



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Wie fragil ist der virile Mann?

Eine Auseinandersetzung mit Vorstellungen von
Männlichkeit in der hellenistischen Antike

verfasst von / submitted by

Mag. Dr. Stephan Fraß-Poindl

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2023 / Vienna 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor

Univ.- Prof. Mag. DDr. Johann Schelkshorn

Inhalt

1. Einleitung.....	5
1.1 Hinführung zur Thematik.....	5
1.2 Gegenwärtige Ansätze zur Klassifizierung von Männlichkeit.....	8
1.2.1 Die soziale Organisation von Männlichkeit(en) – Raewyn Connell	8
1.2.2 Fragile Männlichkeit und die Frage der Gewalt – Michael Kaufman.....	14
2 Männliche Rollenbilder in der antiken-hellenistischen Gesellschaft	19
2.1 Kyrieia – der Mann als Herrscher des oikos	20
2.2 Paideia – der Mann als öffentlicher Redner und Philosoph.....	27
2.3 Andreia – der Mann als Krieger und Athlet.....	33
2.4 Zusammenschau der Ergebnisse	41
3. Virilität und Sexualität in der antiken-hellenistischen Kultur	43
3.1 Das antike Verständnis von Sexualität und Geschlecht	43
3.2 Päderastie als kulturelles Ideal	46
3.3 Die Gefahr der Effemination.....	52
3.4 Konsequenzen der Demaskulinisierung.....	61
3.5 Zusammenschau der Ergebnisse	70
4. Christliche Transformationslinien	74
4.1 Die veränderte Sichtweise des christlichen Denkens.....	75
4.2 Christsein als Mannwerdung.....	81
4.3 Jungfräulichkeit als männliches Ideal	85
4.4 Der Mann als Repräsentant Christi	90
4.5 Zusammenschau der Ergebnisse	100
5. Conclusio	103
Literatur	110
Primärliteratur	110
Sekundärliteratur	111
Abstracts	115
(1) Deutsch	115
(2) English.....	116

1. Einleitung

1.1 Hinführung zur Thematik

Laut dem Schweizer Philosophen *Michael Groneberg* geht in der Philosophie „ein Gespenst“ um, das „Gespenst Männlichkeit“. Während sich die Sozial- und Kulturwissenschaften schon länger mit ihr auseinandersetzen, wird sie von der Philosophie großteils noch immer ausgeblendet.¹

Entsprechende Ansätze und Hypothesen seien ähnlich wie Gespenster, lediglich hin und wieder im Forschungsdiskurs erkennbar und meist „wirkungslos“. Nur einzelne Vertreter:innen der akademischen Philosophie setzen sich mit den Konzepten von Männlichkeit auseinander und würden umso öfter von ihren Kolleg:innen auf die Diskurse in anderen Disziplinen, wie jenen der Kulturwissenschaften, verwiesen. Die akademische Philosophie sei daher, so Groneberg, weit davon entfernt die „Problematik der hierarchischen Geschlechterdifferenzen“² zu thematisieren und in ihrem Denken offenzulegen. Geht man aber mit *Friedrich Nietzsche* davon aus, dass „Grad und Art der Geschlechtlichkeit eines Menschen [...] bis in den letzten Gipfel seines Geistes hinauf“³ reicht, so muss man in Bezug auf die kritische Reflexion von Männlichkeit wohl von einem fatalen blinden Fleck der Philosophie sprechen, der ihr in ihrem Selbstanspruch bis in die Gegenwart anhaftet. Trotz der offensichtlichen Notwendigkeit gibt es aber, so Groneberg, immer noch keine „Philosophie der Männlichkeit“ im Sinne einer eigenen Disziplin im akademischen Diskurs.⁴ Ein Umstand, dem die vorliegende Arbeit entgegentreten und im Rahmen ihrer Möglichkeiten einen kleinen Beitrag zur Etablierung einer solchen leisten möchte.

Beachtet man den oben genannten soziokulturellen wie gesamtgesellschaftlichen Diskurs zum Themenkomplex Männlichkeit, wird einerseits deutlich, dass wir es mit einer großen Diversität hinsichtlich der Ansätze und andererseits vielfach mit dem Punkt Männlichkeit und Gewalt als wesentliche Schnittmenge dieser Diskurse zu tun haben. Insbesondere in der rechtsnationalen Szene wird eine ganz bestimmte Konzeption von Virilität thematisiert, die wesentlich auf den Aspekt von Gewalt abstellt. Dies wird deutlich, wenn *Björn Höcke* (AfD) in seiner Rede in Essen am 18. November 2015 die Wiederentdeckung der Männlichkeit fordert, denn „wenn wir unsere Männlichkeit wiederentdecken, werden wir

¹ Vgl. GRONEBERG MICHAEL, Philosophie, in: Horlacher/Jansen/Schwanebeck (Hg.), *Männlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2016, 154-168, 154.

² NAGL-DOCEKAL HERTA, *Feministische Philosophie*, Frankfurt am Main 1999, 13.

³ NIETZSCHE FRIEDRICH, *Jenseits von Gut und Böse*, in: Colli/ Montarini (Hg.), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. 5, München 1980, 9-244. 87, Aph.75.

⁴ Vgl. GRONEBERG, Philosophie, 154.

mannhaft. Und nur wenn wir mannhaft werden, werden wir wehrhaft.“⁵ Die Sozialwissenschaften sprechen in diesem Zusammenhang von sog. hegemonialer Männlichkeit, die unsere Gesellschaftsstrukturen prägt, beziehungsweise von sog. fragiler Männlichkeit, wenn die Aneignung und Vergewisserung von Virilität immer wieder aus Neue erfolgen muss und ihren Ausdruck in Gewalt gegenüber Frauen und Kindern findet.⁶

Hinsichtlich dieser groben Skizzierung stellt sich aber aus philosophischer Sicht die Frage, wie weit ein Mann seine Männlichkeit verlieren und diese ggf. wieder zurückgewinnen kann.

Das Verständnis von Geschlecht und Sexualität unterlag im antiken Denken einem sehr engen Korsett an Regeln, wodurch es möglich wurde, dass ein Mann durch ein bestimmtes Verhalten, das nicht diesen Regeln entsprach, seine Männlichkeit verlieren und damit „verweiblichen“ konnte.⁷ Dies führte schließlich dazu, dass durch bestimmtes insbesondere gewaltvolles Verhalten die Virilität des Mannes immer aufs Neue unter Beweis gestellt werden musste. Daher kann der Beginn der sog. „negativen Andrologie“ dementsprechend nicht erst am Ende des 18. Jahrhunderts, sondern bereits in der klassisch-hellenistischen Antike angesiedelt werden.⁸

Mit der vorliegenden Arbeit möchte ich daher versuchen, das Verständnis von Männlichkeit in der antiken hellenistischen Philosophie aus dem Blickwinkel gegenwärtiger Herausforderungen zu präzisieren und der Frage nachgehen, worin genau die Virilität des antiken Mannes bestand, und wodurch und in welcher Weise er diese verlieren konnte. Hierbei gilt es auch die Unterschiede zum christlichen Denken herauszuarbeiten und den dadurch erfolgten Transformationsprozess des Verständnisses von Männlichkeit sichtbar zu machen.

Methodisch verfolgt diese Arbeit einen diskursanalytischen Zugang zur Sichtbarmachung und Differenzierung antiker hellenistischer beziehungsweise frühchristlicher Vorstellungen von Männlichkeit. In einem ersten Schritt werden die Rollenbilder des Mannes in der antiken Gesellschaft in den Blick genommen, um sichtbar zu machen, worin die Vorstellungen von Virilität bestanden haben, die wiederum die Grundlage für die philosophische Reflexion und vice versa dargestellt haben. Um einen besseren Überblick über

⁵ KAISER SUSANNE, Politische Männlichkeit, Berlin 2021, 14.

⁶ Vgl. DRÖGE PETER, Männer – die ewigen Gewalttäter? Wiesbaden 2011, 27-40.

⁷ Vgl. FOUCAULT MICHEL, Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2, Frankfurt am Main 1989, 273ff.

⁸ Vgl. GRONEBERG, Philosophie, 165.

die sehr umfangreiche Thematik zu ermöglichen, wird diese Untersuchung auf drei wesentliche Kategorien antiker Männlichkeit fokussiert: der Mann als Hausherr, als öffentlicher Redner und als Krieger beziehungsweise als Athlet.

In einem zweiten Schritt wird die Forschungsfrage anhand der Kategorien Sexualität und Geschlecht präzisiert. Zuerst sollen die grundsätzlichen hellenistischen Verstehensweisen von Sexualität, Homosexualität und Geschlecht betrachtet werden. Hierbei gilt es die Prinzipien der Aktivität und der Passivität, welche das antike Verständnis von Sexualität und Männlichkeit wesentlich prägen, herauszuarbeiten. Ausgehend von der Betrachtung von Päderastie, einem wesentlichen Ideal der hellenistischen Kultur, werden die Rahmenbedingungen viriler Sexualität herausgearbeitet, und die beiden Gefahrenquellen, Effemination und der Verlust des sozialen Staus, in den Blick genommen. Ein wesentlicher Bezugspunkt für diese Untersuchung stellt *Aischines' Rede Gegen Timarchos* dar, anhand derer wir einen detaillierten Überblick erhalten, wie die genannten Ideale verstanden und konkret angewandt wurden, was nochmals den Blick auf die hellenistische Verstehensweise von Männlichkeit schärft.

Im dritten Teil der Arbeit wird dann der Transformationsprozess der klassisch-hellenistischen Konzepte von Männlichkeit durch das Christentum in den Blick genommen. Hierbei gilt es die wesentliche Veränderung im Hinblick auf das Regime der Lüste und die hohe Bedeutung der Enthaltsamkeit herauszuarbeiten. Anhand der griechischsprachigen christlichen Denker wie *Gregor von Nyssa* und *Johannes Chrysostomos* soll hier der Wandel im Verständnis von Männlichkeit sichtbar gemacht und mit den heidnisch-antiken Verstehensweisen verglichen werden.

Abschließend bietet die *Conclusio* einen zusammenfassenden Überblick über die Ergebnisse der Untersuchung und auch einen Ausblick auf daraus zu ziehende Folgerungen für den gegenwärtigen Männlichkeitsdiskurs in der Philosophie.

1.2 Gegenwärtige Ansätze zur Klassifizierung von Männlichkeit

Wie oben bereits erwähnt gibt es eine Vielzahl von Verstehensweisen dessen, was als männlich bezeichnet wird. Am Beginn ist es daher sinnvoll, sichtbar zu machen, von welcher Perspektive und mit welchem Verständnis von Männlichkeit auf den antiken Diskurs geblickt wird.

1.2.1 Die soziale Organisation von Männlichkeit(en) – Raewyn Connell

Grundsätzlich gilt, dass der Begriff von Männlichkeit im Verlauf der Geschichte eine Vielzahl von Wandlungen erfahren hat, beziehungsweise dass unterschiedliche Ansatzpunkte für seine Bestimmung herangezogen worden sind. *Sigmund Freud* verweist beispielsweise darauf, dass die Begriffe weiblich und männlich „in der Wissenschaft zu den verworrensten“⁹ zu rechnen seien. In vielen alltäglichen Situationen scheint uns die Veränderung und Zuordnung dieser Begriffe völlig klar zu sein, ermöglichen sie uns auf diese Weise doch erst das Funktionieren einer grundlegenden Kommunikation und im weiteren Sinn auch unser darauf aufbauendes Handeln. Wenn wir jedoch beginnen, diese kritisch zu hinterfragen, wird schnell deutlich, wie unscharf sie eigentlich sind.¹⁰ Für *Raewyn Connell* liegt der Grund für diese Unschärfe im „Charakter des Geschlechts“ selbst. Gerade die historische Wandlung und die politische Bedeutung von Geschlecht sind wesentlich dafür, dass es sich bei ihrer alltäglichen Verwendung gerade nicht um eine „politikfreie Zone“, sondern um eine „Arena der Geschlechterpolitik“ handelt. „Die Begriffe für das Geschlechtliche sind umstritten, weil es so widersprüchliche Erklärungsansätze und Theorien gibt, die alle Gültigkeit beanspruchen, im Alltag ebenso wie in der Wissenschaft.“¹¹

Connell weist in ihrem grundlegenden Werk *Der gemachte Mann* darauf hin, dass in der modernen „Massenkultur“ die Ansicht vorherrsche, dass es so etwas gäbe wie eine „unveränderliche, wahre Männlichkeit“, die sich jeglicher Form des Wandels entziehe. Es sei hierbei insbesondere interessant, dass diese Vorstellung von sehr unterschiedlichen Seiten im Diskurs zum Thema Männlichkeit vertreten würde. So finde man sie sowohl in den Ansätzen der Psychoanalyse nach *Carl Gustav Jung*, in jenen des christlichen Fundamentalismus wie auch in manchen Strömungen des modernen Feminismus wieder.¹²

⁹ FREUD SIGMUND, *Die Traumdeutung*, Frankfurt am Main 1972.

¹⁰ Vgl. CONNELL RAEWYN, *Der gemachte Mann, Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*, Wiesbaden 2015⁴, 47.

¹¹Ebd.

¹² Vgl. ebd., 95.

Die Vorstellung von einer vermeintlichen „wahren Männlichkeit“ scheint wesentlich auf den männlichen Körper abzielen, dem eine Schlüsselrolle für das Handeln und Tun von Männern zugesprochen wird. So werden Formen männlicher Gewalt als unkontrollierbares Verlangen oder als ein angeborener Drang zu rechtfertigen versucht.¹³ *Connell* macht jedoch deutlich, dass bei der Betrachtung von Mann und Männlichkeit der Protagonist nicht einfach aus dem gesellschaftlichen, sozialen und kulturellen Kontext herausgelöst und auf eine rein biologische Dimension reduziert werden kann. Wenn auch die Behandlung des Körpers als Bezugspunkt von Männlichkeit ohne Frage wichtig ist, darf hierbei die Einbindung in die sog. „soziale Organisation von Männlichkeit“ nicht übersehen werden. Männlichkeit kann in diesem Sinne nicht als „isoliertes Objekt“, sondern muss als „Aspekt einer umfassenden Struktur“ begriffen werden.¹⁴ Um diese komplexe Struktur von Geschlecht und insbesondere von Männlichkeit ausreichend in den Blick nehmen zu können, braucht es für *Connell* daher ein dreistufiges Modell. Die erste Stufe stellen aus ihrer Sicht die *Machtbeziehungen* dar. Als bedeutendste „Achse der Macht“ in unserer Gegenwart identifiziert sie die „allgegenwärtige Unterordnung von Frauen“ und die damit verbundene „Dominanz von Männern“. Eine gesellschaftliche Struktur, die von den verschiedenen Ansätzen des Feminismus als „Patriachat“ bezeichnet wird. Trotz gewisser Ausnahmen, wie beispielsweise dass einzelne Frauen Spitzenpositionen in Wirtschaft und Politik bekleiden, besitze diese Struktur Allgemeingültigkeit, die gegen den großen Widerstand seitens der Frauenrechtsbewegungen nach wie vor weiterbesteht.¹⁵

Die zweite Stufe stellen die *Produktionsbeziehungen* dar. Die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern stellt eine vertraute Zuweisung von Aufgaben dar, die ihrerseits wiederum sehr feine Unterscheidungen hervorbringen kann. *Connell* weist darauf hin, dass es hierbei insbesondere die ökonomischen Konsequenzen, die mit dieser Arbeitsteilung verbunden sind, in den Blick zu nehmen gelte. Sie nennt hier insbesondere die „Dividende“ der Wirtschaftsleistungen, die den Männern aufgrund ihrer ungleichen Beteiligung im hohen Maße zukommt als Frauen.¹⁶ Die dritte Stufe ihres Modells stellt die *emotionale Bindungsstruktur (kathexis)*¹⁷ dar. Das sexuelle Begehren des Menschen werde im wissenschaftlichen Diskurs vielfach als etwas Natürliches angesehen und somit aus

¹³ Vgl. CONNELL, Der gemachte Mann, 95.

