würde, solchen Verkehr mit einer anderen Frau zu vollziehen.²¹¹ Dieser Sünden-Rangfolge scheint zum einen die jahrhundertealte Klassifizierung zugrunde zu liegen, die sich bei Artemidoros (Natur, Gesetz und Sitte) findet, und zum anderen die Anschauung, dass die Natur Vorrang vor dem Recht und der Sitte habe.²¹²

Deshalb ist wie bei Artemidoros die Kategorie des Widernatürlichen weiter entfernt von der Natur, dem Recht und der Sitte als das, was illegal ist oder der Sitte zuwiderläuft. „Natürliche“ Geschlechtsakte mit einer Prostituierten sind schlimmer als „natürliche Akte“ mit der eigenen Ehefrau, weil die Prostitution außerhalb der rechtlichen Grenzen der Ehe liegt; dagegen ist jedoch ein „widernatürlicher“ Geschlechtsakt innerhalb der Ehe schlimmer als außerhalb, weil dadurch das Rechtsinstitut der Ehe befleckt wird. Das Widernatürliche ist schlimmer als das Illegale: Wenn ein Mann schon sündigen muss, dann sollte er besser einen natürlichen Geschlechtsakt außerhalb des Rechtsinstituts der Ehe vollziehen als einen widernatürlichen Geschlechtsakt innerhalb des gesetzlichen Rahmens. Und falls er gegen die Natur sündigt, dann sollte er das außerhalb des Bereichs des Rechts tun. Auch wenn Augustinus also eine andere Position als Artemidoros hat, wenn es darum geht, welche Geschlechtsakte als natürlich, rechtskonform und der Sitte entsprechend

Körper als winzigen Spiegel, in dem Männer und Frauen einen Blick von sich erhaschen konnten. Sie sahen sich aus diesem unerwarteten Blickwinkel, wie Gott im Anfang Adam und Eva nach dem Sündenfall gesehen hatte“ (425–427; im Original 416–418). S. auch Clark, Companion. Clark führt aus, dass Augustinus' Fokussierung auf sexuelle Beziehungen und Fortpflanzung in einer theologischen Auseinandersetzung über Askese und sexualitätsfreundlichen Pelagianismus einen Schatten auf seine eigentliche Vorstellung von der Ehe als Kameradschaft wirft.

²⁰⁹ De bono coniugali 11 (Zycha, fide, 202).

²¹⁰ Das exzessive Begehren eines Ehemannes gegenüber seiner Ehefrau ist allerdings auch sündig, jedoch wesentlich weniger sündig als außerehelicher Geschlechtsverkehr.

²¹¹ De bono coniugali 11f.

²¹² S. conf. 3,8 über die größere Schwere von Vergehen gegen die Natur (wie bei den Männern von Sodom) im Vergleich zu Vergehen gegen Sitte und Recht.

einzuordnen sind, stimmt er doch mit Artemidoros darin überein, welcher Wert der Natur, dem Recht und der Sitte jeweils zukommt.

Augustinus leitet eine neue Phase im frühchristlichen Verständnis des Erotischen ein. Paulus, Tertullianus und Clemens verurteilen gleichgeschlechtliche Liebe als widernatürlich und ermahnen ihre AnhängerInnen zum Leben in Übereinstimmung mit einer Schöpfungsordnung, bei der der Mann das Haupt der Frau ist. Trotz unterschiedlicher Einschätzungen der Ehe sind alle drei von der Heiligkeit einer Ehe überzeugt, die durch den Geschlechtsverkehr zwischen verschleierten, untergeordneten Ehefrauen und den ihnen Anweisungen erteilenden Ehemännern charakterisiert ist. Augustinus bringt zum ersten Mal den traurigen Gedanken zur Sprache, dass die Erbsünde bereits bei der Empfängnis an das Kind weitergegeben wird. Selbst ein „natürlicher“ Zeugungsakt zwischen einer untergeordneten Frau und einem über sie herrschenden Ehemann zeichnet sich durch Unordnung und Sünde aus, weil die Menschen ihre sexuellen Bedürfnisse ihrem Willen nicht vollständig unterwerfen können. Wenn Augustinus behauptet, dass selbst ein „natürlicher“ Geschlechtsakt innerhalb der rechtlichen Grenzen der Ehe von der Sünde durchdrungen sei, dann macht er damit in subtiler Weise deutlich, dass für „widernatürliche“ Geschlechtsakte noch viel weniger Platz im Bereich des Heiligen ist.

Frühchristliche Autoren unterscheiden sich in einem wichtigen Punkt von vielen ihrer ZeitgenossInnen: Sie rechnen weibliche und männliche Homoerotik häufiger der gleichen Kategorie zu. Wie vor ihnen bereits Paulus sehen sie Homoerotik als Vergehen an, das drakonische Strafen verdient, und sie neigen dazu, weibliche Homoerotik für ebenso sündig zu halten wie männliche. Deshalb stellten sie sich vor, dass homoerotische Frauen (offenbar beide Partnerinnen) und homoerotische Männer (oder zumindest der passive Partner) in derselben Höllenschlucht Qualen zu erdulden haben. Häufig behandeln sie auch weibliche und männliche Homoerotik zusammen in einer Predigt oder im gleichen Buchkapitel. Clemens von Alexandria ist ein Beispiel hierfür, weil er einen Sammelbegriff für „gleichgeschlechtliche Sexualkontakte“ verwendet. Indem frühe ChristInnen Homoerotik als Sünde betrachten, die von Frauen wie Männern begangen wird, tragen sie zur Entwicklung eines Konzepts von gleichgeschlechtlicher Identität bei, das sowohl Frauen als auch Männer umfasst.

Auch wenn sich diese christlichen Autoren von ihren ZeitgenossInnen dahingehend unterscheiden, dass sie Homoerotik als eine von Frauen wie Männern begangene Sünde ansehen, so haben sie mit ihrem Umfeld doch das kulturelle Verständnis von Geschlecht und Fortpflanzung gemeinsam. Von daher unterscheiden sie sich in der Art, wie sie auf sexuelle Liebe zwischen Frauen reagieren, nur wenig von anderen antiken Autoren, die ihrer Kultur

angehören; sie alle haben ein Verständnis von Geschlecht und von sexueller Liebe, das von Asymmetrie geprägt ist.

Man könnte annehmen, dass sexfreundliche HeidInnen sexuelle Liebe zwischen Frauen akzeptieren, während sexfeindliche ChristInnen sie ablehnen. Die vorliegende Untersuchung hat jedoch gezeigt, dass antike Autoren aller Traditionen und philosophischen Richtungen diese Form der Liebe beinahe durchgängig verurteilen. Die in diesem Kapitel untersuchten Quellen zeigen darüber hinaus, dass es für die negative Einschätzung weiblicher Homoerotik nicht entscheidend ist, ob sich christliche Verfasser wie Tertullianus oder Iohannes Chrysostomos für die Ehelosigkeit aussprechen, oder ob sie wie Clemens von Alexandria für die Ehe votieren. Entscheidend sind dabei nicht eine positive oder negative Einstellung gegenüber dem Geschlechtsverkehr, sondern die Überzeugungen, dass zur Naturordnung eine strikte Unterscheidung des äußeren Erscheinungsbildes der Geschlechter gehört, und dass der Mann das Haupt der Frau und der Herr über die Frau ist und die Frau die Helferin des Mannes und das Gefäß für seinen Samen.

Die von mir in diesem Kapitel vorgestellten Quellen zeigen, dass einige frühchristliche Autoren von sexueller Liebe zwischen Frauen Kenntnis haben und sie verurteilen.²¹³ Ehen zwischen Frauen und eine mögliche Akzeptanz weiblicher Homoerotik bei sogenannten häretischen Gruppierungen wie den NaassenerInnen gehören vielleicht zu der Lebenswirklichkeit, auf die sie mit ihren Beiträgen reagieren. Angesichts der von mir vorgestellten Belege kann man nicht mehr davon sprechen, dass sexuelle Liebe zwischen Frauen in der alten Kirche unbekannt ist.

²¹³ S. auch Ambrosiaster (Pseudo-Ambrosius), der Röm 1,26 als Bezugnahme auf sexuelle Beziehungen zwischen Frauen versteht (In epistulam ad Romanos. Zu Röm 1,26; Vogels, commentarius, 50f.). E. Ann Matter bemerkt, dass Hinkmar von Reims (9. Jh.) sich auf Ambrosiasters Kommentierung von Röm 1,26 bezieht (PL 125,692f.; zitiert in: Sister, 89; im Nachdruck 58). Severos (Patriarch von Antiochien, 512–518) ist ein patristischer Autor des 6. Jhs. Er warnt vor Nonnen, die einander begehrtlich ansehen; er weist zunächst die Diakonin und Archimandritin eindringlich an, Männer jeden Alters von den heiligen Jungfrauen fernzuhalten, und fährt dann fort: „Gestattet es den Jungfrauen nicht, einander offen anzusehen; sie sollen mit niedergeschlagenen Augen sagen, was nötig ist. Die Begierde des Fleisches bekommt ihre Gelegenheiten von der Lust der Augen, wie der heilige Johannes der Evangelist in seinem Brief sagt“ (1 Joh 2,16). Brooks, Severus, 1,2,411; 2,2,365; deutsche Übersetzung nach der englischen Übersetzung. Ich danke Susan R. Holman, Doktorandin an der Brown University, für diesen Hinweis.

FAZIT

Die von mir im vorliegenden Werk untersuchten Quellen zeigen, dass sexuelle Liebe zwischen Frauen den Menschen in der römischen Welt weithin bekannt ist. Diese weitreichende Kenntnis findet sich bei gut ausgebildeten Autoren wie Martial und Juvenal, bei nicht sehr hochstehenden Provinzbewohnern wie Paulus und Vettius Valens, bei ägyptischen DorfbewohnerInnen wie den Frauen, die erotische Zaubersprüche in Auftrag geben und schließlich auch bei den Rabbinen, deren Debatten in der Sifra und dem babylonischen Talmud überliefert sind. Anders als in den Quellen über Paare von Menschen männlichen Geschlechts, welche von manchen Verfassern befürwortet und von anderen abgelehnt werden, wird sexuelle Liebe zwischen Frauen in den antiken Quellen fast durchgängig verurteilt. Gleichzeitig belegen die Quellen aber auch eine gewisse Toleranz gegenüber dieser Form der Liebe, wie etwa der Hinweis auf die Frauenehe zeigt, weil jede eheähnliche Lebensgemeinschaft zumindest ein Minimum an gesellschaftlichem und finanziellem Rückhalt voraussetzt.

Die Verletzung der Geschlechterrollen wird als mit Abstand wichtigster Grund für die Ablehnung romantischer Freundschaften zwischen Frauen genannt. Die bestimmenden Kräfte in der antiken Kultur teilen Paulus' These, dass eine verheiratete Frau „unter einem Mann“ zu stehen habe, und dass sich also homoerotische Frauen gegen die Natur vergehen, weil sie Lust empfinden, ohne einem Mann untergeordnet zu sein. Diese Lust erscheint den VerfasserInnen sowohl der Natur als auch dem Willen Gottes zuwiderzulaufen.

Während christliche wie nichtchristliche AutorInnen weibliche Homoerotik als Verletzung der Geschlechterrollen ansehen, tun sie sich schwer damit, sie im Rahmen der in der römischen Welt gängigen asymmetrischen und phallozentrischen kulturellen Ausdrucksweise zu beschreiben. Das phallozentrische Modell, bei dem ein penetrierender Partner und eine passive Partnerin oder ein passiver Partner vorausgesetzt werden, passt nicht unbedingt auf erotische Handlungen zwischen zwei Frauen. Dieses Problem führt dazu, dass die Autoren unterschiedliche Antworten darauf geben, ob zwei Frauen in einer erotischen Beziehung als *tribades* oder einfach als „männlich“ bezeichnet werden sollten, ob beide Partnerinnen schuldig sind, und darüber, ob eine Frau die andere penetriert, oder ob beide sich gegenseitig „reiben“. Christen wie Nichtchristen versuchen immer wieder, romantische Freundschaften zwischen Frauen im Sinne einer Unterscheidung von aktiv und passiv und unter Wahrung des Vorrangs des Phallus zu denken, doch dabei ist ihnen nicht wirklich Erfolg beschieden. Es gibt immer Abweichungen, Ungereimtheiten und zu geringe Parallelen zu den Beziehungen zwischen männlichen Men-

schen. Es gelingt ihnen nicht, die Erfahrungen von Frauen in eine männliche Form zu pressen.

Wenn die Verfasser der römischen Zeit weibliche Homoerotik in erster Linie als Verletzung der Geschlechterrollen und damit als Vergehen gegen die Natur skizzieren, prägen kulturbedingte Auffassungen vom gesellschaftlichem Status ihre Vorstellungen von Geschlecht und Natur. Die Verbindung von *tribades* mit Prostituierten könnte Bilder von Sklavinnen hervorrufen, die Frauen der Oberschicht daran erinnern sollen, dass nur sie echte Frauen sind. Tertullians Rede von *frictrices*, Henkern und Gladiatoren beschwört bei seinen LeserInnen vielleicht Vorstellungen herauf, die das genaue Gegenteil einer echten römischen Dame mit ihrer standesgemäßen Stola darstellen. In subtiler und weniger subtiler Weise stützen Tertullian und andere antike AutorInnen das Ideal hochgestellter und klar nach Geschlechtern unterschiedener Menschen, denen die allzu öffentlichen Frauen mit geringem Ansehen gegenüberstehen, die die Geschlechterrollen überschreiten, nämlich *frictrices/tribades* und Prostituierte.

Andererseits bringen antike Autoren des Mittelmeerraums die sexuelle Freiheit, andere Frauen zu lieben, auch mit gebildeten und kreativen Frauen in Verbindung, insbesondere mit Sappho. Der Beiname einer *tribas*, mit dem Sappho versehen wird, soll sie bei Frauen in Verruf bringen und so die intellektuellen und kreativen Rollenvorbilder für Frauen einschränken.

Sowohl die Verknüpfung von homoerotischen Frauen mit Prostituierten und anderen niedriggestellten Menschen als auch die Verbindung zwischen homoerotischen Frauen und der aristokratischen Sappho besitzen die Funktion, durch eine strikte Geschlechterunterscheidung die gesellschaftliche Ordnung zu stützen. Bei beiden Denkweisen besteht das implizite Ideal in einer hochgestellten, wahrhaft weiblichen Frau, die entweder ihrem Mann oder, im Fall eheloser Christinnen, der Kirche untergeordnet ist.

Trotz dieses weitverbreiteten und lautstarken Widerspruchs gegen romantische Freundschaften zwischen Frauen belegen die Quellen, dass es sexuelle Liebe zwischen Frauen im gesamten Römischen Reich gibt: bei römischen Damen, Griechinnen in Alexandria, oberägyptischen Dorfbewohnerinnen, den Töchtern jüdischer Priester und bei christlichen Nonnen. Der vehemente Widerstand ist wohl als Gegenreaktion einzuschätzen und zeigt, dass es ein gewisses Maß an Toleranz gegenüber der Liebe zwischen Frauen gibt, wozu offensichtlich auch Ehen zwischen Frauen gehören.

Während fast alle antiken Autoren sich gegen sexuelle Liebe zwischen Frauen stellen, sind sie unterschiedlicher Meinung darüber, welche Ursachen ihr zugrunde liegen und wie mit ihr umgegangen werden sollte. Astrologen sind der Ansicht, dass eine Vielzahl erotischer Orientierungen durch die Gestirnskonstellationen verursacht werden, die zum Zeitpunkt der Geburt herrschen. Trotzdem sehen sie einige erotische Orientierungen als widernatürlich

an, so auch weibliche Homoerotik. Es scheint aber, dass sie den Frauen dazu raten, ihr Schicksal anzunehmen. Dagegen sehen VerfasserInnen medizinischer Texte die Ursache in einer anatomischen Missbildung in Gestalt einer übergroßen Klitoris, die durch eine Klitorektomie behoben werden kann, oder aber in einer Geisteskrankheit, die mit Hilfe der gedanklichen Selbstdisziplin zu behandeln ist. Christliche Verfasser formulieren ihre Ansichten in moralischen Begriffen und halten das Verhalten als des Todes und/oder der Höllenstrafen würdig.

Trotz der unterschiedlichen Herleitungen und Behandlungen durchzieht die Vorstellung, dass weibliche Homoerotik widernatürlich ist, wie ein roter Faden besonders die – christlichen wie nichtchristlichen – griechischen Quellen. Im Unterschied zu den Darstellungen männlicher Homoerotik wird den homoerotischen Frauen in den Quellen praktisch nie vorgeworfen, Sex mit Kindern zu haben oder sich nicht fortzupflanzen. Stattdessen werden dem widernatürlichen Sex zwischen Frauen die natürlichen erotischen Rollen implizit gegenübergestellt: Männer „tun“ etwas oder „handeln“, Frauen dagegen „erdulden“ etwas oder sind „passiv“. In der Sicht dieser Quellen bringt die Liebe zwischen Frauen dieses Muster durcheinander oder gestattet es Frauen, eine aktive Rolle zu übernehmen. Das aber ist ein Vorrecht, das Frauen niemals haben sollten.

Ich habe Paulus' Verwendung des Begriffs „widernatürlich“ vor dem Hintergrund der Vorstellungen seiner Zeit ausgelegt. Meine Untersuchung altkirchlicher Paulus-Auslegungen hat gezeigt, dass auch diese den Begriff „widernatürlich“ auf den Ungehorsam von Frauen deuten.

Die vorliegende Sammlung von antiken Quellen, die noch nie zuvor zusammen in einer einzigen Studie betrachtet wurden, ist ein Beleg für die Notwendigkeit, die Liebe zwischen Frauen als eigenständiges Thema zu behandeln und nicht nur als Teilbereich der männlichen Homoerotik. Die kürzlich vorgebrachten Theorien anderer ForscherInnen über sexuelle Liebe zwischen Männern in der Antike lassen sich anhand der hier präsentierten Quellen nicht verifizieren. Diese Quellen widersprechen der Sicht von John Boswell, wonach ChristInnen in vormoderner Zeit Liebe und Ehen zwischen Frauen akzeptiert hätten. Darüber hinaus stellen die antiken Quellen, in denen kaum einmal von sexuellen Beziehungen zwischen Frauen und Mädchen die Rede ist, die Hypothese von Robbin Scroggs in Frage, die der Ansicht ist, dass Paulus Homosexualität ablehnt, weil er sie für Päderastie hält. Die hier vorgestellten Quellen widersprechen ebenso Michel Foucaults Theorie, dass sich die Tendenz, Homosexualität – inklusive lesbischer Liebe – zum Gegenstand einer medizinischen Betrachtungsweise zu machen, erst in der Moderne findet. Und schließlich stellen die astrologischen Belege über zeitlebens bestehende erotische Orientierungen, die eine homoerotische Identität implizierenden Begriffe *tribas* und *frictrix* sowie die Zusammenordnung homoerotischer

Männer und Frauen in der frühen Kirche die These David Halperins infrage, wonach es vor dem 19. Jh. kein Konzept von Homosexualität gegeben habe. Wie auch in anderen Studien über Frauen verändert die Untersuchung des Materials, das sich mit sexueller Liebe zwischen Frauen in der Antike befasst, unser Geschichtsbild als Ganzes.

Nach den oben dargestellten Forschungsergebnissen geht es in den antiken Darstellungen der sexuellen Liebe zwischen Frauen in hohem Maße um die Aufrechterhaltung einer Gesellschaftsordnung, die auf hierarchische Vorstellungen von den Geschlechtern aufgebaut ist. Durch die Rezeption des Römerbriefs und durch altkirchliche Schriften der darauffolgenden Jahrhunderte werden die in diesem Buch diskutierten Grundkonzepte zu maßgeblichen Prinzipien der westlichen Kultur und zum Ursprung unserer ethischen Auffassungen. Wenn KirchenvertreterInnen und PolitikerInnen das kirchliche und politische Handeln auch weiterhin an der Vorordnung der heterosexuellen Ehe vor der Liebe zwischen Frauen orientieren, dann werden wir antike Traditionen weitertragen, die das Leben lesbischer, bisexueller und queerer Frauen und faktisch aller Frauen herabsetzen und in seinem Wert mindern. Wenn wir unsere Vergangenheit verstehen, können wir auf eine menschlichere Zukunft hinarbeiten, in der wir die Unverletzlichkeit und Heiligkeit einer Frau anerkennen, die ihre Liebe zu einer anderen Frau zum Ausdruck bringt.

LITERATURVERZEICHNIS

Sämtliche Abkürzungen folgen Schwertner, Siegfried M., IATG³ – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin u. a., ³2014.

- Abbott, Sidney/Love, Barbara, Sappho Was a Right-on Woman. A Liberated View of Lesbianism, New York 1972.
- Abelove, Henry/Barala, Michèle A./Halperin, David M. (Hg.), The Lesbian and Gay Studies Reader, New York 1993.
- Abrahamsen, Valerie A., Women and Worship at Philippi. Diana/Artemis and Other Cults in the Early Christian Era, Portland 1995.
- Dies., Burials in Greek Macedonia: Possible Evidence for Same-sex Committed Relationships in Early Christianity. JHC 4/2 (1997), 33–56.
- Abramowski, Luise, Drei christologische Untersuchungen (BZNW 45), Berlin 1981.
- Dies., Female Figures in the Gnostic *Sondergut* in Hippolytus's Refutatio, in: King, Karen L. (Hg.), Images of the Feminine in Gnosticism, Philadelphia 1988, 136–152.
- Achtemeier, Paul J., Romans (Interpretation), Atlanta 1985.
- Adamietz, Joachim (Hg. und Übs.), Juvenal. Satiren. Lateinisch – deutsch, Elektronische Ausgabe Berlin 1993.
- Adams, Francis, The Seven Books of Paulus Aegineta. Translated from the Greek with a Commentary, 3 Bde., London 1844–1847.
- Adams, James N., The Latin Sexual Vocabulary, Baltimore 1982.
- Adler, Ada (Hg.), Suidae Lexicon, Lexicographici Graeci 1, 4 Bde., Leipzig 1928–1938.
- Aletti, Jean-Noël, Rm 1,18–3,20. Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne?, in: Bib. 69 (1988), 47–62.
- Allen, Jeffner (Hg.), Lesbian Philosophies and Cultures, Albany 1990.
- Allen, Laura S./Gorski, Roger A., Sexual Orientation and the Size of the Anterior Commissure in the Human Brain, in: Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA 89 (1992), 7199–7202.
- Almaguer, Tomás, Chicano Men. A Cartography of Homosexual Identity and Behavior, in: Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies 3,2 (1991), 75–100. Nachgedruckt in: Abelove/Barala/Halperin, Reader, 255–273.
- Alonso, Ana M./Koreck, Maria T., Silences. „Hispanics“, AIDS, and Sexual Practices, in: Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies 1,1 (1989), 101–124. Nachgedruckt in: Abelove/Barala/Halperin, Reader, 110–126.
- Alpert, Rebecca T., Like Bread on the Seder Plate. Jewish Lesbians and the Transformation of Tradition, New York 1997.
- Aly, W., Art. Sappho, PRE 2/2 (1920), 2357–2385.
- Amadiume, Ifi, Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society, London 1987.
- Amer, Sahar, Medieval Arab Lesbians and Lesbian-Like Women, Journal of the History of Sexuality 18 (2009), 215–236.
- Anderson, William S. (Hg.), P. Ovidii Nasonis Metamorphoses, Leipzig 1982.
- André, Jacques (Hg. und Übs.), Anonyme Latin. Traité de physiognomonie, Paris 1981.
- Anzaldúa, Gloria (Hg.), Making Face, Making Soul/Haciendo Caras. Creative and Critical Perspectives by Women of Color, San Francisco 1990.
- Arnold, Bernhard, Sappho, Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, 5. Serie 118, Berlin 1871.

- Attridge, Harold W., The Original Language of the Acts of Thomas, in: Ders./Collins, John J./Tobin, Thomas H. (Hg.), *Of Scribes and Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins Presented to John Strugnell on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, Lanham 1990, 241–250.
- Audollent, August, *Defixionum tabellae. quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in „Corporis inscriptionum Atticarum“ editas*, Paris 1904 (Nachdruck Frankfurt a. M. 1967).
- Aune, David E., Romans as a Logos Protreptikos, in: Donfried, Romans, 278–296.
- Ders., Magic in Early Christianity, in: ANRW 2,23,2, Berlin 1980, 1507–1557.
- Avi-Yonah, Michael/Stern, Ephraim (Hg.), *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, 4 Bde., Englewood Cliffs 1975–1978.
- Axt, Carl A. M./Rigler, Friedrich A. (Hg.), *Manethonis Apotelesmaticorum libri sex*, Köln 1832.
- Baer, Richard A., Philo's Use of the Categories Male and Female (ALGHJ 3), Leiden 1970.
- Bahnsen, Greg L., *Homosexuality. A Biblical View*, Grand Rapids 1978.
- Bailey, Derrick S., *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, London 1955.
- Bain, David, Six Greek Verbs of Sexual Congress (βινῶ, κινῶ, πυγίζω, ληκῶ, οἶφω, λαικάζω), in: CQ 41 (1991), 51–77.
- Bakirtzis, Charalambos, *Εκθέση Παλαιοχριστιανικῶν Ἀρχαιοτητῶν στὸ Μουσεῖο Φιλιππῶν*, in: AtAA 13 (1980), 95.
- Balka, Christie/Rose, Andy, *Twice Blessed. On Being Lesbian, Gay, and Jewish*, Boston 1989.
- Ball, Milner S., Law Natural. Its Family of Metaphors and Its Theology, in: JLR 3 (1985), 141–165.
- Balz, Horst, Biblische Aussagen zur Homosexualität, in: ZEE 31 (1987), 60–71.
- Bardenhewer, Otto, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 5 Bde., Freiburg 1902–1932.
- Barié, Paul/Schindler, Wilfried (Hg. und Übs.), M. Valerius Martialis. *Epigramme. Lateinisch-deutsch*, Düsseldorf/Zürich 1999.
- Barnard, Sylvia, Hellenistic Women Poets, in: CJ 73 (1977/1978), 204–213.
- Barr, James, La foi biblique et la théologie naturelle, in: ETR 64 (1989), 355–368.
- Ders., Biblical Law and the Question of Natural Theology, in: Veijola, Timo (Hg.), *The Law in the Bible and in Its Environment* (SESJ 51), Helsinki 1990, 1–22.
- Barrington, Judith (Hg.), *An Intimate Wilderness. Lesbian Writers on Sexuality*, Portland 1991.
- Barth, Karl, *Der Römerbrief*, München 1922; Nachdruck Zürich 1967.
- Ders., Nein! Antwort an E. Brunner, in: TEH 14, München 1934, 38.
- Barton, Tamsyn S., *Ancient Astrology*, London 1994.
- Dies., Power and Knowledge. Physiognomics and Medicine under the Roman Empire, *Ann Arbor* 1994.
- Barz, Monika/Leistner, Herta/Wild, Ute (Hg.), *Lesbische Frauen in der Kirche. Mit einem Vorwort von Marga Bürig und Else Kähler*. 2., überarb. Auflage, Stuttgart 1993.
- Bassler, Jouette M., *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom* (SBLDS 59), Chico 1982.
- Dies., Divine Impartiality in Paul's Letter to the Romans, in: NT 26 (1984), 43–58.
- Bauckham, Richard J., The Apocalypse of Peter. An Account of Research, in: ANRW 2,25,6, 4712–4750.
- Beattie, A. J., Sappho Fr. 31, in: Mn. 4. Ser. 9 (1956), 103–111.
- Ders., A Note on Sappho Fr. 1, in: CQ N.S. 7/8 (1957/1958), 180–183.
- Beazley, John D.: *Paralipomena. Additions to Attic Black-Figure Vase-Painters and Attic Red-Figure Vase-Painters*, Oxford ²1971.
- Beck, Evelyn T. (Hg.), *Nice Jewish Girls. A Lesbian Anthology*, überarb. Aufl. Boston 1989.

- Beker, Johan C., Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought, Philadelphia 1980.
- Ders., Paul's Theology. Consistent or Inconsistent?, in: NTS 34 (1988), 364–377.
- Bendz, Gerhard, Emendationen zu Caelius Aurelianus (SVSL 44), Lund 1954.
- Ders. (Hg.)/Pape, Ingeborg (Übs.), Caelius Aurelianus: Akute Krankheiten Buch I–III. Chronische Krankheiten Buch I–V, 2 Bde. (CMLat 6,1–2), Berlin 1990–1993.
- Berkey, Jonathan P., Circumcision Circumscribed. Female Excision and Cultural Accommodation in the Medieval Near East, in: IJMES 28 (1996), 19–38.
- Bethe, Eric (Hg.), Pollucis Onomasticon. Lexicographici Graeci 9, Teil 1, Leipzig 1900; Nachdruck Stuttgart 1967.
- Betz, Hans D., Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri, in: Faraone/Obbink, Magika, 244–259.
- Biale, Rachel, Women and Jewish Law. An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources, New York 1984.
- Bietenhard, Hans, Natürliche Gotteserkenntnis der Heiden?, in: ThZ 12 (1956), 275–288.
- Blackman, Winifred S., The Fellāhīn of Upper Egypt. Their Religious, Social, and Industrial Life To-day with Special Reference to Survivals from Ancient Times, London 1927.
- Blum, Claes, Studies in the Dream-Book of Artemidorus, Uppsala 1936.
- Blumenfeld, Warren J. (Hg.), Homophobia. How We All Pay the Price, Boston 1992.
- Ders./Raymond, Diane, Looking at Gay and Lesbian Life, Boston 1988.
- Boardman, John, Athenian Red Figure Vases. The Archaic Period, New York 1975.
- Ders./La Rocca, Eugenio/Mulas, Antonia, Eros in Griechenland, München 1976.
- Bockmühl, Klaus, Natural Law, in: ChrTo (18. November 1977), 59–60.
- Boddy, Janice, Womb as Oasis. The Symbolic Context of Pharaonic Circumcision in Rural Northern Sudan, in: American Ethnologist 9 (1982), 682–698.
- Boer, Emilie, Art. Vettius Valens, in: PRE 8A/2 (1958), 1871–1873.
- Dies., Art. Hephaistion von Theben, in: KP 2 (1979), 1024.
- Boivin, Marcel, Natural Law and Cultural Norms, in: AFER 20 (1978), 230–235.
- Boll, Franz, Art. Firmicus, in: PRE 6 (1909), 2365–2379.
- Ders., Art. Hephaistion, in: PRE 8 (1913), 309f.
- Ders., Griechischer Liebeszauber aus Ägypten (SHAW.PH 1), Heidelberg 1910.
- Ders./Boer, Emilie (Hg.), Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia, Bd. 3.1: Apotelesmatika (Überarbeitung der Teubner-Ausgabe von 1940), Leipzig 1957.
- Bonhöffer, Adolf, Epiktet und das Neue Testament, Gießen 1911.
- Borell, Brigitte, Statuetten, Gefäße und andere Gegenstände aus Metall (Katalog der Sammlung antiker Kleinkunst des Archäologischen Instituts der Universität Heidelberg 3/1), Mainz 1989.
- Borleffs, Jan G. Ph. (Hg.), De Resurrectione Mortuorum. Tertulliani Opera 2,2 (CCSL), Turnhout 1954.
- Bornkamm, Günther, Die Offenbarung des Zornes Gottes, in: Ders., Das Ende des Gesetzes, Bd. 1. Paulusstudien (BEvT 16), München 1952, 9–34.
- Børresen, Kari E., Subordination and Equivalence. The Nature and Rôle of Woman in Augustine and Thomas Aquinas, Washington 1981.
- Boswell, John, Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century, Chicago 1980.
- Ders., Concepts, Experience, and Sexuality, in: Differences 2/1 (1990), 67–87.
- Ders., Same-Sex Unions in Premodern Europe, New York 1994.
- Boudreaux, Pierre (Hg.), Codicum Parisinorum, Teil 4. Mit einem Appendix herausgegeben von Franz Cumont (Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum 8,4), Brüssel 1921.
- Boulluec, Alain Le, La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe–IIIe siècles, 2 Bde., Paris (CEA) 1985.