¹⁴ Vgl. ebd. 119ff.

¹⁵ Vgl. ebd. 127.

¹⁶ Vgl. ebd.

¹⁷ „Kathexis ist ein in der Psychologie gebrauchter Terminus, der die Energie, die in ein Handeln, ein Objekt oder einen Menschen investiert wird, meint; CONNELL, Der gemachte Mann, 127.

der sozialwissenschaftlichen Untersuchung herausgelöst. Betrachtet man dieses Begehren aber von einem „Freudschen Verständnis“ aus, im Sinne, dass es sich hierbei um eine emotionale Energie handle, die sich an ein bestimmtes Objekt bindet, so werde deutlich, dass das Geschlecht eine wesentliche Rolle spiele, die es kritische zu reflektieren gelte. Diese gilt aus ihrer Sicht sowohl für heterosexuelles wie homosexuelles Begehren.¹⁸

„Die Praktiken, die das Begehren formen und realisieren, sind deshalb ein Aspekt der Geschlechterordnung. Deshalb können wir auch die Beziehungen hinterfragen, die dabei eine Rolle spielen: Ob sie von Freiwilligkeit oder von Zwang geprägt sind, ob Genuss gegenseitig empfunden und gegeben wird.“¹⁹

Weil durch das Geschlecht die gesamte soziale Dimension des Menschen erfasst wird und diese eben gerade nicht auf einzelne Sphären oder Dimensionen reduziert werden könne, müssen auch Schnittmengen zu „anderen sozialen Strukturen“ angenommen werden. Es könne daher mittlerweile als ein Commonsense angesehen werden, so *Connell*, dass Geschlecht mit Kategorien wie Rasse oder Klasse zusammenfällt.²⁰ „Diese Tatsache ist für eine Analyse von Männlichkeit von entscheidender Bedeutung. Die Männlichkeit weißer Männer ist zum Beispiel nicht nur in Relation zu weißen Frauen konstruiert, sondern auch in Relation zu schwarzen Männern.“²¹

Um Geschlecht und Männlichkeit verstehen zu können, müssen wir daher immer schon über diese hinaus gehen, ebenso wie wir die Fragen nach Klasse oder permanenter Ungleichheit nicht ohne den Rückgriff auf Geschlecht verhandeln können. Die Beziehungen zwischen den Geschlechtern stellen nach *Connell* eine wesentliche Grundlage unserer sozialen Struktur dar, weshalb „Geschlechterpolitik“ eine der „Hauptaufgaben unseres kollektiven Schicksals“ oder etwas erweitert unseres Menschseins ist.²²

Vor diesem Hintergrund ist es aus ihrer Sicht notwendig, zwischen unterschiedlichen Formen von Männlichkeit zu differenzieren: „schwarze und weiße, aus der Arbeiterklasse und aus der Mittelschicht.“²³ Diese Differenzierung berge aber auch die Gefahr, davon auszugehen, dass es nur eine Männlichkeit der Arbeiterklasse gebe, was wiederum zu einer gefährlichen Simplifizierung im Hinblick auf den kritischen Diskurs der Thematik führen kann. Die Einsicht, dass es unterschiedliche Männlichkeiten gibt, kann daher nur

¹⁸ Vgl. CONNELL, Der gemachte Mann, 128.

¹⁹ Ebd., 128.

²⁰ Vgl. ebd.

²¹ Ebd.

²² Vgl. ebd., 129.

²³ Vgl., ebd.

einen ersten Schritt darstellen. Vielmehr müssen die Beziehungen dieser Formen von Männlichkeit in den Blick genommen werden.²⁴

Connell unterscheidet hierbei vier wesentliche Beziehungen zwischen den Formen von Männlichkeit. Als erste nennt sie die Hegemonie. Der Begriff der *hegemonialen Männlichkeit* bezieht sich hierbei auf *Antonio Gramscis* Analyse von menschlichen Klassenbeziehungen, und wie bestimmte Gruppen innerhalb der Gesellschaft gewisse Führungspositionen einnehmen und aufrechterhalten. In diesem Sinne könne man davon ausgehen, dass zu einem bestimmten Zeitpunkt einer bestimmten Form von Männlichkeit eine herausragende Rolle innerhalb der Gesellschaft zugesprochen wird.²⁵

„Hegemoniale Männlichkeit kann man als jene Konfiguration geschlechtsbezogener Praxis definieren, welche die momentan akzeptierte Antwort auf das Legitimitätsproblem des Patriarchats verkörpert und die Dominanz der Männer sowie die Unterordnung der Frauen gewährleistet (oder gewährleisten soll).“²⁶

Dies setzt aber nicht voraus, dass die Vertreter einer solchen hegemonialen Männlichkeit immer auch Träger einer politischen oder gesellschaftlichen Macht sein müssen. Vielmehr kann ihnen die Funktion von Vorbildern zukommen wie beispielsweise Schauspieler oder Influencer. Hegemoniale Männlichkeit setzt aber dennoch eine Entsprechung zwischen dem „kulturellen Ideal“ und der „institutionellen Macht“, sei es auf der kollektiven oder individuellen Ebene, voraus. Hegemonie zeichnet sich hierbei weniger durch die Anwendung konkreter Gewalthandlungen als vielmehr durch den eingeforderten Anspruch auf Autorität aus, wobei dieser in manchen Fällen durch Gewalt abgesichert werden soll.²⁷

Die zweite von *Connell* klassifizierte Beziehung ist jene der *Unterordnung*. Während sich Hegemonie auf die sozio-kulturelle Dominanz bezieht, gilt es auch die Beziehung von Unterordnung und Dominanz zwischen den diversen Gruppen von Männern in den Blick zu nehmen. Als besonders markant ist die Dominanz von heterosexuellen Männern und die Unterordnung von homosexuellen Männern anzusehen. Hierbei geht es um deutlich mehr als eine kulturelle Stigmatisierung von homosexueller Identität. Vielmehr werden

²⁴ Vgl. CONNELL, *Der gemachte Mann*, 130.

²⁵ Vgl. ebd.

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. ebd. 131.

schwule Männer heterosexuellen Männern durch eine Reihe von sehr konkreten Praktiken untergeordnet. Hierzu zählt der politische wie kulturelle Ausschluss, staatliche Gewalt, ökonomische Benachteiligung, etc.

„Durch diese Unterdrückung geraten homosexuelle Männlichkeiten an das unterste Ende der männlichen Geschlechterhierarchie. Alles, was die patriarchale Ideologie aus der hegemonialen Männlichkeit ausschließt, wird dem Schwulsein zugeordnet; das reicht von einem anspruchsvollen innenarchitektonischen Geschmack bis zu lustvoll-passiver analer Sexualität. Deshalb wird aus der Sicht der hegemonialen Männlichkeit Schwulsein leicht mit Weiblichkeit gleichgesetzt. Und mancher schwule Theoretiker sieht darin den Grund für die Heftigkeit homophober Angriffe.“²⁸

Aber auch heterosexuelle Jungen und Männer können aus dem „Kreis der Legitimierten“ ausgestoßen werden, was vielfach in einer großen Vielfalt an Schimpfwörtern sichtbar wird, die für die „Ausgestoßenen“ verwendet werden. Gemeinsam mit der Herabsetzung von homosexuellen Männern ist ihnen die unterstellte Nähe zum Weiblichen.²⁹

Als dritte Beziehung verweist *Connell* auf die *Komplizenschaft*. Grundsätzlich steht jede normative Definition von Männlichkeit vor dem wesentlichen Problem, dass nur wenige Männer den vollen Ansprüchen gerecht werden können. Dies gilt nach *Connell* auch in Bezug auf die hegemoniale Männlichkeit. Aber selbst wenn die tatsächliche Anzahl von Männern, die die Charakteristika der hegemonialen Männlichkeit erfüllen und praktizieren, eher gering sein sollte, profitiert doch eine Vielzahl von Männern von der ihnen zugesprochenen Autorität. Auch die anderen Männer haben in einer gewissen Art und Weise Anteil an der sog. „patriarchalen Dividende“, einem allgemeinen gesellschaftlichen Vorteil für Männer, der aus der strukturellen Unterdrückung der Frau erwächst. „Als Komplizenhaft verstehen wir in diesem Sinne Männlichkeiten, die zwar die patriarchale Dividende bekommen, sich aber nicht den Spannungen und Risiken an der vordersten Frontlinie des Patriarchats aussetzen.“³⁰ *Connell* weist darauf hin, dass man versucht sein könnte, diese Männer als „Schlachtenbummler hegemonialer Männlichkeit“ zu bezeichnen, ähnlich jenen Menschen, die sich ein Sportevent gemütlich von zu Hause aus ansehen, ohne sich selbst den Risiken einer aktiven Partizipation auszusetzen. Die Realität sieht aber vielfach weit komplexer aus. So machen Ehe, Vaterschaft, etc. weitreichende

²⁸ CONNELL, *Der gemachte Mann*, 132.

²⁹ Vgl. ebd.

³⁰ Ebd., 133.

Kompromisse notwendig, um an der Gesellschaft teilhaben zu können, wodurch ein „reines“ hegemoniales Verhalten als Mann nur schwer durchsetzbar sei.³¹ Zugleich finden sich die Nuancen hegemonialer Männlichkeit in anderer Form in diesen Beziehungen wieder und können so nicht gänzlich ausgeschlossen werden.

Abschließend weist *Connell* auf die *Marginalisierung* als vierte Beziehungsform zwischen den Männlichkeiten hin. Während die ersten drei als „interne Relationen der Geschlechterordnung“ verstanden werden können, erfordert die Betrachtung der Kategorien Rasse und Klasse eine weitere Form der Beziehung. „In einem weiß dominierten Kontext haben schwarze Männlichkeiten symbolische Bedeutung für die Konstruktion des Geschlechts von Weißen. So werden beispielsweise schwarze Sportstars zu Musterbeispielen männlicher Härte, während die Phantasiegestalt des schwarzen Vergewaltigers in der Geschlechterpolitik unter Weißen eine bedeutende Rolle spielt [...]“. ³² Marginalisierung entsteht aus ihrer Sicht immer zur Ermächtigung der dominierenden Gruppe, Klasse etc., wodurch auch der erfolgreiche schwarze Athlet durchaus ein Vorbild für hegemoniale Männlichkeit darstellen kann, obwohl er zugleich aufgrund seiner Hautfarbe von eben dieser Gruppe marginalisiert und unterdrückt wird. Der Ruhm einzelner Personen strahlt nicht auf alle anderen „people of colour“ aus wodurch der „schwarzen Männlichkeit“ gesellschaftlich nicht die selbe Autorität zugebilligt wird wie ihrem weißen Pendant. Ebenso kann es auch zwischen den Formen untergeordneter Männlichkeiten zu Marginalisierungen kommen. Als Beispiel nennt *Connell Oscar Wilde*, der als Angehöriger der britischen Oberschicht die Gewalt der gegen Homosexuelle gerichteten Gesetze erfuhr, gerade weil er Beziehungen zu Männern aus der Arbeiterklasse unterhielt. Ebenso lässt sich eine gesellschaftliche Differenzierung zwischen weißer und schwarzer Homosexualität nachweisen, die vielfach zur rassistischer Gewalt gegenüber letzterer Gruppe führt.³³ Die oben genannten Beziehungen Hegemonie, Dominanz/Unterordnung, Komplizenschaft und Marginalisierung/Ermächtigung bilden für *Raewyn Connell* ein Raster, mit dessen Hilfe eine systematische Analyse spezifischer Formen von Männlichkeit ermöglicht werden kann. Aus ihrer Sicht ist es wichtig, zu verstehen, dass sowohl hegemoniale wie marginalisierte Männlichkeit keine starren „Charaktertypen“ von Menschen bezeichnen, sondern als „Handlungsmuster“ zu erkennen sind, die wiederum immer in bestimmte Situationen und Beziehungsgefügen eingebettet sind.³⁴

³¹ Vgl. ebd.

³² CONNELL, *Der gemachte Mann*, 134.

³³ Vgl. ebd. 135.

³⁴ Vgl. ebd.

1.2.2 Fragile Männlichkeit und die Frage der Gewalt – Michael Kaufman

In seinem Werk *Männer – die ewigen Gewalttäter?* untersucht Peter Dröge die Zusammenhänge von Männlichkeit und Gewalt. Hierbei betrachtet er zwei wesentliche Ausgangsthesen der gegenwärtigen Männerforschung: (1.) die Orientierung an „traditionellen, hegemonialen Männerbildern“ bedingt ein damit verbundenes Auftreten von Gewalt-handlungen durch Männer. (2.) Gewalt bilde eine „Strategie“ zur Ausbildung einer männlich, hegemonialen Identität. Man spricht in diesem Zusammenhang auch von einer sog. fragilen Männlichkeit.³⁵ Während sich die erste These in den Beziehungsrahmen, den Connell in ihrem Werk *Der gemachte Mann* skizziert, einordnen lässt, bedarf die zweite These einer näheren Betrachtung, geht sie doch von Gewalt nicht als Folge einer allgemeinen Orientierung an traditionellen Männlichkeitsvorstellungen, sondern als Grundlage oder Initialzündung von Männlichkeit aus.

Mit Michael Kaufman ist davon auszugehen, dass Männlichkeit zwar vielfach mit Macht assoziiert wird, insbesondere in sog. patriarchal orientierten Strukturen, sie zugleich aber „ungeheuer zerbrechlich“ ist. Grund hierfür ist, dass Männlichkeit nicht etwas real Existierendes, also keine biologische Realität darstellt, die wir beispielsweise qua Geburt in uns selbst haben. Vielmehr stellt sie nach Kaufman eine „Ideologie“ oder ein „Verhaltensskript“ dar, das in „geschlechtlichen Beziehungen“ besteht und uns vielfach erst von außen zugestanden wird. Virilität ist so verstanden eine „gesellschaftliche Institution“ und in weitere Folge eine Dimension unseres sozialen Geschlechts, die aber nur wenig mit dem gemein hat, auf das sie immer wieder hin geordnet wird, mit unserem biologischen Geschlecht.³⁶ Die dadurch entstehende Spannung zwischen biologischer und sozialer Männlichkeit wird insbesondere darin virulent, dass die Erreichung einer idealen Form von Männlichkeit mit dem Unterdrücken gewisser Bedürfnisse, wie beispielsweise Ausdruck von Gefühlen, Schmerzempfinden etc. einhergeht. Die Gefahr, als nicht viril genug angesehen zu werden, da gewissen Gefühle, insbesondere jene, die als feminin gedeutet werden, nicht ausreichend unterdrückt worden sind, führt zu einem Prozess, in dem sich ein Mann kontinuierlich seiner Männlichkeit versichern muss. Dieser lässt sich schon von

³⁵ Vgl. DRÖGE, *Männer – die ewigen Gewalttäter?*, 111.

³⁶ Vgl. BUTTLER JUDITH, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt am Main, 1997, 21ff.

frühester Kindheit an beobachten und findet in der Ausübung von Gewalt insbesondere gegen Frauen seinen Ausdruck.³⁷

Die Gewaltausübung von Männern gegenüber Frauen kann daher als die wohl „alltägliche Form direkter personalisierter Gewalt“ angesehen werden in dem Sinne, dass sie unser gesellschaftliches Zusammenleben prägt. Von Belästigungen auf der Straße bis hin zur Vergewaltigung ergibt sich eine Bandbreite an Gewalt, die jeder Frau in unserer Gesellschaft nur allzu bekannt und bewusst ist. Oder wie es *Simone de Beauvoir* formuliert hat:

„In spite of the inferior role which men assign to them, women are the privileged objects of their aggression. In nearly every country, including the United States and France, rape is on the increase; physical cruelty is considered quite normal as well as the psychological or frankly brutal attacks to which they are exposed if, for example, they walk by themselves on the street.“³⁸

Gewalt von Männern gegen Frauen kann so als der wohl deutlichste Aspekt eines gesellschaftlichen Machtverhältnisse zwischen diesen beiden Geschlechtern gesehen werden. Während bei der Analyse dieser Machtverhältnisse vielfach auf die biologisch-körperlichen Aspekte rekurriert wird, gilt es nach *Kaufman* hierbei besonders den „Aktiv-Passiv-Split“ zwischen männlich und weiblich zu beachten. Während der Frau vielfach als passiv gedeutete Eigenschaften wie Empathie, Geduld oder Fürsorge zugesprochen werden, wird Männlichkeit mit Aktivität assoziiert, die wiederum ihren Ausdruck in Aggression findet und so Teil der männlichen Geschlechtsdefinition wird. „Dies bedeutet nicht, dass diese Definition immer Vergewaltigung oder Misshandlung einschließt, aber jene sind Varianten innerhalb einer letztlich im Körper gründenden Definition von Aktivität.“³⁹ Vor diesem Hintergrund ist es wichtig, Formen männlicher Gewalt in Beziehungen und Familie in den Blick zu nehmen und als solche zu benennen. Sie sind Orte, wo es Männern wie sonst nirgendwo in unserer Gesellschaft möglich ist, Emotionen zu zeigen und Bedürfnisse zu äußern. Wenn dann wie es *Kaufman* nennt „die Dämme brechen“, richtet sich die daraus folgende Gewalt vor allem gegen Frauen und Kinder. Die Familie ist zudem der Ort, wo der individuelle Mann seine im Erwerbsleben erlittene Machtlosigkeit

³⁷ Vgl. KAUFMAN MICHAEL, Die Konstruktion von Männlichkeit und die Triade männlicher Gewalt, in: BausteineMänner (Hg.), Kritische Männerforschung. Neue Ansätze in der Geschlechtertheorie, Hamburg 1996, 152-154.

³⁸ BEAUVOIR DE SIMONE, Remarks to the International Tribunal: Crimes Against Women, in: Russell Diana/Van de Ven Nicole (Hg.), Crimes Against Women: Proceedings of the International Tribunal, Berkeley 1976, 5-6, 5.

³⁹ KAUFMAN, Die Konstruktion von Männlichkeit, 155.

abladen beziehungsweise kompensieren zu können glaubt. „Bei der Arbeit sind Männer machtlos, daher wollen sie in ihrer freien Zeit das Gefühl haben, ihr Leben zu kontrollieren.“⁴⁰

Diese Formen der Gewalt werden vielfach ausschließlich als Akte männlicher Aggression betrachtet. Für *Kaufman* müssen sie jedoch im Kontext eines „Dualismus von Aktiv und Passiv“ verstanden werden. Männlichkeit brauche eine fortwährende Bestätigung der geforderten Aktivität. Diese Bestätigung kann unterschiedliche Formen annehmen. Nicht jeder Mann wird zum Mörder oder Vergewaltiger, aber fast jeder Mann hat schon einmal seine körperliche Überlegenheit oder das Privileg seiner gesellschaftlichen Rolle genutzt, um sich gegenüber anderen und insbesondere Frauen zu ermächtigen. Gerade für Männer, die unter großem Selbstzweifel oder Machtlosigkeit im Arbeitsalltag und dem damit verbundenen Gefühl von Unmännlichkeit leiden, kann Gewalt gegenüber Frauen und Kindern als Absicherung oder Rückgewinnung ihrer Männlichkeit (miss)verstanden werden.⁴¹ „Dass diese Formen von Gewalt das negative Selbstbild und das Gefühl von Machtlosigkeit nur wieder bekräftigen, zeigt die Fragilität, Künstlichkeit und Unsicherheit von Männlichkeit.“⁴²

Es gilt jedoch nach *Kaufman* auch die Gewalt von Männern gegen Männer im Blick zu behalten. Diese ist ebenso ein in unserer Gesellschaft breit etablierter Faktor und äußert sich in Auseinandersetzungen zwischen Jugendlichen im Sinne eines „Imponierrituals“, in zur Gewalt eskalierenden Streitigkeiten zwischen erwachsenen Männern, wie auch in Initiations- und Bestrafungsritualen im Militär oder in Gefängnissen. In erschreckender Weise stellt die Anwendung von Gewalt ein breit akzeptiertes Mittel zur Lösung von Konflikten zwischen Individuen, Gruppen und auch Staaten dar. In diesem gesellschaftlichen Gewalt-Rahmen stehen aber auch die Männer nach *Kaufman* in einer dauerhaften Spannung zwischen Aktivität und Passivität. In jeder Beziehung zu anderen Jungen und Männern muss ein Gleichgewicht zwischen diesen beiden Polen ausbalanciert werden, ohne dass einer der beiden eine rein passive Rolle einnimmt. Es geht somit um die ständige Vergewisserung, dass man auch in der Männerfreundschaft noch Manns genug ist und nicht verweichlicht oder verweiblicht.⁴³ Schon Jungen wird die vermeintlich natürliche Hierarchie der Geschlechter beigebracht, wodurch das Frausein für sie zu einer Art

⁴⁰ Ebd., 156.

⁴¹ Vgl. KAUFMAN, Die Konstruktion von Männlichkeit, 157.

⁴² Ebd., 157.

⁴³ Vgl. ebd. 159.

Bedrohung wird, weil diese mit wesentlichen Einschränkungen und Benachteiligen einhergeht. Es bedeutet nach *Kaufman* den Verlust ihrer (männlichen) Macht, was wiederum bei den Betroffenen Angst hervorruft.⁴⁴

Als eine solche Bedrohung wird daher auch die Homosexualität angesehen, weshalb die Vorstellungen von Männlichkeit (fast) ausschließlich auf Heterosexualität abzielen und die Unterdrückung jeglicher gleichgeschlechtlicher Neigung inkludieren. Es ist jedoch nicht nur der Wunsch, keine sexuelle Beziehung mit dem gleichen Geschlecht zu haben, viel mehr zeigt sich darin geradezu eine Angst davor, als Mann mit Homosexualität assoziiert zu werden. Hierin äußert sich die Befürchtung des Verlustes von Männlichkeit und gesellschaftlicher Macht sowie den damit verbundenen Privilegien. Dies wiederum führt zu einer radikalen Abneigung gegen diese sexuelle Orientierung, die als Homophobie zu bezeichnen ist, und ihren Ausdruck in diversen Formen von Gewalt findet.⁴⁵

Geht man folglich mit *Kaufman* von der Fragilität von Männlichkeit und der von ihm beschriebenen Spannung, in der diese steht, aus, so liegt die wesentliche oder „letztendliche Bestätigung“ der eigenen Virilität in der Macht über Frauen, die als passiv angesehen werden. Diese Machtbeziehung zwischen den Geschlechtern kann sich in sehr vielfältigen Formen ausdrücken. Gewalt ist aber wohl die deutlichste und zugleich verbreitetste von ihnen.⁴⁶

Während das Konzept einer hegemonialen Männlichkeit und den damit verbundenen Beziehungen zu anderen Männlichkeiten, wie es von *Raywen Connell* herausgearbeitet wurde, für die Betrachtung der Gesellschaft vom Hochmittelalter bis in die Moderne breit rezipiert wird, gibt es begründete Vorbehalte von Seiten der Altertumswissenschaft zu dessen Übertragung auf die antiken Kulturen. Dem liegt einerseits die von *Connell* selbst vorgenommene Einschränkung zugrunde, dass dieses Konzept nicht vorbehaltlos auf „vormoderne Gesellschaften“ angewandt werden könne. Andererseits gilt es hierfür grundsätzlich den unterschiedlichen kulturellen Kontext und die damit verbundenen Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit zu beachten. So weist beispielsweise *Thomas Späth*⁴⁷ darauf hin, dass ein einseitiges Festhalten an der Annahme bestimmter

⁴⁴ Vgl. ebd. 160.

⁴⁵ Vgl. KAUFMAN, Die Konstruktion von Männlichkeit, 159.

⁴⁶ Vgl. ebd., 163.

⁴⁷ Vgl. SPÄTH THOMAS, Männlichkeit und Weiblichkeit bei Tacitus. Zur Konstruktion der Geschlechter in der römischen Kaiserzeit, Frankfurt am Main 1994.

Rollenmuster in der Antike der Komplexität der vorherrschenden Geschlechterverhältnisse nicht gerecht werden können.⁴⁸

Demgegenüber lässt jene Theorie der sog. fragilen Männlichkeit, wie sie von *Michael Kaufman* vertreten wird, einen möglichen Anknüpfungspunkt an die antike Vorstellung von Geschlecht und Sexualität erkennen. Auch er geht in seinem Ansatz von einem Aktiv-Passiv-Schema aus, das, wie sich zeigen wird, auch dem hellenistischen Denken nicht fremd ist, ja geradezu die Basis darstellt, auf der von Weiblichkeit und Männlichkeit gesprochen wurde.⁴⁹

Beachtet man zudem die Analyse zu Homophobie von *Michael Brinkschröder*, die wie oben dargestellt ein wesentlicher Aspekt für das Verständnis von Männlichkeitskonzeptionen ist, so wird erneut deutlich, dass die Antike einen wesentlichen Bezugspunkt für die Frage nach dem Verständnis von Männlichkeit darstellt. Seine Analyse macht deutlich, dass vier wesentliche Momente von Homophobie (Unreinheit, Apokalypse, Wider-natürlichkeit und Unmännlichkeit) auf antike Quellen rückführbar sind.⁵⁰ Will man daher gegen jene Konzepte von Männlichkeit antreten, die gegenwärtig diverse Formen von Gewalt gegen Frauen Kindern und Homosexualität zu legitimieren versuchen, gilt es zu den Wurzeln dieser Annahmen in der Antike zurückzukehren, um so die dahinterliegenden Denkschemata sichtbar zu machen um sie so anschließend auch überwinden zu können.

⁴⁸ Vgl. MARTSCHUKAT JÜRGEN/STIEGLITZ OLAF/ALBRECHT DANIEL, Geschichtswissenschaft, in: Horlacher/Jansen/Schwanebeck (Hg.), *Männlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2016, 104-127, 109.

⁴⁹ Vgl. Kap.3.1 dieser Arbeit.

⁵⁰ Vgl. GRONEBERG, *Philosophie*, 165.

2 Männliche Rollenbilder in der antiken-hellenistischen Gesellschaft

Will man die Geschlechterrollen in der hellenistischen oder römischen Antike in den Blick nehmen, gilt es zu beachten, dass die Zeugnisse für diese Zeit in unterschiedlichen Texten, Inschriften oder Abbildungen auf Vasen und anderen Gebrauchsgegenständen zu finden sind. Diese Quellen sind aber im Vergleich zu jenen des europäischen Mittelalters in deutlich geringerer Zahl und Vollständigkeit vorhanden. Es ist daher eine breite Konsultation dieser Quellen erforderlich, die sich somit nicht primär auf philosophische Schriften einschränken lassen, sondern auch literarische Texte und poetische Dichtung inkludieren muss. Vielfach zeigt sich auch eine übergreifende Betrachtung der Themen, wodurch eine scharfe Trennung zwischen den Gattungen nicht möglich ist. Ebenso gilt es zu betonen, dass es in den antiken Kulturen gewisse Gesellschaftsgruppen wie Sklaven, Fremde oder Freigelassene gab, von denen selbst keine historischen Aufzeichnungen bestehen, und die wir nur aus einer „Fremdperspektive“ gewissermaßen von außen betrachten können. Es sind hierbei vorwiegend die Berichte der sozialen Eliten, auf die wir unsere Untersuchungen stützen müssen. Gleiches gilt auch für das soziale Leben der Frauen in der Antike. Dieses ist nur „punktuell“ von meist männlichen Autoren überliefert, wodurch es sehr schwierig ist, sie vollumfänglich als historische Persönlichkeiten sichtbar zu machen und ihre individuelle Lebensführung herauszuarbeiten. Dies trifft auch auf das Leben der gesellschaftlichen Eliten zu, wo es vorwiegend Aufzeichnungen zu Handlungs- und Verhaltensvorschriften von und für Männer gibt. Die Rolle der Frau wird insbesondere dann in den Blick genommen, wenn sie die Handlungssphäre des Mannes streift. Daher kann die darin formulierte Erwartungshaltung der Männer an Frauen zugleich als eine wesentliche Quelle für die Frage des antiken Geschlechterverständnisses angesehen werden. Jedoch gilt es nochmals zu betonen, dass sich daraus keine Aussagen über die individuelle Gestaltung des Lebens von Frauen und Männern in der Antike ableiten lassen, sondern wir es hierbei mit Normen und Idealen zu tun haben, die in der alltäglichen Praxis nicht unbedingt vollumfänglich umgesetzt worden sein müssen.⁵¹

Um die Rollenverständnisse in der antiken Gesellschaft, insbesondere jene, die mit Männlichkeit assoziiert sind, genauer in den Blick nehmen zu können, wird der Fokus hierbei

⁵¹ Vgl. SCHNEGG KORDULA, Antike Geschlechterdebatten. Die soziale Verortung der Frauen und Männer in der griechisch-römischen Antike, Tübingen 2021, 11-12.

auf drei Aspekte gelegt, die für das Verständnis der antiken Geschlechterordnung wesentlich sind: *kyrieia*, *paideia* und *andreia*. Auch wenn diese drei Aspekte nicht den gesamten Diskurs der Geschlechterrollen abdecken können, und es ebenso deutlich wird, dass es wesentliche Überschneidungen gibt, die eine klare Trennung vielfach erschweren, stellen sie doch drei wesentliche Wegmarken dar, die eine strukturierte Auseinandersetzung mit den Vorstellungen von Männlichkeit ermöglichen.

2.1 Kyrieia – der Mann als Herrscher des oikos

Als erstes wird der Aspekt der *kyrieia* in den Blick genommen. Dieser bezieht sich auf den *kyrios*, also den Herrscher, und meint den (Ehe)Mann oder Vater, der Herr über den Haushalt und alle sich darin befindenden Mitglieder – auch seiner Ehefrau – ist. Die Bezeichnung *kyrieia* lässt sich aber erst im zweiten Jahrhundert vor Christus und damit erst relativ spät nachweisen. Grundsätzlich bezeichnet das Substantiv *kyrios* eine Person oder besser einen Mann, der mit einer bestimmten Autorität ausgestattet ist. Diese Bezeichnung wird vielfach verwendet, um die Beziehung zwischen Sklav:innen und ihrem Herrn zum Ausdruck zu bringen. Sie kann aber auch im religiösen Kontext Verwendung finden und die Bezeichnung einer männlichen Gottheit sein, der ebenfalls als *kyrios* adressiert wurde. Es muss aber festgehalten werden, dass gerade für die klassische Zeit die Verwendung dieses Begriffs nicht sehr verbreitet war. Es lassen sich aber dennoch zwei wesentliche Bezeichnungsfunktionen aufweisen, einerseits jene für den männlichen Hausvorstand sowie andererseits jene für den männlichen Vormund einer Frau.⁵² Elke Hartmann weist daher darauf hin, dass wir es hierbei mit einem „wissenschaftlichen Arbeitsbegriff“ zu tun haben, der zwar in den antiken Texten selbst keine umfassende Verwendung findet, aber sehr gut einen Sachverhalt beschreibt, der die gesellschaftliche Vorstellungen von Männlichkeit der hellenistischen Antike auf den Punkt bringt.⁵³

Um die Herrschaft des Mannes im Haus zu verstehen, kann auf Anleitungen zurückgegriffen werden, in denen Männer ihren Geschlechtsgenossen Anweisungen geben, wie ihr *oikos* regiert werden soll, sodass das Erbe bewahrt und der Wohlstand der Familie gesichert wird. Eine solche Anleitung stellt der *Oikonomikos* von *Xenophon* und die darin enthaltende Beschreibung des Hauswesens von *Ischomachos* dar. Dieser Text kann zugleich aber einem sehr klar umrissenen Kontext zugeordnet werden. Es ist die Welt der Grundbesitzer, in die die lesende Person einen Einblick bekommt. *Xenophon* grenzt diese

⁵² Vgl. HARTMANN ELKE, Geschlechterdefinitionen im attischen Recht. Bemerkungen zur sogenannten *kyrieia*, in Hartmann/Pietzner/Hartmann (Hg.), Geschlechterdefinitionen und Geschlechtergrenzen in der Antike, Stuttgart 2007, 37-53, 43f.