- Bowra, Cecil M., Erinna's Lament for Baucis, in: Bailey, Cyril u. a. (Hg.), Greek Poetry and Life. Essays Presented to Gilbert Murray on His Seventieth Birthday, Oxford 1936, 325–342.
- Ders., Greek Lyric Poetry. From Alcman to Simonides, Oxford 1961.
- Boyarin, Daniel, „Behold Israel According to the Flesh“. On Anthropology and Sexuality in Late Antique Judaism, in: YJC 5 (1992), 27–57.
- Ders., Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture (The New Historicism. Studies in Cultural Poetics 25), Berkeley 1993.
- Ders., Paul and the Genealogy of Gender, in: Representations 41 (1993), 1–33.
- Ders., Are There Any Jews in „The History of Sexuality“?, in: Journal of the History of Sexuality 5 (1995), 333–355.
- Boylan, Michael, The Galenic and Hippocratic Challenges to Aristotle's Conception Theory, in: Journal of the History of Biology 17 (1984), 83–112.
- Brackertz, Karl (Übs.), Artemidor von Daldis. Das Traumbuch, Zürich/München 1979.
- Bram, Jean R. (Übs.), Ancient Astrology. Theory and Practice. Matheseos libri viii by Firmicus Maternus, Park Ridge 1975.
- Brandt, Paul, Sappho, in: Marcuse, Max (Hg.), Handwörterbuch der Sexualwissenschaft. Enzyklopädie der natur- und kulturwissenschaftlichen Sexualkunde des Menschen, Bonn 1923, 416–417.
- Braund, Susanna H., Juvenal. Misogynist or Misogamist?, in: JRS 82 (1992), 71–86.
- Bremmer, Jan, Why Did Early Christianity Attract Upper-class Women?, in: Bastiaensen, Antoon A. R./Hilhorst, Anthony/Kneepkens, C. H. (Hg.), Fructus Centesimus. Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire (IP 19), Dordrecht 1989, 37–47.
- Brenk, Frederick E., *Non primus pipiabat*. Echoes of Sappho in Catullus' *passer* Poems, in: Latomus 39 (1980), 702–716.
- Brettman, Estelle S., Vaults of Memory. Jewish and Christian Imagery in the Catacombs of Rome, Boston 1985.
- Briggs, Sheila, Can an Enslaved God Liberate? Hermeneutical Reflections on Philippians 2:6–11, in: Cannon, Katie G./Schüssler Fiorenza, Elisabeth (Hg.), Interpretation for Liberation (Semeia 47), Atlanta 1989, 137–153.
- Brinker-Gabler, Gisela, Deutsche Dichterinnen vom 16. Jh. bis zur Gegenwart, Frankfurt a. M. 1978.
- Brooks, Ernest W. (Hg. und Übs.), The Sixth Book of the Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch, in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis, 2 Bde., Oxford 1904.
- Brooten, Bernadette J., Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues (BJSt 36), Chico 1982.
- Dies., Patristic Interpretations of Romans 1:26, in: SP 18 (1985), 287–291.
- Dies., Frühchristliche Frauen und ihr kultureller Kontext. Überlegungen zur Methode historischer Rekonstruktion, in: Einwüfe 2 (1985), 63–66 (Originalfassung: Early Christian Women and Their Cultural Context. Issues of Method in Historical Reconstruction, in: Collins, Adela Y. [Hg.], Feminist Perspectives on Biblical Scholarship [BSNA 10], Chico 1985, 66–69).
- Dies., Darum lieferte Gott sie entehrenden Leidenschaften aus. Die weibliche Homoerotik bei Paulus, in: Barz/Leistner/Wild, Frauen, 113–138 (Originalfassung: Paul's Views on the Nature of Women and Female Homoeroticism, in: Atkinson, Clarissa W./Buchanan, Constance H./Miles, Margaret R. [Hg.], Immaculate and Powerful. The Female in Sacred Image and Social Reality, Boston 1985, 61–87).
- Dies., Paul and the Law. How Complete Was the Departure?, in: PSBSI 1 (1990), 71–89.

- Brown, Judith C., Schändliche Leidenschaften. Das Leben einer lesbischen Nonne in Italien zur Zeit der Renaissance, Stuttgart 1988 (Originalfassung: *Immodest Acts. The Life of a Lesbian Nun in Renaissance Italy*, New York 1986).
- Brown, Peter, Augustinus von Hippo, Frankfurt a. M. 1982 (Originalfassung: *Augustine of Hippo*, Berkeley 1967).
- Ders., Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München/Wien 1991 (Originalfassung: *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* [LHR NS 13], New York 1988).
- Budge, Ernest A. W., Baralām and Yēwāsēf [Barlaam and Josaphat]. Being the Ethiopic Version of a Christianized Recension of the Buddhist Legend of the Buddha and the Bodhisattva, Bd. 2, Cambridge 1923; Nachdruck Amsterdam 1976.
- Buchholz, Dennis D., Your Eyes Will Be Opened. A Study of the Greek (Ethiopic) Apocalypse of Peter (SBLDS 97), Atlanta 1988.
- Buell, Denise K., „Did They or Didn't They?“. Review of Same-Sex Unions by John Boswell, in: *Harvard Gay and Lesbian Review* 1/4 (1994), 27–29.
- Dies., Procreative Language in Clement of Alexandria, Ph. D. Diss. Harvard University 1995.
- Dies., Making Christians: Clement of Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy, Princeton/NJ 1999.
- Bullough, Vern L., Sexual Variance in Society and History, Chicago 1976.
- Bultmann, Rudolf, Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament, in: *GuV* 3, Tübingen 1962, 1–34 (Erstveröffentlichung des Aufsatzes 1929).
- Ders., Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1968.
- Burchfield, Robert W., A Supplement to the Oxford English Dictionary, Bd. 2, Oxford 1976.
- Burguière, Paul/Gourevitch, Danielle/Malinas, Yves, Soranos d'Éphèse. *Maladies des femmes*, Bd. 1: Texte établi, traduit et commenté, Paris 1988.
- Butler, Judith, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a. M. 1991 (Originalfassung: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990).
- Dies., Imitation and Gender Insubordination, in: Fuss, *Inside/Out*, 13–31; nachgedruckt in: *Abelove/Barala/Halperin, Reader*, 307–320.
- Dies., Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Berlin 1995 (Originalfassung: *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of „Sex“*, New York 1993).
- Byne, William, The Biological Evidence Challenged, in: *Scientific American* Mai 1994, 50–55.
- Cahill, Lisa S., Women and Sexuality. 1992 Madeleva Lectures in Spirituality, New York 1992.
- Calder, William M., Welcker's Sapphobild and Its Reception in Wilamowitz, in: Ders. u. a. (Hg.), *Friedrich Gottlieb Welcker. Werk und Wirkung* (Hermes.E 49), Wiesbaden 1986.
- Califia, Pat, Sapphisty. *The Book of Lesbian Sexuality*. 3., überarb. Auflage, Tallahassee 1988.
- Cameron, Alan, Love (and Marriage) between Women, in: *GRBS* 39 (1998), 137–156.
- Cameron, Averil/Cameron, Alan, Erinna's Distaff, in: *CQ N.S.* 19 (1969), 285–288.
- Campbell, David A., Aeolium Carmen. Horace's Allusions to Sappho and Alcaeus, in: *CNV* 22 (1978), 94–98.
- Cantarella, Eva, Pandora's Daughters. The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity, Baltimore 1987 (überarbeitete und erweiterte Ausgabe der italienischen Originalfassung: *L'ambiguo malanno*, Roma 1981).
- Dies., Bisexuality in the Ancient World, New Haven 1992 (italienische Originalfassung: *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma 1988).
- Capelle, Wilhelm (Übs.), Epiktet, Teles und Musonius. Wege zu glückseligem Leben (BAW), Zürich 1948.

- Carrington, Philip, *The Primitive Christian Catechism. A Study in the Epistles*, Cambridge 1940.
- Cassio, Albio C., *Post-Classical Αἰσθητικαί*, in: CQ N.S. 33 (1983), 296–297.
- Cassirer, Ernst, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig/Berlin 1927.
- Castelli, Elizabeth A., *Romans*, in: Schüssler Fiorenza, Elisabeth (Hg.), *Searching the Scriptures*. Bd. 2: *A Feminist Commentary*, New York 1994, 272–300.
- Cataudella, Quintino, *Saffo e i Bizantini*, in: REG 78 (1965), 66–69.
- Chadwick, Henry, *St. Paul and Philo of Alexandria*, in: BJRL 48 (1965/1966), 286–307.
- Charlesworth, James H., *Jewish Interest in Astrology during the Hellenistic and Roman Period*, in: ANRW 2,20,2, Berlin 1987, 926–950.
- Chauncey, George, *From Sexual Inversion to Homosexuality. The Changing Medical Conceptualization of Female „Deviance“*, in: Salmagundi 58/59 (Herbst 1982/Winter 1983), 114–146. Nachgedruckt in: Peiss, Kathy/Simmons, Christian (Hg.), *Passion and Power. Sexuality in History*, Philadelphia 1989, 87–117.
- Ders., *Christian Brotherhood or Sexual Perversion? Homosexual Identities and the Construction of Sexual Boundaries in the World War I Era*, in: *Journal of Social History* 19 (1985), 189–212. Nachgedruckt in: Duberman/Vicinus/Chauncey, *History*, 294–317.
- Ders., *Gay New York. Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890–1940*, New York 1994.
- Chittenden, John (Hg.), *Donatus Ortigraphus Ars Grammatica*, CCCM 40D, Turnhout 1982.
- Christ, Wilhelm von, *Geschichte der griechischen Literatur*, Bd. 2. Überarbeitet von Wilhelm Schmid und Otto Stählin (HAW 7,2), 2 Bde., 1920–1924, Nachdruck München 1974–1980.
- Clark, Elizabeth A., *Clement's Use of Aristotle. The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism*, New York 1977.
- Dies., „Adam's Only Companion“. *Augustine and the Early Christian Debate on Marriage*, in: *RechAug* 21 (1986), 139–162.
- Clark, Gillian, *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Lifestyles*, Oxford 1993.
- Clarke, John R./Larvey, Michael, *Roman Sex, 100 BC–AD 250*, New York 2003.
- Clausen, Wendell V. (Hg.), *A. Persi Flacci et D. Iuni Iuvenalis Saturae*, Oxford 1959.
- Coffey, David M., *Natural Knowledge of God. Reflections on Romans 1:18–32*, in: TS 31 (1970), 674–691.
- Coleman, Peter, *Christian Attitudes to Homosexuality*, London 1980.
- Collins, Adela Y., *The Function of „Excommunication“ in Paul*, in: HTR 73 (1980), 251–263.
- Colson, Francis H., *Philo*, 10 Bde. (LCL), Cambridge/Massachusetts 1929–1962.
- Conner, Randy P., *Blossom of Bone. Reclaiming the Connections between Homoeroticism and the Sacred*, San Francisco 1993.
- Conybeare, Frederick C. (Hg. und Übs.), *Philostratus. The Life of Apollonius of Tyana*, Bd. 1, LCL, Cambridge/MA 1912.
- Countryman, L. William, *Dirt, Greed, and Sex. Sexual Ethics in the New Testament and Their Implications for Today*, Philadelphia 1988.
- Courtney, Edward, *A Commentary on the Satires of Juvenal*, London 1980.
- Couture, Roger A., *The Use of Epikeiea in Natural Law. Its Early Developments*, in: *EeT(O)* 4 (1973), 71–103.
- Cranfield, Charles E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Bd. 1 (ICC), Edinburgh 1975.
- Crowe, Michael B., *The Changing Profile of the Natural Law*, Den Haag 1977.
- Cruikshank, Margaret, *Lesbian Studies. Present and Future*, Old Westbury 1982.
- Cumont, Franz, *L'Égypte des Astrologues*, Brüssel 1937.

- Curb, Rosemary/Manahan, Nancy (Hg.), *Die ungehorsamen Bräute Christi. Lesbische Nonnen brechen das Schweigen*, München 1986 (Originalfassung: *Lesbian Nuns. Breaking Silence*, Tallahassee 1985).
- Curran, Charles E./McCormick, Richard A. (Hg.), *Natural Law and Theology* (RMT 7), New York 1991.
- Cyron, Marcus/Dierichs, Angelika, *Erotik in der Römischen Kunst*, Mainz 1993.
- Daly, Mary, *Gyn/Ökologie. Eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus*, München 1980 (Originalfassung: *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, Boston 1978).
- D'Angelo, Mary R., *Women Partners in the New Testament*, in: JFSR 6/1 (1990), 65–86.
- Daniel, Robert W., *Intrigue in the Cloister: PGM LXVI*, in: ZPE 89 (1991), 119–120.
- Ders./Maltomini, Franco (Hg.), *Supplementum Magicum*, 2 Bde. (PapyCol 16), Opladen 1990/1992.
- Daremborg, Charles/Ruelle, Charles É. (Hg. und Übs.), *Œuvres de Rufus d'Éphèse*, Paris 1879; Nachdruck Amsterdam 1963.
- Darty, Trudy/Potter, Sandee, *Woman-Identified Women. Mit einem Vorwort von Judith Schwarz*, Palo Alto 1984.
- Davies, William D., *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, Philadelphia 1980.
- Ders., *Jewish and Pauline Studies*, Philadelphia 1984.
- Daxer, Heinrich, *Römer 1,18–2,10 im Verhältnis zur spätjüdischen Lehrauffassung*, Naumburg 1914.
- Dean-Jones, Lesley A., *The Politics of Pleasure. Female Sexual Appetite in the Hippocratic Corpus*, in: *Helios* 19 (1992), 72–91.
- Dies., *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Oxford/New York 1994.
- DeJean, Joan, *Fictions of Sappho 1546–1937*, Chicago 1989.
- d'Entrèves, Alexander P., *Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy*, London 1951.
- Devereux, George, *The Nature of Sappho's Seizure in Fr. 31 LP as Evidence of Her Inversion*, in: *CQ N.S.* 20 (1970), 17–31.
- Diels, Hermann, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin 1897.
- Dierauer, Urs, *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam 1977.
- Dieterich, Albrecht, *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig 1893.
- Donfried, Karl P. (Hg.), *The Romans Debate*, überarbeitete und erweiterte Auflage der Ausgabe von 1977, Peabody/MA 1991.
- Dörrie, Heinrich, *Sappho an Phaon. Eine Dichtung des jungen Ovid*, in: *Acta Philologica Aenipotana* 3 (1976), 24–26.
- Douglas, Mary, *The Idea of Purity in Ancient Judaism. The Haskell Lectures 1972/1973* (SJLA 1), Leiden 1973.
- Dies., *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, Berlin 1985; Frankfurt a.M. 1988 (Originalfassung: *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966).
- Dover, Kenneth J., *Homosexualität in der griechischen Antike*, München 1983 (Originalfassung: *Greek Homosexuality*, London 1978; Nachdruck: Cambridge/MA 1989).
- Downing, Christine, *Myths and Mysteries of Same-Sex Love*, New York 1989.
- Drabkin, Israel E. (Hg. und Übs.), *Caelius Aurelianus: On Acute Diseases and On Chronic Diseases*, Chicago 1950.
- Drabkin, Miriam F./Drabkin, Israel E. (Hg.), *Caelius Aurelianus Gynaecia. Fragments of a Latin Version of Soranus' Gynaecia from a Thirteenth Century Manuscript* (Supplements to the Bulletin of the History of Medicine 13), Baltimore 1951.
- Drijvers, Han J. W., *Thomasakten*, in: *Schneemelcher, Apokryphen*, 289–367.

- Duban, Jeffrey M., *Ancient and Modern Images of Sappho. Translations and Studies in Archaic Greek Love Lyric*, Lanham 1983.
- Duberman, Martin/Vicinus, Martha/Chauncey, George (Hg.), *Hidden from History. Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, New York 1989.
- duBois, Page, Sappho and Helen, in: Peradotto, John/Sullivan, John P. (Hg.), *Women in the Ancient World. The Arethusa Papers*, Albany 1984, 95–105.
- Dies., *Sowing the Body. Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*, Chicago 1988.
- Duensing, Hugo, Ein Stücke der urchristlichen Petrusapokalypse enthaltender Traktat der äthiopischen Pseudoklementinischen Literatur, in: ZNW 14 (1913), 65–78.
- Ders./Santos Otero, Aurelio de, Apokalypse des Paulus, in: Schneemelcher, Apokryphen, 644–674.
- Eckert, Jost, Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief (BU 6), Regensburg 1971.
- Eilberg-Schwartz, Howard, Creation and Classification in Judaism. From Priestly to Rabbinic Conceptions, in: HR 26 (1987), 357–381.
- Ders., *The Savage in Judaism. An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington 1990.
- Eitrem, Samson, Notes on Pap. Soc. It. I 28 and 29, in: Aeg. 4 (1923), 61–63.
- Ders./Amundsen, Leiv (Hg.), *Papyri Osloenes*, Fasz. 2, Oslo 1931.
- Elliger, Karl, Das Gesetz Leviticus 18, in: ZAW 67 (1955), 2.
- Ders., *Leviticus (HAT 1/4)*, Tübingen 1966.
- Epstein, Steven, Gay Politics, Ethnic Identity. The Limits of Social Constructionism, in: *Socialist Review* 93/94 [Mai–August 1987], 9–54. Nachgedruckt in: Stein, Edward (Hg.), *Forms of Desire. Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*, New York 1992, 239–293.
- Eron, Lewis J., Early Jewish and Christian Attitudes toward Male Homosexuality as Expressed in the Testament of Naphtali, in: Stemmeler/Clark, *Homophobia*, 25–49.
- Ettorre, Elizabeth M., *Lesbians, Women and Society*, London 1980.
- Faderman, Lillian, *Surpassing the Love of Men. Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present*, New York 1981.
- Dies., *Scotch Verdict. Miss Pirie and Miss Woods v. Dame Cumming Gordon*, New York 1983.
- Dies., *Odd Girls and Twilight Lovers. A History of Lesbian Life in Twentieth-Century America*, New York 1991.
- Dies./Eriksson, Brigitte (Hg. und Übs.), *Lesbian-Feminism in Turn-of-the-Century Germany*, Weatherby Lake 1980.
- Fahd, Toufic (Hg.), *Artémidore d'Éphèse. Le Livre des songes, traduit du grec en arabe par Hunayn B. Ishāq*, Damaskus 1964.
- Fanyó, Zoltan/Gan, Peter/Snell, Bruno, *Frühgriechische Lyriker III. Sappho, Alkaios, Anakreon (SQAW 24,3)*, Berlin ²1981.
- Faraone, Christopher A., The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells, in: Ders./Obbink, *Magika*, 3–32.
- Ders., *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge/MA 1999.
- Ders./Obbink, Dirk (Hg.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York 1990.
- Fatum, Lone, Women, Symbolic Universe and Structures of Silence. Challenges and Possibilities in Androcentric Texts, in: StTh 43 (1989), 61–80.
- Feissel, Denis, *Recueil des inscriptions chrétiennes de Macédoine du iii^e au vi^e siècle (BCH.S 8)*, Athen 1983.
- Ferguson, Ann, *Blood at the Root. Motherhood, Sexuality and Male Dominance*, London 1989.

- Dies./Zita, Jacquelyn N./Addelson, Kathryn P., On „Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence“: Defining the Issues, in: *Signs* 7 (1981), 159–199.
- Festugière, A. J., *Artémidore. La clef des songes*, Paris 1975.
- Feuillet, André, La connaissance naturelle de Dieu par les hommes, in: *LV (B)* 14 (1954), 63–80.
- Fitzmyer, Joseph A., *Paul and His Theology. A Brief Sketch*, Englewood Cliffs ²1989.
- Ders., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB)*, New York 1993.
- Foerster, Werner, *Die Gnosis*, 2 Bde., Zürich 1969.
- Folkerts, Menso, Art. Klaudios Ptolemaios, in: *DNP* 10 (2001), 559–570.
- Fontaine, Jacques (Hg.), *Q. Septimi Florentis Tertulliani De Corona*, Paris 1966.
- Foraboschi, Daniele, *Onomasticon alterum papyrologicum. Supplemento al Namenbuch di F. Preisigke (TDSA 16 Serie papirologica 2)*, Mailand 1971.
- Forrer, L., Les portraits de Sappho sur les monnaies, in: *Revue belge de numismatique* 57 (1901), 413–425.
- Foster, Jeannette H., *Sex Variant Women in Literature. A Historical and Quantitative Survey*, 1956; Nachdruck: Baltimore 1975.
- Foucault, Michel, *Sexualität und Wahrheit*, 3 Bd., Frankfurt a. M. 1983 (französische Originalfassung: *Histoire de la sexualité*, Paris 1976).
- Fraser, Peter M./Matthews, Elaine (Hg.), *A Lexicon of Greek Personal Names*, Bd. 1. *The Aegean Islands, Cyprus, Cyrenaica*, Oxford 1987.
- Fredouille, Jean-Claude, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.
- Freedman, Marcia, A Lesbian in the Promised Land, in: *Beck, Girls*, 211–221.
- Freeman, Kathleen, *The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford 1946.
- Dies., *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Oxford 1956.
- Freese, John H., *Aristotle*, Bd. 22. *The „Art“ of Rhetoric*, LCL, Cambridge/MA 1926.
- Frickel, Josef, *Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung. Die gnostische Naassener-schrift: Quellenkritische Studien – Strukturanalyse – Schichtenscheidung – Rekonstruktion der Anthropos-Lehrschrift (NHS 19)*, Leiden 1984.
- Fridrichsen, Anton, Zur Auslegung von Röm 1,19f., in: *ZNW* 17 (1916), 159–168.
- Friedländer, Ludwig, *D. Junii Juvenalis Saturarum Libri V. Mit erklärenden Anmerkungen*, Bd. 1, Leipzig 1895.
- Friedrich, Paul, *The Meaning of Aphrodite*, Chicago 1978.
- Furnish, Victor P., *The Moral Teaching of Paul*, Nashville 1979.
- Ders., *The Bible and Homosexuality. Reading the Texts in Context*, in: *Siker, Jeffrey S. (Hg.), Homosexuality in the Church. Both Sides of the Debate*, Louisville 1994, 18–35.
- Fusillo, Massimo, Art. Euhemeros, in: *DNP* 4 (1998), 235f.
- Fuss, Diana (Hg.), *Inside/Out. Lesbian Theories, Gay Theories*, New York 1991.
- Gager, John G. (Hg.), *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York 1992.
- Gallavotti, Carlo, *Saffo e Alceo. Testimonianze e frammenti*. 2 Bde., Neapel ²1956/1957.
- Gamble, Harry, *The Textual History of the Letter to the Romans (StD 42)*, Grand Rapids 1977.
- Gans, Eric, *The Birth of the Lyric Self. From Feminine to Masculine*, in: *Helios N.S.* 8 (1981), 33–47.
- Ganszyniec, Ryszard, Zu einer Defixion (Papyrus Hawara 312), in: *BNJB* 2 (1921), 86.
- Ders., Zwei magische Hymnen aus Florentiner Papyri, in: *BNGJ* 3 (1922), 120.
- Garber, Linda, *Lesbian Sources. A Bibliography of Periodical Articles, 1970–1990*, New York 1993.
- Dies. (Hg.), *Tilting the Tower. Lesbians Teaching Queer Subjects*, New York 1994.
- Dies., *Vice Versa. Bisexuality and the Eroticism of Everyday Life*, New York 1995.

- Garber, Marjorie, *Verhüllte Interessen. Transvestitismus und kulturelle Angst*, Frankfurt a.M. 1993 (engl. Original: *Vested Interests. Cross-Dressing and Cultural Anxiety*, New York 1992).
- Gaventa, Beverly R., *Romans*, in: Newsom, Carol A./Ringe, Sharon H. (Hg.), *The Women's Bible Commentary*, London/Louisville 1992, 316–317.320.
- Gearheart, Sally/Johnson, William R. (Hg.), *Loving Women/Loving Men. Gay Liberation and the Church*, San Francisco 1974.
- Gebhart, Oscar von (Hg.), *Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus. Die neuentdeckten Bruchstücke*, Leipzig 1893.
- Geertz, Hildred, *An Anthropology of Religion and Magic*, in: *Journal of Interdisciplinary History* 6 (1975), 71–89.
- George, Robert P. (Hg.), *Natural Law Theory. Contemporary Essays*, Oxford 1992.
- Georgi, Dieter, *Unterweisung in lehrhafter Form. Weisheit Salomos (JSHRZ 3)*, Gütersloh 1980.
- Gerlo, A. (Hg.), *De Pallio. Tertulliani Opera* 2,2 (CCSL), Turnhout 1954.
- Giangrande, Giuseppe, *Sappho and the ἑλισβος*, in: *EM* 48 (1980), 249–250.
- Ders., *A che serviva l'olisbos' de Saffo?*, in: *Labeo* 29 (1983), 154–155.
- Giebel, Marion, *Sappho in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt*, Hamburg 1980.
- Ginzburg, Ruth, *Audre Lorde's (Nonessentialist) Lesbian Eros*, in: *Hypatia* 7 (1992), 73–90.
- Glare, Peter G. W. (Hg.), *Oxford Latin Dictionary*, 2 Bd., Oxford 1996.
- Gleason, Maud W., *The Semiotics of Gender. Physiognomy and Self-Fashioning in the Second Century C.E.*, in: Halperin/Winkler/Zeitlin, Before, 389–415.
- Gnilka, Joachim, *2 Kor 6,14–7,1 in the Light of the Qumran Texts and the Testaments of the Twelve Patriarchs*, in: Murphy-O'Connor, Jerome/Charlesworth, James H. (Hg.), *Paul and the Dead Sea Scrolls*, New York 1990, 48–68.
- Graf, Fritz, *Prayer in Magic and Religious Ritual*, in: Faraone/Obbink, Magika, 188–213.
- Gramick, Jeannine, *Homosexuality and the Catholic Church*, Chicago 1983.
- Green, Peter, *In Search of Sappho*, in: *Horizon* 8 (1966), 105–111.
- Greenberg, David E., *The Construction of Homosexuality*, Chicago 1988.
- Greenwood, David, *Saint Paul and Natural Law*, in: *BTB* 1 (1971), 262–279.
- Guarino, Antonio, *Professorenerotismus*, in: *Labeo* 27 (1981), 439–440.
- Gulick, Charles B. (Hg. und Übs.), *Athenaeus*, Bd. 6 (LCL), Cambridge/Massachusetts 1937.
- Gummere, Richard M., *Seneca*, Bd. 6 (LCL), Cambridge/MA 1925.
- Gundel, Wilhelm (Hg.), *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos. Funde und Forschungen auf dem Gebiet der antiken Astronomie und Astrologie (ABAW.PH 12)*, München 1936.
- Gutwirth, Madelyn, *Corinne, or the Appropriation of Allegory*, Referat auf dem sechsten Historikerinnentreffen in Berkshire, Smith College, Northampton/MA, Juni 1984.
- Haacker, Klaus, *Exegetische Gesichtspunkte zum Thema Homosexualität*, in: *ThBeitr* 25 (1994), 174–175.
- Habrich, Elmar, *Iamblichi Babyloniacorum Reliquiae*, Leipzig 1960.
- Hachlili, Rachel, *The Zodiac in Ancient Jewish Art. Representation and Significance*, in: *BASOR* 228 (1977), 61–77.
- Hackworth, Lauren P., *Divided Consciousness and Female Companionship: Reconstructing Female Subjectivity On Greek Vases*, in: *Arethusa* 30/1 (1997), 35–74.
- Hägg, Tomas, *The Novel in Antiquity*, Berkeley 1983 (schwedische Originalfassung 1980).
- Haller, Rudolf (Bearb.), *Platon. Die Werke vollständig in deutscher Sprache, Markgroningen 2005* <http://www.opera-platonis.de/Nomoi1.pdf>, aufgerufen am 14.12.2017.
- Hallett, Judith P., *Sappho and Her Social Context. Sense and Sensuality*, in: *Signs* 4 (1979), 447–464.

- Dies., *Female Homoeroticism and the Denial of Roman Reality in Latin Literature*, in: YJC 3 (1989), 209–227.
- Halperin, David M., *One Hundred Years of Homosexuality. And Other Essays on Greek Love*, New York 1990.
- Ders./Winkler, John J./Zeitlin, Froma I. (Hg.), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton 1990.
- Hamer, Dean/Copeland, Peter, *The Science of Desire. The Search for the Gay Gene and the Biology of Behavior*, New York 1994.
- Hammond Bammel, Caroline P., *Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung* (AGLB 10), Freiburg i. Br. 1985.
- Dies., (Hg.), *Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins. Buch 1–3* (AGLB 16), Freiburg i. Br. 1990.
- Hanson, Ann E., *The Medical Writers' Woman*, in: Halperin/Winkler/Zeitlin, *Before*, 309–338.
- Hanson, John S., *Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity*, in: ANRW 2,23,2, Berlin 1980, 1395–1427.
- Harrauer, Christine, *Meliouchos. Studien zur Entwicklung religiöser Vorstellungen in griechischen synkretistischen Zaubertexten* (WSt.B 11. AARG 1), Wien 1987.
- Hays, Richard B., *Relations Natural and Unnatural. A Response to John Boswell's Exegesis of Romans 1*, in: JRE 14 (1986), 184–215.
- Heiberg, I. L. (Hg.), *Paulus Aegineta*, Bd. 1 (CMG 9.1), Leipzig 1921.
- Heintze, Helge von, *Das Bildnis der Sappho*, Mainz 1966.
- Heiserman, Arthur, *The Novel before the Novel. Essays and Discussions about the Beginnings of Prose Fiction in the West*, Chicago 1977.
- Heister, Lorenz, *A general system of surgery, in three parts. Containing the doctrine and management I. of wounds, fractures, luxations, tumors, and ulcers, of all kinds. II. of the several operations performed on all parts of the body. III. of the several bandages applied in all operations and disorders ...to which is prefixed an introduction, concerning the nature, origin, progress, and improvements of surgery*, London 1750 (Deutsch: Laurentius [Lorenz] Heister, zum Druck befördert durch Wilhelm F. Cappel. *Medicinische, chirurgische und anatomische Wahrnehmungen*, Rostock 1770).
- Helminiak, Daniel A., *What the Bible Really Says about Homosexuality*, San Francisco 1994.
- Henry, René (Hg. und Übs.), *Photios. Bibliothèque*, 8 Bde., Paris 1959–1977.
- Herr, Theodor, *Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testamentes* (ASE 11), München 1976.
- Herter, Hans, *Die Soziologie der antiken Prostitution im Lichte des heidnischen und christlichen Schrifttums*, in: JbAC 3 (1960), 70–111.
- Herzer, Manfred, *Bibliographie zur Homosexualität. Verzeichnis des deutschsprachigen nichtbelletristischen Schrifttums zur weiblichen und männlichen Homosexualität aus den Jahren 1466 bis 1975 in chronologischer Reihenfolge*, Berlin 1982.
- Hett, W. S. (Hg. und Übs.), *Aristotle: Problems*, Bd. 1 (LCL), Cambridge/MA 1936.
- Heyward, Carter, *Touching Our Strength. The Erotic as Power and the Love of God*, San Francisco 1989.
- Hicks, Esther K., *Infibulation. Female Mutilation in Islamic Northeastern Africa*, New Brunswick/NJ 1996.
- Hicks, Robert D. (Hg. und Übs.), *Diogenes Laertius*, Bd. 2 (LCL), Cambridge/Massachusetts 1925.
- Himmelfarb, Martha, *Tours of Hell. An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia 1983.
- Hittinger, Russell, *The Recovery of Natural Law and the „Common Morality“*, in: *This World* 18 (Sommer 1987), 62–74.

- Hoek, Annewies van den, *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model* (SVigChr 3), Leiden 1988.
- Dies., *How Alexandrian Was Clement of Alexandria? Reflections on Clement and His Alexandrian Background*, in: HeyJ 31 (1990), 179–194.
- Dies., *Clement of Alexandria on Martyrdom*, in: StPatr 26 (1993), 324–341.
- Dies., *Clement and Origen as Sources on „Noncanonical“ Scriptural Traditions during the Late Second and Early Third Centuries*, in: Dorival, Gilles (Hg.), *Originiana Sexta*, Leuven 1995, 93–113.
- Hoffman, Richard J., *Vices, Gods, and Virtues. Cosmology as a Mediating Factor in Attitudes toward Male Homosexuality*, in: *Journal of Homosexuality* 9 (1983/1984), 27–44.
- Hoheisel, Karl, *Art. Firmicus Maternus, Iulius*, in: DNP 4 (1998), 523f.
- Holm-Nielsen, Svend, *Die Psalmen Salomos*, in: JSRHZ 4. *Poetische Schriften*, Gütersloh 1974, 62–109.
- Hölscher, Uvo, *Parmenides: Vom Wesen des Seienden*, Frankfurt a. M. 1969.
- Homeyer, Helene, *Dichterinnen des Altertums und des frühen Mittelalters*, Paderborn 1979.
- Hooker, Morna D., *Adam in Romans i*, in: NTS 6 (1960), 297–306.
- Dies., *A Further Note on Romans i*, in: NTS 13 (1966/1967), 181–183.
- Horner, Tom, *Homosexuality and the Judeo-Christian Tradition. An Annotated Bibliography* (ATLABS 5), Metuchen 1981.
- Horsley, Richard A., *The Law of Nature in Philo and Cicero*, in: HTR 71 (1978), 35–59.
- Horst, Pieter W. van der (Hg. und Übs.), *The Sentences of Pseudo-Phocylides. With Introduction and Commentary* (SVTP 4), Leiden 1978.
- Howell, Peter, *A Commentary on Book One of the Epigrams of Martial*, London 1980.
- Hübner, Wolfgang, *Art. Vettius [II 9] V. Valens*, in: DNP 12/2 (2002), 150f.
- Hunt, Arthur S., *An Incantation in the Ashmolean Museum*, in: JEA 15 (1929), 155–157.
- Hunt, Mary E., *On Religious Lesbians. Contradictions and Challenges*, in: Altman, Dennis u. a. (Hg.), *Homosexuality, Which Homosexuality? International Conference on Gay and Lesbian Studies*, Amsterdam 1989, 97–112.
- Hutchins, Lorraine/Kaahumanu, Lani (Hg.), *Bi Any Other Name. Bisexual People Speak Out*, Boston 1991.
- Ilberg, Johannes (Hg.), *Sorani Gynaeciorum libri iv* (CMG 4), Leipzig/Berlin 1927.
- Jacobelli, Luciana, *Le pitture erotiche delle Terme Suburbane di Pompei*, Soprintendenza archeologica di Pompei. *Monografie* 10, Rom 1995.
- Jatsch, Josef, *Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Erzbischofs von Konstantinopel Kommentar zum Briefe des hl. Paulus an die Römer, I. Teil* (BKV 1,39) München/Kempten 1922.
- Jenkyns, Richard, *Three Classical Poets. Sappho, Catullus, and Juvenal*, Cambridge/MA 1982.
- Jessen, Art. *Euangelos*, in: PRE 6/1 (1907), 844.
- Jewett, Robert, *Following the Argument of Romans*, in: Donfried, Romans, 265–277.
- Ders., *Romans. A Commentary*, Minneapolis/MN 2007.
- Jocelyn, H. D., *A Greek Indecency and Its Students. ΛΑΙΚΙΖΕΙΝ*, in: PCPS 206, N.S. 26 (1980), 12–66.
- Johnson, Alan F., *Is There a Biblical Warrant for Natural-Law Theories?*, in: JETS 25 (1982), 185–199.
- Johnston, Patricia A., *An Echo of Sappho in Catullus 65*, in: Latomus 42 (1983), 388–394.
- Jones, Lawrence P., *A Case Study in „Gnosticism“. Religious Responses to Slavery in the Second Century CE*, Ann Arbor 1989.
- Jones, William H. S. (Hg.), *Pliny. Natural History* (LCL), Cambridge/MA 1963.
- Jonge, Marinus de (Hg.), *Testamentum XII Patriarcharum*, Leiden ²1970.