⁵³ Vgl. ebd.

klar von der Lebensrealität der Handwerker:innen ab.⁵⁴ Wie eingangs erwähnt handelt es sich hierbei um Schilderungen einer sehr privilegierten Klasse innerhalb der Gesellschaft, die wiederum auch nur für ebensolche Adressat:innen und vor allem für Männer gedacht sind.⁵⁵

Die Aufgaben und Pflichten der Gutsbesitzer zielen hierbei einerseits auf den öffentlichen Raum, beispielsweise auf die *agora*, andererseits aber auch auf den *oikos* ab, der nicht nur aus dem Gebäude selbst besteht, sondern auch alle Güter umfasst, die der *kyrios* besitzt.⁵⁶ Die Tugenden, die der Mann für seine öffentliche Tätigkeit benötigt, finden wiederum ihre Entsprechung in der Kunst der Ökonomie, also das Hauswesen gut zu führen. „Den *oikos* leiten heißt befehlen; und das Haus befehligen unterscheidet sich nicht von der Macht, die man in der Stadt auszuüben hat.“⁵⁷ Dies wird auch durch den Verweis auf *Kyros den Jüngeren* deutlich, den *Xenophon* in seinem Text vornimmt. Dieser wird als der ideale *kyrios* vorgestellt, der sich sowohl um die Schlagkraft seiner Armee, die Ordnung seines Reiches als auch die Bepflanzung seines Gartens sorgt. Er stellt gewissermaßen das Idealbild des freien Mannes dar, der sowohl im Krieg die Soldaten von der Fahnenflucht abhält, als auch im Hauswesen die Arbeiter:innen zur Sorgfalt und Ergebenheit anspornt. Sowohl in der Kunst der Kriegsführung wie auch in jener der Haushaltsführung geht es darum, die Untergebenen mit Sorgfalt und Augenmaß zu regieren.⁵⁸ Aber kam diese Rolle ausschließlich dem Mann zu?

Xenophon geht im *Oikonomikos* explizit auf die Beziehung zwischen Frau und Mann in einer Ehe und deren Bedeutung für die Führung des Haushalts ein. Der Gattin kommt als Hausherrin eine nicht unbedeutende Rolle bei der Verwaltung und dem Erhalt des *oikos* zu. Im Texten aus dem fünften Jahrhundert wird die Bezeichnung *oikouros* (Hausaufseher) vorwiegend für die Ehefrau verwendet, die in anderen Quellen auch als „Wächterinnen des Hauses“ angesprochen werden.⁵⁹ In diesem Sinne fragt *Sokrates Kritobulos*: „Gibt es jemanden, dem du mehr wichtige Angelegenheiten anvertraust als deiner Frau?

⁵⁴Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 194.

⁵⁵ Vgl. ebd.

⁵⁶ Vgl. ebd., 195.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Vgl. ebd.

⁵⁹ Vgl. HARTMANN, Geschlechterdefinitionen im attischen Recht, 45; siehe auch: ZOEPFFEL RERNATE, Aufgaben, Rollen und Räume von Mann und Frau im archaischen und klassischen Griechenland, in: Martin Jochen/Zoepffel Renate (Hg.), Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann, Teilband 2, München 1989, 443-500, 488-491.

[...] Ich meinerseits bin der Ansicht, dass eine Frau, die eine gute Gefährtin für den Haushalt ist, für das gemeinsam Wohl ebenso wichtig ist wie der Mann.“⁶⁰ Es spricht aber trotz der großen Wertschätzung, die *Sokrates* der Frau hier entgegenbringt, einiges dagegen, dass diese die ihr zugedachte Rolle wirklich ausfüllen konnte. Grund hierfür dürfte meist das junge Alter, mit dem Frauen verheiratet wurden, und die äußerst spärliche Bildung, die ihnen zugestanden wurde, sein.⁶¹ Die Folge daraus ist, dass dem Ehemann die Rolle eines Erziehers zukommt, der seine Frau in allen notwendigen Fertigkeiten unterweisen und ihr Handeln zum Wohle des *oikos* lenken soll. Eine gleichberechtigte Ehe zweier Partner im heutigen Sinne ist so nicht zu denken. *Xenophon* behandelt folglich die Beziehung zwischen den Geschlechtern in einer Ehe unter dem Aspekt „der Führungsverantwortung“, die ausschließlich dem Mann zukommt. Die Anweisungen, die er dem Ehemann zukommen lässt, zielen primär darauf ab, die Ehefrau zu einer guten *synergos*, also Mitarbeiterin zu machen, sehen dieses aber nicht von Anfang an schon als *oikouros* an.⁶² *Xenophon* macht aber deutlich, dass es sich hierbei um eine *techne* handelt, die erlernt beziehungsweise vom Mann an die Frau weitergegeben werden kann, wie das Beispiel des *Ischomachos* deutlich macht. Im Folgenden werden drei wesentliche Aspekte benannt, mit denen es *Ischomachos* gelang, seine Frau zu einer „wertvollen Mitarbeiterin“ zu machen und so seiner Rolle als *kyrios* gerecht zu werden. Nachdem die beiden Gatten „miteinander vertraut“ geworden und die Frau „soweit gezähmt [worden ist], dass sie sich unterhalten konnten“, muss sie eine „gute Hausherrin“ werden, noch bevor sie die Rolle der Mutter – also den wohl wesentlichsten Zweck einer ehelichen Verbindung – annehmen kann. *Ischomachos* betont hierbei die Rolle der Frau als „Teilhaberin“, die jene oben genannte anfängliche Ungleichheit der Partner überwinden und zu einer *koinonia* führen soll. Diese Gemeinschaft beruht aber nicht auf der Beziehung zwischen den Partnern als Individuen, sondern auf dem gemeinsamen zu erstrebenden Ziel, dem *oikos*.⁶³

Den zweiten Aspekt, den er für die Beziehung der beiden Gatten und ihre Funktion für das Hauswesen nennt, ist jener des *stegos*, also des Daches. Auf den ersten Blick könne man annehmen, dass das Ehepaar durch die Zeugung von Nachkommenschaft seine temporäre Dimension und durch das Dach im Sinne des Hauses seine organisatorische Dimension bekommt. Es geht hierbei aber um das komplexe Verhältnis der beiden Partner

⁶⁰ XENOPHON, Gespräch über die Haushaltsführung, in: Audring Gert (Hg.), *Xenophon. Ökonomische Schriften*, Berlin 1992, III 15, 45.

⁶¹ Vgl. FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste*, 197.

⁶² Vgl. ebd., 198.

⁶³ Vgl. ebd., 199f.

zueinander im Hinblick auf ihre Aufgaben. Durch die Verwendung des *stegos* wird die Lebensrealität des Ehepaares in zwei Sphären unterteilt: eine innere und eine äußere. Der äußere Raum ist dem Mann zugeordnet, wo er aussäht, die Äcker bewirtschaftet, die Herde seiner Tiere weidet und der Ertrag, den er aus den Besitzungen zieht oder gegen andere Waren und Gegenstände eingetauscht hat, ins Haus bringt, wo diese dann weiterverarbeitet werden.⁶⁴ Die Sphäre des Inneren, also des Hauses selbst, ist jene der Frau. Sie kümmert sich darum, die eingebrachten Erträge zu bewahren, weiterzuverarbeiten und gemäß den Bedürfnissen des *oikos* zu verteilen. „Die Tätigkeit des Mannes bringt die Güter zumeist ins Haus; ausgegeben aber werden sie in der Regel durch die Tätigkeit der Frau.“⁶⁵ Es handelt sich hierbei um zwei „komplementär“ verstandene Rollen der beiden Personen, wobei das Fehlen der einen die andere wiederum obsolet machen würde.⁶⁶ Diesem von *Xenophon* vorgebrachten Schema liegen zwei unterschiedliche Weisen, die Zeit zu strukturieren zugrunde. Auf der einen Seite haben wir den Mann, der gemäß seinen Aufgaben das Leben nach dem Rhythmus der Jahreszeiten ausrichten muss. Er muss den richtigen Zeitpunkt der Aussaat wie auch der Ernte kennen, um so den Ertrag für sich und seine Hausgemeinschaft sichern zu können. Auf der anderen Seite steht die Frau, die ihr Leben nach dem Aufbewahren und Ordnen sowie der Ausgabe und Weiterverarbeitung der eingebrachten Erträge ausrichten muss, damit der *oikos* zu einem „Ort der Ordnung und des Gedächtnisses“ wird. Beide arbeiten am selben Ziel und brauchen die gegenseitige Unterstützung, um dieses Ziel erreichen zu können. Die Arbeitsbereiche beziehungsweise die Arbeitsschritte, die zu diesem Ziel führen, sind aber klar voneinander unterschieden.⁶⁷

Die Zuweisung der genannten Sphären und den damit verbundenen Funktionen erfolgt aufgrund der Zuschreibung gewisser divergierender Körper- und Charaktereigenschaften. Man ging davon aus, dass die Götter den Mann mit körperlicher Kraft und Stärke ausgestattet haben, damit er die harte Arbeit auf den Feldern, die damit verbundene Kälte beziehungsweise Hitze wie auch das Zurücklegen größerer Entfernungen ertragen kann. Den Frauen hingen sei ein nicht so widerstandsfähiger Körper gegeben worden, was sie wiederum für die Tätigkeit im Inneren des Hauses prädestiniere. Ebenso wurde Frauen

⁶⁴ Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 200f.; siehe auch: ZOEPFFEL, Aufgaben, Rollen und Räume von Mann und Frau, 492f.

⁶⁵ XENOPHON, Gespräch über die Haushaltsführung, VII, 35.

⁶⁶ Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 200f.

⁶⁷ Vgl. ebd., 201.

eine „natürliche Angst“ attestiert, die hinsichtlich der Vorratshaltung im Haushalt durchaus auch positive Folgen haben kann. Für die Tätigkeit im äußeren Bereich und insbesondere zur Verteidigung des *oikos* sei dieser Charakterzug jedoch eher hinderlich. Dem Mann hingegen sei ein tapferer Charakter gegeben worden, wodurch er jene Rolle nach außen hin erfüllen kann.⁶⁸ Daher „hat die Gottheit von Anfang an die Natur der Frau an die Arbeiten und Geschäfte des Inneren angepasst und die des Mannes an diejenigen des Äußeren.“⁶⁹

Es gilt aber anzumerken, dass es auch Eigenschaften gibt, die beiden Partner in gleicher Weise zugesprochen wurde. Da sie in ihren unterschiedlichen Funktionen sowohl Güter einsammeln als auch auf- beziehungsweise zuteilen müssen, kommt beiden das Gedächtnis (*mneme*) und die Aufmerksamkeit (*epimeleia*) zu.⁷⁰

Xenophon geht davon aus, dass diese Aufteilung der Rollen der Geschlechter der Natur entspricht und von den Göttern für sie abschließend festgelegt worden ist. Sie stellt folglich ein Gesetz (*nomos*) dar, gegen das der Mensch nicht verstoßen darf. Jede Abänderung dieser Ordnung stellt einen Verstoß gegen diese dar, der notwendigerweise eine Bestrafung zur Folge haben muss.⁷¹ „Wenn einer gegen die Natur handelt, die die Gottheit ihm gab, indem er gleichsam seinen Posten verlässt, entrinnt er dem Blick der Götter nicht und wird dafür bestraft, dass er die ihm zukommende Arbeit vernachlässigt und sich um die der Frauen kümmert.“⁷²

Die angenommene „natürliche“ Differenz zwischen den beiden Geschlechtern ist folglich von der Ordnung des Hauses nicht zu trennen. Vielmehr stellt sie die Grundlage dar, von der aus die Pflichten verteilt werden. Ein Mann kann folglich nur dann als ein solcher gelten, wenn er auch den ihm *qua natura* auferlegten Pflichten im *oikos* nachkommen kann.

Die genannte Trennung zwischen einem Innen und einem Außen beinhaltet noch einen weiteren Aspekt, den es zu berücksichtigen gibt: den *oikos* als „Schutzzone“. Bereits in der archaischen Zeit finden sich Hinweise, dass er nicht nur als Wohnung, sondern auch als Heiligtum verstanden wurde. Das Haus wurde gewissermaßen klar vom öffentlichen Raum abgegrenzt und gilt hierbei als *temenos*, als heiliger Bezirk. Den freien Männern die an diesem Ort lebten – nicht nur dem *kyrios* – kam die Funktion zu, alle Personen und

⁶⁸ Vgl. ebd. 201f.

⁶⁹ XENOPHON, Gespräch über die Haushaltsführung, VII 22, 63.

⁷⁰ Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 202.

⁷¹ Vgl. ebd.

⁷² XENOPHON, Gespräch über die Haushaltsführung, VII 31, 65.

Güter, die mit diesem Haus in Verbindung stehen, zu beschützen. Frauen gelten demnach, den oben genannten Prinzipien folgend, als zu Schützende, wobei hierunter sowohl Mütter und Töchter, als auch die Ehefrauen und Konkubinen der Männer gezählt wurden. Die Schutzpflicht des Mannes bezog sich also nicht nur auf die blutsverwandten Angehörigen, sondern schloss alle Personen des Hauses mit ein, richtete sich aber ausschließlich gegen Angriffe von außen, also von *oikos*-fremden Personen.⁷³ Dies ist dahingehend beachtlich, da diese Funktion die Frauen nicht vor gewalttätigen Ehemännern oder Vätern schützte. Als dritten Aspekt wird die sexuelle Beziehung des Ehepaares genannt. Hierbei gilt es zu beachten, dass, obwohl die Zeugung von Nachkommenschaft als einer der Hauptzwecke der Ehe angesehen wurde, *Xenophon* nur sehr zurückhaltend auf diese Thematik zu sprechen kommt. Auf das Verständnis von Sexualität in der hellenistischen Antike wird im folgenden Kapitel detaillierter eingegangen.⁷⁴ Es beziehen sich aber einige Aspekte des *Oikonomikos* auf die „körperliche Anhänglichkeit“ zwischen den Eheleuten, verbunden mit der Mahnung zur Mäßigung. Damit der Mann als *kyrios* das Hauswesen gut regieren kann, muss er zuallererst fähig sein sich selbst zu regieren.⁷⁵ Es gibt im Text auch keine explizite Erwähnung der Verpflichtung zur Treue der Gattin gegenüber ihrem Mann. Diese werde vielmehr als „notwendiges Prinzip“ vorausgesetzt. Dem Ehemann wird im Gegensatz dazu aber sehr wohl zugestanden, seine sexuellen Aktivitäten nicht ausschließlich auf seine Gattin auszurichten, was insbesondere dadurch deutlich wird, dass der *oikos* als innere Schutzzone auch die Konkubinen des *kyrios* miteinschließt. Die Ordnung des Hauses sieht aber vor, dass die Ehefrau jenen herausragenden Platz im *oikos* beanspruchen kann, der ihr durch die Heirat zukommt. Sie darf sich darauf verlassen, nicht durch eine andere Frau ersetzt zu werden, und gemäß ihrer Funktion im Hauswesen von ihrem Ehemann und allen Mitgliedern dieses geachtet zu werden.⁷⁶ Die eheliche Treue des Mannes (*pistos*) bezieht sich daher nicht auf eine exklusive sexuelle Beziehung zu seiner Ehefrau, sondern auf die Achtung jener besonderen Vorrechte, die ihr durch die Eheschließung zukommen. Diese besondere Vorrangstellung wird aber zugleich nicht als unveränderlich gedacht und stellt daher keine unaufhebbare moralische Bedingung für den Ehemann dar. Die Ehefrau hat die Verpflichtung, gegenüber ihrem Gatten nachzuweisen, dass sie ihre Funktion im *oikos* auf das Beste erfüllt. Es obliegt also seiner Entscheidung

⁷³ Vgl. HARTMANN, Geschlechterdefinitionen im attischen Recht, 44f.

⁷⁴ Vgl. Kap. 3 dieser Arbeit.

⁷⁵ Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 208.

⁷⁶ Vgl. ebd.

zu prüfen, ob die Frau dem Anspruch ihrer Vorrangstellung gerecht wird, und ihr diese ggf. auch wieder zu entziehen.⁷⁷

Deutlich wird dies am Beispiel des *Ischomachos*, der seiner Gattin weder seine ausschließliche sexuelle Treue noch eine unantastbare Vorrangstellung in seinem Haus zusichert. Zugleich aber, und dies stellt eine komplexe Parallelität dar, verspricht er ihr, dass ihre Tätigkeit ihm *oikos* ihr eine höhere Anmut verschaffen wird als beispielsweise die einer Sklavin, und dass sie in der Erfüllung dieser Tätigkeit auch Anspruch auf seine Achtung bis in hohe Alter erwerben kann. Er schlägt ihr hierbei gewissermaßen einen „Zweikampf“ mit sich hinsichtlich der Sorge um den *oikos* vor, und wenn sie diesen gewinnt, müsse sie sich keine Sorgen um den Verlust ihrer Vorrangstellung machen.⁷⁸

Dem Verhältnis zwischen Frau und Mann in der Ehe liegt zwar ein gewisses Streben nach Gemeinschaft zugrunde, dieses weist aber eine deutliche „Asymmetrie“ hinsichtlich der Funktionen und den zu folgenden Prinzipien auf. Dem Mann als *kyrios* kommt es zu, das Haus und auch seine Gattin zu regieren, in dem Sinne, dass sie ihre Rolle als „gehorsame Herrin des Hauses“ erfüllt.⁷⁹

Nach dieser Betrachtung der *kyrieia* ist Elke Hartmann zuzustimmen, dass wir es hierbei wohl nicht mit dem Ideal eines *kyrios* als „Oikosdespoten“ zu tun haben, und ebenso wenig damit, dass Frauen keinerlei Einfluss im *oikos* hatten und nichts zu dessen Erhalt beigetragen konnten.⁸⁰ Deutlich wird, dass es sehr wohl die Vorstellung einer *koinonia* zwischen Frau und Mann im Hauswesen gab, und jede/r das Seine im Rahmen der zugewiesenen Funktionen zum Erhalt des *oikos* beigetragen hat. Auch hinsichtlich der Entscheidungsfindung kann davon ausgegangen werden, dass diese gemeinsam erfolgt ist, zumindest, wenn sie die innere Sphäre des Hauses betroffen hat. Zugleich wird aber deutlich, dass dem Mann sehr wohl die herausragendere Stellung im Haushalt zukommt und auch bei aller Wertschätzung für die Ehefrau nicht von einer Gleichberechtigung, sondern besser von einer *Asymmetrie* in dieser Beziehung gesprochen werden muss. Das Urteil über Wohl oder Verderben der Frau fällt letztlich der Mann, der als *kyrios* den Haushalt regiert. Es wird aber auch deutlich, dass er diese Machtfunktion nur so lange ausüben kann, so lange er die Voraussetzungen für diese erfüllt.

⁷⁷ Vgl. ebd., 208f.

⁷⁸ Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 209f.

⁷⁹ Vgl. ebd., 210.

⁸⁰ Vgl. HARTMANN, Geschlechterdefinitionen im attischen Recht, 43.

2.2 Paideia – der Mann als öffentlicher Redner und Philosoph

Als zweites Rollenbild gilt es das des öffentlichen Redners und Philosophen in den Blick zu nehmen. *Paideia* wird meist mit Erziehung oder Kultur übersetzt, was jedoch nicht den vollen Wortsinn im Griechischen trifft. Im englischen Sprachraum tendiert man daher dazu, den Begriff mit „acculturation“ zu übersetzen, um der intendierten Vielschichtigkeit gerecht werden zu können. Das Konzept, das sich hinter dem Begriff der *paideia* verbirgt, zielt sowohl auf die Entwicklung bestimmter Tugenden und Verhaltensweisen im Umgang mit anderen Personen, wie auch auf eine umfassende Erziehung ab. Es ist ein Konzept, das wiederum klar auf die Elite der Gesellschaft ausgerichtet ist, und dessen Idealbild der eloquente Redner auf der *agora* beziehungsweise der weise Philosoph ist.⁸¹ Deutlich wird die Bedeutung der *paideia* beispielsweise in *Chariton von Aphrodisias’* Roman *Chaireas und Kallirrhoe*. Als der Räuber *Theron* beim Versuch, *Kallirrhoe* in *Millet* zu verkaufen, das erste Mal *Dionysius* erblickt und fragt, wer dieser sei, wird auf dessen Vermögen, seine herausragende Geburt, seine Freundschaft zum König aber auch auf seine *paideia* verwiesen.⁸² Dies wiederum macht deutlich, dass es sich sowohl um eine intellektuelle Fähigkeit als auch um eine bestimmte Verhaltensweise handeln kann, die einem herausragenden Mann von außen attestiert wird. Es wird aber deutlich, dass das Konzept der *paideia* im Lauf der Geschichte gewissen Modifikationen unterworfen war. Bei *Xenophon* finden wir die Auffassung, dass zu ihr jene Bildung zählt, die in Schule aber auch im *gymnasion* erworben werden kann. Ebenso zählt er hierzu das Erlernen von musikalischen Fähigkeiten und Kenntnisse im Bereich der Jagd. Am Beispiel des von ihm beschriebenen Königs *Kyros* wird deutlich, dass er hierbei nicht nur von Bildungswissen ausgeht, sondern von einem ausgeglichenen Zusammenspiel von *dikaiosyne* (Gerechtigkeit) und *sophrosyne* (Selbstbeherrschung). Gerade die Kunst des Jagens würde einem Mann die notwendige Fähigkeit der Selbstbeherrschung lehren.⁸³ Auch *Plato* geht in seinem Verständnis von *paideia* davon aus, dass sie über die reine Schulbildung hinaus geht, sieht sie aber wesentlich in der Kultivierung von Tugenden, die eine gute (Selbst) Regierung ermöglichen und schon von frühem Alter an trainiert

⁸¹ Vgl. JONES MERIEL, *Playing the Man: Performing Masculinities in the Ancient Greek Novel*, Oxford 2012, 22.

⁸² Vgl. CHARITON von Aphrodisias, *Callirhoe*, Cambridge 1995, I.12 6, 73f; siehe auch Jones, *Playing the Man*, 21f.

⁸³ Vgl. XENOPHON, *Kyrupädie. Die Erziehung des Kyros*, München 1992, I.2 6ff, 15f; siehe auch Jones, *Playing the Man*, 23.

werden müssen. Wie er aber deutlich macht, ist die Verbindung von Tugend, Selbstkontrolle und Weisheit noch keine absolute Garantie, nicht in die Torheit zurückzufallen, weshalb eine ständige (Selbst)Korrektur notwendig ist.⁸⁴

Isocrates geht ebenfalls davon aus, dass unter *paideia* bestimmte moralische Tugenden zu verstehen sind, die über die akademische Bildung hinausgehen, und im Sinne einer Sorge um sich eine Kontrolle der eigenen Bedürfnisse und Lüste ermöglichen soll. Für ihn ist der *logos* (Vernunft) ein wesentlicher Bestandteil von *paideia*, indem er den Menschen vom Tier unterscheidet, und die innere Gesetzgebung des Menschen erst ermöglicht. Da *logos* auch mit Rede übersetzt werden kann, entsteht für *Isokrates* eine Verbindung zur Kunst der (öffentlichen) Rede. Daneben bedarf es aber auch einer natürlichen Voraussetzung für diese Rolle, da gute Rhetorik und eine gehaltvolle Rede alleine die Furcht vor dem öffentlichen Auftritt nicht überdecken können. Neben der Rede nach außen erwähnt *Isokrates* aber auch die Rede nach innen, also die Aussprache mit sich selbst, die ebenso auf der Vernunft beruht. Während es ruhmreich sei, eine eloquente Rede auf der *agora* zu halten, ist es aus seiner Sicht umso wichtiger, ebenso eloquent die eigenen Probleme mit sich selbst zu diskutieren.⁸⁵

In der *Tabula Cebetis*, die als wesentliche Quelle für das hellenistische und auch das römische Verständnis von *paideia* angesehen werden kann, finden wir den expliziten Hinweis darauf, dass sie nicht von einem Mann für sich beansprucht werden kann, wenn es sich nur um „akademisches“ Wissen handelt. Wenn man zwar ein großes Wissen im Bereich der Literatur, der Philosophie oder der Rhetorik aufweist, zugleich aber töricht ist und zur Trunkenheit neigt, könne man nicht von *paideia* sprechen.⁸⁶ In dem Text wird deutlich, dass es sich um eine herausfordernde Form der Lebensgestaltung oder besser ein Ideal handelt. Dieses wird von vielen Männern angestrebt, von einigen auch für sich in Anspruch genommen, aber zugleich macht der Text deutlich, dass diese Zuschreibung oft nicht zutrifft, und die jeweiligen Männer den Erwartungen der *paideia* in keinsten Weise gerecht werden können. Daher wird explizit der Verweis auf die „wahre *paideia*“ eingeführt, die es von vielen anderen Formen der Erziehung oder den fälschlichen Selbstzuschreibungen abzugrenzen gilt.⁸⁷

⁸⁴Vgl. PLATON, *Nomoi. Gesetze*, Buch IV-VII, Göttingen 2003, 643e ff; siehe auch JONES, *Playing the Man*, 23.

⁸⁵ Vgl. ISOCRATES, *Nicocles*, in: Mirhady David C./ Yun (Hg.) *Isocrates I*, Austin 2000, 5-9, 171; siehe auch JONES, *Playing the Man*, 23f.

⁸⁶ Vgl. HIRSCH-LUIPOLD RAINER u.a. (Hg.), *Die Bildtafel des Kebes : Allegorie des Lebens*, Darmstadt 2005, 16-20, 68ff; siehe auch JONES, *Playing the Man*, 25.

⁸⁷ Vgl. JONES, *Playing the Man*, 25f.

Wie oben deutlich geworden ist, liegt der Fokus des Konzepts von *paideia* auf den Männern und deren Erziehung. Lukian von Samosata beschreibt in seinem Werk *Der Traum* sehr deutlich die Diskussion seines Vaters mit dessen männlichen Freunden darüber, wie die Ausbildung von ihm nach der „Grundschule“ idealerweise gestaltet werden sollte. Das Erlangen von *paideia* sei in diesem Zusammenhang mit großem Aufwand und viel Mühe verbunden und nehme neben den finanziellen Ressourcen auch einiges an Zeit in Anspruch.⁸⁸ Es wird also deutlich, dass die Ausbildung dieser nicht für jedermann möglich war, und auch wenn sie in der gesellschaftlichen Elite ein erstrebtes Ziel darstellte, nur von wenigen tatsächlich erreicht werden konnte. Zugleich zeigt sich, dass sie auch als ein Entwicklungsprozess gedacht worden war. Man(n) erlangte sie nicht einfach über Nacht, sondern musste bereits in jungen Jahren daran zu arbeiten beginnen und viel Aufwand darauf verwenden, sie zu erreichen.⁸⁹

Wo aber wird diese Qualität von Männlichkeit im öffentlichen Leben sichtbar? Als primärer Ort, um den Anspruch der *paideia* unter Beweis zu stellen, galt das Symposion. Chariton von Aphrodisias beschreibt im zweiten Buch seines bereits genannten Werkes, dass Dionysius besonders für seine *sophrosyne* gerühmt wird. Diese findet darin ihren Ausdruck, dass er trotz seiner Liebe zu Kallihroë in eine Distanz zu ihr tritt, um sich nicht von seinem Begehren leiten zu lassen. Deutlich wird dies eben bei jenem Gastmahl, also einer rein männlichen Versammlung, wo die virilen Tugenden und insbesondere die *paideia* zur Schau gestellt wurden, und dadurch gerade die enge Verbindung zur *sophrosyne* deutlich wird. Von der Stadt zurückgekehrt schildert der Text, wie Dionysius seine (männlichen) Freunde gemäß den Gepflogenheiten unterhält, zugleich aber seine starken Gefühle für Kallihroë zu verbergen sucht, um nach außen hin seine männliche Haltung zu bewahren.⁹⁰

Deutlich wird dadurch, dass die Annahme jener Intellektualität nicht mit einer übermäßigen Emotionalität beziehungsweise Affektivität für eine bestimmte Person – in diesem Fall Kallihroë – vereinbar ist. Will man von seinen männlichen Geschlechtskollegen als Mann mit *paideia* wahrgenommen werden, ist neben dem akademischen Wissen gerade jene *sophrosyne* notwendig, die eine dementsprechende Haltung ermöglicht, sodass die eigenen Emotionen und Affekte nicht das Urteil der Handlung beeinflussen können.⁹¹

⁸⁸ Vgl. LUKIAN, *Der Traum*, in: Mras, Karl (Hg.), *Lukian: Hauptwerke*, Berlin 2014, 1-2, 6-8; siehe auch JONES, *Playing the Man*, 41.

⁸⁹ Vgl. JONES, *Playing the Man*, 41f.

⁹⁰ Vgl. CHARITON, *Callihroë*, II.4 1-6, 101-103; siehe auch: JONES, *Playing the Man*, 50.

⁹¹ Vgl. JONES, *Playing the Man*, 50.