- Jordan, David R., CIL VIII 19525 (B). 2QPVVVLA = Q(VEM) P(EPERIT) VVLVA, in: Ph. 120 (1976), 127–132.
- Ders., A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora, in: GRBS 26 (1985), 151–197.
- Ders., A New Reading of a Papyrus Love Charm in the Louvre, in: ZPE 74 (1988), 239.
- Kähler, Else, Exegese zweier neutestamentlicher Stellen (Römer 1,18–32; 1. Korinther 6,9–11), in: Bovet, Theodor (Hg.), Probleme der Homophilie in medizinischer, theologischer und juristischer Sicht, Bern 1965, 12–43.
- Karpp, Heinrich, Sorans vier Bücher *Περὶ ψυχῆς* und Tertullians Schrift *De anima*, in: ZNW 33 (1934), 31–47.
- Käsemann, Ernst, Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 2, Göttingen 1964, 181–193.
- Ders., Paulinische Perspektiven, Tübingen 1971.
- Ders., An die Römer (HNT 8a), Tübingen 1973.
- Katz, Jonathan N., *Gay American History. Lesbians and Gay Men in the U.S.A.*, San Francisco 1976.
- Ders., *Gay/Lesbian Almanac. A New Documentary*, New York 1983.
- Ders., The Invention of Heterosexuality, in: *Socialist Review* 20/1 (1990), 7–34.
- Keck, Leander, Paul as Thinker, in: *Interp.* 47 (1993), 27–38.
- Kehoe, Monika (Hg.), *Historical, Literary, and Erotic Aspects of Lesbianism*, New York 1986.
- Keller, Otto, *Pseudacronis Scholia in Horatium Vetustiora*, Bd. 1, Stuttgart 1967.
- Kennedy, Elizabeth L./Davis, Madeline D., *Boots of Leather, Slippers of Gold. The History of a Lesbian Community*, New York 1994.
- Kennedy, George A., *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984.
- Kessels, A. H. M., Ancient Systems of Dream-Classification, in: *Mn.* 4.22 (1969), 389–424.
- Kessler, Suzanne J., The Medical Construction of Gender. Case Management of Intersexed Infants, in: *Signs* 16 (1990), 3–26.
- Keuls, Eva, *The Reign of the Phallus. Sexual Politics in Ancient Athens*, New York 1985.
- Dies., The Dildo. Male Fantasies Projected onto Women, in: Dies., *Reign*, 82–86.
- Kießling, Adolf, *Q. Horatius Flaccus. Briefe*, 7. Auflage bearbeitet von Richard Heintze, Berlin 1961.
- Kilmer, Martin F., *Greek Erotica on Attic Red-Figure Vases*, London 1993.
- Kind, Art. Soranos, in: *PRE* 3A/1 (1929), 1113–1130.
- Kinder, Donald, Clement of Alexandria. Conflicting Views on Women, in: *SecCen* 7 (1989/1990), 216.
- Kleiner, Diana E. E., *Roman Group Portraiture. The Funerary Reliefs of the Late Republic and Early Empire*, New York 1977.
- Klijn, Albertus F. J., *The Acts of Thomas. Introduction – Text – Commentary (NT.S 5)*, Leiden 1962.
- Klingner, Friedrich (Hg.), *Q. Horati Flacci Opera*, Leipzig 1959.
- Klostermann, Erich, Die adäquate Vergeltung in Röm 1,22–31, in: *ZNW* 32 (1933), 1–6.
- Knox, Alfred D. (Hg. und Übs.), *Herodas. The Mimes and Fragments. With Notes by Walter Headlam*, Cambridge 1922.
- Köchly, Hermann (Hg.), *Manethonis Apotelesmaticorum qui feruntur libri VI (Corpus Epicorum Graecorum 7)*, Leipzig 1858.
- Kock, Theodor (Hg.), *Comicorum Atticorum Fragmenta*, 3 Bde., Leipzig 1880–1888 (Nachdruck: Utrecht 1976).
- Koenen, Ludwig, Formular eines Liebeszaubers (PGM LXVII: siehe Tafel V), in: *ZPE* 8 (1971), 199.

- Kokula, Ilse, *Weibliche Homosexualität um 1900 in zeitgenössischen Dokumenten*, München 1981.
- König, Roderich/Winkler, Gerhard (Hg. und Übs.), *C. Plinius Secundus d. Ä. Naturkunde. Lateinisch-deutsch. Buch XXVIII*, München/Zürich 1988.
- Körte, A., *Art. Olisbos*, in: PRE 17/2 (1937), 2480–2482.
- Kosofsky Sedgwick, Eve, *Epistemology of the Closet*, Berkeley 1990.
- Köster, Helmut, *NOMOS PHYSEOS. The Concept of Natural Law in Greek Thought*, in: Neusner, Jacob (Hg.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough (SHR 14)*, Leiden 1968, 521–541.
- Ders., *Art. Physis*, in: ThWNT 9 (1973), 246–271 (oder: TDNT 9 [1974], 251–277).
- Ders., *Einführung in das Neue Testament*, Berlin 1980.
- Ders., *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, Philadelphia 1990.
- Koster, W. J. W., *Sappho apud Gregorium Nazianenum*, in: Mn. Ser. 4, 17 (1964), 374.
- Kötting, Bernhard, *Art. Dextrarum iunctio*, in: RAC 3 (1957), 881–888.
- Kraemer, Ross S., *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics. A Sourcebook on Women's Religions in the Greco-Roman World*, Philadelphia 1988.
- Kranz, Walther (Hg.), *Hermann Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2 Bde., 1954.
- Krauss, Rolf, *Art. Manethon*, in: DNP 7 (1999), 804f.
- Kroll, Wilhelm, (Hg.), *Codicum Romanorum, Teil 2 (Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum 5,2)*, Brüssel 1906.
- Ders. (Hg.), *Vettii Valentis Anthologiarum Libri*, Berlin 1908.
- Ders., *Art. Iamblichos*, in: PRE 9/1 (1916), 642.
- Ders., *Art. Kinaidos*, in: PRE 11/1 (1921), 459–462.
- Ders., *Art. Lesbische Liebe*, in: PRE 12/2 (1925), 2100–2102.
- Ders., *Art. Tribas*, in: PRE 6A/2 (1937), 2403.
- Ders./Skutsch, Franz/Ziegler, K. (Hg.), *Iulii Firmici Materni Matheseos libri viii*, 2 Bde., Leipzig 1897–1913. Nachdruck: Stuttgart 1968.
- Kroymann, Emil (Hg.), *De Corona. Tertulliani Opera 2,2*, Turnhout 1954.
- Kudlien, Fridolf, *Art. Hippocrates*, in: KP 2 (1979), 1164–1172.
- Ders., *Art. Methodiker*, in: KP 3 (1979), 1270f.
- Ders., *Art. Soranos*, KP 5 (1979), 283.
- Kuhlmann, Gerhard, *Theologia naturalis bei Philon und bei Paulus (NTF 1.7)*, Gütersloh 1930.
- Kuhnert, *Art. Dorotheos*, in: PRE 5 (1905), 1572.
- Kuhr, Friedrich, *Römer 2.14f. und die Verheissung bei Jeremia 31.31ff.*, in: ZNW 55 (1964), 243–261.
- Kukula, Richard C. (Übs.), *Tatians des Assyrers Rede an die Bekenner des Griechentums (Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten 1. Bibliothek der Kirchenväter 12)*, Kempten/München 1913.
- Kurtz, Eduard, *Zu den magischen Hymnen aus Florentiner Papyri*, in: BNGJ 3 (1922), 340.
- Lampe, Peter, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. 2., überarbeitete und ergänzte Auflage (WUNT 2.18)*, Tübingen 1989.
- Ders., *The Roman Christians of Romans 16*, in: Donfried, Romans, 216–230.
- Lang, Sabine, *Sappho – „Lesbierin“ oder „Lesbe“ oder: „Sehr geliebt hab ich, Atthis, dich lange“*, Unveröffentlichtes Manuskript, vorgestellt auf dem Lesben-Pfingsttreffen in Hamburg, Mai 1985.
- Laqueur, Thomas W., *Amor Veneris, vel Dulcedo Appeletur*, in: Feher, Michel/Naddaff, Ramona/Tazi, Nadia (Hg.), *Fragments for a History of the Human Body, Part Three*, New York 1989, 90–131.

- Ders., Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Frankfurt a.M. 1992 (Originalfassung: *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge/MA 1990).
- Lardinois, André, Lesbische Sappho en Sappho van Lesbos, in: Bremmer, Jan (Hg.), *Van Sappho tot de Sade. Momenten in de geschiedenis van de seksualiteit*, Amsterdam 1988, 20–35.180–183.
- Latte, Kurt (Hg.), *Hesychii Alexandrini Lexicon*, Bd. 1, Kopenhagen 1953.
- Ders., Erinna, in: NAWG.PH 1953, 79–94.
- Lauretis, Teresa de, Sexual Indifference and Lesbian Representation, in: *Theatre Journal* 40 (1988), 155–177. Nachgedruckt in: Abelow/Barala/Halperin, Reader, 141–158.
- Dies. (Hg.), *Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities*, Differences 3/2 (1991).
- Layton, Bentley (Übs.), *The Gnostic Scriptures*, Garden City 1987.
- Lefkowitz, Mary R., Critical Stereotypes and the Poetry of Sappho, in: GRBS 14 (1973), 113–123.
- Dies., *The Lives of the Greek Poets*, Baltimore 1981.
- Leipoldt, J. (Hg.), *Sinuthii Archimandritae Vita et opera omnia*, Bd. 4 (CSCO.C 73/5), Paris 1913; Nachdruck Leuven 1954.
- Lemerle, Paul, *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine. Recherches d'histoire et d'archéologie* (BEFAR 158), Paris 1945.
- Lesky, Albin, *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern/München ³1971.
- Lesky, Erna, *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken* (AAWLM.G 19), Wiesbaden 1950.
- Leslau, Wolf, *Falasha Anthology* (YJS 6), New Haven 1951.
- Lesses, Rebecca M., *Ritual Practices to Gain Power. Angels, Incantations, and Revelation in Early Jewish Mystical Literature*, Harrisburg 1998.
- LeVay, Simon, A Difference in Hypothalamic Structure between Heterosexual and Homosexual Men, in: *Science* 253 (1991), 1034–1037.
- Ders., *The Sexual Brain*, Cambridge/Massachusetts 1993.
- Ders./Hamer, Dean H., Evidence for a Biological Influence in Male Homosexuality, in: *Scientific American* Mai 1994, 44–49.
- Levine, Lee I. (Hg.), *Ancient Synagogues Revealed*, Jerusalem 1981.
- Lewis, Charlton T./Short, Charles/Andrews, Ethan A., *A Latin dictionary*, Oxford 1962.
- Lieberman, Saul (Hg.), *The Tosefta. The Orders of Zeraim, Moed, Nashim, Nezikin*, 4 Bde., New York 1955–1988.
- Lietzmann, Hans, *An die Römer* (HNT 8), Tübingen ⁵1971.
- Lightfoot-Klein, Hanny, *Prisoners of Ritual. An Odyssey into Female Genital Circumcision in Africa*, New York 1989.
- Lilja, Saara, *Homosexuality in Republican and Augustan Rome* (Commentationes Humanarum Litterarum 74), Helsinki 1983.
- Lindsay, Wallace M. (Hg.), *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive originum libri xx*, Bd. 1, Oxford 1911.
- Ders., M. Val. Martialis Epigrammata, Oxford ²1929.
- Lloyd, Geoffrey E. R., *Greek Science after Aristotle*, New York 1973.
- Ders., *Magic, Reason, and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge 1979.
- Ders., *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge 1991.
- Lobel, Edgar/Page, Denys (Hg.), *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford 1955.
- Lorde, Audre, *Sister Outsider. Essays and Speeches*, Trumansburg 1984.
- Luck, Georg, Die Dichterinnen der griechischen Anthologie, in: MH 11 (1954), 170–187.
- Lührmann, Dieter, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*, Neukirchen-Vluyn 1965.

- Lutz, Cora (Hg. und Übs.), Musonius Rufus. „The Roman Socrates“ (YCS 10), New Haven 1947.
- Lyons, Harriet, Anthropologists, Moralities, and Relativities. The Problem of Genital Mutilations, in: Canadian Review of Sociology and Anthropology 18 (1981), 499–518.
- Maas, P., Art. Philainis, PRE 19/2 (1938), 2122.
- MacAlister, Suzanne, Gender as Sign and Symbolism in Artemidoros' Oneirokritika. Social Aspirations and Anxieties, in: Helios 19 (1992), 147.
- Mack, Burton L., Rhetoric and the New Testament, Minneapolis 1990.
- MacKinnon, Catharine A., Does Sexuality Have a History?, in: Stanton, Discourses, 117–136.
- Macleod, Matthew D. (Hg. und Übs.), Lucian, Bd. 7 und 8, LCL, Cambridge/MA 1963/1969.
- Ders. (Hg.), Luciani Opera, Bd. 3, Oxford 1980.
- MacMullen, Ramsay, Changes in the Roman Empire. Essays in the Ordinary, Princeton 1990.
- Makeda, Silvera (Hg.), Piece of My Heart. A Lesbian of Colour Anthology, Toronto 1991.
- Malick, David E., The Condemnation of Homosexuality in 1 Corinthians 6:9, in: BS 150 (1993), 479–492.
- Maltomini, Franco, Osservazioni al testo di alcuni papiri magici greci, in: Pintaudi, Rosario (Hg.), Miscellanea Papyrologica (Papirologica Florentina 7), Florenz 1980, 169–177.
- Marco, Massimo Di, Una parodia di Saffo in Euripide (Cycl. 182–186), in: QUCC N.S. 5 (1980), 39–45.
- Margoloth, Mordecai (Hg.), Sepher ha-Razim, Jerusalem 1966.
- Markovich, Miroslov, Sappho Fr. 31. Anxiety Attack or Love Declaration?, in: CQ N.S. 22 (1972), 19–32.
- Ders. (Hg.), Hippolytus. Refutatio omnium haeresium (PTS 25), Berlin 1986.
- Marquardt, Johannes/Mueller, Iwan/Helmreich, Georg (Hg.), Claudii Galeni Pergameni. Scripta minora, Bd. 1, Leipzig 1884.
- Martin, Dale B., Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity, New Haven 1990.
- Ders., *Arsenokoitês* and *malakos*. Meanings and Consequences, in: Ders. (Hg.), Sex and the Single Savior. Gender and Sexuality in Biblical Interpretation, Louisville 2006, 37–50 (Erstveröffentlichung 1996).
- Martin, Luther H., Artemidorus. Dream Theory in Late Antiquity, in: SecCen 8 (1991), 97–108.
- Martinez, David G., P. Michigan XVI. A Greek Love Charm from Egypt (P. Mich. 757), in: ASP 30 (1991), 2–6.
- Marzi, Giovanni (Hg.), Aurelii Augustini De musica, Florenz 1969.
- Matter, E. Ann, My Sister, My Spouse. Woman-Identified Women in Medieval Christianity, in: JFSR 2/2 (1986), 81–93. Nachgedruckt in: Plaskow, Judith/Christ, Carol (Hg.), Weaving the Visions. New Patterns in Feminist Spirituality. San Francisco 1989, 51–62.
- McGuire, Anne M. (Übs.), Epistle of Anarchasis to Croesus, in: Malherbe, Abraham J. (Hg.), The Cynic Epistles, Missoula 1977, 47–51.
- McKenzie, John L., Natural Law in the New Testament, in: BR 9 (1964), 3–13.
- McNeill, John, The Church and the Homosexual, 3., erweiterte Auflage, Boston 1988.
- Meer, Theo van der, Tribades on Trial. Female Same-Sex Offenders in Late Eighteenth Century Amsterdam, in: Journal of the History of Sexuality 1 (1991), 424–445.
- Meixner, Gabriele, Frauenpaare in kulturgeschichtlichen Zeugnissen, München 1994.
- Melnick, Rafi, On the Philonic Conception of the Whole Man, in: JSJ 11 (1980), 1–32.
- Mende, Ludwig J.K., Ausführliches Handbuch der gerichtlichen Medizin für Gesetzgeber, Rechtsgelehrte, Ärzte und Wundärzte, Teil 4, Leipzig 1826.
- Merkelbach, Reinhold, Sappho und ihr Kreis, in: Ph. 101 (1957), 1–29.
- Meyer, Marvin/Smith, Richard/Kelsey, Neal (Hg.), Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power, San Francisco 1994.

- Michel, Otto, *Der Brief an die Römer* (KEK 4), 5., überarbeitete Auflage, Göttingen 1978.
- Miles, Margaret R., *Augustine on the Body*, Missoula 1979.
- Dies., *Patriarchy as Political Theology. The Establishment of North African Christianity*, in: Rouner, Leroy S. (Hg.), *Civil Religion and Political Theology* (BUSPR 8), Notre Dame 1986, 169–186.
- Miller, James, *The Practices of Romans 1,26. Homosexual or Heterosexual?*, in: NT 37 (1995), 1–11.
- Miller, Neil, *Out of the Past. Gay and Lesbian History from 1869 to the Present*, New York 1995.
- Miller, Patricia C., *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton 1994.
- Miller, Patrick D., *The Place of the Decalogue in the Old Testament and Its Law*, in: Interp. 43 (1989), 229–242.
- Ders., *Deuteronomy (Interpretation)*, Louisville 1990.
- Milne, J. G., *The Hawara Papyri*, APF 5 (1911), 393–397.
- Mingana, Alphonse, *Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic, and Gars-huni*. Edited and Translated with a Critical Apparatus, Bd. 3, Cambridge 1931.
- Minton, Henry L. (Hg.), *Gay and Lesbian Studies*, New York 1992.
- Mondésert, Claude/Marrou, Henri-Irénée, Clément d'Alexandrie. *Le Pédagogue*, Bd. 2 (SC 108), Paris 1965.
- Monroe, Irene, *The Aché Sisters. Discovering the Power of the Erotic in Ritual*, in: Procter-Smith, Marjorie/Walton, Janet R. (Hg.), *Women at Worship. Interpretation of North American Diversity*, Louisville 1993, 127–135.
- Moraga, Cherrie/Anzaldúa, Gloria (Hg.), *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, New York 1983.
- Moravcsik, Gy., *Sapphos Fortleben in Byzanz*, in: AAH 12 (1964), 473–479.
- Morgan, Michael A., *Sepher ha-Razim. The Book of the Mysteries* (SBLTT 25. PsES 11), Chico 1983.
- Mossé, Claude, *Sappho de Lesbos*, in: L'histoire 63 (1984), 20–23.
- Moxnes, Halvor, *Honor, Shame, and the Outside World in Paul's Letter to the Romans*, in: Neusner, Jacob u. a. (Hg.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism. Essays in Tribute to Howard Clark Kee*, Philadelphia 1988, 207–218.
- Ders., *Social Integration and the Problem of Gender in St. Paul's Letters*, in: StTh 43 (1989), 99–113.
- Mras, Karl (Hg.), *Luciani Dialogi Meretricii*, KIT 160, Berlin 1930.
- Myre, André, *La loi de la nature et la loi mosaïque selon Philon d'Alexandrie*, in: ScEs 28 (1976), 163–181.
- Nagel, Svenja/Wespi, Fabian, *Liebeszauber*, in: Untermann, Matthias (Hg.), *Ägyptische Magie im Wandel der Zeiten. Eine Ausstellung des Instituts für Papyrologie in Zusammenarbeit mit dem Institut für Ägyptologie der Universität Heidelberg*, Heidelberg 2011, 15–21 (elektronische Fassung: <https://crossasia-books.ub.uni-heidelberg.de/index.php/heibooks/catalog/book/71>, aufgerufen am 31.8.2016).
- Nestle, Joan, *The Fem Question*, in: Vance, *Pleasure*, 232–241.
- Neugebauer, Otto/Hoesen, H. B. Van, *Greek Horoscopes*, Philadelphia 1959.
- Newman, Lesléa (Hg.), *The Femme Mystique*, Boston 1995.
- Newton, Michael, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*, Cambridge 1985.
- Nicoll, W. S. M., *Horace's Judgement on Sappho and Alcaeus*, in: Latomus 45 (1986), 603–608.
- Nilsson, Martin P., *Geschichte der griechischen Religion*. 2 Bde., München ³1974.

- Norsa, Medea, in: *Omaggio della Società italiana per la ricerca dei papiri greci in Egitto al quarto Convegno dei Classicisti tenuto in Firenze dal XVIII al XX aprile del MCMXI*, Florenz 1911, 20–26.
- Novak, David, Before Revelation. The Rabbis, Paul, and Karl Barth, in: JR 71 (1991), 50–66.
- Nugent, Robert (Hg.), *A Challenge to Love. Gay and Lesbian Catholics in the Church*. Mit einer Einleitung von Walter F. Sullivan, New York 1983.
- Nussbaum, Martha, The Stoics on the Extirpation of the Passions, in: Apeiron 20 (1987), 129–177.
- Dies., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1994.
- Nutton, Vivian, Art. Caelius Aurelianus, in: DNP 2 (1997) 903f.
- Oberg, Eberhard (Hg. und Übs.), *Phaedrus Fabeln*. Lateinisch – Deutsch, Berlin 1996.
- Oldfather, William A. (Hg. und Übs.), *Epictetus. The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments (LCL)*, Cambridge/MA 1925/1928.
- Ollrog, Wolf-Henning, Die Abfassungsverhältnisse von Röm 16, in: Lührmann, Dieter/Strecke, Georg (Hg.), *Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag*, Tübingen 1980, 221–244.
- Olyan, Saul M., „And with a Male You Shall Not Lie the Lying Down of a Woman“. On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13, in: *Journal of the History of Sexuality* 5 (1994), 179–206.
- Orbán, Árpád P. (Hg.), *Polythecon*, CCCM 93, Turnhout 1990.
- Osten-Sacken, Peter von der, *Paulinisches Evangelium und Homosexualität*, in: BThZ 3 (1986), 28–49.
- Ott, Heinrich, Röm. 1,19ff. als dogmatisches Problem, in: ThZ 15 (1959), 40–50.
- Owen, H.P., The Scope of Natural Revelation in Rom. i and Acts xvii, in: NTS 5 (1958/1959), 133–143.
- Pack, Roger A., Artemidorus and His Waking World, in: TPAPA 86 (1955), 280–290.
- Ders., (Hg.), *Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri V*, Leipzig 1963.
- Ders., *The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt*, Ann Arbor ²1965.
- Paczensky, Susanne von, *Verschwiegene Liebe. Zur Situation lesbischer Frauen in der Gesellschaft*, München 1981.
- Page, Denys L., *Corinna*, London 1953.
- Ders., *Sappho and Alcaeus. An Introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry*, Oxford 1955.
- Ders. (Hg.), *Poetae Melici Graeci*, Oxford 1962.
- Ders. (Hg.), *Supplementum Lyricis Graecis*, Oxford 1974.
- Palmer, Arthur (Hg.), *P. Ovidius Nasonis: Heroides with the Greek Translation of Planudes*, Hildesheim 1967.
- Parr, Leslie (Hg.), *Lesbianism and Feminism in Germany, 1895–1910*, New York 1975.
- Pastre, Geneviève, Athènes et „Le péril saphique“. Homosexualité féminine en Grèce ancienne, Bd. 1, Paris 1987.
- Pelikan, Jaroslav, *Jesus Through the Centuries. His Place in the History of Culture*, New Haven 1985.
- Pellegrini, Ann, There's No Place Like Home? Lesbian Studies and the Classics, in: Garber, Tower, 70–82.
- Pendergraft, Mary, 'Thou Shalt Not Eat the Hyena'. A Note on 'Barnabas' Epistle 10.7, in: VigChr 46 (1992), 75–79.
- Penelope, Julia, *Call Me Lesbian. Lesbian Lives, Lesbian Theory*, Freedom 1992.
- Peristiany, John G. (Hg.), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, London 1965.
- Peters, Wilma, *Bibliographie deutschsprachiger Veröffentlichungen zur weiblichen Homosexualität: 1968–1989; mit einer internationalen Bibliographie der Bibliographien*. Zu-

- sammengestellt von Wilma Peters in Zusammenarbeit mit dem Spinnboden-Lesbenarchiv (Kleine Siegener Bibliographien 2), Siegen 1992.
- Petersen, Silke, „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“ Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften, Leiden 1999.
- Petersen, William L., Can ΑΠΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ be translated by „Homosexuals“? (1 Cor. 6.9; 1 Tim. 1.10), in: VigChr 40 (1986), 187–191.
- Ders., On the Study of „Homosexuality“ in Patristic Sources, in: SP 20 (1989), 283–288.
- Petrie, William M. F., Hawara, Biahmu, and Arsinoe, London 1889.
- Petropoulos, J. C. B., The Erotic Magical Papyri, in: Proceedings of the XVIII International Congress of Papyrology, Athen 1988, 2, 215–222.
- Pfister, Friedrich, Rezension von: Griechischer Liebeszauber von F. Boll, in: Wochenschrift für klassische Philologie 30 (1913), 1049–1050.
- Philips, Charles R., The Sociology of Religious Knowledge in the Roman Empire to A.D. 284, in: ANRW 2, 16, 3, Berlin 1986, 2677–2773.
- Ders., Nullum Crimen sine Lege. Socioreligious Sanctions on Magic, in: Faraone/Obbink, Magika, 260–276.
- Pingree, David (Hg.), Hephaestionis Thebani Apotelesmaticorum Libri Tres, 2 Bde., Leipzig 1973–1974.
- Ders. (Hrsg. und Übs.), Dorothei Sidonii Carmen Astrologicum, Leipzig 1976.
- Ders. (Hg. und Übs.), The Yavanajātaka of Sphujidhvaja, 2 Bde., Cambridge/MA 1978.
- Ders. (Hg.), Vettii Valentis Antiocheni Anthologiarum Libri Novem, Leipzig 1986.
- Pintaudi, Rosario (Hg.), Anton Maria Salvini. Manetone Degli effetti delle stelle (Documenti inediti di cultura toscana 1), Florenz 1976.
- Pitt-Rivers, Julian A., The People of the Sierra, New York 1954.
- Plevnik, Joseph, The Center of Pauline Theology, in: CBQ 51 (1989), 461–478.
- Pomeroy, Sarah B., Frauenleben im klassischen Altertum, Stuttgart 1985 (Originalfassung: Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity, New York 1975).
- Popkes, Wiard, Zum Aufbau und Charakter von Römer 1.18–32, in: NTS 28 (1982), 490–501.
- Preisendanz, Karl, Die griechischen Zauberpapyri, in: APF 8 (1927), 104–131.
- Ders., [Antwort auf] Arthur S. Hunt, An Incantation in the Ashmolean Museum. Journal of egyptian archaeology. XV, 1929. 155–7, in: BPhWS 50 (1930), 748–749.
- Ders., Zur synkretistischen Magie im römischen Ägypten, in: Akten des VIII. Internationalen Kongresses für Papyrologie Wien 1955 (Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek [Papyrus Erzherzog Rainer] N.S. 5). Wien 1956, 111–125.
- Preisigke, Friedrich, Namenbuch, Heidelberg 1922.
- Ders./Bilabel, Friedrich, Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Ägypten, Bd. 3/1, Berlin 1926.
- Ders. u. a., Wörterbuch der griechischen Papyriurkunden mit Einschluss der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienschilder usw., aus Ägypten, Berlin 1925–1971.
- Prentice, William K., Sappho, in: CP 13 (1918), 347–360.
- Price, S. R. F., The Future of Dreams. From Freud to Artemidoros, in: Halperin/Winkler/Zeitlin, Before, 365–387.
- Rabe, Hugo (Hg.), Scholia in Lucianum, Stuttgart 1971.
- Radicchi, Rino, La „Gynaecia“ di Muscione. Manuale per le ostetriche e le mamme del VI sec. d. C., Pisa o. J.
- Ders., Introduzione e considerazioni sulla „Gynaecia“ di Muscione (VI sec. d. C.) e studio dei suoi codici (Scientia Veterum 118), Pisa 1968.
- Rahlf, Alfred (Hg.), Septuaginta, Stuttgart 1935.
- Räsänen, Heikki, Paul and the Law (WUNT 29), Tübingen 1983.

- Ders., *The Torah and Christ* (SESJ 45), Helsinki 1986.
- Rauschen, Gerhard, *Die Akten der heiligen Perpetua und Felizitas*, in: *Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten*, Bd. 2 (BK V 14), Kempten/München 1913, 328–344.
- Rayor, Diane, *Sappho's Lyre. Archaic Lyric and Women Poets of Ancient Greece*, Berkeley 1991.
- Rebiger, Bill/Schäfer, Peter (Hg.), *Sefer ha-Razim I und II. Das Buch der Geheimnisse I und II* (TSAJ 125), Tübingen 2009.
- Reeg, Gottfried, *Die antiken Synagogen in Israel. Teil 2: Die samaritanischen Synagogen* (BTAVO.B 12/2), Wiesbaden 1977.
- Reekmans, Louis, *La 'dextrarum iunctio' dans l'iconographie romaine et paléochrétienne*, in: *Bulletin de l'institut historique belge de Rome* 31 (1958), 23–95.
- Ders., *Art. Dextrarum iunctio*, EAA 3 (1960), 82–85.
- Reid, Marty Y., *A Rhetorical Analysis of Romans 1:1–5:21 with Attention Given to the Rhetorical Function of 5:1–21*, in: *PRSt* 19 (1992), 255–272.
- Remus, Harold E., *Authority, Consent, Law. Nomos, Physis, and the Striving for a „Given“*, in: *SR* 13 (1984), 5–18.
- Reynolds, Leighton D. (Hg.), *L. Annaei Senecae. Ad Lucilium Epistulae Morales*, Bd. 1, Oxford 1965.
- Ricci, James V., *Aetios of Amida. The Gynaecology and Obstetrics of the Sixth Century*, A. D., Philadelphia 1950.
- Ders., *The Development of Gynaecological Surgery and Instruments. A Comprehensive Review of the Evolution of Surgery and Surgical Instruments for the Treatment of Female Diseases from the Hippocratic Age to the Antiseptic Period*, Philadelphia 1949 (Nachdruck: San Francisco 1990).
- Rich, Adrienne, *Blood, Bread, and Poetry. Selected Prose 1979–1985*, New York 1986.
- Dies., *Zwangsheterosexualität und lesbische Existenz*, in: *Schultz, Macht*, 138–168 (leicht gekürzt); auch in: *List, Elisabeth/Studer, Herlind* (Hg.), *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt a. M. 1989, 244–278 (Originalfassung: *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, in: *Signs* 5 [1980], 631–660; Neuabdruck mit einem neuen Vor- und Nachwort in: *Rich, Blood*, 23–75).
- Richlin, Amy, *The Garden of Priapus. Sexuality and Aggression in Roman Humor*, New Haven 1983.
- Dies., *Juvenal Saturae VI* (Bryn Mawr Latin Commentaries), Bryn Mawr 1986.
- Dies., *Zeus and Metis. Foucault, Feminism, Classics*, in: *Helios* 18 (1991), 160–180.
- Dies., *Not Before Homosexuality. The Materiality of the Cinaedus and the Roman Law against Love between Men*, in: *Journal of the History of Sexuality* 3 (1993), 523–573.
- Richter, Gisela M. A., *Korai. Archaic Greek Maidens*, London 1968.
- Ridderbos, Herman, *Paulus. Ein Entwurf seiner Theologie*, Wuppertal 1970.
- Ridderbos, Simon J., *Bibel und Homosexualität*, in: *Der homosexuelle Nächste. Ein Symposium. Mit Beiträgen von Hermanus Bianchi u. a.*, Hamburg 1963, 50–73.
- Robbins, Emmet, *Art. Erinna*, in: *DNP* 4 (1998), 69f.
- Robbins, Frank E. (Hg. und Übers.), *Ptolemy: Tetrabiblos* (LCL), Cambridge/MA 1940.
- Roberts, J. R., *Black Lesbians. An Annotated Bibliography*, Tallahassee 1981.
- Robinson, David M., *Sappho and Her Influence*, London 1924.
- Robinson, Joseph A./James, Montague R., *The Gospel According to Peter and the Revelation of Peter*, London 1892.
- Rohde, Erwin, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig 1914, Nachdruck Hildesheim 1974.
- Roof, Judith, *A Lure of Knowledge. Lesbian Sexuality and Theory*, New York 1991.
- Rose, Valentin, *Anecdota Graeca et Graecolatina*, 2 Bde., Berlin 1864–1870.
- Ders. (Hg.), *Sorani Gynaeciorum. Vetus Translatio Latina*, Leipzig 1882.