Dass gerade dem *symposion* eine wesentliche Bedeutung für die „Feststellung“ der *paideia* eines Mannes zukommt, hat zwei Gründe. Einerseits wird jene auch als „Kunst der Freundschaft“ verstanden, die es im sozialen Kontext regelmäßig zu pflegen gilt. Diese so verstandene Kunst findet daher bei der Versammlung mit den männlichen Freunden zu einem Gastmahl, als dem Ort der gesellschaftlichen Sozialisierung, ihren Ausdruck. Andererseits ist das *symposion* nicht nur der Ort der Freundschaft, sondern auch Ausdruck gesellschaftlicher Hierarchien. Ein Fehlverhalten oder eine gesellschaftlich nicht akzeptierte Aussage kann dem sozialen Ansehen der Person und insbesondere ihrem Status innerhalb der männlichen Elite nachhaltig schaden.⁹² Genau diese Furcht eines solchen Statusverlusts wird am Beispiel des *Dionysius* deutlich. Aus der Schilderung des Textes zeigt sich, dass ihm gerade aufgrund der zugesprochenen *paideia* eine gewisse Autorität in der Gesellschaft und in seinem Freundeskreis zukommt. Ebenso wird deutlich, dass diese Stellung auf einer Reihe von Tugenden beruht, die von *Dionysius* über längere Zeit kultiviert worden sind. Es entsteht der Eindruck, dass dies nicht eine „natürliche Verhaltensweise“ ist, sondern auf ein langes und intensives Training zurückgeht, dem sich der besagte bewusst unterzogen hat. Der Text macht deutlich, dass sich bei *Dionysius* die *paideia* nicht nur in einer klugen Rede zu einer Öffentlichkeit oder in einer ganz bestimmten Haltung zu den äußeren Dingen zeigt, sondern auch im inneren Dialog mit sich selbst ihren Ausdruck findet. Es wird eine kontinuierliche innere Reflexion sichtbar, die auch die Verbindung zur Vernunft verdeutlicht, um so eine Leitung durch Emotionalität oder Affektivität zu verhindern. Dieser besondere Habitus scheint nun durch die Liebe zu *Kallihirroe* einer großen Gefahr ausgesetzt zu sein. Wenn die Emotionen die Leitung seiner Worte und Handlungen übernehmen – deren Ausdruck auch das beschriebene beredete Schweigen sein kann – verliert er den besagten Habitus, den die *paideia* verleiht, beziehungsweise fällt hinter diesen zurück. Damit verbunden ist die Furcht vor dem Verlust seiner Stellung im Freundeskreis, die er durch die Attestierung der *paideia* dort einnimmt. Ebenso betrifft sie seine Autorität im Haus gegenüber den Sklav:innen, und wie diese ihn wahrnehmen. Es tangiert aber auch seine Stellung in der Gesellschaft und da insbesondere als Mann. Wieweit kann eine so emotionsgeleitete Person, die nicht mehr der vernünftigen Reflexion ihrer Handlungen und Urteile fähig scheint, noch als Mann und als Verantwortungsträger für die Polis angesehen werden? Hierin wird gerade die soziale Trennlinie zwischen frei und unfrei, männlich und weiblich erkennbar. Die daraus abgeleitete gesellschaftliche Forderung für einen Mann in der Stellung und des Ansehens

⁹² Vgl. ebd., 50f.

von *Dionysius* ist die absolute Notwendigkeit das Bild nach außen – gegenüber, seinen Freunden, Hausangestellten aber auch den anwesenden Frauen – aufrecht zu erhalten und seine Gefühle für *Kallikhröe* so gut es geht zu verbergen.⁹³

Interessanterweise finden sich einzelne Hinweise in der Literatur, dass die *paideai* auch Frauen zugeschrieben wurde. Hierbei wurde aber eine Differenzierung zwischen einer weiblichen und einer männlichen *paideia* angenommen. Vielfach war der Zugang zu dieser für Frauen, wie auch zu anderen Formen der Bildung, ausschließlich über das familiäre- bzw. eheliche Hauswesen möglich.⁹⁴ Als Beispiel kann auf den bereits oben genannten *Oikonomikos* von *Xenophon* verwiesen werden. Dort finden wir den Hinweis auf eine Erziehung, die die Ehefrau von ihrem Ehemann nach der Heirat zur Führung des Haushalts erhält. Der Fokus liegt somit auf den praktischen Aspekten der Haushaltsführung und der Gestaltung der Rollen im *oikos* und nicht primär auf der Vermittlung von akademischem Wissen.⁹⁵ Es finden sich aber auch Quellen, die für Frauen eine ebenso umfassende Bildung im Sinne der *paideia* vorsehen wie für Männer. Hier kann auf *Plutarchs coniugalia praecepta* verwiesen werden. In den Unterweisungen für Eheleute fordert er den Ehemann explizit dazu auf, für die Bildung seiner Gemahlin zu sorgen.⁹⁶ Man kann davon ausgehen, dass an dieser Stelle von mehr als nur einer Unterweisung in Haushaltsdingen gesprochen wird, wenn auch bei *Plutarch* die Rollenverteilung von Frau und Mann beibehalten wird, und somit primär das Innere des Hauses als der „natürliche“ Ort der Frau angesehen wird. Selbst wenn diese Position im kulturellen und zeitlichen Kontext möglicherweise als relativ liberal und offen gedeutet werden kann, fällt auf, dass die Frau von ihrem (Ehe)Mann anhängig blieb. Er ist es, der für ihre Erziehung verantwortlich war und diese auch steuerte. Sie selbst hatte kein Recht darauf, eine Erziehung zu genießen und erhielt diese auch ausschließlich innerhalb des *oikos*.⁹⁷

Trotzdem gibt es auch einzelne Ausnahmen. Frauen, die ein ähnliches gesellschaftliches Ansehen erlangten wie die Männer oder diese sogar noch überflügelten und daher eine Art „Grenzüberschreitung“ darstellen. Als eine solche kann die Philosophin *Hipparchia* gesehen werden. Geboren in eine wohlhabende Familie lehnte sie alle Heiratskandidaten, die ihre Eltern für sie ausgesucht hatten, ab und erwählte sich den Kyniker *Krates* zum Mann. Dieser lebte gemäß dem Denken seiner Schule in Armut und in der Verachtung

⁹³ Vgl. JONES, *Playing the Man*, 51f.

⁹⁴ Vgl. ebd. 33.

⁹⁵ Vgl. Kap. 2.1 dieser Arbeit; siehe auch: JONES, *Playing the Man*, 33f.

⁹⁶ Vgl. PLUTARCH, *Advice to the Bride and Groom*, Oxford 1999, 48, 12f; siehe auch: JONES, *Playing the Man*, 33.

⁹⁷ Vgl. JONES, *Playing the Man*, 33.

des menschlichen *nomos*, besaß daher auch weder Geld noch Haus, wo sie eine „klassische Ehegemeinschaft“ bilden hätten können. *Hipparchia*, die *Krates* wahrscheinlich über ihren Bruder kennengelernt hatte, schloss sich der Schule der Kyniker an und verzichtete auf jeden weltlichen Besitz. Zugleich erwarb sie aber, vermutlich unterwiesen von ihrem Ehemann, eine umfängliche Bildung, sodass ihr von mehreren Autoren die *paideia* attestiert wurde. Dementsprechend wurde sie als einzige Frau von den Kynikern als „Philosoph“ tituliert und nahm auch an *symposien* teil, nicht aber als „Begleitung“ eines Mannes, sondern als ein anerkanntes Mitglied dieser Gemeinschaft. Ihr Leben wie ihr philosophisches Wirken stellt eine klare Überschreitung der damals vorherrschenden Rollengrenzen dar. Sie sorgte sich nicht um einen *oikos*, sondern strebte nach *paideia*, kümmerte sich nicht um ihre Hausgemeinschaft und Familie, sondern nahm an (männlichen) Gastmählern teil. Für einige Zeitgenossen dürfte sie wohl eine große Provokation dargestellt haben, wie vielfach geäußerte Kritik an ihrem Verhalten deutlich macht.⁹⁸ Zugleich wird sie von anderen in den höchsten Tönen gerühmt und auch die folgende Selbstbeschreibung im Epigramm des *Antipatros von Sidon* zeichnet das Bild einer selbstbewussten Philosophin, die ihren Platz in der Gelehrtenwelt verteidigt:

„Wahrlich ich habe nicht das Tun der Frauen im langen Gewande, sondern der Kynikerschar kraftvolles Dasein erwählt, ich, die Hipparchia heißt. Nicht Kleider mit Spangen, nicht dicke Sohlen, kein duftendes Netz hat mich zu reizen vermocht. Sondern die Decke am Boden, der Ranzen, des Stockes Geleit und, im Einklang damit, schließlich das Doppelgewand. Mainalon sah Atalante, doch rag ich so hoch über diese, wie die Weisheit den Sieg über den Berglauf verdient.“⁹⁹

Zusammenfassend kann daher festgehalten werden, dass, auch wenn das Konzept der *paideia* primär auf Männer angewandt wurde, es in gewissen Fällen auch für Frauen galt. Es gab folglich keine absolute Trennung zwischen dem weisen Mann auf der einen und der ungebildeten Frau auf der anderen Seite. Deutlich wird aber, dass die oben bestimmte Rollentrennung eine wesentliche Bedeutung bei der Vermittlung von Bildung spielte. Das Wissen, das Frauen vermittelt wurde, bezog sich primär auf den inneren Bereich des *oikos*, wohingegen Männer beispielsweise in der Kunst der Rhetorik ausgebildet wurden, um ihre Funktion in der Öffentlichkeit ausüben zu können. Das Beispiel von *Hipparchia*

⁹⁸ Vgl. HARTMANN UDO, Kynische Grenzüberschreitungen. Die griechische Philosophin Hipparchia, in: Hartmann/Hartmann/Pietzner (Hg.), Geschlechterdefinitionen und Geschlechtergrenzen in der Antike, Stuttgart 2007, 229-242.

⁹⁹ Zitiert nach: HARTMANN, Kynische Grenzüberschreitungen, 242.

macht deutlich, dass es aber auch Frauen gab, die diese Geschlechtergrenzen überschritten haben und, wie im genannten Fall als Philosoph(in), Anerkennung erlangt haben. Das stellt aber wohl eher die Ausnahme als die Regel dar, weshalb in dieser Hinsicht nicht von einer grundsätzlichen Gleichberechtigung zwischen Frau und Mann in der hellenistischen Kultur ausgegangen werden kann. Die *paideia* muss zudem als ein „Mehr“ als nur eine akademische Bildung verstanden werden. Sie ist eine nach außen nachvollziehbare Haltung im Handeln und eine nach innen gerichtete Dimension der Selbstreflexion. Sie ist daher eng mit Vernunft und Tugend verbunden und man kann diese, hat man sie nach harter Arbeit erworben beziehungsweise von außen zugesprochen bekommen, auch wieder verlieren. Wie das Beispiel des *Dionysius* deutlich macht, wird *paideia* eng mit *sophrosyne* verbunden gedacht, wodurch jede zu emotionale Regung des Mannes hinsichtlich seiner Handlungen und Urteile eine Gefahr darstellt, wieder hinter die *paideia* zurückzufallen. Wie deutlich geworden ist, rückt in diesem Fall die Frage der Achtung und daran geknüpft jene des Mann-Seins in den Mittelpunkt. Verliert ein so hoch angesehener Mann seine *paideia*, verliert er nicht nur sein Ansehen im *oikos* und im Freundeskreis. Vielmehr stellt sich dann die Frage, ob er, wenn er einer so großen Emotionalität und Affektivität verfallen ist, überhaupt noch als viril angesehen werden kann.

2.3 Andreia – der Mann als Krieger und Athlet

Wie *paideia* lässt sich auch das Wort *andreia* nur schwer übersetzen, ohne seine Sinndimensionen einzuschränken. Seinen etymologischen Ursprung hat der Begriff in *aner* (der Mann), was eine klare Ausrichtung hin auf das Verständnis von Männlichkeit deutlich macht. Vielfach erfolgt eine Übersetzung mit *Tapferkeit* oder *Mut*. Andere Ansätze sprechen von männlichem Verhalten oder auch vom Mannsein. Deutlich wird, dass hinter diesem Begriff ein ganzes Konglomerat von Verhaltensweisen steht, die aber primär Männern zugeschrieben werden und die aus gesellschaftlicher Sicht dasjenige ausmachen, was es braucht, um als Mann zu gelten. Zugleich wird aber auch sichtbar, dass der Kontext, in dem der Begriff zur Anwendung kommt, nicht absolut eindeutig geklärt ist. Vielfach wird er im Umfeld der kriegerischen Auseinandersetzung angesiedelt, in der sich der Soldat durch ein bestimmtes Verhalten als „wahrer“ Mann erweist. Dieser wird von der Altphilologie auch als der primärere Bedeutungskontext angenommen. Zugleich ist es aber auch möglich, dass *andreia* im Kontext des Sports Verwendung fand und eine

Auszeichnung männlichen Athletentums darstellt. Beide gesellschaftlichen Anwendungsbereiche sind möglich, wobei aber doch unterschiedliche Aspekte von Virilität beleuchtet werden.¹⁰⁰

In Platons Dialog *Laches* geht Sokrates dem Verständnis der Tugenden nach und fordert darin seinen Gesprächspartner, den Feldherren *Laches*, auf, zu erklären, was denn eigentlich unter *andreia* (meist Übersetzt mit Tapferkeit) zu verstehen ist. Dies scheint für ihn zuerst keine große Herausforderung darzustellen, denn: „Wenn einer bereit (entschlossen) ist, auf seinem Posten zu bleiben und die Feinde abzuwehren und nicht flieht, so wisse, dass er tapfer ist.“¹⁰¹ Auch wenn Sokrates im Folgenden sichtbar macht, dass eine solche, scheinbar einfache Definition, Tapferkeit nur sehr unzureichend beschreibt, wird deutlich, dass die primäre, kulturelle Assoziation mit dem Wort *andreia* der Kontext des Krieges ist.¹⁰²

Als weitere Quelle für diese Annahme kann *Aristoteles* genannt werden, der in seiner *Nikomachischen Ethik* den heldenhaften Tod (*kalos thanatos*) als die „wahre“ Form der *andreia* identifiziert, die wohl am ehesten und am ruhmreichsten am Schlachtfeld erreicht werden kann.¹⁰³

Auch wenn dieses Konzept sehr gut in den Kontext der homerischen Welt passen würde, die geprägt ist von kriegerischen Auseinandersetzungen und großen Helden, die einen edlen Tod sterben, so dürfte der Begriff aber erst deutlich später entstanden sein und wird in den homerischen Texten selbst so nicht verwendet. Vielmehr liegt die Vermutung nahe, dass dieser in Rückbezug auf jene Texte geschaffen wurde, um dadurch die geschilderten heldenhaften Taten auf den Kriegsfeldern als ein Ideal von Männlichkeit in die post-homerische Sprache hineinzubringen. Wer folglich als tugendhafter und insbesondere als tapferer Mann gelten wollte, sah sich mit dem Idealbild des Kriegers konfrontiert, der bereit ist bis zum Äußersten zu gehen und für seine Sache zu sterben. Die Vorstellung von Tapferkeit wird so eng an jene der Gewalt gebunden, die einerseits gegen andere aber, wie in Kürze deutlich werden wird, auch gegen sich selbst gerichtet sein kann.¹⁰⁴

Zunächst gilt es aber noch, den zweiten Verstehenskontext in den Blick zu nehmen – den sportlichen Wettkampf. Während *Laches* oder *Aristoteles* die Tapferkeit vor allem im

¹⁰⁰ Vgl. JONES, *Playing the Man*, 95.

¹⁰¹ PLATON, *Laches*, Göttingen 2014, 190 e, 26.

¹⁰² Vgl. JONES, *Playing the Man*, 96.

¹⁰³ Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, Hamburg 2006, 1115a30ff.

¹⁰⁴ Vgl. JONES, *Playing the Man*, 96f.

Kriegskontext verorten, gibt es auch Beispiele dafür, dass *andreia* im sportlichen Wettkampf angesiedelt wurde. Sie wird hierbei geradezu als Vorbereitung für den Einsatz im Krieg gesehen, als einen Ort, wo jene Tugenden entwickelt werden, die anschließend für den heldenhaften Einsatz im Kampf notwendig sind. War es am Beginn gerade dieser Bezug zum Krieg, in dem der Begriff seine Verwendung fand, wird später aber auch eine eigenständige Verwendung im Kontext des Wettkampfs deutlich, die darauf abzielt jene Tugenden zu beschreiben, die einen großartigen Sportler ausmachen.¹⁰⁵ Sichtbar wird dies beispielsweise in der Eulogie für den Boxers *Melankomas* durch den bekannten Redner *Dion Chrysostomos*:

„Am meisten wird man sich wohl darüber wundern, dass Melankomas bei all seiner Schönheit auch Mut [*andreia*] besaß. Ich habe den Eindruck, als ob seine Seele mit dem Körper um die Wette geeifert habe und er bestrebt gewesen sei, mit seiner Seele noch größeren Rum zu erlangen als mit seinem Körper. Da er nun erkannte, dass von allen Tätigkeiten, die Mut erfordern, der Wettkampf die schönste und zugleich auch die mühsamste ist, wählte er ihn. Denn zum Soldat werden bot sich keine Gelegenheit, auch wäre der Dienst leichter gewesen. Ich möchte sogar behaupten, dass das Leben eines Soldaten an Wert dem eines Wettkämpfers insofern nachsteht, als das eine nur ein beherztes Wesen erfordert, das andere aber Mut, Kraft und Selbstbeherrschung zugleich schafft.“¹⁰⁶

Dion Chrysostomos sieht den Wettkampf als jenen Ort an, wo der Mann seine *andreia* entwickelt. Für ihn ist die Verbindung zwischen Krieg und Wettkampf für die Zuseher:innen erkennbar, wodurch das Verhalten im Wettkampf dem heldenhaften Verhalten des Mannes im Krieg gleichgesetzt wird. Er unterscheidet auch den äußeren Kampf mit dem Gegner vom inneren Kampf, den jeder Athlet mit sich selbst führen muss, um den Sieg davontragen zu können. Ähnlich wie beim Verständnis von *paideia* geht er auch bei *andreia* davon aus, dass diese nicht einfach zufällt. Es sind vielmehr ein langes Training, viele Entbehrungen und kontinuierliche Arbeit an dem eigenen Selbst notwendig, damit sie erlangt werden kann.¹⁰⁷ Auffallend ist zudem, dass *Dion Chrysostomos* im Verlauf der Eulogie dazu übergeht, jene Form der Männlichkeit im Wettkampf höher zu bewerten als das Verhalten im Kriegsfall. Dies geht einerseits mit der Betonung der herausragenden Leistungen des *Melankomas* einher, zielt aber auch darauf ab, dass der Kriegsfall, auch

¹⁰⁵ Vgl. ebd. 97.

¹⁰⁶ DION CHRYSOSTOMOS, *Melankomas II*, in: ders., *Sämtliche Reden*, Zürich 1967, 29 8f, 339.

¹⁰⁷ Vgl. JONES, *Playing the Man*, 98.

im damaligen Zeitkontext, keine Alltäglichkeit darstellte. Ein Mann müsste darauf warten, um seine Qualitäten als wahrer Mann und Krieger beweisen zu können, während der sportliche Wettkampf ihm jederzeit oder zumindest häufiger als der Kriegsfall die Möglichkeit gab, seine Virilität unter Beweis zu stellen.¹⁰⁸

Das athletische Training zur Erlangung von *andreia* hat dementsprechend nicht nur eine rein sportliche Funktion, sondern ist zudem essentiell für die Lenkung der Polis. Sie ist der Schlüssel zur Ausbildung jener Fähigkeiten, die für die Leitung und Verteidigung des Staatswesens notwendig sind. Umso schwieriger ist es daher, wenn ein Mann sein in ihm angelegtes Potential nicht entwickelt oder nicht bereit ist, einen heldenhaften Tod zu sterben. Hierbei stellt sich dann wiederum die Frage, ob dieser dann überhaupt noch als viril gelten kann.

Wie oben bereits erwähnt kann das männliche Streben nach *andreia* auch zu Gewalt gegen sich selbst führen. Gerade als Ausweg aus einer unmöglichen Liebe wird der Suizid in der Literatur vielfach als Lösung dargestellt, mit der der Protagonist seine Männlichkeit „retten“ kann. Dies scheint auf den ersten Blick aber im Widerspruch zur allgemeinen Auffassung der hellenistischen Philosophie zu stehen. *Aristoteles* lehnt beispielsweise den Suizid aus Liebe explizit ab und weist dessen Ziel als unehrenhaft zurück.¹⁰⁹ Der Blick in die Literatur macht aber deutlich, dass es sich trotzdem um eines der wesentlichsten Motive für den Freitod handelt. In *Chaireas und Kallirrhoe* wird beispielsweise deutlich, dass *Chariton von Aphrodisias* in keinsten Weise ein negatives Bild des Suizids aus diesem Motiv zeichnet. Vielmehr finden sich auch andere Quellen, wo ein nicht erfolgter Freitod eines Mannes geradezu als eine Schmach oder eine Demaskulinisierung verurteilt wird. Im Unterscheid zu *Aristoteles* finden wir daher in der griechischen Literatur auch jene Auffassung, welche die Vermeidung des Freitods aus diesem Motiv als Zeichen der Feigheit (*deilia*) ansieht.¹¹⁰ Nachdem *Chaireas* lernt, dass *Kallirrhoe* noch am Leben ist, und man beschließt eine Rettungsmission zu entsenden, sieht er sich in der Spannung, einerseits losziehen zu wollen, um sie zu retten, andererseits aber seine Eltern nicht zurückzulassen, die seine Rückkehr möglicherweise nicht mehr erleben werden. Gefangen in dieser für ihn scheinbar ausweglosen Situation stürzt er sich in die Fluten des Meeres und scheidet so aus dem Leben.¹¹¹ Hierbei muss darauf hingewiesen werden, dass der Freitod durch Ertrinken, den *Chaireas* in diesem Fall gewählt hat, nicht als die

¹⁰⁸ Vgl. ebd.

¹⁰⁹ Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* 1116a13ff.

¹¹⁰ Vgl. JONES, *Playing the Man*, 134.

¹¹¹ Vgl. CHARITON, *Callirrhoe*, III 4, 15 – 5, 6, 163-165.

übliche, männliche Form eines Suizids galt. Vielmehr wurde dieses eher als Zeichen der Schwachheit als der *andreia* angesehen. Der heldenhafte Tod des Protagonisten hatte primär durch das Schwert zu erfolgen und durch die eigene Hand. Dadurch wird wiederum die Verbindung mit dem Kriegskontext deutlich, indem der Suizid als Tat eines selbstbestimmten Kriegers gedeutet werden konnte.¹¹²

Suzanne MacAllister macht in diesem Zusammenhang deutlich, dass für die Bewertung des Freitods in der Antike die Wahl der Methode von entscheidender Bedeutung war. Der Sprung ins Meer wird in diesem Verstehenskontexts eher passiv und nicht so sehr als aktives Wollen gedeutet. Sie weist aber darauf hin, dass bei näherer Betrachtung der Akt des *Chireas* nicht so einfach als reine Feigheit oder Passivität verstanden werden kann. Vielmehr gelte es hier den Kontext von Scham und Ehre in Bezug auf die Virilität eines Mannes im Blick zu behalten. Gibt er den Bitten seiner Eltern nach, sieht er sich mit der Scham konfrontiert, *Kallirrhoe* nicht zu Hilfe zu eilen und damit seine männlichen Pflichten ihr gegenüber zu verletzen. Entscheidet er sich aber dafür, nach Millet zu reisen und für ihre Befreiung zu kämpfen, würde er die Bitten seiner Eltern zurückweisen und sich dadurch ihnen gegenüber unehrenhaft verhalten. MacAllister plädiert daher dafür, diese Form des Suizids mit *philia* zusammenzudenken beziehungsweise ihn als dessen Ausdruck zu verstehen. So gedeutet kann er als heldenhafter Tod im Sinne des *Aristoteles* gesehen werden, der keinesfalls unehrenhaft ist. Vielmehr entdeckt sie darin geradezu einen Ausdruck der Autonomie des Protagonisten, der hin und her geworfen zwischen Ehrlosigkeit und Schamgefühl, selbstbestimmt sein Schicksal in die Hand nimmt und (s)einen Weg wählt.¹¹³

Schwieriger wird die Deutung aber, wenn der Protagonist trotz des Wunsches sich zu suizidieren dazu nicht in der Lage ist und darauf hofft, dass dies von einer anderen Person für ihn übernommen wird. Eine solche Situation schildert *Achilleus Tatios* in seinem Roman *Leukippe und Kleitophon*. Als *Kleitophon* davon ausgeht, dass er gerade Zeuge des Opfers *Leukippes* wurde, möchte er sich selbst mit Hilfe eines Dolchs töten. Als er aber zwei Personen in seinem Umfeld bemerkt, hält er inne und hofft, dass diese potentiellen Wegelagerer die Tat für ihn ausführen würden.¹¹⁴ Auch nach den Denkschemata der griechischen Literatur kann dieses Handeln nicht als *andreia* gedeutet werden und zeichnet vielmehr das Bild einen feigen Mannes, der darauf hofft, dass jemand anderes ihm seine

¹¹² Vgl. JONES, *Playing the Man*, 134.

¹¹³ Vgl. MACALLISTER SUZANNE, *Dreams and Suicides: The Greek Novel from Antiquity to the Byzantine Empire*, London 1996, 54f.

¹¹⁴ Vgl. ACHILLEUS TATIOS, *Leukippe und Kleitophon*, Stuttgart 1980, III 17, 1-4.

Pflicht abnimmt. Als seine Freunde ihn von der Idee des Suizids abzubringen versuchen, wird deutlich, dass *Kleitophon* in seiner Rede selbst der vermeintlichen Feigheit seines Handelns gewahr wird und unter Zuhilfenahme von *Aristoteles* versucht sein Ansehen als Mann zu retten. So können ihm zwar seine Freunde das Schwert abnehmen, um seinen Suizid zu verhindern, das Schwert der Trauer, das aber durch den (angenommen) Tod *Leukippes* schon in seinem Körper steckt, und den dadurch bei ihm verursachten Schmerz könnten sie nicht abhalten. Vielmehr strebe er, wie er mit diesem emotionalen Ausbruch deutlich zu machen versucht, nach einem heldenhaften Tod und nicht nach einem Freitod aus Liebe, was sein Zögern erklären und moralisch rechtfertigen soll.¹¹⁵

Es handelt sich somit um einen Rettungsversuch seiner Ehre als Mann und Krieger und damit seiner Position innerhalb der Gesellschaft. Wird er einer solchen Feigheit, als die man sein Verhalten deuten könnte, überführt, kann er wohl kaum noch als Mann mit *andreia* angesehen werden und würde so sein Ansehen in der Gesellschaft verlieren. Der Verweis auf *Aristoteles* und sein beteuertes Streben nach einem *kalos thanatos* stellt somit den geschickten Versuch dar, sich gerade in dieser ausweglosen Situation doch noch als Mann zu beweisen, worauf vor allem die Schwertmetapher hinzudeuten scheint.¹¹⁶

Wie insbesondere die Etymologie des Wortes *andreia* aber auch die wesentlichen Bezugskontexte Krieg und Wettkampf deutlich machen, richtet sich jenes Konzept primär an die (freien) Männer, die Teil der gesellschaftlichen Elite sind. Sie sind es, die das griechische Staatswesen führen und verteidigen sollen, weshalb die Ausbildung jener Tugenden, die unter die *andreia* subsumiert werden, von essenzieller Bedeutung sind und Achtung wie auch Autorität innerhalb dieser Gesellschaft (mit) begründen.

Trotzdem gibt es auch Hinweise darauf, dass das Konzept auf Frauen angewendet wurde. Grundsätzlich gilt es aber festzuhalten, dass wir sowohl bei *Aristoteles* wie auch *Platon* eine klare Unterscheidung zwischen einer männlichen und einer weiblichen Form von *andreia* vorfinden. *Aristoteles* geht hierbei vom bekannten Schema der Dominanz und Submission aus, das uns bereits in der Auseinandersetzung mit der *kyrieia* und der *Ökonomie* begegnet ist. Dem Mann kommt es hierbei zu, den *oikos* nach außen hin zu vertreten und zu verteidigen, weshalb ihm die klar dominantere Rolle gebührt. Die Tugenden der Frau beziehen sich wesentlich auf den innerfamiliären Kontext, weshalb sie dem Mann als *kyrios* untergeordnet ist. *Aristoteles* geht aber davon aus, dass auch Frauen eine

¹¹⁵ Vgl. JONES, *Playing the Man*, 136f.

¹¹⁶ Vgl. MACALISTER, *Dreams and Suicides*, 55.

ihnen eigene Form der *andreia* ausbilden können. Er stellt in seiner *Politik* aber klar, dass jene nicht mit der des Mannes gleichzusetzen sei.¹¹⁷

Im Dialog *Menon* wird deutlich, dass auch *Platon* von dieser strengen Trennung der Sphären ausgeht, indem er dem Mann klar die Rolle in der Öffentlichkeit zuspricht, wohingegen die Frau wesentlich auf den Haushalt fokussiert sein soll, und sich dahingehend auch ihre Tugenden voneinander unterscheiden.¹¹⁸

Wir finden aber auch andere Zeugnisse, die Frauen eine *andreia* attestieren, die jener der Männer gleichgesetzt wird. Als Beispiel kann die *Historie des Peloponnesischen Krieges* von *Thukydides* genannt werden. Hierin schildert er die Rolle, die Frauen von Korkyra im Rahmen eines Bürgerkriegs einnahmen. Sie hätten mit großem Einsatz gekämpft, indem sie die Ziegel von Dächern geworfen und sich so aktiv an den Kampfhandlungen beteiligt hätten. Einen Einsatz der, wie er findet, weit über die ihnen zugedachte Rolle in der Gesellschaft hinausgeht.¹¹⁹ Auch wenn *Thukydides* in seiner Beschreibung nicht explizit den Begriff *andreia* verwendet, so wird doch deutlich, dass ihm bewusst ist, dass jene Frauen in die Sphäre des Krieges eingetreten sind, die sonst exklusiv den Männern vorbehalten war. In dieser Weise und insbesondere durch ihr tapferes Handeln kann man davon ausgehen, dass ihnen jene Tugenden zugesprochen werden, die unter *andreia* zusammengefasst werden. Auffallend ist, dass, auch wenn diese Frauen eine Rolle ausüben, die nicht primär ihrer Natur entspricht, der Autor nicht die Bestrafung für sie fordert, weil sie gegen den Willen der Götter handeln, sondern geradezu ihre Tapferkeit und ihre Beherztheit rühmt, mit der sie in diesen Bürgerkrieg eingegriffen haben.¹²⁰

Im Unterschied dazu beschreibt *Heliodoros* zwar auch den Wunsch der Frauen von Delphi sich gleich den Männern mit Waffengewalt zu verteidigen, sie mussten jedoch schlussendlich feststellen, dass sie nicht in der Lage sind, es ihnen gleich zu tun, wodurch die Schwachheit des Weiblichen, im Unterschied zur Stärke des Männlichen deutlich werde.¹²¹

Während *Thukydides* aufzeigt, dass Frauen wenn auch nicht in direkter Auseinandersetzung mit dem Feind, doch einen wesentlichen Beitrag zum Kampfgeschehen leisten können, betont *Heliodoros*, dass die Frauen zwar den Willen dazu haben können, letztlich aber aufgeben müssen, noch bevor sie überhaupt in die direkte Auseinandersetzung mit

¹¹⁷ Vgl. ARISTOTELES, *Politik*, Hamburg 2012, 1277b20ff.

¹¹⁸ Vgl. PLATON, *Menon*, Berlin 2018, 71e, 8.

¹¹⁹ Vgl. THUKYDIDES, *Der Peloponnesische Krieg*, Stuttgart 2022, III 74, 248.

¹²⁰ Vgl. JONES, *Playing the Man*, 107f.