- Rosenbach, Manfred (Hg. und Übs.), L. Annaeus Seneca. Philosophische Schriften, Bd. 4. An Lucilius. Briefe über Ethik. 70–124 [125], Darmstadt 1984.
- Rousselle, Aline, Der Ursprung der Keuschheit, Stuttgart 1989 (franz. Originalfassung: Porneia, Paris 1983).
- Dies., Body Politics in Ancient Rome, in: Schmitt Pantel, Pauline (Hg.), A History of Women, Bd. 1: From Ancient Goddesses to Christian Saints, Cambridge/MA 1992 (italienische Originalfassung Rom 1990), 327–328.
- Saake, Helmut, Sapphostudien. Forschungsgeschichtliche, biographische und literarästhetische Untersuchungen, München 1972.
- SAMOIS (Hrsg.), Coming to Power. Writings and Graphics of Lesbian S/M. 2. überarb. Auflage, Boston 1982.
- Sampley, J. Paul/Lampe, Peter, Paul and Rhetoric, New York 2010.
- Sanday, William/Headlam, Arthur C., A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans (ICC), Edinburgh ⁵1902.
- Sanders, Ed P., Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, Philadelphia 1977.
- Ders., Paul, the Law, and the Jewish People, Minneapolis 1983.
- Sandy, Gerald N., The story of Apollonius, King of Tyre, in: Reardon, Bryan P. (Hg.), Collected Ancient Greek Novels, Berkeley 1989, 736–772.
- Satlow, Michael L., „They Abused Him Like a Woman“. Homoeroticism, Gender Blurring, and the Rabbis in Late Antiquity, in: Journal of Sexuality 5 (1994), 1–25.
- Ders., Tasting the Dish. Rabbinic Rhetorics of Sexuality (BJSt 303), Atlanta 1995.
- Schanz, Martin, Geschichte der römischen Litteratur, Teil 4, 2 Bde. Überarbeitet von Carl Hosius und Gustav Krüger (HAW 8,2), 3., überarbeitete Auflage 1935, Nachdruck München 1980.
- Scheidweiler, Felix, Erinna's Klage um Baukis, in: Ph. 100 (1956), 40–51.
- Schickel, Joachim, Sappho. Strophen und Verse, Frankfurt a. M. 1978.
- Schlier, Heinrich, Über die Erkenntnis Gottes bei den Heiden (Nach dem Neuen Testament), in: EvTh 2 (1935), 9–28.
- Schlink, Edmund, Die Offenbarung Gottes in seinen Werken und die Ablehnung der natürlichen Theologie, in: ThBl 20 (1941), 1–14.
- Schmid, Pierre, Contributions à la critique du texte de Caelius Aurelianus, Neuchâtel 1942.
- Schmidt, Peter L., Art. Phaedrus, in: DNP 9 (2000), 708–711.
- Schneemelcher, Wilhelm (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 2, Tübingen ⁵1989.
- Schneider-Menzel, Ursula, Jamblichos' babylonische Geschichten, in: Altheim, Franz (Hg.), Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum, 2 Bde., Halle 1948, 1,48–92.
- Schottroff, Luise, Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums. Gütersloh 1994, 64–65.
- Schrage, Wolfgang, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik, Gütersloh 1961.
- Schrijvers, Petrus H., Eine medizinische Erklärung der männlichen Homosexualität aus der Antike (Caelius Aurelianus De morbis chronicis IV 9), Amsterdam 1985.
- Schulte, Hannelis, Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament (BEvT 13), München 1949.
- Schultz, Dagmar (Hg.), Macht und Sinnlichkeit. Ausgewählte Texte von Audre Lorde und Adrienne Rich. 4., erweiterte Auflage, Berlin 1993.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München/Mainz 1988 (Originalfassung: In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins, New York 1983).

- Scroggs, Robin, *The New Testament and Homosexuality. Contextual Background for Contemporary Debate*, Philidelphia 1983.
- Scully, Diana, *Understanding Sexual Violence. A Study of Convicted Rapists (Perspectives on Gender 3)*, Boston 1990.
- Segal, Alan F., Hellenistic Magic. Some Questions of Definition, in: Broek, Roelof Van Den/ Vermaseren, Maarten J. (Hg.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday*, Leiden 1981, 349–375.
- Selwyn, Edward G., *The First Epistle of St. Peter*, London 1946.
- Selzer, Christoph, Art. Dorotheos von Sidon, in: *DNP 3* (1997), 795.
- Shanks, Hershel, *Judaism in Stone. The Archaeology of Ancient Synagogues*, New York/ Washington 1979.
- Shaw, Brent D., *New Republic*, 18. und 25. Juli 1994, 40.
- Shea, John u. a. (Übs.), *Witches, Devils, and Doctors in the Renaissance. Johann Weyer, De praestigiis daemonum (MRTS 73)*, Binghamton 1991.
- Siouville, Auguste (Übs.), *Hippolyte de Rome. Philosophoumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, Mailand 1988.
- Skinner, B. G., *New Testament Ethics and Natural Law*, in: *CQR 165* (1964), 8–16.
- Skinner, Marilyn B., *Sapphic Nossis*, in: *Arethusa 22* (1989), 5–18.
- Sly, Dorothy, *Philo's Perception of Women (BJSt 209)*, Atlanta 1990.
- Smith, Abraham, *The New Testament and Homosexuality*, in: *QR 11/4* (1991), 18–32.
- Smith, Arthur H., *A Catalogue of Sculpture in the Department of Greek and Roman Antiquities. British Museum, Bd. 3*, London 1904.
- Smith, Barbara (Hg.), *Home Girls. A Black Feminist Anthology*, New York 1983.
- Dies./Bethel, Lorraine (Hg.), *The Black Women's Issue, Conditions Five 2/2* (1979).
- Smith, Morton, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge/MA 1973.
- Smith, Nicholas D., *Plato and Aristotle on the Nature of Women*, in: *JHP 21* (1983), 467–478.
- Smither, Paul C., *A Coptic Love-Charms*, in: *JEA 25* (1939), 173–174.
- Smith-Rosenberg, Carroll, *Disorderly Conduct. Visions of Gender in Victorian America*, New York 1985.
- Snyder, Jane M., *The Woman and the Lyre. Women Writers in Classical Greece and Rome*, Carbondale 1989.
- Dies., *Sappho*, New York 1994.
- Spanier, Bonnie, *Biological Determinism and Homosexuality*, in: *National Women's Studies Association Journal 7/1* (1995), 54–71.
- Spelman, Elizabeth V., *Inessential Woman. Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston 1988, 37–56.
- Spijker, A. M. J. M. Herman van de, *Die gleichgeschlechtliche Zuneigung: Homotropie. Homosexualität, Homoerotik, Homophilie – und die katholische Moraltheologie*, Olten 1968.
- Staden, Heinrich von (Hg. und Übs.), *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge 1989.
- Stadtmueller, Hugo (Hg.), *Anthologia Graeca epigrammatvm Palatina cvm Planvdea*, Leipzig 1894–1906.
- Stählin, Otto, *Des Clemens von Alexandria Der Erzieher (BKV 2. Reihe 8,2)*, München 1934.
- Ders., *Teppiche. Wissenschaftliche Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis). Buch IV–VI (BKV 2. Reihe 19)*, München 1937.
- Stanton, Domna (Hg.), *Discourses of Sexuality. From Aristotle to AIDS*, Ann Arbor 1992.
- Stehle, Eva, *Sappho's Gaze. Fantasies of a Goddess and Young Man*, in: *Differences 2/1* (1990), 88–125.
- Stein, Judith, *Portrait of the Poet as Muse. Images of Sappho and Corinne*, Referat auf dem sechsten Historikerinnentreffen in Berkshire, Smith College, Northampton/MA, Juni 1984

- Stemmeler, Michael L./Clark, J. Michael (Hg.), *Homophobia and the Judaeo-Christian Tradition* (GMIRS 1), Dallas 1990.
- Stendahl, Krister, *Paul among Jews and Gentiles and Other Essays*, Philadelphia 1976.
- Stevenson, James, *The Catacombs. Life and Death in Early Christianity*, Nashville 1978.
- Stigers, Eva S., *Retreat from the Male. Catullus 62 and Sappho's Erotic Flowers*, in: *Ramus* 6 (1977), 83–102.
- Dies., *Romantic Sensuality, Poetic Sense. A Response to Hallett on Sappho*, in: *Signs* 4 (1979), 465–471.
- Dies., *Sappho's Private World*, in: Foley, Helene P. (Hg.), *Reflections of Women in Antiquity*, New York 1981, 45–61.
- Stowers, Stanley K., *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (SBLDS 57), Chico 1981.
- Ders., *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Philadelphia 1986.
- Ders., *A Rereading of Romans. Justice, Jews, and Gentiles*, New Haven 1994.
- Striker, Gisela, *Origins of the Concept of Natural Law*, in: Cleary, John J. (Hg.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Bd. 2, Lanham/Maryland 1987, 79–94.
- Stuhlmacher, Peter, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 87), Göttingen ²1966.
- Ders., *Der Brief an die Römer* (NTD 6), Göttingen ¹⁴1989.
- Stupperich, Reinhard, *Zur dextrarum iunctio auf frühen römischen Grabreliefs*, in: *Boreas. Münstersche Beiträge zur Archäologie* 6 (1983), 143–150.
- Sun, Henry, *An Investigation into the Compositional Integrity of the So-Called Holiness Code (Leviticus 17–26)*. Ph.D. Diss. Claremont Graduate School 1990.
- Sweet, Michael J./Zwilling, Leonard, *The First Medicalization. The Taxonomy and Etiology of Queerness in Classical Indian Medicine*, in: *Journal of the History of Sexuality* 3 (1993), 590–607.
- Tarrant, Richard J., *The Authenticity of the Letter of Sappho to Phaon (Heroides XV)*, in: *HSCP* 85 (1981), 133–153.
- Temkin, Owsei (Übs.), *Soranus' Gynecology*, Baltimore 1956.
- Terian, Abraham, *Philonis Alexandrini De animalibus. The Armenian Text with an Introduction, Translation, and Commentary* (StPhiloS), Chico 1981.
- Thelwall, S., *Tertullian*, in: Roberts, Alexander/Donaldson, James/Coxe, A. Cleveland (Hg.), *The Ante-Nicene Fathers*, Bd. 4, Grand Rapids 1979, 5–166.
- Thiam, Awa, *Women's Fight for the Abolition of Sexual Mutilation*, in: *ISSJ* 98 (1983), 747–756.
- Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic*, New York 1971.
- Thompson, Martha E., *Comment on Rich's „Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence“*, in: *Signs* 6 (1981), 790–794.
- Thurston, Thomas M., *Leviticus 18:22 and the Prohibition of Homosexual Acts*, in: Stemmeler/Clark, *Homophobia*, 7–23.
- Tobin, Thomas H., *The Creation of Man. Philo and the History of Interpretation* (CBQMS 14), Washington/DC 1983.
- Tomson, Peter J., *Paul and the Jewish Law. Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (CRINT 3.1), Assen/Maastricht/Minneapolis 1990.
- Torjesen, Karen J., *Excavations in the Deep-Structure of the Theological Tradition. The Social Origins of Theology* (Occasional Papers 14), Claremont 1989.
- Traub, Valerie, *The Psychomorphology of the Clitoris*, in: *Gay Lesbian Quarterly* 2 (1995), 81–113.
- Treggiari, Susan, *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford 1991.
- Treu, Max, *Art. Sappho*, PRE Suppl. 11 (1968), 1222–1240.
- Ders., *Sappho. Griechisch und Deutsch*, München ⁶1979.

- Treu, Ursula, Clemens Alexandrinus, Bd. 1 (GCS), Berlin ³1972.
- Tristram, Henry, The Burning of Sappho, in: *DublR* 197 (1935), 137–149.
- Troeltsch, Ernst, Das christliche Naturrecht. Überblick; sowie: Das stoisch-christliche Naturrecht und das profane Naturrecht, in: Baron, Hans (Hg.), *Gesammelte Schriften*, Bd. 4: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, Tübingen 1925, 156–166; 166–191.
- Trujillo, Carla (Hg.), *Chicana Lesbians. The Girls Our Mothers Warned Us About*, Berkeley 1991.
- Trumbull, J. Hammond (Hg.), *The True-Blue Laws of Connecticut and New Haven and the False Blue-Laws*, Hartford 1876.
- Tsagarakis, Odysseus, Broken Hearts and the Social Circumstances in Sappho's Poetry, in: *RMP* 129 (1986), 1–17.
- Ungaretti, John, De-Moralizing Morality. Where Dover's Greek Homosexuality Leaves Us, in: *Journal of Homosexuality* 8 (1982), 1–17.
- Urba, Carl F./Zycha, Joseph (Hg.), *Sancti Aureli Augustini: De perfectione iustitiae hominis ...* (CSEL 42), Prag 1902; Nachdruck New York 1968.
- Urbach, Ephraim E., *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1975.
- Usener, Hermann, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896.
- Valk, M. van der (Hg.), *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, 3 Bde., Leiden 1971–1979.
- Vance, Carole S. (Hg.), *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*, Boston 1984.
- Vanderbosch, Jane, Comment on John Boswell's „Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality“, in: *Signs* 7 (1982), 722–724.
- Vandermarck, William, Natural Knowledge of God in Romans. Patristic and Medieval Interpretation, in: *TS* 34 (1973), 36–52.
- Vietmeier, Karl, Beobachtungen über Caelius Aurelianus als Übersetzer medizinischer Fachausdrücke verlorener griechischer Schriften des methodischen Arztes Soran von Ephesos, Gütersloh 1937.
- Vogels, Heinrich J. (Hg.), *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas Paulinas* (CSEL 81.1), Wien 1966.
- Vögtle, Anton, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament*, Münster 1936.
- Vouga, François, Römer 1,18–3,20 als *narratio*, in: *ThGl* 77 (1987), 225–236.
- Voutiras, Emmanuel, À propos d'une tablette de malédiction de Pella, in: *Revue des Études Grecques* 109 (1996), 678–82.
- Ders., *Dionysophōntos Gamoi: Marital Life and Magic in Fourth Century Pella*, Amsterdam 1998.
- Waerden, B. L. van der, Art. Ptolemaios I, in: *PRE* 23/2 (1959), 2484.
- Walker, Susan/Burnett, Andrew, *Augustus. Handlist of the Exhibition and Supplementary Studies*, London 1981.
- Walter, Nikolaus, Pseudo-Phokylides, in: *JSHRZ* 4. *Poetische Schriften*, Gütersloh 1974, 197–216.
- Walton, Francis R. (Hg. und Übs.), *Diodorus of Sicily*, Bd. 11 (LCL), Cambridge/MA 1957.
- Ward, Roy, Women in Roman Baths, in: *HTR* 85 (1992), 125–147.
- Weber, Robert/Fischer, Bonifatius (Hg.), *BSLV* 1, Stuttgart ³1983.
- Wegner, Judith R., Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah, New York 1988.
- Wegscheider, Max, *Geburtshülfe und Gynäkologie bei Aëtios von Amida*, Berlin 1901.
- Wehr, Hans, unter Mitwirkung von Lorenz Kropfitsch, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Arabisch – Deutsch*, Wiesbaden ²2011.
- Weinreb, Lloyd L., *Natural Law and Justice*, Cambridge/MA 1987.
- Weise, Elizabeth R., *Closer to Home. Bisexuality and Feminism*, Seattle 1992.

- Welcker, Friedrich G., Sappho von einem herrschenden Vorurtheil befreyt (1816), in: *Kleine Schriften zur Griechischen Literaturgeschichte* 2, Bonn 1845, 5–144.
- Wellmann, Max, Art. Aetios, in: PRE 1 (1894), 703–704.
- Ders., Art. Caelius Aurelianus, in: PRE 3 (1899), 1256–1258.
- Wengst, Klaus, Paulus und die Homosexualität, in: ZEE 31 (1987), 72–81.
- West, M. L., Burning Sappho, in: *Maia* 22 (1970), 307–330.
- White, Nicholas P., Two Notes on Stoic Terminology, in: AJP 99 (1978), 111–119.
- White, Robert J., *The Interpretation of Dreams. Oneirocritica by Artemidorus*, Park Ridge/NJ 1975.
- Whittaker, Molly (Hg. und Übs.), *Tatian. Oratio ad Graecos and Fragments*, Oxford 1982.
- Wibbing, Siegfried, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament*, Berlin 1959.
- Wicker, Kathleen O., First-Century Marriage Ethics. A Comparative Study of the Household Codes and Plutarch's Conjugal Precepts, in: Flanagan, James W./Robinson, Anita W. (Hg.), *No Famine in the Land. Studies in Honor of John L. McKenzie*, Claremont 1975, 141–153.
- Wiefel, Wolfgang, The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity, in: Donfried, Romans, 85–101.
- Wikan, Unni, Shame and Honour. A Contestable Pair, in: *Man* 19 (1984), 635–652.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von, *Sappho und Simonides. Untersuchungen über griechische Lyriker*, Berlin 1913.
- Wilckens, Ulrich, Der Brief an die Römer 1 (EKK 6), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1978.
- Willcox, R. R., Venereal Disease in the Bible, in: *British Journal of Venereal Diseases* 25 (1949), 28–33.
- Williams, Hector, Secret Rites of Lesbos, in: *Arch.* 47/4 (1994), 34–40.
- Winkler, John J., *Der gefesselte Eros. Sexualität und Geschlechterverhältnis im antiken Griechenland*, Marburg 1994 (Originalfassung: *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York 1990).
- Winston, David, *The Wisdom of Solomon (AncB 43)*, Garden City 1979.
- Ders., Philo's Ethical Theory, in: ANRW 2,21,1, Berlin 1984, 381–388.
- Wire, Antoinette C., *The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric*, Minneapolis 1990.
- Wittig, Monique, *Les Guérillères*, New York 1971; 1973; Boston 1986 (Französische Originalfassung: Paris 1969).
- Dies., *Aus deinen zehntausend Augen. Sappho*, Berlin ²1984 (französische Originalfassung: *Le corps lesbien*, Paris 1973; englische Fassungen: *The Lesbian Body*, New York 1975; 1976; Boston 1986).
- Dies., *The Straight Mind and Other Essays*, Boston 1992.
- Wolff, Hans J., *Written and Unwritten Marriages in Hellenistic and Postclassical Roman Law (Philological Monographs 9)*, Haverford 1939.
- Wollrad, Eske/Schelkle, Bettina/Dlubatz, Petra/Bolle, Geertje, Lesbische Existenz, in: Gössmann, Elisabeth u. a. (Hg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, 243–245.
- Wortmann, Dierk, Neue magische Gemmen, in: *BoJ* 175 (1975), 76–81.
- Wright, David F., Homosexuals or Prostitutes? The meaning of ΑΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ (1 Cor. 6:9, 1 Tim. 1:10), in: *VigChr* 38 (1984), 125–153.
- Ders., Translating ΑΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ (1 Cor. 6:9; 1 Tim. 1:10), in: *VigChr* 41 (1987), 396–398.
- Wright, William, *Apocryphal Acts of the Apostles. Edited from Syriac Manuscripts*, Bd. 2, London 1871; Nachdruck Amsterdam 1968.
- Wuellner, Wilhelm, Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans. An Alternative to the Donfried-Karris Debate over Romans, in: Donfried, Romans, 128–146.
- Wünsch, Richard, Rezension von: *Griechischer Liebeszauber* von F. Boll, in: *BPhWS* 30 (1910), 688–689.

- Ders., Zusatz zu Nr. 312 (S. 393), in: APF 5 (1911), 397.
- Ders., Rezension von: Omaggio della Società italiana per la ricerca dei papiri greci in Egitto al quarto Convegno dei Classicisti tenuto in Firenze dal XVIII al XX aprile del MCMXI, in: BPhWS 32 (1912), 3–6.
- Wyrwa, Dietmar, Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandria (AKG 53), Berlin 1983.
- Yarbrough, O. Larry, Not Like the Gentiles. Marriage Rules in the Letters of Paul (SBLDS 80), Atlanta 1985.
- Zanotti, Barbara (Hg.), A Faith of One's Own. Explorations by Catholic Lesbians, Trumansburg 1986.
- Zervos, Skevos (Hg.), Gynaekologie des Aëtios. sive sermo sextus decimus et ultimus, Leipzig 1901.
- Ziegler, E. Konrat/Waerden, B.L. van der/Boer, Emilie/Lammert, Friedrich, Art. Klaudios Ptolemaios, in: PRE 23/2 (1957), 1788–1859.
- Ziegler, Konrad (Hg.), Plutarch. Große Griechen und Römer, Bd. 1, München 1979.
- Zita, Jacquelyn N., Male Lesbians and the Postmodernist Body, in: Hypatia 7 (1992), 106–127.
- Zycha, Joseph (Hg.), Sancti Aureli Augustini: De fide et symbolo ... (CSEL 41), Prag 1900.

REGISTER

Seitenzahlen in Fettdruck verweisen auf die wichtigste Diskussion des jeweiligen Stichworts, kursive Zahlen auf Fußnoten. Verweise auf antike AutorInnen finden sich neben dem Sachregister auch im Register vorneuzeitlicher Quellen. Siehe auch das Register antiker Frauen.

1 Sachregister

- ab Aquapendente, Fabricius197
- Abrasax98, 111, 114, 138
- Absonderung (bei Paulus) 325f., 330f.
- Abtreibung 349
- à Castro, Roderico197
- Adamas380f., 383
- Aelian, Claudius59, 309
- Aëtios von Amida 101, 172, **199**, 203
- Ägypten
 - und die Klitorektomie199
 - und die Verehrung von Tieren89, 138, 263, 337
 - und Ehen zwischen Frauen46, 89, 91, 133, 337, 342, **372–375**, 376, 392
 - und weibliche Homoerotik ..**97–139**, 392
 - Siehe auch* Aëtios von Amida; Clemens von Alexandria; Iamblichos; Philon von Alexandria; Ptolemaios von Alexandria; Schenute von Atripe; Sifra; Strabon
- Akrammachammari 111
- aktiv und passiv 24f.
- als grundlegender als männlich und weiblich 152, 168, 185
- als männlich und weiblich 141, 150, 366f.
- von einem Menschen erlebt 185
- Siehe auch* Geschlechterunterscheidung; Penetration; Sexualbeziehungen
- Albucasis197
- Alkaios von Lesbos45, 57
- Alkiphron74
- Altar der Keuschheit 68
- Alter327–330, *siehe auch* Päderastie
- Altes Testament *siehe* Bibel (Hebräische Bibel)
- Amenorrhöe 201f., *siehe auch* Menstruation
- Ammen201
- Ammonios53
- Anakreon57
- Analverkehr *siehe* Sexualbeziehungen
- Anastasios378
- Anaximenes233
- androgyn Menschen 75f., 215, 280, 365, 380f., 383, *siehe auch* androgynos, -on im Register antiker Begriffe
- Andronikos 288
- Anthologia Palatina 360
- Anthropologie **239–245**, **266–271**, 361f., 394
- Antiochos von Askalon 305
- Anubis**103f.**, 109, 137f.
- Apelles 249
- Aphrodite 61, 76, 235, 336
- apokalyptische Visionen 342–353
- Apollonios Dyskolos52
- Aquila249
- Aristides, Aelius52
- Aristoteles
 - zitiert bei Clemens von Alexandria .. 360
 - zu Frauen 39, 311
 - zu gleichgeschlechtlichen Paarungen bei den Tieren 308
 - zum Naturrecht 304
 - zur Klitoris199
 - zur Natur 308
 - zur Theorie der Rhetorik 230
 - zu Sappho55
 - zu SklavInnen38
- (Pseudo-)Aristoteles77
- Arsenophrē111
- Arsnuphis (Arensnuphis)137
- Artemidoros von Daldis
 - über weibliche Homoerotik204–216, 284, 336
 - und Augustinus 396f.
 - und Iohannes Chrysostomos 388f.
- Askese171, 368, 384f., **390–397**, 398
- Asklepiades 61f., 301, 336
- Astrologie 140–169, 360
- Athen54, 74, 388
- Athenaios52

- Äthiopische Baruchapokalypse352
 Attis (aus der phrygischen Legende)381
 Augustinus von Hippo 54, **392–397**
 Augustus (römischer Kaiser) 62, 141, 356, 357
 Ausschweifung *siehe* Lüsternheit
 Aussehen
 Bart362
 Differenzierung nach dem Geschlecht ... 362, 394
 Enthaarung362f.
 Haar 72, 88, 362
 Kosmetika355, 362
 pallium355
 Perücken 72
 Schmuck354, 362
 Schönheitswettbewerb74
 Stola356
 Toga355f.
 und Sozialstatus354–358
 Verschleierung354, 394
 AutorInnen der Oberschicht 61–78, 159–165, 353–359, 392–397
 Avicenna197
 'Avoda Sara265
 Azaël 109, 138
 Azēl109
 Badefrau109, 111, 113
 Bäder 84, 111, *114*, 392
 Barker-Brown, Isaac197
 Barlām und Yēwāsēf349
 Begehren/Verlangen 264, 269f., 288–289
 Belenēa109
 Beliam109, 138
 Beliar138, 330
 Beschneidung *siehe* jüdisches Gesetz
 Bibel **85f.**, **88**, **90**, **92**, *siehe auch* Levitikus; Paulus (Apostel); Weisheit Salomos; sowie Register vorneuzeitlicher Quellen, Bibel
 Bibel217–340
 Bisexualität25, 28, 43, 162, 178, 277, 387, *siehe auch* erotische Orientierungen
 Brauch/Sitte
 in der Klassifizierung von Träumen 207f.
 und die Natur355
 weibliche Homoerotik verstößt gegen 64
 Brüste *siehe* Körper
 Butch-Femme-Rollen129f.
 Caelius Aurelianus 173–191, 192–197
 Catull52
 Chamaileon56
 Chmouōr 111, 137
 Chrysippos 288, 305
 Chrysostomos, Iohannes 139, 223f., 273, 345, **384–390**
 Cicero 230, 305
 Claudius Aelian *siehe* Aelian, Claudius
 Claudius, Flavius56
 Claudius (römischer Kaiser) 249, 374
 Clemens von Alexandria
 Scholia zu28, 44, 378
 und Liebeszauber139
 zitiert Sappho53
 zur *allēlobasia*32
 zur weiblichen Homoerotik ..91, **359–378**
coitus interruptus *siehe* Sexualbeziehungen
 Cumming, Jane219
 Cunnilingus *siehe* Sexualbeziehungen
daimon eines Verstorbenen 104, 113–115, 133f.
 Demeter52
dextrarum iunctio 83f.
 Diakoninnen393
 Dildo
 in der griechischen Vasenmalerei ..79, 82
 und Masturbation93
 und weibliche Homoerotik ... 75, 180–182
 von Hausfrauen verwendet134
 Diodoros von Sizilien **313–316**
 Diogenes Laërtios 288, 294
 Diokles 202
 Dionis, Pierre197
 Dionysios von Halikarnassos52
 Donatus Ortigraphus 54
 Dorotheos von Sidon
 als Quelle für Hephaistion von Theben .. 144, 165
 zu weiblicher Homoerotik . **144–148**, 284
 Ehe
 zwischen Frauen133, **373–377**
 Clemens von Alexandria dazu **359–377**
 die Sifra dazu89–91, 95
 Hephaistion von Theben dazu166f.
 Iamblichos dazu71f.
 in Afrika heute376
 Lukianos von Samosata dazu ..72–74, **373**
 Ptolemaios von Alexandria dazu ..153
 und Skulptur Nr. 2276 im Britischen Museum 83f.

- zwischen Frau und Mann
 als Privatrecht 373–375
 als sündig 396
 auf Probe 116, 133
 augusteische Gesetzgebung hierzu .62
 Clemens von Alexandria darüber 359, 368
 Lebensgemeinschaft als 375
 und Jungfrauen 88
 und Liebeszauber 132
 und Naturrecht 183, 305
 ungeschrieben 133, 375
 zwischen Männern 35, 89
 Siehe auch Ehefrauen; Ehemänner
Ehebruch .62, 67, 132, 280, 284f., 306, 333f., 349, 363, 366, 369f.
Ehefrauen
 als den Ehemännern untergeordnet ..221, 300f., 316, 366
 in Ehen zwischen Frauen 72, 133, 151, 163, 165, 167f., 181, 372, 375
 Missbrauch von 366
 Rechte der 221
 Siehe auch Ehe; Ehemänner; Geschlechterunterscheidung
Ehemänner 366, *siehe auch* Ehe; Geschlechterunterscheidung; Männer; Sexualbeziehungen
Ehe zwischen Frauen *siehe* Ehe
Ehe zwischen Männern *siehe* Ehe
Ehre/Würde
 bei Paulus 325
 und Schande 239–243
Einverständnis *siehe* Sexualbeziehungen
Eleazar, Rabbi 92–94
Empfängnis
 Same, männlicher 76, 362, **364–368**, 372, 377
 Theorien der 184–188, 364–367
Empfängnis *siehe auch* Fortpflanzung
Empfängnisverhütung *siehe* Fortpflanzung
Enten (Paarung zwischen weiblichen Tieren) 309, *siehe auch* Tiere
Enthaarung *siehe* Aussehen
Entwürdigung 270
Epiktetos 190, 229, 312
Epiphanes *siehe* KarpokratianerInnen
Erbsünde *siehe* Sünde
Erektion (weibliche) **192–196**, *siehe auch* Penetration; weibliche Homoerotik
Ereschkigal 109, 138
Erinnyen 109, 137, 184
erotische Orientierungen
 als angeboren 275
 in der Antike 25f., 29
 in der Astrologie 140–169
 in der Medizin 170–203
 versus Geschlechtsakte 47
 von langer Dauer oder ein Leben lang .32
 von Männern 161, 167f.
Etymologicum Magnum 53
Euangelos 103f.
Eunuchen *siehe* Kastration
Euripides 55, 57
Eusebios von Kaisareia 53
Eustathios von Thessalonike 53f., 56
Evangelium ..228f., 231f., 234, 241, 251, 254, 259, 268, 360
Exkremente 86f.
Fellatio *siehe* Sexualbeziehungen
Figurine, durchbohrte 122f., **126**
Firmicus Maternus 28, 140, 143, 157, **159–165**, 168
Fleisch essen 67f.
Fortpflanzung
 Augustinus über die 394
 Clemens von Alexandria über die 359, 362–367
 Empfängnisverhütung 281, 306
 Philon von Alexandria über 280
 und der Wert von Frauen 76
 und die paulinische Theologie 281
 Unfruchtbarkeit 161f., 166, 201f., 280, 286, 292, 365
 Siehe auch Empfängnis; Kinder
Frauen
 Abschottung von 88, 311, 366
 als Gefäße für den männlichen Samen ... 76, 221, 364f., 398
 den Männern ebenbürtig 367–369
 erotische Orientierung von 152f.
 Freigelassene (Frauen) 38, 84, 374f.
 Geheimnisse von 213
 Gender-Analyse von 311
 Geschichte von 26, 32–38, 131–135
 Mannweiber 202f.
 Unterordnung von 71, 278, 300, 367, 377, 394
 Siehe auch Aussehen; SklavInnen
Frauenquartiere 76, 224
Freigelassene (Frauen) *siehe* Frauen
Freizügigkeit 368f.

- Freud, Sigmund 204f., 207
 Furien *siehe* Erinnyen
 Galenos 53, 311
 Gänse (Paarung zwischen weiblichen Tieren) 309, *siehe auch* Tiere
 Gattungskritik 227–229
 „gay“ 44, 378
 Gebärmutter *siehe* Körper
 gedankliche Selbstdisziplin ... 171, 173, 179f., 200
 Genetik 275f.
 Genitalien *siehe* Körper
 Geschlechterordnung (im Naturrecht) . 305f.
 Geschlechterrollen *siehe* Geschlechterunterscheidung und Geschlechterrollen; aktiv und passiv
 Geschlechterunterscheidung
 als Hierarchie 313–317
 als Polarität 268
 und das niedere irdische Reich .. 378–384
 und Erlösung 299f.
 und Geschlechterrollen 24, 239f., 313–317
 Siehe auch Aussehen
 Geschlechtskrankheiten 292
 Geschlechtsverkehr mit Tieren (Sodomie) *siehe* Sexualbeziehungen
 gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften *siehe* Ehe
 Gleichstellung 368f.
 Gnosis 378–384
 Gomorra 352
 Gott
 als Gerichtsvollzieher 272
 als Richter 232, 238, 261, 272
 Ehen zwischen Frauen als Beleidigung Gottes 376f.
 Erkenntnis Gottes 247f., 254–262, 267, 272, 297f., 310, 334f.
 Existenz Gottes 253–259
 Gerechtigkeit Gottes . 226, 231, 232, 233, 235, 244, 251, 252
 Zorn Gottes 138, 232, 234, 236f., 244f., 247, 252f., 256–258, 261, 264, 342f., 348, 351, 353
 Götzendienst *siehe* Idolatrie
 Grabrelief (augusteisch) 83f., 375
 Gräuel . 85f., 250, 265f., 268f., 322, **324–331**, 333
 Gregorios von Nazianzos 54
 Große Mutter 381
 Haar *siehe* Aussehen
 Harmachimeneus 109, 137
 Hase **369–372**, 382, *siehe auch* Tiere
 Hebräische Bibel (Altes Testament) *siehe* Bibel
 Heiligkeit 250, 265f., **324–331**, 397
 Heister, Lorenz 197, 199
 Hekate 138
 Heket 115
 Helios 137
 Hephaistion von Theben 52, 144, 148, **165–167**
 Hermaphroditen .. 72, 82, 162, 184–186, 194, **313–316**, 359
 Hermas 361
 Hermes **103**, 137f.
 Hermes Trismegistos, Buch des 28, 140, 144f., **156–158**, 161, 168, 361
 Hermippos von Berytos 204
 Hermogenes 52
 Herodas 134
 Herodianos 52
 Herodion 249
 Herophilos von Chalzedon 196
 Heterosexuelle ... 152f., 179, 275f., 282f., 284
 Hieronymus 54
 Hillel, Schule des 91–95
 Hippokratische Sammlung/Corpus Hippocraticum 156, 171, 186, 199
 Hippolytos von Rom 223, **378–384**
 Hitler, Adolf 255
 Hölle *siehe* Strafen
 Homer 53f., 57, 381
 Homoerotik
 Abscheu vor 168
 als Austausch 347–351
 als diabolisch 387
 als gesetzeswidrig und widernatürlich ... 387
 als krankhaft 151–153, 165–167, 170–203, 388
 als Luxus 74f., 361, 388
 als Sünde in Röm 1,26f. 243
 als unverständlich 387
 als widergesetzlich 387
 als widernatürlich 306
 Krankheitsursachen derselben in der antiken Medizin 184–188
 männliche und weibliche Homoerotik gemeinsam eingeordnet .. 61, 76–78, 89, 175–191, 346, **361–364**, **371**, **385–390**

- sei schlimmer als Prostitution387
 und die Gesellschaftsordnung272, 299
 und Prostitution364
 und sexuelle Unterschiede37
 Verwendung im vorliegenden Werk31
Siehe auch Ehe; männliche Homoerotik;
 Natur; weibliche Homoerotik
 Homosexualität31, 43f.
 „homosexuell“44f, 378
 Horaz55
 Horoskop *siehe* Astrologie
 Hühner (Paarung zwischen weiblichen Tie-
 ren)309, *siehe auch* Tiere
 Huna, Rav92–94
 Hyäne215, **369f.**, 371, *siehe auch* Tiere
 Hysterektomie42
 Iamblichos**71f.**, 91, 337, 373, 375
 Iaō111, 132, 138
 Idolatrie/Götzendienst
 als Quelle anderer Sünden**331–336**
 die Hyäne als Symbol für370
 und Homoerotik87, 89, 346
 und Röm 1233, 239, 242, 263
 und sexuelle Laster296f.
 Igbo376
 Intersexuelle *siehe* Hermaphroditen
 Inzest
 als natürlich284
 aber verboten280, 306
 bei der Klassifizierung von Träumen 210,
 212
 bei Paulus**326–329**
 in Lev 18 und 20292, **326–328**
 und Homoerotik157f.
 und Magier361
 Vater-Tochter-I.327–329
 Iohannes Malalas54
 Iohannes von Antiochia *siehe* Chrysosto-
 mos, Iohannes
 Isidor von Sevilla54
 Isis64, 114, 159, 235, 337, 381
 Iulianus von Aeclanum395f.
 Jesus Christus
 Ehen zwischen Frauen als Beleidigung
 Christi377
 im Denken der NaassenerInnen381
 Mägde Christi392
 Männer sind Christus ähnlicher362f.
 sagt nichts zu Homoerotik224
 Josephus, Flavius232, 278
 Judentum**85–96**, 248f., *siehe auch* Elea-
 zar, Rabbi; Huna, Rav; Josephus, Flavius;
 jüdisches Gesetz; Levitikus; Philon von
 Alexandria; Talmud; Weisheit Salomos;
 sowie unter bestimmten Titeln im Quel-
 lenregister
 jüdisches Gesetz
 Beschneidung248, 299, 317f., 324
 Kategorien im**322–331**
 Liebesgebot321, 323f.
 Speisegebote262, 266f., 324
 talmudische Interpretation des91, 250
 und der Glaube an Christus247f.
 und der Römerbrief252, **317–331**
 und die Mischna250
 Zehn Gebote321–323
 Jung, Carl Gustav204
 Jungfrauen 88, 92, 280, 350, 359, 368, 392f.,
 398
 Juvenal38, 40, 68f., 101, 193, 219, 222, 320
 Kanaan89–91, 219, 373
 Kant, Immanuel255
 Karpokrates *siehe* KarpokratianerInnen
 KarpokratianerInnen**368f.**
 Kastration
 in der Attis-Legende381
 und die weibliche Natur76
 und männliche Homoerotik 154, 161–163
 und weibliche Homoerotik161f., 165,
 167, 341, 353, 358–359
 wird anders behandelt als Klitorektomie
 201
 Kerkylas59
 Kinder 300, 349f., *siehe auch* Fortpflanzung
 Kindermord349
 Kleidung *siehe* Aussehen
 Klitorektomie
 als ägyptischer und jüdischer Brauch 199
 im 17. Jh. an einer Nonne ausgeführt 199
 im 17. Jh. an einer *tribas* ausgeführt 199
 rituell192
 selektive (nur bei manchen Frauen vorge-
 nommene)42, 47, **192–201**
 als Kontrolle über eine Anomalie 269
 Klitoris *siehe* Körper
 Konkubinen158, 374
 Kore52
 Korinth72, 74–76, 133, 248f., 296
 Körper
 Brüste79, 82

- Gebärmutter/Uterus 103, 192f., 197, 280, 285, 365, 372, 377
- Genitalien195–197
- Klitoris 30, 40, 70, 78, 176f., 183, 188, **192–201**, 220, 314
- Phallus 29–31, 47, 51, 62, 64, 66, 69f., 72f., 75, 82, 85, 94, 195, 399
- Physiognomie 66, **77f.**, 362
- und Seele358
- Siehe auch* Aussehen; Empfängnis; Kastration; Klitorektomie; Penetration; Fortpflanzung; Sparta
- Kosmetika *siehe* Aussehen
- Krankheit *siehe* Homoerotik; männliche Homoerotik; Medizin; weibliche Homoerotik
- Kurtisane *siehe* Prostituierte
- Kybele 161f., 358f.
- Lasterkataloge . 290, 293–297, 323, 326, 334
- Lebensgemeinschaft *siehe* Ehe
- Leidenschaften 66, 111, 114, 124, 126, 132, 134, 155, 162, 164, 235, 270, 272, 285, 288–290, 293f., 299, 303, 309, 325, 346, 371, 376, 390f., *siehe auch* Begehren
- lesbisch
- Bedeutung 30f., 43–46
- byzantinische Verwendung ..28, 45, 377f.
- Geschichte40–48
- I. Existenz als politischer Akt275–277
- I. Kontinuum33, 36, 375
- Lesbos, Insel
- als Geburtsort Sapphos51, 53
- und Erinna45f.
- und „lesbisch“44f.
- und weibliche Homoerotik .28, 45, 72–74
- Lethe109
- Leukas, Kreidefelsen von58f., 62, 344
- Levitikus86, 89, 95, 247, 250, 265f., 268f., 274, 290, 292, 296, 318–320, **324–331**, 337, 339f., 387
- Libertinismus *siehe* Freizügigkeit
- Lobotomie42
- (Pseudo-)Longinos52
- Loxos77
- Lukianos von Samosata
- als rechtlicher Beweis verwendet219
- und Gender-Uneindeutigkeit269, 274
- und Penetration 346
- zu Ehen zwischen Frauen84, 133, 373, 375
- zu *hetairistria*45, 377
- zur weiblichen Homoerotik ...**72–74**, 121, 181
- zu Sappho 56
- zu *tribades* 28
- (Pseudo-)Lukianos62, 66, **74–77**, 309
- Lust *siehe* Begehren; Leidenschaften
- Lüsternheit/Ausschweifung65, 75, 88, 148, 156, 160, 166, 168, 193, 195, 211, 219, 295, 297, 326, 344, 364, 370
- Luther, Martin 222, 226, 243
- Lykaël 109, 138
- Magie *siehe* Zauber[sprüche] (Liebes-)
- Maimonides 94
- Mänaden82, 109
- Manethon**148f.**, 165, 337
- Männer
- als Haupt der Frau221
- erotische Orientierung von153f.
- sollen herrschen394
- Siehe auch* Ehe; Ehemänner; Geschlechterunterscheidung; passive Männer
- männliche Homoerotik
- als geheim versus öffentlich 152, 161–163
- als krankhaft**170–173, 173–191**
- als Verweichung
- bei Artemidoros215
- bei Caelius Aurelianus 175–178
- bei Clemens von Alexandria**363f.**
- bei Dorotheos von Sidon 145, 148
- bei Philon von Alexandria ..281, 291f.
- bei (Pseudo-)Lukianos75
- bei Ptolemaios von Alexandria ...152f.
- bei Vettius Valens155
- in der Petrusapokalypse 344–346
- Siehe auch* passive Männer
- als Weigerung, Frauen zu penetrieren 146
- Chrysostomos zu**385–390**
- eindringende und empfangende Partner . 85–87
- in Röm 1,27 **287–293**
- Schenute von Atripe zu 390
- und Ungleichheit als natürlich ..209–211
- und weibliche Homoerotik
- entspricht ihr 61, 145, 165
- werden unterschiedlich beurteilt .168, 363f.
- verdient die Todesstrafe297f., 387
- Siehe auch* Ehe; Homoerotik; Natur; weibliche Homoerotik

- männlicher Same *siehe* Empfängnis53
- Marius Victorinus53
- Mars (Planet) ..143, 145–149, 151f., 161–166, 168
- Martial
 als Autor, der von der gesellschaftlichen Elite gelesen wurde 40
 als rechtlicher Beweis verwendet219
 über Bassa67
 zu Philaenis 30f., 62, **66f.**, 193
 zur Penetration 346
 zu Sappho 56
 zu weiblicher Homosexualität als wider-natürlich 284
- Masturbation
 als verflucht 390f.
 als widernatürlich214, 306
 in der Klassifizierung von Träumen 210–212
 mit Dildo82, 181
- Maximos von Tyros52, 56
- Medizin
 im alten Indien170
 im antiken Mittelmeerraum **170–203**
 moderne europäische M.170, 189, 197, 199
- Menander57, 59
- Menstruation ...93, 185, 280–283, 285f., 365, *siehe auch* Amenorrhöe
- Miletos181
- Mischna *siehe* jüdisches Gesetz
- Mithra/Mithras111, 136, 138, 159
- Musonius Rufus312, 360, 366f.
- Mustio (Muscio)183, 190, **192–199**
- Mysterium378–384
- Mytilene, Lesbos 52f., 55
- NaassenerInnen **378–384**
- Natur
 Bedeutung **284–286**
 als der geistigen Welt entgegengesetzt ... 381
 als erdachtes Konzept317
 als Schöpfungsordnung308–311
 bei der Klassifizierung von Träumen 206–208
 der Tiere308
 Gesetz, Sitte und N. .. **206–216**, 388–390, 396
 Inzest als natürlich 306
 Iohannes Chrysostomos dazu388–390
 nicht Schuld an Homoerotik 175
 und Analverkehr395
 und das „Widernatürliche“369f., 381
 und Geschlechtergrenzen **311–317**, 385–387
 und Homoerotik64f., 88, 148, 376f.
 und natürlicher Geschlechtsverkehr **272–293**, 313
 und NichtjüdInnen247
 und Röm 1,26f. 300, **307–317**
 und Sitte355
 Vergewaltigung als natürlich ... 280, 284, 306
 weibliche und männliche75f., 312f., 385–387
 Siehe auch Homoerotik; männliche Homoerotik; Naturrecht; Tiere; weibliche Homoerotik
- natürliche Theologie **253–259**, 354
- Naturrecht/Naturgesetz
 bestimmt zur Ehe183, 305
 Tertullian dazu353f.
 und Menstruation 280
 und Röm 1f.248, 250, 298, **303–307**
 unter Tieren 309
- Nero (römischer Kaiser) 250
- Neues Testament *siehe* Bibel
- Neurowissenschaft276
- New Haven 225
- NichtjüdInnen 248f., 331–336
- Nigeria376
- Nonnen *siehe* Askese
- Nymphodoros58
- Oralverkehr *siehe* Sexualbeziehungen
- Ösir109
- Osiris 109, 114, 137, 159, 381
- Ovid 67, 69, 114, 283
 darüber, dass es bei Tieren keine gleichgeschlechtlichen Paarungen gibt . 309
 zu Iphis und Ianthe **64**, 336
 zu Sappho 56, 58, 64
 zu weiblicher Homoerotik als widernatürlich284
 zu Weiblichkeit in Rom 62f.
- Packard Humanities Institute117
- Päderastie
 und Röm 1,27291
 zwischen einem Menschen weiblichen und einem Menschen männlichen Geschlechts 30, 66
 zwischen zwei Menschen männlichen Geschlechts30, 37, **71**, 74f.,

- 77, 135, 390f., *siehe auch* männliche Homoerotik; passive Männer
als widernatürlich 280f., 284
bei Clemens von Alexandria 370
männliche Homoerotik in der Antike,
als P. angesehen 29
passive Knaben als schuldig 291f.
zwischen zwei Menschen männlichen
oder weiblichen Geschlechts 352
zwischen zwei Menschen weiblichen Ge-
schlechts 30, 56, 66, 71, 390f.
pallium *siehe* Aussehen
Paré, Ambroise 199
Parmenides 184–187, 203, 360, 365
passive Männer
als verweicht 362–364, 394
werden missbraucht und angegriffen
152f.
zu Höllestrafen verdammt 343–347, 349
Siehe auch Männer; männliche Homo-
erotik; Sexualbeziehungen
Paulos von Aigina 193–197
Paulusapokalypse 352f.
Paulus (Apostel) 37
als Pharisäer über weibliche Homoerotik
89, 95
als verheiratet 368
über das gegenseitige Recht auf Ge-
schlechtsverkehr 221
über weibliche Homoerotik 272–286
und christliche Reaktionen auf lesbische
Frauen 41
und Dorotheos von Sidon 144
und Liebeszauber 138f.
und traditionelle Wertvorstellungen über
die Geschlechter 248
Paulus (Apostel) 217–340, *siehe*
auch Register vorneuzeitlicher Quellen,
Bibel
PelagianerInnen 395f.
Penetration
als natürlicher Geschlechtsverkehr 274
durch Menschen männlichen Ge-
schlechts 364f.
Siehe auch Dildo; Sexualbeziehungen;
weibliche Homoerotik
Persephone 109
Perücken *siehe* Aussehen
perusinische *glandes* 195
Petrusapokalypse 343–347, 386
verfasst von einem Menschen aus niede-
rer Schicht und aus der Provinz 40
verwendet durch Clemens von Alexand-
ria 360
Petrusbrief, Erster 325
Pfauen (Paarung zwischen weiblichen Tie-
ren) 309, *siehe auch* Tiere
Phaedrus 65f., 69, 185, 219, 337
Phallus *siehe* Dildo; Körper; Penetration; Se-
xualbeziehungen
Phallus-Vogel 82
Phaon 58–60
Philon von Alexandria
darüber, dass es bei Tieren keine gleich-
geschlechtlichen Paarungen gibt . 309
und Clemens von Alexandria 361,
365–367
und die ägyptische Religion 263
zum Begehren 270
zum jüdischen Gesetz 323
zum Naturrecht 248, 305f.
zur männlichen Homoerotik 291f., 295,
319f., 391
zu widernatürlichen Sexualbeziehungen
280–282
Philomenos 173, 199
Phönizien *siehe* Dorotheos von Sidon; Her-
mippos von Berytos; Maximos von Tyros
Photios von Konstantinopel 54, 71, 373
Phrē 111, 137
Physiognomie *siehe* Aussehen
Pindar 57
Pirie, Jane 219
Planeten (deren Geschlecht) 149f., 160
Platon
zitiert von Clemens von Alexandria 360,
370f.
zu *hetairistriaí* 27, 74, 184f., 377
zum Naturrecht 304, 308
zur weiblichen Homoerotik 61, 63, 284
zu Sappho 53, 56, 59
Plautus 63, 69
Plinius der Ältere 124, 309
Plutarchos
darüber, dass es bei Tieren keine gleich-
geschlechtlichen Paarungen gibt . 183,
309
ist Clemens von Alexandria bekannt 360
zur Päderastie zwischen zwei Menschen
weiblichen Geschlechts 71, 391

- zu Sappho 52, 55f., 59
- Polemon 77
- Polythecon 54
- Pompeji 84, 264
- Porphyrio 55
- Poseidonios 204
- Prometheus 65f., 185
- Prostituierte
- Homoerotik ist schlimmer als P. 387–389
- Sappho als P. 58–60
- und Röm 1,26 378
- und weibliche Homoerotik 72–74, 79, 147, 157f., 162f., 166f.
- ProvinzbewohnerInnen
- mit geringem Ansehen 40, 102–121, 155, 205
- mit hohem Ansehen 40, 149, 173–203, 353–359
- (Pseudo-)Aristoteles *siehe* Aristoteles
- (Pseudo-)Longinos *siehe* Longinos
- (Pseudo-)Lukianos *siehe* Lukianos
- Pseudo-Phokylides 87–89, 95, 282, 301, 309, 336f.
- Pseudo-Titus-Brief 352
- Ptolemaios (Gnostiker) 384
- Ptolemaios von Alexandria 40, 91
- als Quelle für Hephaistion von Theben .. 165
- zu Ehen zwischen Frauen ... 133, 372, 375
- zur erotischen Orientierung, die ein Le-
 ben lang Bestand hat 26
- zu weiblicher Homoerotik **149–154**, 168, 188, 284
- Quintilianus 230
- Rebhühner (Paarung zwischen weiblichen Tieren) 309, *siehe auch* Tiere
- Rechtfertigung
- durch den Glauben 226, 247, 318
- und das Naturrecht 306f.
- und die Zehn Gebote 323f.
- Reinheit 153, *siehe auch* Unreinheit
- Rhetorios 144, 148, 167
- Ringkampf 66, 68
- Rom 296, *siehe auch* Hippolytos von Rom; Juvenal; Martialis; Ovid; Phaedrus; Plautus; Seneca der Jüngere
- römische Provinzen, BewohnerInnen der *siehe* ProvinzbewohnerInnen
- römisches Recht
- Lex Iulia de adulteriis coercendis* 62
- Lex Iulia de maritandis ordinibus* 62
- Lex Papia Poppaea* 62
- Lex Scantinia* 320
- Sadomasochismus 66–68
- samaritanische Religion 322
- Same *siehe* Empfängnis
- Samos 62
- Satan 296, 326, 328, 387
- Saturn (Planet) 98, 143, 145f., 148f., 153, 155, 161, 163f., 166
- Satyriasis 175, 190
- Schammai, Schule von 91–95
- Schande (und Verwandtes)
- gleichermaßen für Frauen und Männer .. 367
- in Levitikus 324–330
- und Analverkehr 396
- weibliche 385
- und weibliche Homoerotik .. 73f., 158, 178, 199, 273
- Schenute von Atripe 223f., **390–392**, 394
- Schlange 107, 109, 264, 379
- Schmuck *siehe* Aussehen
- Schöpfung 37, 247, 255, 257–261, 263f., 266, 273, 278, 286, 299, 304, 307–311, 316f., 333, 362, 365, 371, 386
- Scultetus, Johannes (Johannes Schultes) 197
- Seele *siehe* Körper
- Sefer ha-Razim 98
- Seneca der Ältere 40, 69, 101, 183
- zur Penetration 346
- zu Sappho 59
- zu *tribades* 63f., 100, 135
- zu weiblicher Homoerotik als widerna-
 türlich 274, 284
- Seneca der Jüngere 64–69
- Serapis 103, 109, 116, 137, 159
- Severus von Antiochia 398
- Sexualbeziehungen
- Analverkehr
- zwischen einem männlichen und ei-
 nem weiblichen Menschen ... 282f., 394f.
- zwischen einem Menschen männli-
 chen Geschlechts und einem Her-
 maphroditen 313
- zwischen zwei Menschen männlichen
 Geschlechts 84–86, 175–177
- coitus interruptus* 281
- Cunnilingus 67–69, 84f., 195
- Fellatio ... 44f., 66, 68, 84f., 179, 210–212, 214, 279, 284, 292

- Geschlechtsverkehr mit Tieren 280–283, 286
 in der Ehe 284–286
 und Einverständnis und Zwang 327–329, 331
 und NaassenerInnen **378–384**
 Vaginalverkehr 284
 zwischen einer Frau und einer Leiche 284
 zwischen ungleichen PartnerInnen 209–212, 284
Siehe auch aktiv und passiv; Bisexualität; Dildo; Ehebruch; erotische Orientierungen; Homoerotik; Inzest; männliche Homoerotik; Masturbation; Penetration; weibliche Homoerotik
 sexuelle Unmoral *siehe* Unzucht
 Sifra 89–91, 95, 133, 337, 373, 375, 399
 Simonides 57
 Sirach 289
 Sitte *siehe* Brauch
 SklavInnen
 eheähnliche Lebensgemeinschaften von 374f.
 Kleidung von 355
 männliche 208, 212
 Metaphorik 130f.
 in Liebeszaubern 109–112, 124, 128f., 132
 Schlagen von 388
 sexueller Gebrauch von 284–286, 367
 und die Naturordnung 308
 und Paulus 38, 249, 299
 Unterordnung von 300, 368f.
 weibliche 38f., 63, 84, 311
 bei der Klassifizierung von Träumen 208, 212
 SklavInnenbesitzerInnen 208, 367
 Sodom 274f., 319, 349, 352, 386, 396
 Sokrates 56
 Sophokles 57
 Soranos von Ephesos 40
 darüber, dass es bei Tieren keine gleichgeschlechtlichen Paarungen gibt . 309
 von Tertullian verwendet 172
 zu maskulinen Frauen **201–203**
 zu passiven Männern 277
 zur Klitorektomie **192–201**
 zusammengefasst von Aetios von Amida 173
 zu *tribades* als geisteskrank **173–191**
 Sparta **71**, *siehe auch* Körper
 Speisegebote *siehe* jüdisches Gesetz
 Sperma *siehe* Empfängnis
 Stobaios 53
 stoische Philosophie 125, 177, 190, 204, 229, 250, 254, 270, 285, 288f., 294, 303–306, 308, 310, 312, 362, 366, 368
 Stola *siehe* Aussehen
 Strabon 59, 200
 Strafen für homoerotische Akte
 Hölle 341, 387
 Höllenfeuer 348f., 353
 Klippen in der Hölle 344–347, *siehe auch* Leukas
 Todesstrafe 297f.
 Suda 56, 59, 180f.
 Sünde .. 174, 222, 234, 238f., 242, 244, 247f., 252f., 255f., 258, 260, 264, 268, 270, 290, 293, 299, 303, 306, 310, 317, 323, 350–352, 388, 395–397, *siehe auch* Ehebruch; Homoerotik; Idolatrie; Inzest; männliche Homoerotik; Strafen für homoerotische Akte; weibliche Homoerotik; Unzucht
 Syrien 57, 71f., 347
 Talmud
 Babylonischer **92–96**
 Jerusalemmer **91–96**
 Siehe auch jüdisches Gesetz
 Tartaros 109
 Tatianos 45, 57, 58
 Tauben (Paarung zwischen weiblichen Tieren) 309, *siehe auch* Tiere
 Teiresias 72, 178
 Terentianus Maurus 53
 Tertullian von Karthago 27f., 204f., 223, 303, 320, 359, 387f., 400
 De Cultu Feminarum 355
 De pallio **355–358**
 De resurrectione carnis 358f.
 De spectaculis 355
 De virginibus velandis 354
 verwendet Soranos 172
 zu weiblicher Homoerotik **353–359**
 Themistios 56
 Theodosius (römischer Kaiser) 393
 Theorie der antiken Rhetorik 228–233
 Thesaurus Linguae Graecae 117, 371
 Thevenin, François 197
 Thomasakten **347–351**
 Thomas von Aquin 255, 306
 Tiberius (römischer Kaiser) 357

- Tiere
 als Sklaven 263
 die Homoerotik praktizieren 183,
308–310
 dienen als Vorbild für das Natürliche 211
 praktizieren keine Homoerotik 64, 88,
 182f., **308–310**, 387
 Sexualverhalten von 369f.
 sind den Menschen nachgeordnet 369
- Todesstrafe *siehe* Strafen
- Toga *siehe* Aussehen
- Träume, Klassifizierung von . **204–216**, 360,
siehe auch Artemidoros von Daldis
- Tugend 55, 74, 252, 312, 314, 366f., 388, 390
- Überschreitung von Geschlechtergrenzen
siehe weibliche Homoerotik
- Ulpianus 183, 188, 305
- Unfruchtbarkeit *siehe* Fortpflanzung
- ungeheuerlich *siehe* weibliche Homoerotik
- Ungleichheit *siehe* männliche Homoerotik;
 Sexualbeziehungen; weibliche Homoero-
 tik
- Unreinheit
 Homoerotik als 155, 164
 in Levitikus 86, **324–330**
 nichtjüdische Religion als U. 265
 Paulus über **264–268**, 294–297, **324–331**
 von Speisen 265
- Unterweltgottheiten 103f., 109, 111, 113f.,
 137f.
- Unzucht
 und Idolatrie 333
 bei Paulus 325
 als sündhaft, aber natürlich 306
- Uterus *siehe* Körper
- Vasenmalerei, griechische **78–83**
- Vatikanisches Konzil, Erstes 254–259
- Venus, Handlung der 148
- Venus (Planet) 143, 145–169
- Vergewaltigung *siehe* Natur, Vergewaltigung
- Vergnügen 378–384, 390
- Verlangen *siehe* Begehren/Verlangen
- Vermännlichung *siehe* weibliche Homoero-
 tik
- Verschleierung *siehe* Aussehen
- Verunreinigung **324–330**, 331
- Verweiblichung *siehe* männliche Homoero-
 tik
- Vettius Valens 40, 98, 101, 140, **154–156**
- Viraginität 160
- Vorgeschichte (Frauengeschichte als) 48
- weibliche Homoerotik
 als Austausch 274–277
 als Reiben **91–96**, *siehe auch* Regis-
 ter antiker Begriffe, griechisch, *tribō*;
 lateinisch, *frico*; hebräisch, *mēsallelet*
 als Rollentausch 190f.
 als Vermännlichung
 als Abweichung von der Kategorie
 „Frau“ 267
 bei Clemens von Alexandria **361–367**,
 377
 bei Dorotheos von Sidon 147
 bei Firmicus Maternus **159–165**
 bei Hephaistion von Theben . 165–167
 bei Lukianos von Samosata **72–74**
 bei Manethon 149
 bei (Pseudo-)Lukianos 75f.
 bei Pseudo-Phokylides 87
 bei Ptolemaios von Alexandria
 149–154
 bei Soranos 177–179, 192–199
 bei Vettius Valens 155f.
 im Buch des Hermes Trismegistos
 157f.
 in der Petrusapokalypse **343–347**
 in lateinischer Hochliteratur **63–71**
 und die Physiognomie **77–78**
 und Penetration .. 29–31, 63–70, 146f.,
 213f., 215f., 219f., 345f.
 und Röm 1,26 274
Siehe auch Homoerotik; Kastration
 als geheim versus öffentlich 146, 165f.
 als Luxus 75
- Marginalisierung
 als fremdartig 89–91, 219f.
 als krankhaft 155f., **170–203**
 als Sexsucht 177, 182
 als Überschreitung von Geschlechter-
 grenzen 335f.
 als ungeheuerlich 64, 67f.
 als Verkehrung der Schöpfungsord-
 nung 273
 als widernatürlich 61, 63–65, 148,
 151–154, 210, 212, 214–216, 284
 Anachronisierung 63–71
 als Anomalie 268f., 286
 als Entwürdigung 270f.
 Hellenisierung der **63–71**
 und gesellschaftlich marginale Men-
 schen 358f.
Siehe auch Schande

- und das soziale Gefüge der Menschen ... 214f.
 und gesellschaftliche Schichten100, 355–358
 und männliche Homoerotik
 entspricht ihr 61, 145, 165
 wird anders betrachtet als .168f., 363f.
 und spezifische Kleidung356–358
 und Unfruchtbarkeit161
 Unterstützung für100
 Verleugnung von70
 Verurteilung
 beide PartnerInnen verurteilt
 343–347, 352f., 361–364
 Todesstrafe für225
 widerspricht Eph 5,21–6,9300f.
 wird durch gedankliche Selbstdisziplin
 oder Klitorektomie behandelt179f.,
 192–201
Siehe auch Homoerotik; Ehe; männliche
 Homoerotik; Natur; Prostituierte
 Wein67
- Weisheit Salomos236, 239, 248, 250, 263,
 271, 289, 331–336
 Weißes Kloster390
 Witwen181, 213, 280, 321, 392
 Woods, Marianne219
 Würde *siehe* Ehre/Würde
 Zauber[sprüche], (Liebes-)
 auf Blei98, 106–121
 auf Papyrus102f.
 gewalttätige und SklavInnen-Metaphorik
 in Z.121–131
 in geometrischen Formen106–115
 und Ehen zwischen Frauen375
 und Magie und Religion135–138
 und verheiratete Menschen134f.
 von ExpertInnen verfasst97–100
 zwischen Frauen**97–139**
 zwischen Männern105
 Zenobios52
 Zenon von Kition284, 288, 294, 360
 Zerberus109, 137
 Zonaras, Lexikon von53
 Zwang *siehe* Sexualbeziehungen

2 Register antiker Frauen (historischer wie fiktiver)

- Agathoklea (christliche Jungfrau)393
 Akylina (christliche immerwährende Jung-
 frau)393
 Anaktoria (Geliebte Sapphos)59
 Anna Komnena (byzantinische Autorin) ..56
 Anyte (Dichterin)57f.
 Apantia (christliche immerwährende Jung-
 frau)393
 Apollonous (in einem Liebeszauber)116,
 118
 Aspasia (Verfasserin medizinischer Texte) .
 173
 Aspelia (christliche Jungfrau)393
 Astaphium (Figur einer Sklavin bei Plautus)
 63
 Atthis (Geliebte Sapphos)59
 Bassa (Figur bei Martialis)67, 70, 346
 Berenike (ägyptische Königin, Figur bei
 Iamblichos)71, 72, 91, 373
 Bitto (Figur bei Asklepiades)61, 235
 Damophyle (Intellektuelle bei Philostratos)
 56f.
 Demonassa (Figur bei Lukianos von Samo-
 sata)72–74, 269, 373
- Demonassa von Zypern (Gesetzgeberin) ..57
 Dorothea (Christin)393
 Erinna (Dichterin)45f., 57f.
 Euhodia (christliche Leiterin)33, 221
 Euhodiana (Christin)393
 Eva (in der Genesis)273, 362, 395f.
 Felicitas (christliche Märtyrerin)36
 Folia von Rimini (Hexe bei Horaz)55
 Fonteia Eleusis (zusammen mit Fonteia Hele-
 na bestattet)84
 Fonteia Helena (zusammen mit Fonteia Eleu-
 sis bestattet)84
 Fulvia (auf einem perusinischen Belage-
 rungsgeschoss)195
 Gorgonia (in einem Liebeszauber) **106–115**,
 121–139
 Helena (in einem Liebeszauber)102f.
 Herais/Diophantos (bei Diodoros von Sizili-
 en)**313–317**
 Herais (in einem Liebeszauber)**102f.**,
 121–139
 Ianthe (Figur bei Ovid)64, 235
 Iphis (Figur bei Ovid)64, 235
 Isara (in einem Liebeszauber)109–112

- Junia (Apostelin)221, 249
 Kalimera (christliche immerwährende Jung-
 frau)393
 Kallo/Kallon (bei Diodoros von Sizilien)
 315
 Kleite (Dichterin)58
 Korinna (Dichterin)57f.
 Laronia (bei Juvenal)68f.
 Leaina (Figur bei Lukianos von Samosata) .
72–74
 Learchis (Dichterin)58
 Lukretia (bei Martialis)67
 Maria von Betanien (Jüngerin Jesu)33
 Martha von Betanien (Jüngerin Jesu)33
 Megara (Geliebte Sapphos)59
 Megilla/Megillos (Figur bei Lukianos von
 Samosata)**72–74**, 121, 269, 357, 373
 Mesopotamia (Figur bei Iamblichos) .**71**, 72,
 91, 373
 Mirjam (christliche Leiterin) 249
 Mnesarchis (Dichterin)58
 Moiro (Dichterin)57
 Myro (Dichterin)58
 Myrtis (Dichterin)57f.
 Nannion (Figur bei Asklepiades)61, 235
 Nike (in einem Liebeszauber) **115–121**,
 121–139
 Nilogenia (in einem Liebeszauber) .109–112
 Nossis (Dichterin) 56–58
 Paitous/Pantous (in einem Liebeszauber)
115–121, 121–139
 Pancharia (christliche Kanonikerin)393
 Perpetua (christliche Märtyrerin) 36
 Persis (christliche Leiterin)221, 249
 Philaenis (bei Martialis) 30f., 62, **66–71**,
 193, 196, 346
 Philainis (aus Leukas oder Samos, Autorin)
 61, 66, 76
 Phoebe (christliche Leiterin)221
 Phronesium (Hetäre bei Plautus) 63
 Posidonia (christliche Diakonin)393
 Praxagoris (Dichterin)58
 Praxilla (Dichterin)57f.
 Priska/Priszilla (christliche Leiterin) 249
 Rhodougouné (Kriegerin)57
 Sappho (Prostituierte, Dichterin) 58f.
 Sappho von Lesbos (Dichterin) 41, 45f.,
51–61, 121f., 181, 344, 400
 Sarapias (in einem Liebeszauber) . **102–106**,
 121–139
 Sarapous (in einem Liebeszauber) 115f., 118
 Semiramis (assyrische Königin)57
 Sophia (in einem Liebeszauber) **106–115**,
 121–139
 Syntyche (christliche Leiterin)33, 221
 Telesilla (Dichterin)57f.
 Telesippa (Geliebte Sapphos)59
 Thaliarchis (Dichterin)58
 Theano (pythagoreische Philosophin)57
 Theodosia (christliche Diakonin)393
 Theophila (Intellektuelle bei Martialis) ... 56
 Thermoutharin (in einem Liebeszauber)
 102f.
 Tmesios (in einem Liebeszauber)115f.
 Tryphäna (christliche Leiterin) . 33, 221, 249
 Tryphosa (christliche Leiterin) ..33, 221, 249

3 AutorInnenregister

- Abbott, Sidney42
 Abelove, Henry42
 Abrahamsen, Valerie A.393
 Abramowski, Luise 378f., **380–382**
 Achtemeier, Paul J.272
 Adamietz, Joachim 68
 Adams, Francis 194, 197
 Adams, James N.27f., 70
 Addelson, Katherine Pyne 33, 276
 Adler, Ada 55, 59, 180f., 195
 Aletti, Jean-Noël232
 Allen, Jeffner42
 Allen, Laura S.276
 Almaguer, Tomás24
 Alonso, Ana Maria24
 Alpert, Rebecca T. 90, 93f.
 Altaner, Berthold172
 Aly, W.52, 59
 Amadiume, Ifi**376**
 Amer, Sahar 28
 Amundsen, Leiv 115f., 133
 Anderson, William S. 64
 André, Jacques66, 77
 Andrews, Ethan A. 65, 193
 Anzaldúa, Gloria42
 Arnold, Bernhard52
 Attridge, Harold W.348, 350
 Audollent, August 115, 119, 132, 134

- Aune, David E. 137, **227f.**, 229
 Avi-Yonah, Michael 263
 Axt, Carl A. M. 149
 Baer, Richard A. 281
 Bahnsen, Greg L. 286, 290
 Bailey, Derrick Sherwin ... 275, 281, 283, 334
 Bain, David 284
 Balka, Christie 42
 Ball, Milner S. 307
 Balz, Horst 275
 Barala, Michèle Aina 42
 Bardenhewer, Otto 172
 Barié, Paul 30, 66f., 196
 Barnard, Sylvia 57
 Barr, James 253
 Barrington, Judith 42
 Barth, Karl **255–259**
 Barton, Tamsyn S. 77, 140, 142f.
 Barz, Monika 42, 394
 Bassler, Jouette M. **237–239**, 244, 251
 Bauckham, Richard J. 343, 347
 Beattie, A.J. 52, 60
 Beazley, John D. 78
 Beck, Evelyn Torton 42
 Beker, Johan Christiaan 252, 318
 Bendz, Gerhard 174–176, 178f., 182, 184
 Berkey, Jonathan P. 192
 Bethe, Eric 195
 Bethel, Lorraine 42
 Betz, Hans D. **136–137**
 Biale, Rachel 90, 92–94
 Bietenhard, Hans 253
 Bilabel, Friedrich 115f.
 Blackman, Winifred S. 125, 132
 Blum, Claes 204–206
 Blumenfeld, Warren, J. 42
 Boardman, John 78, 181
 Bockmühl, Klaus 307
 Boddy, Janice 192
 Boer, Emilie
 zu Hephaistion von Theben 165
 zu Ptolemaios 149f.
 zu Vettius Valens 155
 Boivin, Marcel 307
 Boll, Franz
 zu Firmicus Maternus 159
 zu Hephaistion von Theben 165
 zu Ptolemaios 150
 zu Suppl. Mag., 1,37 115–119, 121
 Bolle, Geertje 42
 Bonhöffer, Adolf 303
 Borell, Brigitte 115
 Borleffs, Jan G. Ph. 358
 Bornkamm, Günther 254
 Børresen, Kari Elisabeth 394
 Boswell, John 29, 32f., **34–37**
 zu antiken Schriften
 zu Artemidoros 206
 zu Caelius Aurelianus 175
 zu Iamblichos 71f., 373
 zu Iohannes Chrysostomos .. 385, 387, 390
 zu Lev 18,22; 20,13 87, 90
 zu Platon 61
 zu Röm 1,26f. 275
 zu „gay“ 44, 378
 zu gleichgeschlechtlichen Paarungen bei Tieren 308
 zu gleichgeschlechtlichen Verbindungen **34–37**, 373f.
 zu griechischen Begriffen
 zu *allēlobasia* 370
 zu *arsenokoitēs* 295
 zu *malakos* 295
 zu *para physin* 274
 zu „Homosexualität“ 43f.
 zum Hasen und der Hyäne 369, 371
 zum städtischen Leben und gleichgeschlechtlicher Liebe 296
 zu passiven Menschen männlichen Geschlechts 190
 zur „alexandrinischen Regel“ 365
 zur *Lex Scantinia* 320
 zur romantischen Freundschaft zwischen Menschen weiblichen Geschlechts 394
 zur Toleranz gegenüber weiblicher Homoerotik 401
 Boudreaux, Pierre 167
 Boulluec, Alain Le 369
 Bowra, C.M. 52, 57
 Boyarin, Daniel 66, 86, 90, 311
 Boylan, Michael 185
 Brackertz, Karl 205, 207f., 211
 Brakke, David B. 344
 Bram, Jean Rhys 143, 159–162, 164f.
 Brandt, Paul 52
 Braund, Susanna H. 68
 Bremmer, Jan 48
 Brenk, F.E. 52
 Brettman, Estelle Shohet 263
 Briggs, Sheila 128, 299

- Brinker-Gabler, Gisela57
 Brooks, Ernest W.398
 Brooten, Bernadette J.
 zu John Boswell34
 zu jüdischen Frauen der Priesterkaste .92
 zu Paulus und dem jüdischen Gesetz 304,
 318
 zur Frauengeschichte48
 zu weiblicher Homoerotik282
 Brown, Judith C.43, 394
 Brown, Peter388, 392, 395f.
 Buchholz, Dennis D.343f.
 Budge, Ernest A. W.349
 Buell, Denise Kimber35, 201, 364
 Bullough, Vern L.43
 Bultmann, Rudolf253, 298
 Burchfield, R.W.28
 Burguière, Paul174, 194, 202
 Burnett, Andrew84
 Butler, Judith41f.
 Byne, William276
 Cahill, Lisa Sowle306
 Calder, W.M.60
 Califia, Pat42
 Cameron, Alan57, 377
 Cameron, Averil57
 Campbell, David A.55
 Canavello, Robert140, 167
 Cantarella, Eva32, 52, 60, 135
 Capelle, Wilhelm190, 366f.
 Carrington, Philip325
 Cassio, Albio Cesare28
 Cassirer, Ernst142
 Castelli, Elizabeth A.37, 316
 Cataudella, Quintino54
 Chadwick, Henry280
 Charlesworth, James H.142
 Chauncey, George24, 43, 170
 Chittenden, John54
 Christ, Wilhelm von
 zu Caelius Aurelianus174
 zu Dorotheos von Sidon144
 zu Hephaistion von Theben165
 zu Ptolemaios149
 zu Soranos von Ephesos173
 zu Vettius Valens155
 Clark, Elizabeth A.368, 396
 Clark, Gillian47f.
 Clarke, John R.84f.
 Clausen, Wendell V.68
 Coffey, David M.253
 Coleman, Peter33
 Collins, Adela Y.296
 Colson, Francis H.306, 319
 Conner, Randy P.359, 383
 Conybeare, Frederick C.57
 Copeland, Peter276
 Countryman, L. William33, 37
 zu homosexuellen Akten als Unreinheit .
 268
 zu *malakos*295
 zur Homosexualität als nicht sündig .290
 zu Sodom275
 zu Weish 14,24–26334
 Courtney, Edward68
 Couture, Roger A.307
 Cranfield, Charles E. B.273
 Crowe, Michael Bertram183, 307
 Cruikshank, Margaret42
 Cumont, Franz140f, 157f.
 Curb, Rosemary42, 394
 Curran, Charles E.307
 Cyron, Marcus84f.
 Dacier, Anne LeFevre59
 Daly, Mary48
 D'Angelo, Mary Rose
 und John Boswell36
 zu CIL 6/3,1852484, 375
 zu Frauenpaaren32, 372
 zum „lesbischen Kontinuum“33
 Daniel, Robert W.114f, 122, 132, 137f.
 zu PGrM 66105
 zu Suppl. Mag., 1,37115f, 119–121
 zu Suppl. Mag., 1,42106f.
 zu Suppl. Mag., 1,49106
 zu Suppl. Mag., 2,54105
 Daremberg, Charles195
 Darty, Trudy42
 Davies, William D.318
 Davis, Madeline D.130
 Daxer, Heinrich253
 Dean-Jones, Lesley A.171, 199
 DeJean, Joan59
 d'Entrèves, Alexander P.307
 Devereux, George60
 Diels, Hermann184f.
 Dierauer, Urs183, 308, 310
 Dierichs, Angelika84f.
 Dieterich, Albrecht342
 Dlubatz, Petra42
 Dörrie, Heinrich58
 Douglas, Mary87, 266–270

- Dover, Kenneth J.33
 zu Dildos181
 zu griechischer Vasenmalerei78, 83
 zu „lesbisch“45
 zu Sappho54–56, 59f.
- Downing, Christine32
- Drabkin, Israel E.174, 178, 180, 186f., 190, 192f.
- Drabkin, Miriam F.190, 192f.
- Drijvers, Han J. W.347
- Duban, Jeffrey M.51
- Duberman, Martin43
- duBois, Page51, 312
- Duensing, Hugo344, 352
- Eckert, Jost320
- Eilberg-Schwartz, Howard87, 266
- Eitrem, Samson106, 115f., 133, 138
- Elliger, Karl328f.
- Epstein, Steven32
- Eriksson, Brigitte43, 60
- Eron, Lewis John275
- Ettorre, E.M.42
- Faderman, Lillian43, 60, 219
- Fahd, Toufic205
- Fanyó, Zoltan51, 53, 122
- Faraone, Christopher A.119, 126
- Fatum, Lone311
- Ferguson, Ann33, 42, 276
- Festugière, A. J.207
- Feuillet, André253
- Fischer, Bonifatius54
- Fitzmyer, Joseph A.256, 318, 394
- Foat, Michael390
- Foerster, Werner380, 382
- Folkerts, Menso149
- Fontaine, Jacques353f.
- Foraboschi, Daniele117
- Forrer, L.53
- Foster, Jeannette H.43
- Foucault, Michel
 zu Artemidoros205, 208
 zur Homosexualität32, 43f., 46
 als Gegenstand der Medizin **170–172**,
 401
 zu sexueller Identität86
- Frankfurter, David105
- Frank, Georgia77
- Fraser, Peter M.117
- Fredouille, Jean-Claude355
- Freedman, Marcia114
- Freeman, Kathleen185
- Freese, John H.55
- Frickel, Josef379, **380–382**, 384
- Fridrichsen, Anton253
- Friedländer, Ludwig68
- Friedrich, Paul52
- Furnish, Victor Paul37, 275
 zu Paulus und der Päderastie291
- Fusillo, Massimo333
- Fuss, Diana42
- Gager, John G.98f., 114f., 122, 134, 136
 zu gewalttätiger Metaphorik in Liebes-
 zaubern100, **122–128**
 zu Magie und Religion102, 136
 zu Ritualen in Bindezaubern104, 134
 zu unveröffentlichten Zaubertexten132
 zu Zaubertexten von und an Menschen
 männlichen Geschlechts105
- Gallavotti, Carlo52–54
- Gamble, Harry249
- Gan, Peter51, 53, 122
- Gans, Eric51
- Ganszyniec, Ryszard102, 106f.
- Garber, Linda42f.
- Garber, Marjorie43, 130
- Gaventa, Beverly Roberts37
- Gearheart, Sally42
- Gebhart, Oscar von344
- Geertz, Hildred142
- George, Robert P.307
- Georgi, Dieter332–334
- Gerlo, A.355f.
- Giangrande, Giuseppe181
- Giebel, Marion52f., 57
- Ginzburg, Ruth42
- Glare, Peter G. W.65, 157, 160, 178
- Gleason, Maud W.77, 186, 213, 362
- Gnilka, Joachim330
- Gorski, Roger A.276
- Gourevitch, Danielle174, 194, 202
- Graf, Fritz136f.
- Gramick, Jeannine42
- Green, Arthur322
- Green, Peter51
- Greenberg, David E.33, 170
- Greenwood, David307
- Guarino, Antonio181
- Gulick, Charles B.284
- Gummere, Richard M.65
- Gundel, Wilhelm156–158
- Gutwirth, Madelyn57
- Haacker, Klaus283

- Habrich, Elmar 71f., 373
Hachlili, Rachel 142
Hägg, Tomas 71
Haller, Rudolf 61
Hallett, Judith P.
 zur Penetration bei Frauen 196
 zu Sappho 45, 52, 60
 zu weiblicher Homoerotik in lateinischer
 Literatur 32, 34, **63–70**
 zu weiblicher versus männlicher Homo-
 erotik 33
Halperin, David M. 32, 42
 zu Caelius Aurelianus **189–191**
 zu Homosexualität 32, 43f., 402
 zu sexueller Identität 86
Hamer, Dean 276
Hammond Bammel, Caroline P. 274, 303
Hanson, Ann Ellis 171, 190, 195
Hanson, John S. 205
Harrauer, Christine 106
Hays, Richard B.
 zu homosexuellen Akten 275
 zum natürlichen Geschlechtsverkehr 278
 zu *para physin* 274
 zu Röm 1,18–32 **37f.**, 277
 zu sexuellen Unterschieden 286
Headlam, Arthur C. **235–236**, 244, 303
Heiberg, I. L. 193, 201
Heintze, Helge von 53
Heiserman, Arthur 72
Helsinki, Daniel A. 280
Helmreich, Georg 358
Henry, René 71f., 373
Herr, Theodor 307
Herrmann, John J. 79
Herter, Hans 39
Herzer, Manfred 43
Hett, W. S. 176
Heyward, Carter 42
Hicks, Esther K. 192
Hicks, Robert D. 294
Himmelfarb, Martha 342f., 347f., **349**, 352
Hittinger, Russell 307
Hoek, Annewies van den 358
 zu Clemens über das Martyrium 367
 zu den alexandrinischen Quellen Cle-
 mens' 360
 zu Philon und Clemens 361, 363, 365
 zur Petrusapokalypse 343
Hoesen, H. B. Van 143
Hoffman, Richard J. 62
Hoheisl, Karl 159
Holman, Susan R. 398
Holm-Nielsen, Svend 88
Hölscher, Uvo 185
Homeyer, Helene 51
Hooker, Morna D. 263
Horner, Tom 43
Horsley, Richard A. 305
Horst, Pieter W. van der 87f., 309
Hosius, Carl 174, 192
Howell, Peter 70
Hübner, Wolfgang 155
Hunt, Arthur S. 102f., 105
Hunt, Mary E. 42
Hutchins, Loraine 43
Ilberg, Johannes 190, 192, 194, 201f.
Inwood, Brad 304
Jacobelli, Luciana 84f.
James, Montague R. 344
Jatsch, Josef 273
Jenkyns, Richard 51, 60
Jessen 104
Jewett, Robert 228, **231–233**
Jocelyn, H. D. 45
Johnson, Alan F. 307
Johnson, William R. 42
Johnston, Patricia A. 52
Jones, Lawrence Patrick 128
Jones, William H. S. 124
Jonge, Marinus de 274
Jordan, David R. 103, 106, 113, 115
Kaahumanu, Lani 43
Kähler, Else 33, 275
Karpp, Heinrich 172
Käsemann, Ernst 249, 260, 318, 323
Katz, Jonathan Ned 43f., 160, 225
Keck, Leander 320
Kehoe, Monika 43
Keller, Otto 55
Kelsey, Neal 105
Kennedy, Elizabeth Lapovsky 130
Kennedy, George A. 231f.
Kessels, A. H. M. 204
Kessler, Suzanne J. 316
Keuls, Eva C. 78, 82f., 128, 181
Kiessling, Adolf 55
Kilmer, Martin F. 78f., 82–85
Kind 173
Kinder, Donald 365–367
Kleiner, Diana E. E. 84
Klijn, Albertus F. J. 348, 350f.

- Klingner, Friedrich55
 Klostermann, Erich237
 Knox, Alfred D.134
 Köchly, Hermann149
 Kock, Theodor55
 Koenen, Ludwig105
 Kokula, Ilse43, 60
 König, Roderich124
 Koreck, Maria Teresa24
 Körte, A.181
 Köster, Helmut
 zum Evangelium251
 zum Naturrecht305
 zum Priesteramt137
 zur Astrologie142
 zur Natur284
 zu Röm 16249
 zur *physis*234, 307
 Koster, W. J. W.54
 Kötting, Bernhard84
 Kraemer, Ross S.38
 Kranz, Walther184
 Krauss, Rolf149
 Kroll, Wilhelm . 33f., 72, 149, 156, 159, 161f.,
 164
 Kroymann, Emil303, 353, 354
 Kudlien, Fridolf173, 186
 Kuhlmann, Gerhardt253
 Kuhnert144
 Kuhr, Friedrich304
 Kukula, Richard C.58
 Kurtz, Eduard106f.
 Lammert, Friedrich149
 Lampe, Peter227, 248f.
 Lanci, John264
 Lang, Sabine51
 Laqueur, Thomas W. .185, 197, 199, 311, 314
 Lardinois, André51
 La Rocca, Eugenio78
 Larvey, Michael84f.
 Latte, Kurt28, 57
 Lauretis, Teresa de29, 42
 Layton, Bentley121, 380, 383f.
 Lefkowitz, Mary R.52, 56, 59, 171f.
 Leipoldt, J.390f.
 Leistner, Herta42, 394
 Lemerle, Paul393
 Lesky, Albin173
 Lesky, Erna185, 197
 Leslau, Wolf352
 Lesses, Rebecca M.98
 LeVay, Simon276
 Levine, Lee I.263
 Lewis, Charlton T.65, 193
 Lieberman, Saul91
 Lietzmann, Hans294
 Lightfoot-Klein, Hanny192
 Lilja, Saara33, 64
 zu passiven Menschen männlichen Ge-
 schlechts69
 zu Plautus27, 63
 zur *Lex Scantinia*320
 zur Sexualität in Rom128f.
 Lindsay, Wallace M.54, 66f., 196
 Lloyd, Geoffrey E. R.
 zu *nomos* und *physis*307f.
 zu Ptolemaios149
 zur antiken Kritik an der Magie136
 zur „erfundenen“ Natur307, 317
 zu Tieren als Vorbildern für Menschen ..
 312
 Lobel, Edgar51f., 122
 Lorde, Audre42, 376
 Love, Barbara42
 Luck, Georg57
 Lührmann, Dieter253
 Lutz, Cora366f.
 Lyons, Harriet192
 Maas, P.62, 66, 76
 MacAlister, Suzanne213
 Mack, Burton L.230
 MacKinnon, Catharine46
 Macleod, Matthew D. .73–75, 181f., 269, 310
 MacMullen, Ramsay320
 Maehler, Herwig120
 Makeda, Silvera42
 Malick, David E.295
 Malinas, Yves174, 194, 202
 Maltomini, Franco114f., 122, 132, 137f.
 zu Suppl. Mag., 1,37115f., 119–121
 zu Suppl. Mag., 1,42106f.
 zu Suppl. Mag., 1,49106
 zu Suppl. Mag., 2,54105
 Manacorda, Daniele84
 Manahan, Nancy42, 394
 Marco, Massimo Di55
 Margoloth, Mordecai98
 Markovich, Miroslav60, 379, 382
 Marquardt, Johannes358
 Marrou, Henri-Irénée370
 Martin, Dale B.128, 295
 Martin, Luther H.205

- Martinez, David G. 98
 Marzi, Giovanni 54
 Matter, E. Ann 43, 394, 398
 Matthews, Elaine 117
 McCormick, Richard A. 307
 McGuire, Anne M. 228
 McKenzie, John L. 307
 McNeill, John 275
 Meer, Theo van der 27, 46, 356
 Meixner, Gabriele 78, 82
 Melnick, Rafi 281
 Mende, Ludwig J. K. 27, 356
 Merkelbach, Reinhold 52
 Meyer, Marvin 105
 Michel, Otto 273
 Miles, Margaret R. 354, 392
 Miller, James 282
 Miller, Neil 43, 130
 Miller, Patricia Cox 205
 Miller, Patrick D. 323
 Milne, J. G. 102
 Mingana, Alphonse 343
 Minton, Henry L. 42
 Mondésert, Claude 370
 Monroe, Irene 42f.
 Morága, Cherríe 42
 Moravcsik, Gy. 54
 Morgan, Michael A. 98
 Mossé, Claude 51
 Moxnes, Halvor 239–245, 265
 Mras, Karl 72f.
 Mueller, Iwan 358
 Mulas, Antonia 78
 Müller, C. Detlef G. 344
 Myre, André 305
 Nagel, Svenja 119
 Nestle, Joan 129f.
 Neugebauer, Otto 143
 Newman, Lesléa 130
 Newton, Michael 265
 Nicoll, W. S. M. 55
 Nilsson, Martin P. 140
 Norsa, Medea 106
 Novak, David 257
 Nugent, Robert 42
 Nussbaum, Martha 126, 270
 Nutton, Vivian 174
 Oberg, Eberhard 66
 Oldfather, William A. 190, 229, 312
 Ollrog, Wolf-Henning 249
 Olyan, Saul M. 86f., 327
 Orbán, Arpád P. 54
 Osten-Sacken, Peter von der 281, 296
 Ott, Heinrich 253
 Owen, H. P. 253
 Pack, Roger A. 53, 204f., 207–209, 211, 213, 215
 Paczensky, Susanne von 42
 Page, Denys L. 51f., 57, 122
 Palmer, Arthur 58
 Pape, Ingeborg 174–176, 178f., 182, 184
 Parr, Leslie 43, 60
 Pastre, Geneviève 33
 Pelikan, Jaroslav 362
 Pellegrini, Ann 32, 43, 62
 Pendergraft, Mary 369
 Penelope, Julia 42
 Peristiany, John G. 240
 Pervo, Richard 72
 Petersen, Silke 383
 Petersen, William L. 295
 Peters, Wilma 43
 Petrie, William Matthew Flinders 102
 Petropoulos, J. C. B. 99
 Pfister, Friedrich 115f.
 Philips, Charles Robert 135–137
 Pingree, David 295, 357
 zu Dorotheos von Sidon 144–148
 zu Firmicus Maternus 159
 zu Hephaistion von Theben 165–167
 zu Manethon 148f.
 zum Buch des Hermes Trismegistos 156f.
 zu Ptolemaios 149
 zu Vettius Valens 155f.
 Pintaui, Rosario 149
 Pitt-Rivers, Julian A. 240
 Plevnik, Joseph 318
 Pomeroy, Sarah B. 356
 Popkes, Wiard 254f.
 Potter, Sandee 42
 Preisendanz, Karl 102, 105, 115f., 121
 Preisigke, Friedrich 71, 115–117
 Prentice, William K. 52
 Price, S. R. F. 204
 Rabe, Hugo 28, 76
 Radicchi, Rino 192
 Rahlfs, Alfred 88
 Räisänen, Heikki 317
 Rauschen, Gerhard 129
 Raymond, Diane 42
 Rayor, Diane 57

- Rebiger, Bill 98
 Reeg, Gottfried 322
 Reekmans, Louis 84
 Reid, Marty Y. 231
 Remus, Harold E. 307
 Reynolds, Leighton D. 59
 Ricci, James V. 197, 199
 Rich, Adrienne 33, 36, 42, 276
 Richlin, Amy
 zu David Halperin 32, 43
 zu Juvenal 68, 193
 zu passiven Menschen männlichen Ge-
 schlechts 69, 161, 345
 zur *Lex Scantinia* 320
 zur männlichen Dominanz 128
 Richter, Gisela M. A. 78
 Ridderbos, Herman 320
 Ridderbos, Simon Jan 286f.
 Rigler, Friedrich A. 149
 Ritner, Robert 118
 Robbins, Emmet 45
 Robbins, Frank E. 150–153, 166
 Roberts, J.R. 43
 Robinson, David M. 52
 Robinson, Joseph A. 344
 Rohde, Erwin 72
 Roof, Judith 42
 Rose, Andy 42
 Rosenbach, Manfred 65
 Rose, Valentin 174, 190, 192f.
 Rousselle, Aline 25, 77, 171, 270
 Ruelle, Charles E. 195
 Saake, Helmut 52
 SAMOIS 42
 Sampley, J. Paul 227
 Sanday, William 235–236, 244, 303
 Sanders, Ed P. 263, 317
 Sandy, Gerald N. 72
 Santos Otero, Aurelio de 352
 Satlow, Michael L. 32, 90–92
 Schäfer, Peter 98
 Schanz, Martin 159, 174, 192
 Scheidweiler, Felix 57
 Schelkle, Bettina 42
 Schickel, Joachim 51
 Schindler, Wilfried 30, 66f., 196
 Schlier, Heinrich 253
 Schlink, Edmund 253
 Schmid, Pierre 174
 Schmid, Wilhelm 174
 Schmidt, Peter L. 66
 Schneemelcher, Wilhelm 344, 347, 349, 351f.
 Schneider-Menzel, Ursula 72
 Schottroff, Luise 37
 Schrage, Wolfgang 320
 Schrijvers, Petrus H. 174–189
 Schulte, Hannelis 253
 Schultz, Dagmar 42
 Schüssler Fiorenza, Elisabeth 311, 330
 Scroggs, Robin 33
 zu Paulus und der Päderastie 37, 287,
 291, 401
 Scully, Diana 124, 129
 Sedgwick, Eve Kosofsky 44
 Segal, Alan F. 136
 Selwyn, Edward Gordon 325
 Selzer, Christoph 144
 Shanks, Hershel 263
 Shaw, Brent D. 35
 Shea, John 315, 356
 Short, Charles 65, 193
 Siouville, Auguste 382
 Skinner, B. G. 307
 Skinner, Marilyn B. 56
 Skutsch, Franz 159, 162, 164
 Sly, Dorothy 281
 Smith, Abraham 290
 Smith, Arthur H. 84
 Smith, Barbara 42
 Smith, Morton 369
 Smith, Nicholas D. 312
 Smith, Richard 105
 Smith-Rosenberg, Carroll 43
 Smither, Paul C. 105
 Snell, Bruno 51, 53, 122
 Snyder, Jane McIntosh 51, 53f., 57f., 60
 Spanier, Bonnie 276
 Spelman, Elizabeth V. 39
 Spijker, A. M. J. M. Herman van de 284
 Staden, Heinrich von 197
 Stadmueller, Hugo 61
 Stählin, Otto 53, 174, 363, 365f., 370
 Stanton, Domna 42
 Stehle, Eva 51f.
 Stein, Judith 53
 Stendahl, Krister 318
 Stern, Ephraim 263
 Stevenson, James 263
 Stigers, Eva Stehle *siehe* Stehle, Eva
 Stowers, Stanley K. 228f.
 Striker, Gisela 304f.
 Stuhlmacher, Peter 310, 318

- Stuibler, Alfred 172
 Stupperich, Reinhard 84
 Sun, Henry 329
 Sweet, Michael J. 170
 Tarrant, Richard J. 58, 178, 180, 182
 Temkin, Owsei 173, 201f.
 Terian, Abraham 183, 309
 Thandeka 40
 Thelwall, S. 356
 Thiam, Awa 192
 Thomas, Keith 142
 Thompson, Martha E. 33, 276
 Thurston, Thomas M. 87
 Tobin, Thomas H. 288
 Tomson, Peter J. 283, 304, 318, 330
 Torjesen, Karen J. 168
 Traub, Valerie 199
 Treggiari, Susan 62, 84, 356f., 374
 Treu, Max 44, 51f., 54f., 58
 Treu, Ursula 361–365, 367, 370, 377f.
 Tristram, Henry 58
 Troeltsch, Ernst 307
 Trujillo, Carla 42
 Trumbull, J. Hammond 225
 Tsagarakis, Odysseus 60
 Ungaretti, John 33
 Urba, Carl F. 394
 Urbach, Ephraim E. 322
 Usener, Hermann 104
 Valk, M. van der 54, 57
 Vance, Carole S. 42
 Vanderbosch, Jane 34
 Vandermarck, William 253
 Vicinus, Martha 43
 Vietmeier, Karl 174
 Vogels, Heinrich J. 398
 Vögtle, Anton 294
 Vouga, François 232
 Voutiras, Emmanuel 132
 Waerden, B. L. van der 149
 Walker, Susan 84
 Walter, Nikolaus 87f.
 Walton, Francis R. 313f.
 Ward, Roy 84, 114
 Weber, Robert 54
 Wegner, Judith Romney 327f.
 Wegscheider, Max 199
 Wehr, Hans 28
 Weinreb, Lloyd L. 307
 Weise, Elizabeth Reba 43
 Welcker, Friedrich Gottlieb 59f.
 Wellmann, Max 174, 199
 Wengst, Klaus 275, 281, 317
 Wespi, Fabian 119
 West, M.L. 52
 Weyer, Johann 314, 356
 White, Nicholas P. 270, 294
 White, Robert J. 205, 211, 213
 Whittaker, Molly 58
 Wibbing, Siegfried 294
 Wicker, Kathleen O'Brien 71
 Wiefel, Wolfgang 249
 Wikan, Unni 240–243, 271
 Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich von ... 60, 184f.
 Wilckens, Ulrich
 zum Lasterkatalog 295
 zur natürlichen Theologie 254, 257
 zu Röm 1,18–32 236f., 244, 251
 zu Röm 1,20 260
 Wild, Ute 42, 394
 Willcox, R. R. 292
 Williams, Hector 52
 Winkler, Gerhard 124
 Winkler, John J. 32
 zu Artemidoros 205f., 208f., 212, 215
 zu *physis* und *natura* als „Genitalien“ 65, 314
 zur gewalttätigen Metaphorik in Liebes-
 zaubern 100, 122–128
 zur Natur als Kultur 317
 zu Sappho 51
 Winston, David 305, 332, 334
 Wire, Antoinette Clark 227, 311
 Wittig, Monique 42, 276
 Wolff, Hans Julius 133, 373, 375
 Wollrad, Eske 42
 Wortmann, Dierk 119f.
 Wright, David F. 295
 Wright, William 348, 350f.
 Wuellner, Wilhelm 231
 Wünsch, Richard ... 102–106, 107, 115f., 121, 138
 Wyrwa, Dietmar 358
 Yarbrough, O. Larry 221, 325
 Yirga, Felege-Selam 344
 Zanotti, Barbara 42
 Zeitlin, Froma I. 32
 Zervos, Skevos 199
 Ziegler, E. Konrat 149
 Ziegler, K. 159, 162, 164
 Ziegler, Konrad 71

Zita, Jacquelyn N. 33, 42f., 46, 276
 Zwilling, Leonard 170

Zycha, Joseph 394, 396

4 Register vorneuzeitlicher Quellen

Bilder

Skulpturen

Britisches Museum, Skulptur 2276 ...
83f.

Vasenmalereien (in chronologischer Reihenfolge)

Ca. 620 v. Chr.: CE34 **78**

Amasis-Maler (ca. 530 v. Chr.), Cabinet des médailles 82

Pedieus-Maler (ca. 520–505 v. Chr.): R152 82

Epiktetos (ca. 520–490 v. Chr.): R141.3 82

Euthymides (ca. 515–500 v. Chr.): R73 82

Apollodoros (ca. 515–495 v. Chr.): R207 78f.

Fliegende-Engel-Maler (vermutlich) (ca. 490 v. Chr.): attisch-rotfigurige Amphora 79, 81f.

Euaichme-Maler (vermutlich), ca. 470–460 v. Chr., J. Paul Getty Museum, Eingangsnummer 83.AE.251 79f.

Ca. 430 v. Chr.: attisch-rotfigurige Pelike, Antikensammlung, München 82

Truro-Maler (ca. 350 v. Chr.): apulische Pelike, Tarent 82f.

Wandmalerei

Pompeji: Vorstadtthermen, Apodyterium **84f.**

Adam, Apokalypse des (ApkAd)

64,6–28/29 380

Aelian, Claudius

De natura animalium

1,25 369

15,11 183, 309

Varia historia

1,15 183, 309

12,19 59

Aëtios von Amida, Biblia iatrika

16,103 199

16,106 199

16,115 199

Albinos, Didaskalikos 28,182,10–12 358

Alkiphron, Hetärenbriefe 14 74

Ambrosiaster (Pseudo-Ambrosius), In epistulam ad Romanos, zu 1,26 398

Anonym, De physiognomia liber

3–7 77

85 66, 77

Anthologia Graeca

5,207 (206) (Asklepiades) **61**, 235

Scholion^B zu 5,207 (206) **61**

9,26,4 (Antipatros von Thessalonike) 57

9,190 46

9,506,2 (Platon) 53

9,571,7 53

Apuleius, Metamorphosen

2,17 283

3,15–25 125

3,20 283

Arethas, Scholion zu Clemens von Alexandrias Paidagogos

2,10,86,3 377

2,10,86,3 Par. gr. 451 377

3,3,21,3 28, 44, 378

Aristophanes

Frösche 1308 44

Lysistrata

109f. 181

110 180

Wespen 1346 44

Aristoteles

Poetik 4 106

Politik

1,1f.; 1252b–1254a 39

1,1f.; 1252a–1255b 368

1,2,7–23; 1254a–1255b 308

1,2,12; 1254b 312

Protreptikos 228

Rhetorik

1,9,20; 1367a 55

2,23,11; 1398b 55

Tiergeschichte

6,2; 560b.10–17 309

6,2; 560b.30–561a.3 309

Über die Zeugung der Lebewesen	2,24	310
1,18–2,1; 723a.25–734a.16	3	379
2,3; 737a	3,16	310
2,7; 747a	6,1–4	282
3,1; 751a.14–18	28,17	384
(Pseudo-)Aristoteles, Problemata	38	281
4,26; 879b–880a	Exodus (Ex)	
4,26; 880a	20,1–17	323
Artemidoros, Oneirokritika	20,2–17	321
1 Proömium	22,21	321
1,2	23,15	321
1,3	26,7	321
1,6	Levitikus (Lev)	
1,8	11	266
1,78–80	11,6	369
1,80	11,20	266
2,12	11,23	266
2,25	11,24f.	266
4,1	15,2	321
4,2	17–26	325
5,65	17–20	325
Athenaios, Deipnosophistai	17–19	325
13,70; 596e (Nymphodoros)	18	89f., 250, 292, 319, 324, 327f.
13,605d–e	18,3	89–91, 95, 325, 373
Augustinus	18,6–19	292
De bono coniugali 11f.	18,6–18	327
Confessiones 3,8	18,7–17a	328f.
Epistulae 211,13f.	18,7	284
De musica 2,7,14	18,8	326f.
De nuptiis et concupiscentia 20,35	18,9	328
De opere monachorum 31,39–32,40	18,10	328
Barlâm und Yewâsef B 247a1–2/A170a1	18,17	327f.
Barnabas, Brief des (Barn) 10,6f.	18,19	283, 319
Bibel: Hebräische Bibel (Altes Testament)	18,20	319, 324
Genesis (Gen)	18,22	85f., 89f., 337
1	und Gräuel	265, 268
1,1–2,4	und Inzest	327f.
1,20	und Röm 1,26–32	318f.
1,21	und Röm 1,27	283, 290, 292, 303
1,22	18,23	283, 319
1,24	18,24	319
1,25	18,25	319
1,26	18,27	266, 319
1,26 LXX	18,28	319
1,27f.	18,30	319
1,27	19,2	325
1,28	19,18	321, 323–325
1,30	20	250, 292, 319, 324, 327f.
2	20,3	319
2,18	20,10	284
2,20	20,11–21	292, 327

20,11	326f.	13,18f.	332
20,13	85f. , 89, 225, 337	14,2	289
und Gräuel	265, 268	14,8	334
und Inzest	327f.	14,11	332f.
und Päderastie	291	14,12–21	333
und Röm 1,26–32	319	14,12	333
und Röm 1,27	290, 292, 303	14,16–27	333
20,14	327f.	14,24–26	333f.
20,15f.	283, 329	15,2f.	334
20,16	283	15,3	334
20,18	283	15,5	289
20,21	319, 324	15,14	335
20,22–26	326	15,18f.	263
20,23	325	Jesus Sirach (Sir)	
20,25	319	18,30	289
20,26	325	23,6	289
21,7	92	Jeremia (Jer)	
21,9	92	2,11	264
21,13	92	7,11	370
26	325	10,14	264
Deuteronomium (Dtn)		12,9	370
4,16–18	264	Habakuk (Hab) 2,4	231, 251
5,6–21	321, 323	Neues Testament	
14	266	Evangelium nach Matthäus (Mt)	
14,7	369	2	142
14,8	369	3,10	384
17,7	296	5,19	322
22,5	269, 363	5,32	366
22,22	284, 328	7,6	381
22,25–27	328	19,9	366
Psaln (Ps) 106,19f.	264	22,34–40	322
Spruchwörter (Spr)		Evangelium nach Markus (Mk)	
3,32	265	10,6	273
6,16	265	15,33	142
16,5	265	Evangelium nach Lukas (Lk)	
17,15	265	7,2–5	262
20,10	265	10,38–42	33
24,9	265	Evangelium nach Johannes (Joh) 11,1–	
Weisheit (Weish)		12,19	33
11–19	332	Apostelgeschichte (Apg)	
12,23–16,4	331	5,34	95
12,23–15,19	331–336	18,2	221, 249
12,23	332	18,18	221
13,1–9	333	18,26	221
13,1	257, 333	22,3	95
13,5–9	333	Römerbrief (Röm)	
13,5	257	1–15	249
13,6	333	1–4	233
13,8	333	1–3	239, 243, 245, 298
13,10	334	1–2	238, 243, 354
13,11–19	271		

- 1 37, 222f., 229, 233–236,
238, 240, 242, 244, 250, 258, 265,
268f., 272, 274, 278, 286, 294, 303,
307f., 311, 317, 319, 332, 335f., 341,
343, 349, 351, 395
über die Sünden der NichtjüdIn-
nen 233
und Lev 18,20 250
1,1–15 (als Briefrahmung) 228
1,1–12 (als epideiktisches *exordium*) .
231
1,1–6 (und Christus-zentrierte Theo-
logie) 256
1,11–15 251
1,13–15 (als epideiktische *narratio*) ..
231
1,16–4,25 (als protreptischer *elen-
chos*) 228
1,16–2,29 (über die Unparteilichkeit
Gottes) 237
1,16–2,11 (als *inclusio*) 237, 251
1,16–32 250
als protreptische Erzählung 228
1,16f. 237, 251
als epideiktische *propositio* ... 231f.
als These 235, 236
Kommentierung **251–252**
und Karl Barth 258
1,16 (und die Kultur von Ehre und
Schande) 240f.
1,17 (über Gottes Gerechtigkeit) ... 226
1,18–15,13 (als epideiktische *proba-
tio*) 231f.
1,18–4,25
als epideiktische *confirmatio* . 231,
233
als epideiktischer erster Beweis ...
228
1,18–3,20 236, 247
als forensische *narratio* 232
über die Sündhaftigkeit der Men-
schen 235
1,18–2,29 239
und das hellenistische Judentum ..
263
1,18–2,9 238
1,18–32 138, 223, 226, 229, 231,
233–245, 303–340, **225–340**
als *narratio* 232
als Offenbarung des Zornes Got-
tes 237
Kommentierung **246–302**
über das moralische Versagen der
HeidInnen 235
über JüdInnen und NichtjüdInnen
236–237
Übersetzung der Verse 246
und die Thomasakten 351
1,18–31 297
1,18–27 331, 370
1,18–25 273
1,18–24 331
1,18–23 89, 234, 239, 308
über die Idolatrie 268
über die Sünde 268
1,18–22 298
1,18–20 256, 261
1,18 236f., 253, 256, 260, 262, 272, 351
als *propositio* 232
als Rahmung für Röm 1,18–3,20 ..
236
entfaltet in Röm 1,23.25 264
Kommentierung **252f.**
und Röm 1,25 271
1,19–32 236
1,19–26a 272
1,19–22 293
1,19–21 (und die antiken Rabbinen) ..
257
1,19f.
Kommentierung **253–261**
und Röm 1,32 298
1,19 259, 272
1,20–27 (die NaassenerInnen über die
Verse) **379–384**
1,20 233, 258, 261, 263, 308, 310
und Röm 1,25 271
über die Schöpfung 271
und die natürliche Theologie . 254,
257, 304
1,21–32 (nicht innerhalb der *inclusio*)
239
1,21 (Kommentierung der Verse)
261f.
1,22–31 237
1,22 229
Kommentierung der Verse **262**
1,23–28 263
1,23f. 271, 293
1,23 262–264, 271, 273f., 335, 351
und die Weisheit Salomos 333
1,24–34 296

- 1,24–32 252, 294
 und deren spiralförmige Struktur
 293
- 1,24–31 297
- 1,24–27 .. 279, 295, 297, 318, 322, 329,
 331
 nicht über die Sünde 268
 und das stoische Denken 288
 und die Astrologie 164
 und Schande 241
- 1,24 239, 271, 283, 288, 290, 293, 377
 entfaltet in Röm 1,26f.29–31 .. 264
 Kommentierung 264–271
 und das jüdische Gesetz 324
 und Levitikus 319
- 1,25f. 293
- 1,25 263f., 308, 351
 Kommentierung **271f.**
 über die Kardinalsünde 234
 und Röm 1,18.20 271
- 1,26–32 318
- 1,26f. 37, 88, 225, 233, 235, 237, 239f.,
 244, 268, 274, 278f., 283, 290, 293,
 297–301, 310, 316–331, 347, 378
 als autoritativer Text 340
 als Entfaltung von Röm 1,24 .. 264
 als Inbegriff heidnischer Verkommenheit 234–237
 Augustinus von Hippo und Iulianus von
 Aclanum über die Verse **395–397**
 Chrysostomos über die Verse
385–390
 Clemens von Alexandria über die
 Verse 370
 Tertullian über die Verse **354**
 und die römische Welt **336**
 und Entwürdigung 271
- 1,26 222f.,
 235, 245, 287–289, 293, 300, 303,
 307, 334, 341, 351, 381, 383–395
 als juristisches Beweismittel ver-
 wendet 219
 Ambrosiaster über den Vers ... 398
 Anastasios über den Vers 378
 Kommentierung **272–287**
 mit Bezug auf den Geschlechtsver-
 kehr zwischen weiblichen und
 männlichen Menschen 378
 über den Bruch von sexuellen Rol-
 len 240
- und das nordamerikanische Kolo-
 nialrecht 225
 und Sodomie oder Analverkehr ...
 282–284
- 1,26b–27a 287
- 1,26b 287
- 1,27 139, 239, 275, 286, 300, 303, 307,
 319, 371, 381f.
 Begrifflichkeit des Verses
 282–284, 319
 Kommentierung **287–293**
 und die Astrologie 156
- 1,27a 288
- 1,28–32 (über soziale Spannungen) ...
 268
- 1,28–30 290
- 1,28 298
 Kommentierung **293f.**
 und Röm 1,23f.25f. 293
- 1,29–31 297
 als Entfaltung von Röm 1,24 .. 264
 Kommentierung **294–297**
 und Lasterkataloge 293f.
- 1,29 (und das jüdische Gesetz) 324
- 1,32–2,3 (enthält eine Wortverknüp-
 fung) 238, 239
- 1,32 .. 89, 262, 272, 277, 296, 308, 351
 Kommentierung **297f.**
 und das Naturrecht 259, 303
 und Röm 1,26f. 290f.
- 2 236, 238, 250, 258, 263, 335
 über die Sünden der JüdInnen 234
- 2,1–3,19 (als *probatio*) 232
- 2,1–16 (als Übergang) 235
- 2,1–5 (als Diatribe) 228
- 2,1 262
 abrupter Stilwechsel in diesem
 Vers 239
 und eine Polemik gegen die Idolat-
 rie 335
- 2,6 (über gleichartige Strafen) 343
- 2,11 (als Zusammenfassung von Röm
 1,16–2,11) 234, 237f.
- 2,12–8,39 (und das jüdische Gesetz) .
 252
- 2,12–3,20 (über das jüdische Gesetz)
 257, 306
- 2,12–29 (enthält eine Wortverknüp-
 fung) 237f.
- 2,12 (und das jüdische Gesetz) 304
- 2,14f. (und das Naturrecht) 304

- 2,14304, 335
 einige NichtjüdInnen halten sich
 an das Gesetz244
 Tertullian über diesen Vers ..354f.
- 2,17–29
 als Diatribe228
 über das moralische Versagen der
 JüdInnen)235
- 2,17 (an die JüdInnen gerichtet) ... 249
- 2,21f. (und das jüdische Gesetz)323
- 2,25–29 (über die Beschneidung) .317
- 2,26 (und das Gesetz)303f.
- 3,1–8 (als Antwort auf Einwände)
 235f.
- 3,9–30255
- 3,9–20
 als Bekräftigung der Schuld der
 Menschen236
 als Rahmung für Röm 1,18–3,20 ..
 235, 236
 als These vom allgemeinen Versa-
 gen235
- 3,9–18 (alle müssen verurteilt wer-
 den)238
- 3,9290
- alle stehen unter der Sünde ... 234,
 244, 268
 das Ende der in Röm 1,18 begin-
 nenden Argumentation253
 der größere Kontext von Röm
 1,18–32247
 keine Zusammenfassung 238f.
 über die Sünden der NichtjüdIn-
 nen258
 und die Erkenntnis Gottes334
- 3,20
 als *peroratio*232
 über das Gesetz251
 über die Rechtfertigung226
- 3,21–5,21 (über die Rechtfertigung der
 Gottlosen)236
- 3,21–31 (über die Unparteilichkeit
 Gottes)238
- 3,21–26243
 über die Gerechtigkeit Gottes .235
- 3,21
 über die Gerechtigkeit Gottes .231
 und der jüdische Kanon251
 und Karl Barth258
- 3,22 (über den Glauben an Christus) .
 251, 257, 307
- alle stehen unter der Sünde ... 234,
 244, 268
 der größere Kontext von Röm
 1,18–32247
 über die Sünden der NichtjüdIn-
 nen258
 und die Erkenntnis Gottes334
- 3,28 (über die Rechtfertigung)226
- 3,31 (über das jüdische Gesetz)317
- 5,1–8,39 (als protreptischen *endeikti-*
kos)228
- 5,20 (über Sünde und Gesetz)317
- 6242
- 6,12 (über *epithymia*)270
- 6,19–23
 über Reinheit versus Heiligkeit
 326
 und Schande241
- 6,19 (über Unreinheit und Heiligkeit)
 265
- 7,1 (an die JüdInnen gerichtet) 249
- 7,2 (darüber, einem Mann untergeord-
 net zu sein)221, 301, 316
- 7,7f. (über *epithymia*)270
- 7,7 (und das jüdische Gesetz)323
- 7,8 (über die Sünde und das Gesetz) ..
 317
- 7,12 (über das jüdische Gesetz)317
- 8,3 (darüber, dass Christus von Gott
 gesandt wurde)257
- 8,4 (und das Gesetz)303f.
- 9–11 (als Exkurs)228
- 9,19f. (als Diatribe)228
- 10,4 (und das jüdische Gesetz) ... 304,
 317
- 11,2–16354
- 11,13–25 (als Diatribe)228
- 11,13 (an die NichtjüdInnen gerichtet)
 249
- 11,21–24 (über natürlich und widerna-
 türlich)280
- 11,24280
- 12,1–15,13 (als Paränese)228
- 13242
- 13,1–7 (und die Ehre)241
- 13,8–10 (über die Nächstenliebe) 323f.
- 13,9 (über die Nächstenliebe)323
- 13,13 (Lasterkatalog)295
- 13,14 (über *epithymia*)270
- 14 (über die Speisegebote)317
- 14,4 (als Diatribe)228

14,10 (als Diatribe)	228	7,19	317
14,13–23 (über die Speisegebote)	262	7,32–40	281
14,14–23 (über die Speisegebote)	265	7,36	281
14,14 (über die Speisegebote)	268	8	317
14,20 (über die Speisegebote)	325	8,1–13	265
15,7–13 (über gläubige NichtjüdInnen)	231	9,5	281
15,14–16,27		10	317
als Briefrahmung	228	10,23–11,1	265
als epideiktische <i>peroratio</i>	231	11	362
16,1f. (über die Kolleginnen des Paulus)	221	11,2–16 .. 221, 269, 286, 299, 311, 319, 341, 354, 378, 394	
16,3–16	249	11,3	221, 270, 301, 311
16,3f. (über die Kolleginnen des Paulus)	221	11,7	271
16,7 (über die Kolleginnen des Paulus)	221	11,8f.	273, 310f.
16,12		11,11f.	311
über die Kolleginnen des Paulus .. 221		11,14f.	270
über Tryphäna und Tryphosa33		11,14	353
16f.	250	14,23	335
16		14,33b–36	221
Namen in diesem Kapitel	249	14,34	304
und der Kontakt der Gemeinde zu Paulus	268	15,1–11	234
17	252	16,19	221
Erster Korintherbrief (1 Kor)		Zweiter Korintherbrief (2 Kor)	
1,18–2,5	262	6,14–7,1	330
1,21	254	12,1–7	352
1,23f.	251	12,20f.	295
1,26–31	229	12,21	326
5	296	Galaterbrief (Gal)	
5,1–5	268, 296, 304, 326–329	2,11–14	265, 317
5,2	328	3,28	221, 273, 299f., 381
5,5	296, 328	4,8–11	253
5,6–8	328	5,2–12	317
5,9–6,11	268	5,13f.	324
5,10f.	295	5,13	324
5,11	296	5,14	323f.
5,13	296	5,16	270, 384
6,9–11	295–297	5,19–21	295–297, 323
6,9f.	225, 324	5,19	297, 326
6,9	297	5,24	270
7	281	Epheserbrief (Eph)	
7,1–5	221	2,15	381
7,1	281	4,15	362
7,2–5	281	4,24	381
7,8	281	5,21–6,9	300
7,9	281	Philipperbrief (Phil)	
7,14	265, 326	3,5f.	89, 318
		3,5	95
		4,2f.	221
		4,2	33
		4,3	368
		Kolossenerbrief (Kol) 3,18–4,1	300

Erster Thessalonicherbrief (1 Thess)	PG 60,420 unten	388
4,1–12	PG 60,421 oben	388
4,1	PG 60,422 Mitte	388, 390
4,3–8	Cicero, Hortensius	228
4,3–7	Claudius Aelian <i>siehe</i> Aelian, Claudius	
4,3–5	Clemens von Alexandria	
4,4	Ek tōn Prophētikōn Eklogai	
4,7	41	343, 360
4,9	48	343
4,12	49	343
Erster Timotheusbrief (1 Tim) 2,11–15 ...	Paidagōgos	
300	1,2,6,1	377
Titusbrief (Tit) 2,3–10	1,4	367
Erster Petrusbrief (1 Petr) 2,11–3,12 ..	1,4,10	379
Erster Johannesbrief (1 Joh) 2,16	1,5,18,4	362
Offenbarung des Johannes (Offb) 12	1,6	201
142	1,12,100,3	367
Caelius Aurelianus	1,13,101–103	366
Acutarum passionum 3,18; §180f.	2,8,72,3	53
175,	2,10	280
189	2,10,83,1–88,4	183, 310
Chronicarum passionum	2,10,83,3	360, 364–366
4,9	2,10,83,5	370
4,9; §131–137	2,10,84,1	370
4,9; §131	2,10,86,1	370
4,9; §132f.	2,10,86,2	370f.
4,9; §132	2,10,86,3	371
4,9; §133	2,10,87,3	364f., 371
4,9; §135f.	2,10,87,4	370
4,9; §135	2,10,88,2	366
4,9; §137	2,10,88,3	364, 370f.
5,2; §29f.	2,10,90,1–4	364
Gynaecia	2,10,91,2	365
2,23; 69v; 354–359	2,10,93,1	365f.
74r–74v; 1391–1401	2,10,94,4	365
192, 194	2,10,95,3	365
Cassius Dio, Römische Geschichte, 60,6,6 ..	3,3,18,1	362
249	3,3,19,1	362, 364, 386
Chrysostomos, Iohannes, Kommentar zum	3,3,19,2	367
Römerbrief, Homilie 4	3,3,19,3	362
PG 60,416 unten–417 oben	3,3,20,3	363
PG 60,417	3,3,21	362
PG 60,417 oben	3,3,21,3	28, 139, 361–378, 388
PG 60,417 Mitte 139, 345, 385, 387, 389f.	Protreptikos	229
PG 60,417 unten	2,39,4	369
PG 60,418	4,58,3	360
PG 60,418 oben	6,67,2	360
PG 60,418 Mitte	Stromateis	
PG 60,418 unten	1,5,28	360
PG 60,419 oben	1,14,65,1	360
PG 60,419 Mitte	1,16,74,1	360
PG 60,419 unten		
PG 60,420 oben		
PG 60,420 Mitte		

1,16,74,2	360	1,8,2f.	305
1,16,74,2,1	361	24,2,4	188
1,19,94,2	377	47,10,15,15	356
2,1,2,3	361	48,5,6	128, 132, 356
2,1,2,4	360	Institutiones	
2,12,55,3	361	1,2 Proömium	183, 305
2,18,81,3f.	363	Digesta <i>siehe</i> Corpus Iuris Civilis, Digesta	
2,19,101,1	366	Dio Cassius <i>siehe</i> Cassius Dio	
2,21,129,1	366	Diodoros von Sizilien	
2,23,140	359	32,10,2–10	241
2,23,145,3	366	32,11,1	314
2,23,146,1	366	32,11,4	315
3,2,5–11	368	32,12,2	314, 316
3,2,11,1	360	Diogenes Laërtios	
3,5,46,5	368	7,108	294
3,6,53,1f.	368	7,111–114	295
4,8,59,1–3	367	7,110f.	288
4,8,62,3	360	7,113	288
4,8,62,4–63,1	367	Diognet, Brief an	229
4,8,63,5	366	Dion Chrysostomos, Orationes 64,2	57
4,8,67,1–3	367	Dionysios v. Halikarnassos, de compositione verborum 23,173–179	52, 122
4,19,122	53	Donatus Ortigraphus, Ars Grammatica, De littera 411	54
4,19,122,4	57	Dorotheos v. Sidon, Carmen Astrologicum	
4,19,123,2	366	2,1	165
4,22,142,1	360	2,4,21	147, 357
5,2,15,5	360	2,7	145f.
5,9,59,6	360	2,7,12–17	146f.
5,11,68,4	360	2,26,15–18	147f.
5,14,95,1	366	griechische Fragmente (Pingree, Carmen Astrologicum) 343	148, 295
5,14,112,2	360	Epiktetos, Diatriben	
5,14,138,1	360	2,10,17	190
6,2,23,3	360	3,1,3f.	312
6,4,35,4	360f.	3,1,30	312
7,10,59,5	361	3,23,34	229
Codex Theodosianus		4,6,11	285
9,7,3	320	Epiphаний von Salamis, Panarion	
16,2,27	393	26,11,8	383
Comicorum Atticorum Fragmenta (Kock)		26,13,1	383
Bd. 1, 674, Nr. 16 (Ameipsias)	55	31,9,1–31,32,9	384
Bd. 2.1, 94–96, Nr. 196 (Antiphanes) ...	55	Eusebius von Caesarea, Historia ecclesiastica	
Bd. 2.1, 246, Nr. 32 (Amphis)	55	3,25	343
Bd. 2.1, 262, Nr. 20 (Ephippos)	55	6,14,1	343, 360
Bd. 2.1, 284, Nr. 4 (Epikrates)	55	Eustathios von Thessalonike, Kommentar zu Homers Ilias	
Bd. 2.1, 464, Nr. 30 (Timokles)	55	1,509	57
Bd. 2.1, 564, Nr. 69f. (Diphilos)	55	1,641	57
Corpus Iuris Civilis		2,194	57
Digesta		2,637,14–16	54
1,1,1	305		
1,1,1,3	183		
1,1,4	305		
1,5,24	305		

Firmicus Maternus, *Matheseos libri viii*

2,1	143
2,1,2	159
2,10,2	160
2,10,5	160
2,30,14	159
3,2,10	160
3,3,11	162
3,4,36	160
3,5,23	161f.
3,6,15	164
3,6,19	160
3,6,30	149, 164
3,11,11	162
4,6,4	158, 163
4,9–15	156
4,13,5	162
4,19,18	164
5,2,11	164
5,3,39	160
5,4,15	165
5,5f.	156
6,11,5	162
6,30,15	163
6,30,16	162
7,25,1	162
7,25,4f.	162
7,25,5	161
7,25,11	163
7,25,12	161
7,25,13	161, 163
7,25,19	161
7,25,20	161
7,25,21	161
7,25,23	161, 162
7,29,7	161
8,9,1	164
8,19,7	161, 164
8,22,5	160
8,25,4	162
8,26,9	162
8,27,8f.	162
8,27,8	161, 162
8,29,7	161
8,30,2	162

Galenos, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*

4,771,18	53
9,805	358

Genesis Rabba 26,6

Genesis Rabba 26,6	90
--------------------	----

Zweites Henochbuch (2 Hen) 10

Zweites Henochbuch (2 Hen) 10	297
-------------------------------	-----

Hephaestion, *Apotelesmatika*

1,1, §118	149, 164, 165
2,1, §32	165
2,2, §23	165
2,15f.	165
2,16, §8f.	165
2,21	165
2,21, §19	166
2,21, §23–25	166

Liber Hermetis Trismegisti

3	156
25	156
25, Codex Harleianus Fol. 22 r.I	157
25, Codex Harleianus Fol. 24 v.If.	157
27	156
27, Codex Harleianus Fol. 31 r.I	158
30	157
32	156
32, Codex Harleianus Fol. 40 v.II	157

Herodas, *Mimiamboi*

6f.	181
6,72f.	134

Herodot., *Historiae* 1,61

Herodot., <i>Historiae</i> 1,61	282
---------------------------------	-----

Herophilos, Fragment 61 (apud Galen, *De semine* 2,1)

Herophilos, Fragment 61 (apud Galen, <i>De semine</i> 2,1)	197
--	-----

Hesychius, *Lexicon* s. v. *διαταρίστριαι*

Hesychius, <i>Lexicon</i> s. v. <i>διαταρίστριαι</i>	28
--	----

Hieronymus, Prologus in libro Iob de hebraeo translato 32–34

Hieronymus, Prologus in libro Iob de hebraeo translato 32–34	54
--	----

Himerios, *Deklamationen und Reden*

Himerios, <i>Deklamationen und Reden</i>	57
--	----

Hinkmar von Reims, PL 125,692f.

Hinkmar von Reims, PL 125,692f.	398
---------------------------------	-----

Hippokratische Sammlung/Corpus Hippocraticum, *Peri diatētes* (Regimen) 1,28f.

Hippokratische Sammlung/Corpus Hippocraticum, <i>Peri diatētes</i> (Regimen) 1,28f.	186
---	-----

Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*

5,5,5	380
5,6,3–11,1	378
5,6,3f.	379
5,6,4–10,2	380
5,6,4	378
5,6,5	380
5,7,14	380
5,7,15	381
5,7,18f.	379, 381
5,7,18	382
5,7,19	382
5,8,31	384
5,8,33	381
5,8,44	384

- 5,9,11 381
 5,11,1 378
 Horaz
 Carmina, 4,9,10 55
 Epistulae 1,19,28 55
 Epoden 5,41f. 55
 Oden 2,13,24f. 55
 Iamblichos, Protreptikos 228
 Inschriften und Papyri
 Abrahamsen, Women 393
 Audollent, tabellae
 Nr. 188,13 119
 Nr. 198,39f. 134
 Nr. 271,15, 39–47 132
 Nr. 271,43f. 115
 Corpus Inscriptionum Iudaicarum 738 ...
 262
 Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL)
 6/3,18524 **84**, 375
 11,6721 (5) 195
 Feissel, Recueil
 Nr. 16 394
 Nr. 17 394
 Nr. 20 393
 Nr. 23 393
 Nr. 25 393
 Nr. 26 394
 Nr. 28 393
 Nr. 235 394
 Nr. 236 394
 Nr. 241 393
 Nr. 242 394
 Inscriptiones Graecae (IG) III,162 208
 Meyer/Smith/Kelsey, Magic Nr. 84 105
 Papyri Demotici Magicae 12,147 113
 Papyri Graecae Magicae (PGrM)
 1,13–19 106
 2,48f. 113
 4,296–334 98, 105, 122, 126
 4,350 113
 4,475–829 136
 4,527 113
 4,1529 114
 4,2497 113
 7,300 106
 7,389 113
 7,469 113
 7,471 113
 7,887–889 115
 7,914f. 132
 12,61f. 102
 16,24f. 132
 17,18f. 115
 17a,1–18 106
 19a 135
 19a,16–49 106
 32 **102–106**
 32,3f. 137
 32a 105
 36,75 113
 36,115–133 106
 36,151–153 115
 36,334f. 113
 66 105
 Ostrakon 1 105
 Papyrus London 3,971,4 313
 Papyrus Oxyrhynchus
 1,71 313
 15,1800, Fr. 1,16–19 55
 Papyrus Tebtynis 1,104,18–20 135
 Supplementum Magicum
 1,37 **115–121**
 1,40,16 114
 1,42 **106–117**
 1,42,23f. 137
 1,42,24 137
 1,45 115
 1,46 115
 1,47,24–27 122
 1,47,26 132
 1,49 120
 1,49,26 119f.
 1,49,57–61 106
 1,50 115
 1,51 115
 2,54 105
 38,10 115
 51,5 115
 52,2 119
 Institutiones *siehe* Corpus Iuris Civilis, In-
 stitutiones
 Iohannes Malalas, Chronographia 72,2 54
 Iohannes von Antiochia *siehe* Chrysosto-
 mos, Iohannes
 Irenaeus, Adversus haereses
 1,1,1–1,7,5 384
 1,1,2 384
 Isidorus von Sevilla, Etymologiarum sive
 originum libri xx 1,39,7 54
 Johann Weyer, De praestigiis daemonum
 3,25 356
 4,24 315

- Josephus, Flavius
 Antiquitates Judaicae 3,12,1; §275281
 Contra Apionem
 2,199278
 2,201278
 Jubiläenbuch (Jub)
 20297
 22297
 Jüdisches Gesetz *siehe* Bibel, Hebräische
 Bibel; Levitikus Rabbah; Maimonides;
 Mischnah; Sifra; Shulchan Aruch; Tal-
 mud; Tosefta; *siehe auch* Genesis Rabbah
 Justinian *siehe* Corpus Iuris Civilis
 Juvenal, Saturae
 2,36–6368
 2,47–5068
 6,129193
 6,306–31368
 6,422–43367
 Kleanthes, Hymnus an Zeus [apud Stobaios:
 Anthologion 1,25,3–27,4]254
 Levitikus Rabba 23,990
 Pseudo-Longinos, Vom Erhabenen 10,1–3 ..
 52
 Lukianos
 Der Pseudokritiker 2844
 Hetärengespräche
 5,1–4; §§289–29272–74, 346
 5,2; §28945, 66, 181
 5,3; §291269, 373
 5,4; §292181
 Über Philosophen als Hausangestellte 36
 56
 Pseudo-Lukianos, Erötes
 1976
 2176
 22310
 25279
 27279
 2874–78, 297
 Scholion zu 2876
 3057
 3876
 5174f.
 Maimonides: Mishneh Torah. 'Issurei Bi'ah
 (Verbotener Geschlechtsverkehr) 21,8 90,
 94
 Manethon, Apotelesmatika 4,358149
 Martial, Epigrammata
 1,9067, 70, 346
 7,6730, 66f., 70, 100, 196, 346
 7,6956
 7,7030, 66f., 70
 9,67283
 11,770
 Das Martyrium von Perpetua und Felicitas
siehe Perpetua und Felicitas, Das Marty-
 rium von
 Maximus von Tyros 18,756
 Menander Fr. 25859
 Mischnah
 m. 'Avot 2,7128
 m. Joma 8,9322
 m. Keritot 1,1327
 m. Makkot 3,1327
 m. Qidduschin 1,7322
 m. Sanhedrin
 7,4327
 9,1328
 Musonius Rufus
 3f.312, 366f.
 12367
 21362
 Mustio
 2,3,25190
 2,76192, 193
 Ovid
 Amores 3,7,27–30114
 Ars amatoria 3,769–808283
 Heroides
 6,82–94114
 1558, 64, 344
 Metamorphosen
 3,323178
 9,666–79764, 235
 9,72764
 9,73064
 9,731–734309
 9,75864
 12,171–53564
 Tristia
 2,365f.56
 2,36558, 64
 Papyri *siehe* Inschriften und Papyri
 Parmenides
 A54184

- B17 185
 B18 184f.
 Paulos von Aigina, *Epitomae medicae*
 6,68 201
 6,70 **193, 196**
 Paulusapokalypse (ApkPl) 39 **352**
 Perpetua und Felicitas, *Das Martyrium von*
 20 129
 Petronius, *Satyricon* 92,11 157
 Petrusapokalypse (ApkPetr, äthiopische
 Übersetzung) 10,4 344
 Petrusapokalypse (ApkPetr, griechisches
 Fragment aus Akhmim) 17 **344f., 386**
 Phaedrus, *Liber fabularum* 4,16 **66, 185**
 Philo
 De Abrahamo
 27 285
 133–136 319
 135f. 292
 135 306, 319
 136 295
 De aeternitate mundi 31–34 285
 De animalibus 49 183, 309
 De decalogo
 18–20 323
 52–75 332
 76–80 263
 142 285
 150 285
 De posteritate Caini 53,1 285
 De sacrificiis Abelis et Caini 32 295
 De specialibus legibus
 I,13–27 332
 II,229f. 358
 III,32f. 280, 283
 III,32 280
 III,37–42 281, 319
 III,37–39 291
 III,37 292, 319
 III,38f. 298
 III,39 292
 III,40 295
 III,43–50 281, 283
 IV,79 285
 IV,84 270
 De virtutibus
 18–21 269
 18–20 363
 De vita contemplativa
 8f. 263
- 59–63 319
 70 285
 Philostratos, *Das Leben von Apollonios von*
 Tyana 1,31 57
 (Pseudo-)Phokylides *siehe* Pseudo-Phoky-
 lides
 Photios (Phot.), *Bibliothēkē (bibl.)*
 94,77a–b 72
 94,77a 71
 161,103a 53f.
 167,114b 54
 Plato
 in der *Anthologia Graeca* 9,506,2 53
 De re publica 456A 312
 Nomoi
 1,2; 636B–C 61, 183
 8,5,1; 836A–837A 61
 8,5,1; 836B–C 183
 8,5,1; 836C 308
 8,5,1; 838E 360
 Phaidon
 5f. 207
 D 2 207
 Phaidros 254A–E 370
 Symposion 191E 61, 184f.
 Plautus
 Epidicus 400 63
 Persa 227 27, 63
 Truculentus 262f. 63
 Plinius der Ältere, *Naturalis historia*
 8,81,217–220 369
 10,80,166 183, 309
 28,4,19 124
 Plutarchos
 Biographien
 Lykurgos 18,4 71
 Lykurgos 18,9 391
 Centuria 1,29,2 59, 344
 Moralia
 Amatorius 761E 285
 Amatorius 763A 56
 Bruta anima ratione uti, sive Gryllus
 990D 183, 309
 990E 309
 Coniugalia Praecepta 138A–146A .. 71
 De esu carniū orationes
 134B 285
 993D–E 285
 995B 285
 995D 285
 996B 285

De Pythiae oraculis 406A	56, 59	Fr. 1	54, 122
Questiones convivales 731E	285	Fr. 16	54
De tuenda sanitate praecepta 125C ...	285	Fr. 31	54, 59
		Fr. 94	54
Poimandrēs (Corpus Hermeticum 1) 15 ..	380	Schenute von Atripe, De vita monachorum	
Pollux, Onomasticon 9,84	53, 195	21	390
Polythecon 8,19,411	54	25	391
Priapea 78	195	26	391
Psalmen Salomos (PsSal) 2,13–14	88	Sefer ha-Razim	
(Pseudo-)Ambrosius <i>siehe</i> Ambrosiaster		1. Firmament 166–168	98
(Pseudo-)Aristoteles <i>siehe</i> Aristoteles		2. Firmament 30–37	98
(Pseudo-)Longinos <i>siehe</i> Longinos		Seneca der Ältere, Controversiae	
(Pseudo-)Lukianos <i>siehe</i> Lukianos		1,2,23	63, 100, 135, 182
Pseudo-Phokylides		und Penetration	346
175–227	87	1,5,1	184
189	282	Seneca der Jüngere, Briefe an Lucilius	
190–192	88	88,37	59
190f.	309	95,20	65
210–212	88	95,21	65
213–216	88	Sextus Empiricus, Grundriss der pyrrhoni-	
Ptolemaios, Tetrabiblos		schen Skepsis 1,152	320
1,2	142	Shulchan Aruch: 'Even Ha'Ezer 20,2	90
1,3	142	Sifra zu Lev 18,3 (Aḥarei Mot, Parasche 9) .	
1,6; §19f.	150	70, 90, 95, 373	
1,6; §20	150, 155	Sophokles, Trachiniai 1062	312
1,12	143	Soranos, Gynaikeia	
1,12; §32f.	159	1,1,2,2	285
1,12; §33	150	1,3; §18	194
3,14f.; §168–173	165	1,4; §23	202
3,14	146	1,5; §18	194
3,14; §169f.	188	1,6; §29	202
3,14; §171–173	151	1,8; §29	202
3,14; §171f.	151, 165	1,9; §34	202
3,14; §171	149, 151, 164, 188	1,9; §35	202
3,14; §172	152, 372	1,28,5,3	285
4,5	165, 275	2,12 [32]; §20 [89]	201
4,5; §187–189	153	3,1; §7	202
4,5; §187	166, 241, 359	3,1; §8	202
4,5; §188f.	166	3,1; §9	202
4,5; §189	153	3,1,2,2	285
4,10	142	3,3; §25	190
Quintilianus, Institutio Oratoria		3,5,1,5	285
3,4,9	233	3,6,2,7	285
3,4,16	230	4,9	192
Qumran-Schriften		Sozomenus, Historia ecclesiastica 7,19 ...	343
4QCrypt=4QHoroskop=4Q186	142	Strabon, Geographika	
Römisches Recht <i>siehe</i> Corpus Iuris Civilis		10,2,9	59
sowie Codex Theodosianus		16,4,9	200
Rufus von Ephesos, Peri onomasias 111 ..	195	17,2,5	200
Sappho		Suda	
An eine reiche ungebildete Frau	53	᾽Ητιῦα	46

- Κλειτοριάζειν 195
 Μῦρτον 195
 Ὀλισβος 181
 Σαπφώ 55f., 59
 Suetonius, Divus Claudius 25,4 249
 Tacitus, Annales 2,85,1 357
 Talmud
 b. 'Avoda Sara 44a 93
 b. Chullin 92b 90
 b. Jewamot 76a 92
 b. Nedarim 20a–b 282
 b. Sanhedrin 58b 95, 282
 b. Schabbat
 65a–b 93
 156a–156b 142
 j. Giṭṭin 49c, 70f. 91
 Tatianos, Rede an die Griechen 33 46, 58
 Tertullianus
 De anima
 6 172
 46 204
 De corona 6,1 303, 353f.
 De pallio
 4,2 355
 4,9 355–358
 De resurrectione carnis (De resurrectione
 mortuorum) 16,6 358
 De virginibus velandis 359
 Testament Jakobs (TestJak) 7 297
 Testamente der zwölf Patriarchen
 Testament Judas (TestJud) 23 297
 Testament Naftalis (TestNaph)
 3,4f. 282
 3,4 274
 3,5 282
 4,2 274
 Themistios, Epitaphios epi tō patri 236,c,5 .
 57
 Thomasakten (ActThom)
 6,51–61 (48–58) 347
 griechisch
 6,55 (52) 348–351
 6,57 (54) 351
 syrisch
 6,55 347–351
 6,56 350
 6,57 351
 Thomas von Aquin, Summa Theologica
 I–II. Q. 94. a 2 306
 II–II. Q. 154. a 12 306
 Thucydides, Historiai 2,45,2 312
 Tosefta t. Sota 5,7 91f.
 Traktat des Schem 142
 Vettius Valens, Anthologiai
 2,17; §66–68 155
 2,17; §68 149, 164
 2,37 156
 2,37,54 295
 2,37; §17 156
 2,38,82 295
 Xenophon, Lakedaimoniai 3,4 312

5 Register antiker Begriffe

- Arabisch
 sahāqa 27f., 47, 145–147, 356
 latinisiert als (Pl.): saḥacat 356
 Griechisch
 adikia 252f.
 agraphos, -on 133, siehe auch syneimi
 aideomai 385
 aischroipoieō 157
 aischroipoios, -on 156
 aischros, -a, -on 73
 aischynē 196, 199, 313
 aischynomai 73, 75, 332
 aischyntos, -ē, -on 282
 akatharsia .. 264–270, 295, 319, 324, 325,
 332, 346, 377
 akathartos, -on 155, 319, 324
 alassō 351, siehe auch metalassō
 allēlizō 371
 allēlobasia 32, 370f.
 allēlōn 287, 344f.
 allēlais bainosai 371
 alogōs 365f.
 anamixis 88
 anandria 291
 andreia 312
 andreion 73
 andreios, -a, -on 186
 andrizomai 361–377
 andrōdēs, -es 202, 362
 androgynos, -on 75, 186, 215, 314

andrōn erga 149, 151, 155,
 164f., siehe auch *androstrophā erga*;
gynaikōn erga
androstrophā erga 149, siehe
 auch *andrōn erga*; *gynaikōn erga*
anēr 72, 75
anomos 304
antimisthia 382
apokopos, -on 153
aprepeia 196, 199
aretē (gynaikeia aretē) 312
arrenikos, -ē, -on 77
arrenikai symperiphorai 313
arrenomixia 371
arrenoō 155
arrenōpos, -on 45, 73, 202
arrētōs, -on 379
arsēn 319
arrēn (hē kata tōn arrenōn mania)
 385
arsenokoitēs 295
aschēmatisstos, -on 382
aschēmosynē 239f., 287, 292, 319, 324,
 382
asebeia 332
 in Röm 1 252f., 262
aselgeia 58, 75, 166, 294–297, 334
aselgēs, -es 75, 148, 156
asynetos, -on 258, 261
ataktos, -on 55
ataxia 334
atimazō 238–240, 264, 270
atimia 240, 272
atimos, -on 385
bainō 371
bdelygma 85, 265, 318f., 332f.
chraomai 279
chrēsis 274–290
dihetaristria (Pl. dihetaristriai)
 als Synonym von *tribas, Lesbia* 45
 Bedeutung 27f.
dimorphos 315
doxa 238, 240, 263f., 314
draō
 über aktiven Geschlechtsverkehr 176
 über Männer 367
ekkaiō 139, 156, 289
ekmiainō 319, siehe auch *miainō*
ekthesmos 71
enallagē 333f.
enallassō 274

epaischynomai 240, 251
epiplokē 313
epithymēō 176
epithymia 73
 bei Paulus 264, 270, 294
 und die Stoa 270, 288
erastēs (m. und f.) 29, 153, 166
erōmenos, -ē, -on 29
erōs 123, 126, 288
erōtomanēs, -es 58
ethnos 325
ethos 176, 183, 207, 209
exousiazō 221
gameō/gameomai 361–377
gamizō/gamizomai 279
gamos 72, 133, 334
ho para physin gamos 314
genesis 333f.
gnōsis 379, 382
gynaikeraστρια 55
gynaikōn erga 152, 155, siehe
 auch *andrōn erga*; *androstrophā erga*
gynē (gynē patros) 326
hagiasmos 325
hagios, -a, -on 324f.
hēdonē 155, 270, 379
hetaira 27, 79
hetairistria (Pl. hetairistriai)
 Bedeutung 27
 bei Lukianos von Samosata 45, 72–74
 bei Platon 61
 im Scholion zu Clemens von Alexand-
 ria 377
 Philainis als 76
tribas und *dihetaristria* als Synonym-
 me 45
 und Parmenides 184
homileō 56
homoiōs 282–284, 287f.
hormē 199
hybrizō 386
hypandros 221, 301, 313, 316
kataischynō 240, 271, 365
katathēlynō 72
katharos, -a, -on 334
kathēkon, to (Pl. kathēkonta, ta) 294
kinaidos (Pl. kinaidoi)
 Bedeutung 29, 47
 bei Artemidoros 215
 bei Epiktetos 190
 Siehe auch lateinisch *cinaedus*

- kleitoriazō/kleitoriazomai* 195
koimaomai 155
kryphios, -a, -on 379
kyrieuō 313
lagnos, -on 176
laikazō 284
Lesbia (Pl. *Lesbiai*)
 Bedeutung 27f.
 im Scholion zu Clemens von Alexand-
 ria 377f.
 und heutige Begriffsverwendung
 40–42, 44–46
lesbiazō 44
lesbizō 44
lypē 270
magos 134, 137
makarios, -a, -on 379
malakia 292, 295
malakos, -ē, -on 148, 152, 176, 295
malakotēs 295
malthakos, -ē, -on 175
mania 385
metalassō
 in den Thomasakten 349, 351
 in Röm 1,25f. 279, **351**
 Siehe auch *alassō*
miaīnō 319, 324, 344, 346, siehe
 auch *ekmiaīnō*
miaros, -a, -on 377
miasmos 334
mignymi 211, 279
mimeomai 88
mixis 385
moicheia 334
moichos 295
mōrainō 262
mousikē 54
myrton 195
mystērion 379
nomimos, -ē, -on (*nomimē gynē*) 151, 325
nomos
 bei der Klassifizierung von Träumen
 207–211
 bei Paulus 303f., 318
 kata nomon 282
 und die Natur
 ho tēs physeōs nomos 306, 319
 hē tēs physeōs nomothesia 310
 nomos physeōs **304f.**
 physis und 307f., 317
 notheuō 334
nymphē 192–194, 196
nymphotomia 192, 196
ocheuō/ocheuomai 279
olisbos 180f.
orexis 237, 288f., 332
orthiazō 196
paiderastēs 291
paradidōmi 264
paschō
 von Menschen männlichen Ge-
 schlechts 176, 190
 von Menschen weiblichen Ge-
 schlechts 45, 73, 367
pathētikos, -ē, -on 150, 152
pathos 155, 166, 174, 196, 272, 288, 390f.
perainō/perainomai 208, 211, 213, 216,
 279
phobos 270
phoinikizō 44
phyō 176
phymros 88
physikos, -ē, -on (*physikē chrēsis*)
 274–291
physis
 als „Genitalien“ 314
 Bedeutung 307
 bei der Klassifizierung von Träumen
 207
 bei Paulus 233
 der Männer 312, 362
 der Tiere 263, 308
 durch sie verweiblicht 176
 hō tēs physeōs nomos 319
 hō tēs physeōs nomothesia 310
 kata physin
 in Röm 11,21.24 279
 über den Geschlechtsverkehr zw-
 schen männlichen und weibli-
 chen Menschen ..151f., 278, 313
 Vergewaltigung von Frauen als
 284
 para physin 24
 Bedeutung 24, 274, **285f.**
 bei Artemidoros 209
 bei Philon 280
 Ehen zwischen Frauen als
 361–377
 gegeben durch 176
 Homoerotik als ..61, 151, 155, 319,
 367
 in Röm 1,26f. .. **274–292, 307–317**

in Röm 11,24279
 Päderastie als284, 291
 über Sex, der nicht auf Zeugung
 angelegt ist365
para to synēthes tēn physin314
 von Frauen313
physikē chrēsis 277–279, **284–286**,
 289, 307
taxis physeōs274
 und die Stoiker285, 313
 und *derek*283
 und Gender285
 und Gewohnheiten176
 und *nomos*307f.
poiēma (Pl. *poiēmata*)308
poiētikos, -ē, -on150
polemos386
porneia295, 333
pornikos, -ē, -on58
pornos295
psychē188
pygizō284
schēma382
skeuos325, 365
sōma264, 313
sophos, -ē, -on56, 262
splanchna122
symperiphora (Pl. *symperiphorai*)313
syncheō361
syneimi211, 373
agraphōs syneinai133, 375
synginomai72
synkoimaomai155, 345
synousia 28, 152, 196, 199, 351
syntribō 28
telos308
thēlydrias176
thēlykos, -ē, -on202
thēlynō/thēlynomai 75, 155
thēlys, -eia, -y273, 279, 307
timē240
toioutos, toiautē, toiouto290
tolma314
tribades siehe *tribas*
tribakos, -ē, -on28, 75, 178, 297
tribas (Pl. *tribades*)
 als Entsprechung von *fricatrix*157
 als Entsprechung von *virago*160f.
 als krankhaft **155f.**, **165–167**,
173–191

als vermännlicht 39, **149**, **151–153**,
 165–167, **173–191**
 Bedeutung **27–31**, **45–48**
 Bitto und Nannion als61
 etymologische Ableitungen von 44
 im Scholion zu Clemens von Alexand-
 ria377f.
 im Vergleich zu homoerotischen
 männlichen Menschen165
 mit Bezug auf beide PartnerInnen 63f.
 Partner von 151–154, 165
 Philaenis als **66f.**, 76
 Prostituierte und39
 und Paulus340
 Ursprung von65f.
 Siehe auch das lateinische *tribas*
tribō28, 178
tryphē75, 388

Hebräisch

dērēk (šēl'ō kedarkā)283
'erwā 292, 319, 324
mēsallelet **91–95**
miškēbē 'iššā85
nāhāš379
niddā319
pērišūtā'93
ssl27
īm'266, 319, 324
tō'ēbā85, 265, 332
ṭum'a265, 319
zākār319
zēnūt93

Lateinisch

animus188
animus coërcendus179
animus viraginis164
cinaedus (Pl. *cinaedi*)
 Amy Richlin über32
 Bedeutung29, 32, 47
cinaedus latens161
cinaedus publicus161
 und *crissatrix*157
 und *virago*161–164
 Siehe auch griechisch *kinaidos*
coeo77, 158, 162, 164
coitus193
communis, -is, -e158
concubinatus374f.
consuetudo 178, 183, 200, 355

- contubernium* 374f.
criso 157
crissatrix 157f., 167
dominor 394
fello 67
fornicatrix 157
fricatrix siehe *frictrix*
frico 28, 157, 161, 357
frictrix/fricatrix (Pl. *frictrices*) 46, 157f.,
 161, 167, **356–359**
 Bedeutung **27–30, 47f.**
futuo 67, 70
fututor 67
gallus (Pl. *galli*) 163, 359
 archigalli 358
immodicus, -a, -um 194f.
iniuria 178, 183f.
inmoderatus, -a, -um 193f.
inpudicitia 65
inpudicus, -a, -um 164
inpuritas 164
inpurus, -a, -um 164
invidentia 178
ius naturale 305
landica 193–195
lex
 lex naturalis 303, 354
 naturae lex 303
 natura legalis 303, 354
 Siehe auch *natura*
libido 65, 162, 164, 175, 178, 185, 356
masculus, -a, -um (*mascula* Sappho) 55
matrimonium 183, 305, 374
mens 188
meretrix (Pl. *meretrices*) 158, 162f.
mollis, -is, -e
 bei Caelius Aurelianus (Soranos)
 175f., 179, 181f., 184f., 187, 189, 191
 mollis mas 65
mos (Pl. *mores*) 175, 182
moveo 68
natura
 als „Genitalien“ 65f., 314
 bei Tertullian 353–355
 contra naturam 164, 274
 ex/non ex natura 175, 182, 188
 extra naturam 274
 Homoerotik und 64, 164
 und das Recht
 lex naturalis 303, 354
 natura legalis 303, 354
 naturalis usus 354
 Siehe auch *lex*
prodigiosus, -a, -um 64, 67
publica 59
publicus, -a, -um 158
rego 394
subdo 394
subigitatrix 27
subigo
 subactus (Pl. *subacti*) 175, 191
tentigo 66, 193f., 196
tribas (Pl. *tribades*)
 Bedeutung **27–31, 47**
 als bisexuell 177, 182
 als sexsüchtig 177
 bei Martialis **66–68**
 bei Phaedrus **65f.**
 bei Seneca dem Älteren **63, 135**
 Siehe auch griechisch *tribas*
trissatrices 157
turpis, -is, -e 157, 178, 183, 200
turpitude 183, 193, 200
virago (Pl. *viragines*) **160–164**
 Bedeutung 27–29
 virago libidinosa 163
 virago meretrix 162
virilis, -is, -e (*viriles actus*) 149, 164

Exegese in unserer Zeit

Kontextuelle Bibelinterpretationen

hrsg. von Ute E. Eisen (Gießen/Deutschland), Irmtraud Fischer (Graz/Österreich),
Erhard S. Gerstenberger (Marburg/Deutschland)

Andrea Fischer

Dramen zu „David, Batseba und Urija“ (2 Sam 11)

Zur Rezeption hebräischer Erzählkunst in Literatur und Theater – Paul Alberti (1904),
Martha Hellmuth (1906) und Emil Bernhard (1919)

Bd. 27, 2020, ca. 208 S., ca. 29,90 €, br., ISBN 978-3-643-14062-3

Andrea Fischer

Königsmacht, Begehren, Ehebruch und Mord – Die Erzählung von „David, Batseba und Urija“ (2 Sam 11)

Narratologische Analysen

Die Erzählung von „David, Batseba und Urija“ mit ihren Themen wie Königsmacht, Begehren, Ehebruch und Mord ist eine der spannendsten alttestamentlichen Geschichten und zugleich ein herausragendes Exempel der hebräischen Erzählkunst. Im Mittelpunkt dieser Studie steht die Analyse von 2 Sam 11 anhand narratologischer Kriterien wie Erzählstimme, Perspektive, Handlung, Raum, Zeit und Figuren. Diese ermöglichen eine detaillierte Beschreibung der biblischen Erzählung und zeigen, dass ebenso viel verschwiegen wie erzählt wird. Wie solche Leerstellen und Ambiguitäten die Lektüre des Bibeltextes beeinflussen, wird anhand der Rezeptionsgeschichte der Figuren aufgezeigt.

Bd. 26, 2019, 668 S., 39,90 €, br., ISBN 978-3-643-14061-6

Ute E. Eisen; Dina El Omari; Silke Petersen (Hg.)

Schrift im Streit – Jüdische, christliche und muslimische Perspektiven

Auf dem Weg zu einer interreligiösen Hermeneutik. Erträge der ESWTR-Tagung vom
2. – 4. November 2016

Bd. 25, 2020, ca. 304 S., ca. 39,90 €, br., ISBN 978-3-643-14068-5

Byung Ho Moon

Die Ausgrenzung von Fremden im Esra-Nehemiabuch

Durch eine umfassende Analyse der literarischen Struktur des Esra-Nehemiabuchs zeigt Byung Ho Moon auf, dass diese biblische Schrift eine sehr rigorose und exklusive Haltung ‚Fremden‘ gegenüber aufweist. Indem er den beiden Haupt-Erzählsträngen des Konflikts im Esra-Nehemiabuch nachgeht, arbeitet der Autor die sozialgeschichtlichen Rahmenbedingungen dieser fremdenfeindlichen Haltung als ‚Anti-Fremden-Ideologie‘ heraus. Im Anschluss an die inhaltliche Beleuchtung wird diese Anti-Fremden-Ideologie noch einmal aus ideologiekritischer Perspektive betrachtet und auf ihre Entstehungsbedingungen hin befragt.

Bd. 24, 2019, 337 S., 39,90 €, br., ISBN 978-3-643-13904-7

Irmtraud Fischer (Hg.)

Bibel- und Antikenrezeption

Eine interdisziplinäre Annäherung

Bd. 23, 2014, 440 S., 49,90 €, br., ISBN 978-3-643-50574-3

Yvonne Sophie Thöne

Liebe zwischen Stadt und Feld

Raum und Geschlecht im Hohelied

Bd. 22, 2012, 488 S., 49,90 €, br., ISBN 978-3-643-11633-8

Irmtraud Fischer; Christoph Heil (Hg.)

Geschlechterverhältnisse und Macht

Lebensformen in der Zeit des frühen Christentums

Bd. 21, 2010, 312 S., 29,90 €, br., ISBN 978-3-643-50218-6

LIT Verlag Berlin – Münster – Wien – Zürich – London

Auslieferung Deutschland / Österreich / Schweiz: siehe Impressumseite

Ute E. Eisen; Erhard S. Gerstenberger (Hg.)

Hermann Gunkel revisited

Literatur- und religionsgeschichtliche Studien

Bd. 20, 2010, 304 S., 24,90 €, br., ISBN 978-3-8258-1523-3

Christina Leisering

Susanna und der Sündenfall der Ältesten

Eine vergleichende Studie zu den Geschlechterkonstruktionen der Septuaginta- und Theodotionfassung von Dan 13 und ihren intertextuellen Bezügen

Bd. 19, 2008, 320 S., 29,90 €, br., ISBN 978-3-8258-1203-4

Irmtraud Fischer (Hg.)

Theologie von Frauen für Frauen?

Chancen und Probleme der Rückbindung feministischer Theologie an die Praxis. Beiträge zum Internationalen Kongress anlässlich des zwanzigjährigen Gründungsjubiläums der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen (ESWTR)

Bd. 18, 2007, 256 S., 24,90 €, br., ISBN 978-3-8258-0278-3

Barbara Suchanek-Seitz

So tut man nicht in Israel

Kommunikation und Interaktion zwischen Frauen und Männern in der Erzählung von der Thronnachfolge Davids

Bd. 17, 2006, 176 S., 19,90 €, br., ISBN 3-8258-9475-4

Susann Schüpp

Bibellektüre und Befreiungsprozesse

Eine empirisch-theologische Untersuchung mit Frauen in Brasilien

Bd. 16, 2006, 440 S., 24,90 €, br., ISBN 3-8258-8930-0

Esias Meyer

The Jubilee in Leviticus 25: A Theological Ethical Interpretation from a South African Perspective

vol. 15, 2005, 320 pp., 29,90 €, br., ISBN 3-8258-8805-3

Sigrun Welke-Holtmann

Die Kommunikation zwischen Frau und Mann

Dialogstrukturen in den Erzähltexten der Hebräischen Bibel

Bd. 13, 2005, 320 S., 19,90 €, br., ISBN 3-8258-7198-3

Ulrich Schoenborn

Dem Glauben auf der Spur

Hermeneutische Streifzüge zwischen Rio de la Plata und Nemunas

Bd. 12, 2003, 208 S., 17,90 €, br., ISBN 3-8258-6560-6

Graciela Chamorro

Auf dem Weg zur Vollkommenheit

Theologie des Wortes unter den Guaraní in Südamerika

Bd. 11, 2003, 400 S., 24,90 €, br., ISBN 3-8258-6278-x

Regula Grünenfelder

Frauen an den Krisenherden

Eine rhetorisch-politische Deutung des Bellum Judaicum

Bd. 10, 2003, 328 S., 25,90 €, br., ISBN 3-8258-5978-9

LIT Verlag Berlin – Münster – Wien – Zürich – London

Auslieferung Deutschland / Österreich / Schweiz: siehe Impressumseite

Altes Testament und Moderne

begründet von Hans-Peter Müller (†), Michael Welker und Erich Zenger (†)
herausgegeben in Verbindung mit Andreas Schüle und Bernd Janowski
ab Band 24 hrsg. von Prof. Dr. Michaela Bauks (Koblenz), Prof. Dr. Ulrich Berges (Bonn),
Prof. Dr. Daniel Krochmalnik (Potsdam), Prof. Dr. Manfred Oeming (Heidelberg)

Rüdiger Bartelmus

Das Hohelied – erotische Literatur in der Bibel?

Philologische (Vor-)Überlegungen zu einer alttestamentlichen Theologie der Sexualität, ergänzt um einen Seitenblick in die Rezeptionsgeschichte
 Erotische Literatur in der Bibel? Viele Menschen – seien es Christen, Juden oder Atheisten – dürften diese Frage spontan mit einem „Nein“ beantworten. Mit Hilfe von fünf Aufsätzen zu Passagen aus dem 1. Kapitel des Hohelieds und einem Aufsatz zur Wahrnehmung des Hohelieds in der Renaissancezeit widerlegt der Autor dieses verbreitete Vorurteil – freilich nicht als Erster: Schon Renaissancekomponisten und -maler hatten den erotischen Charakter der im Hohelied gesammelten Liebesgedichte wieder entdeckt, der im frühen Juden- und Christentum durch allegorische Konstruktionen verdeckt worden war.

Bd. 32, 2020, ca. 160 S., ca. 29,90 €, br., ISBN 978-3-643-14672-4

Alexander Massmann; Christopher B. Hays (eds.)

Deathless Hopes

Reinventions of Afterlife and Eschatological Beliefs

Questions of eternal life and a revolution of the human condition have been a continuing theme in many religions, notably in the Abrahamic faiths. In one way or another, “deathless hopes” continue to play a prominent role in today’s public discourses. To understand the current significance of the issue, a thorough grasp of historical dynamics is required. This volume gives a representative overview of prominent traditions in the Hebrew Bible, Jewish Studies, contemporary ethics, theology, and anthropology, but also evaluates common questions afresh, suggesting new perspectives.

Bd. 31, 2018, 202 S., 39,90 €, br., ISBN 978-3-643-91033-2

Lilli Ohliger

Das Narrativ der Schöpfung

Zur Rezeption alttestamentlicher Schöpfungsmythen in ausgewählter neuerer Literatur

Bd. 30, 2018, 264 S., 39,90 €, br., ISBN 978-3-643-13902-3

Misook Lim

Königskritik und Königsideologie in Ps 44-46

Eine exegetische Untersuchung zum theologischen Sinn in den kompositorischen „Unterbrechungen“ der Psalmen-Trias, gelesen in *lectio continua*, gedeutet nach dem Prinzip der *concatenatio*

Bd. 29, 2017, 296 S., 39,90 €, br., ISBN 978-3-643-13578-0

Daniel Krochmalnik; Hans-Joachim Werner (Hg.)

50 Jahre Martin Buber Bibel

Internationales Symposium der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg und der Martin Buber-Gesellschaft

Bd. 25, 2014, 392 S., 29,90 €, br., ISBN 978-3-643-12150-9

Michaela Bauks; Ulrich Berges; Daniel Krochmalnik; Manfred Oeming

Neue Wege der Schriftauslegung

Bd. 24, 2019, 234 S., 29,90 €, br., ISBN 978-3-643-13089-1

LIT Verlag Berlin – Münster – Wien – Zürich – London

Auslieferung Deutschland / Österreich / Schweiz: siehe Impressumseite

AUSWAHL

Asmaa El Maaroufi; Sonja A. Strube; Deborah Williger (Hg.)

Jenseits der Grenzen

Dualistische Denkmuster überwinden

Jahrbuch Theologische Zoologie, Bd. 3, 2020, 128 S., 19,90 €, br., ISBN 978-3-643-14549-9

Rotraud A. Perner

Tabuthema kindliche Erotik

Pädagogik: Forschung und Wissenschaft, Bd. 16, 2014, 280 S., 24,90 €, br., ISBN 978-3-643-50647-4

Rotraud A. Perner

Sexuelle Reformation

Freiheit und Verantwortung

Theologie aktuell, Bd. 5, 2017, 184 S., 19,90 €, br., ISBN 978-3-643-50795-2

Tilo Beckers

Die Akzeptanz von Homosexualität im Prozess der Humanentwicklung

Eine kulturvergleichende Kontextanalyse

Jörg Behrendt

Homosexuality in the Work of Gore Vidal

Studien zu Geschichte, Politik und Gesellschaft Nordamerikas, Bd. 19, 2002, 200 S., 20,90 €, br., ISBN 3-8258-5646-1

Günter Grau

Lexikon zur Homosexuellenverfolgung 1933–1945

Institutionen – Kompetenzen – Betätigungsfelder. Mit einem Beitrag von Rüdiger Lautmann

Geschichte: Forschung und Wissenschaft, Bd. 21, 2011, 400 S., 119,90 €, gb., ISBN 978-3-8258-9785-7

Sabine Gries

Eigentlich ganz normal?

Lesbische Mädchen und Frauen in zeitgenössischer Kinder- und Jugendliteratur

Kinder- und Jugendliteratur, Bd. 2, 2008, 352 S., 24,90 €, br., ISBN 978-3-8258-1094-8

Thomas Hertling

Homosexuelle Männlichkeit zwischen Diskriminierung und Emanzipation

Eine Studie zum Leben homosexueller Männer heute und Begründung ihrer wachzunehmenden Vielfalt

Bd. 18, 2011, 416 S., 39,90 €, br., ISBN 978-3-643-11355-9

Björn Klein

“First, unshackle ourselves from fear, for it alone is our omnipresent enemy”

Homosexualität in den USA 1948–1963

Geschlecht – Kultur – Gesellschaft, Bd. 17, 2012, 112 S., 19,90 €, br., ISBN 978-3-643-11890-5

LIT Verlag Berlin – Münster – Wien – Zürich – London

Auslieferung Deutschland / Österreich / Schweiz: siehe Impressumseite