¹²¹ Vgl. HELIODOROS, *Aithiopika. Die Abenteuer der schönen Charikleia*, Zürich 1950, 4.21.3.

den Gegnern treten. Auch wenn von beiden die Möglichkeit der Grenzüberschreitung zwischen den weiblichen und männlichen Rollen eingeräumt wird, machen beide Schilderungen schlussendlich deutlich, dass es doch einen wesentlichen Unterscheid zwischen der weiblichen und der männlichen *andreia* gebe. Die Frauen, die an den Kriegshandlungen partizipieren, dringen in einen wesentlichen Bereich des Mannseins ein. Beide Autoren machen aber deutlich, dass der reine Wille nicht ausreicht, um ein Krieger zu sein und folglich die Polis auch nicht von den Frauen erfolgreich verteidigt werden könne.¹²² Damit ist aber zugleich jene Auffassung impliziert, dass nur ein „richtiger“ Mann diese Rolle erfüllen kann. Ein Mann, der nicht über die ausreichende körperliche Stärke und den Mut verfügt, aktiv gegen den Gegner zu kämpfen, kann seiner essentiellen Funktion für das Staatswesen nicht gerecht werden und so auch nicht mehr als Mann unter Männern angesehen werden.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der Begriff der *andreia* als die wohl „klassische“ Beschreibung männlicher Verhaltensmuster in der antiken Gesellschaft anzusehen ist. Neben der Herleitung aus dem Wort Mann (*aner*) bezieht es sich auf zwei Bedeutungskontexte – Krieg und Wettkampf – die als primär männlich gedeutet wurden. Sie galten als die Bewährungsproben, wo sich die Virilität des Mannes erweisen musste, um seiner essentiellen Rolle als Verteidiger des Staates und seines Hauswesens gerecht werden zu können. Der Bezug auf das Feld des Wettkampfs weitet diesen Blickwinkel jedoch, sodass es den Männern auch in Friedenszeiten möglich war jene, *andreia* unter Beweis zu stellen. Verbunden mit diesem Konzept ist aber auch eine Spirale der Gewalt, die sich, wie deutlich geworden ist, nicht nur gegen den Gegner im Krieg, sondern auch gegen sich selbst richten konnte. Die Frage des Suizids als Form des heldenhaften Todes (*kalos thanatos*) stellt sich insbesondere dann, wenn der Mann keinen Ausweg sieht seine *andreia* zu bewahren, und er hinter diese zurückzufallen droht.

Wie am Beispiel der *kyrieia* und der *paideia* wird auch hier deutlich, dass gewisse Aspekte von *andreia* Frauen zugeschrieben wurden. Schlussendlich wird aber in den Texten zwischen einer weiblichen und einer männlichen *andreia* unterschieden, wobei die männliche klar über jene der Frauen gestellt wird. Daraus ergibt sich, dass die genannten Bezugsfelder nicht im selben Maß für Frauen offenstanden wie im Falle der *paideia*. In beiden Fällen sind Grenzüberschreitungen möglich, die *andreia* stellt hierbei aber wesentlich den Kampf- und Bewährungsplatz der biologischen Männlichkeit dar.

¹²² Vgl. JONES, *Playing the Man*, 108f.

2.4 Zusammenschau der Ergebnisse

Die Untersuchung der männlichen Rollenbilder in der hellenistischen Gesellschaft macht deutlich, dass das Verständnis davon, wer ein Mann ist, komplexer ist, als dies vielleicht auf den ersten Blick angenommen wird. Wir haben es nicht mit „Oikos-Despoten“, archaischen Kriegern oder rücksichtslosen Politikern zu tun, sondern mit Männern, die aufgrund ihrer Haltungen und ihren Handlungen von ihrem Gegenüber kritisch bewertet wurden und so Ansehen erwerben und auch wieder verlieren konnten. Drei der wesentlichen Rollenbilder eines antiken Mannes wurden in diesem Kapitel in den Blick genommen: der Mann als Herrscher des *oikos*, als öffentlicher Redner und als Krieger/Wettkämpfer.

Keines dieser drei Rollenbilder fällt, so ist deutlich geworden, den Betreffenden einfach zu. Vielmehr sind alle mit großer Anstrengung, Durchhaltevermögen und Entbehrungen verbunden. Wenn man sie dann tatsächlich zugesprochen bekommt und darauf auch die eigene Autorität im Haus und in der Gesellschaft aufbauen kann, besteht aber immer noch die Gefahr, hinter diese hohen Ansprüche zurückzufallen und das hart erworbene Ansehen wieder zu verlieren. Damit verbunden ist auch der mögliche Verlust der eigenen Männlichkeit. Die als von der Natur und den Göttern als vorgegeben verstandenen Funktionen, die Frau und Mann in der Gesellschaft einnehmen, sind klar umrissen und dürfen auch nicht vertauscht werden. Auch wenn es, wie die Textbeispiele deutlich machen, Überschreitungen dieser Rollengrenzen gab, sind diese eher als Ausnahmen von der Regel zu verstehen. Schlussendlich wird die Trennung in eine äußere Sphäre (männlich) und eine innere Sphäre (weiblich) auch aus staatspolitischer Sicht als unaufhebbar angesehen, wie das Verständnis von *andreia* deutlich macht. Die Verteidigung der Polis und somit auch der Familie wird nur durch die Männer als möglich erachtet. Sie bereiten sich im athletischen Wettkampf auf diesen Einsatz vor und beweisen darin und dann insbesondere im Kriegseinsatz ihre Virilität. Ein Staatswesen, das von Frauen oder verweiblichten Männern verteidigt werden könne, so kann aus dieser Perspektive gefolgert werden, kann keinen Bestand haben.

Ähnliches zeigt sich auch bei der Betrachtung des Hauswesens. Beide Rollenbilder sind für die Bewahrung und Bewirtschaftung des *oikos* notwendig. Dem Mann als *kyrios* kommt hierbei auch die Aufgabe der Unterweisung der Ehefrau in allen Haushaltsangelegenheiten zu. Wenn er seiner Rolle nicht gerecht werden kann, kann folglich die erfolgreiche Bewirtschaftung des Hauswesens nicht garantiert werden. Auch wenn eine prinzipielle Gleichheit zwischen den Ehepartnern angestrebt wurde, so wird doch deutlich, dass

auch hier dem Mann eine übergeordnete Rolle zukam und er darüber entscheiden konnte, ob seine Ehefrau ihren Rang innerhalb des Hauses behalten konnte. Man kann daher von einer Asymmetrie zwischen den beiden Ehepartnern sprechen. Das Ansehen und die Autorität, die dem Mann innerhalb des *oikos* zukommt, ist aber an die Erfüllung seiner Rollenfunktion gebunden. Kann er die Tiere nicht auf die Weide führen oder die weiblichen Mitglieder des Haushalts nicht vor Übergriffen von außen beschützen, etc., verliert er diese auch wieder.

Beide der genannten Rollenbilder machen das ihnen inhärente Gewaltpotenzial deutlich, womit sie eine deutliche Nähe zur Theorie von fragiler Männlichkeit aufweisen. Um den Verlust der Männlichkeit zu entgehen beziehungsweise diese unter Beweis zu stellen, erscheint die Anwendung von Gewalt als effizientes Mittel. Dies betrifft im Falle der *andreia* nicht nur die Gewalt gegen andere in der kriegerischen Auseinandersetzung, sondern auch die Gewalt gegen sich selbst in Form des Suizids.

Die *paideia* stellt im Unterschied zu den anderen beiden Rollenbildern eine Form dar, die nicht nur ausschließlich Männern zukommt. Das Beispiel von *Hipparchia* macht deutlich, dass auch Frauen die Möglichkeit zukam, diese zu erlangen. Wie im Falle der *andreia* wurde aber auch hier zwischen einer weiblichen und einer männlichen Form unterscheiden. Während die Bildung der Frau wesentlich auf ihre Rolle im Haushalt ausgerichtet wurde, kam es dem Mann zu, ein umfassendes akademisches Wissen wie auch die Ausbildung spezifischer Tugenden zu erwerben. Mit *Hipparchia* haben wir hierbei aber eine Grenzüberschreiterin, der von ihren männlichen Kollegen die Bezeichnung Philosoph verliehen und die zur gleichberechtigten Teilnahme am *symposion* eingeladen wurde. Es steht aber außer Frage, dass auch dieses Rollenbild primär den Mann im Blick hat, dem es aufgrund seiner natürlichen Disposition zugesprochen wurde, als öffentlicher Redner, Politiker und Philosoph tätig zu sein.

Die Untersuchung hat aber auch deutlich gemacht, dass beim Zusammenspiel der Geschlechter im *oikos* nicht einfach von einer kategorischen Trennung der Aufgaben und Funktionen auszugehen ist. Auch die Textbeispiele zur *andreia* machen deutlich, dass es im Fall des Bürgerkrieges auf jede kämpfende Hand ankommt, wodurch die eindeutigen Grenzen zwischen den Geschlechtern verschwimmen können.

Wer in dieser Gesellschaft Mann sein möchte, muss, so wird deutlich, schon in jungen Jahren mit dem Trainingsprozess beginnen, der sein ganzes restliches Leben andauert. Dieser erfordert von ihm viel Anstrengung und eine kontinuierliche Selbstkontrolle in der Form einer Sorge um sich. Es reicht folglich nicht aus, als (biologischer) Mann geboren

zu werden. Vielmehr bedarf es der kontinuierlichen Kultivierung männlicher Tugenden und Rollenbilder, um schlussendlich als Mann anerkannt zu werden und diese Virilität auch behalten zu können.

3. Virilität und Sexualität in der antiken-hellenistischen Kultur

Will man sich mit dem Verständnis von Virilität in der antiken Gesellschaft auseinandersetzen, so wird schnell klar, dass Sexualität und auch der Umgang mit dem eigenen Lustempfinden eine wesentliche Rolle spielen. Zugleich stellt sich am Beginn die Herausforderung zu klären, was wir meinen, wenn wir von Sexualität sprechen. Wie schon im ersten Teil der Arbeit deutlich geworden ist, prägt das antike Denken eine Vorstellung von Geschlecht, Frau- und Mannsein, die in manchen Punkten von unserem heutigen Zugang abweicht.

3.1 Das antike Verständnis von Sexualität und Geschlecht

Wenn wir uns mit Texten auseinandersetzen, welche die Beziehung zweier Menschen schildern, gehen wir vielfach, bewusst oder unbewusst, von unseren eigenen gesellschaftlichen und kulturellen Kategorien aus, um diese zu analysieren und zu deuten. Dies ist einerseits ein legitimer Zugang, da wir uns bei dieser Betrachtung nur schwer von uns selbst lösen und somit nie von einer grundsätzlichen Objektivität oder Neutralität ausgehen können. Ebenso stellt diese Vorgehensweise sicher, dass das Gegenüber nicht zu etwas völlig anderem oder Exotischem wird, das von uns klar verschieden ist. Es handelt sich schließlich auch hier um Menschen, eingebettet in einen bestimmten zeitlichen und kulturellen Kontext. Aber gerade in dieser Form der Annäherung liegt eine Schwierigkeit. Es handelt sich um einen Kontext, der sich von dem unseren unterscheidet. Dies wurde aber gerade in Bezug auf das antike Verständnis von Sexualität nicht immer in gleicher Weise beachtet, beziehungsweise finden sich hierzu in der altphilologischen wie philosophischen Forschung differierende Ansätze. So finden wir beispielsweise eine eindeutige Kennzeichnung der Personen und deren Handlungen als „homosexual“ und „gay“ beziehungsweise sogar den Hinweis, dass es in der Antike eine sog. „gay literature“ gegeben habe.¹²³ Andere gehen hierbei deutlich kritischer mit der Verwendung des Begriffs Ho-

¹²³ Vgl. BOSWELL JOHN, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, Chicago 1980; DOVER KENNETH, *Greek Homosexuality*, Cambridge 1978; WALTERS JONATHAN, *No more than a boy: the shifting construction of masculinity from ancient Greece to the Middle Ages* in: *Gender and History* 1993 5/1, 20–33.

mosexualität um und verweisen darauf, dass dieser eine Produkt der medizinisch-juristischen Diskurse des neunzehnten Jahrhunderts sei und sich daraus der „homosexuelle Mensch“ gewissermaßen als eine neue Kategorie dieser Diskurse herausgebildet habe.¹²⁴ Ebenso gehen manche Ansätze aber davon aus, dass der Typus des „homosexuellen Menschen“, wie wir ihn auch gegenwärtig verstehen, erst im achtzehnten Jahrhundert etabliert wurde, und wir diesen deshalb nicht einfach auf die Antike übertragen können.¹²⁵ Diese Differenzierung wird besonders auf die Spitze getrieben, wenn davon ausgegangen wird, dass das Verständnis von Sexualität in den antiken Kulturen absolut nichts mit unserem heutigen Verständnis zu tun habe, und wir diese beiden daher auch nicht miteinander vergleichen können.¹²⁶

Diese klare Trennung stellt uns aber vor die Schwierigkeit, dass wir es auch in der Antike mit Menschen zu tun haben, die bestimmte Handlungen praktizierten, die wir heute beispielsweise mit Heterosexualität und Homosexualität assoziieren. Der wesentliche Unterschied wird vielleicht gerade durch ein Beispiel aus dem römisch-hellenistischen Kontext deutlich. Der mittelplatonische Autor und Philosoph *Apuleius* beschreibt in seinen *Metamorphosen* das Beispiel eines verheirateten Paares. Während der Mann zu einem *symposion* mit seinen Freunden ging, beschloss die Ehefrau diesen mit einem jungen Mann zu betrügen. Der Ehemann kam jedoch früher als erwartet zurück und entdeckte den anderen Mann bei seiner Frau. Anstelle diesen aber aus dem Haus zu werfen, hatte er Geschlechtsverkehr mit ihm, wobei er die aktive, penetrierende Rolle einnahm.¹²⁷ Während sich der erste Teil der Geschichte auch mit unserem heutigen Verständnis von Sexualität gut erfassen lässt, stellt der zweite, die „Bestrafung“ des Nebenbuhlers durch Penetration eine Herausforderung dar, die sich vielleicht doch nicht so einfach in unser modernes Denken integrieren lässt. Als Schluss lässt sich daraus folgern, dass, auch wenn das *Was*, also beispielsweise die Handlungen unseren eigenen ähnlich scheinen, wir noch nicht darauf schließend können, dass auch das *Warum*, also der Kontext, in dem dieser eingebettet ist, mit unserem übereinstimmt.¹²⁸

¹²⁴ Vgl. FOUCAULT MICHEL, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt am Main 1987.

¹²⁵ Vgl. HALPERIN DAVID, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York 1990.

¹²⁶ Vgl. VEYNE PAUL, *Homosexuality in ancient Rome*, in: Aries Philippe/ Béjin Andre (Hg.), *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times*, Oxford 1985, 26–35.

¹²⁷ Vgl. APULEIUS, *Metamorphosen oder der Goldene Esel*, Berlin 2021⁵, IX 4-28, 269-273.

¹²⁸ Vgl. JONES, *Playing the Man*, 176-179; siehe auch: WOHL VICTORIA, *The Erotics of Democracy in Classical Athens*, Princeton 2002, 1-20.

Wenn wir die antiken Kulturen betrachten, haben wir es mit sehr androzentrischen Gesellschaften zu tun. Im Mittelpunkt steht der Mann, der als *kyrios*, *pater familiaris*, etc. für die Aufrechterhaltung der Ordnung verantwortlich ist. Wir haben es auch im Hinblick auf das Verständnis von Sexualität nicht mit einer Differenzierung zwischen Homosexualität, Heterosexualität oder Bisexualität zu tun, sondern mit einem Schema von *aktiv* und *passiv*, das wiederum, wie schon bei *Xenophon* sichtbar geworden ist, den Geschlechtern zugeordnet wird. Diese Differenzierung kann aber nicht (nur) im Sinne des biologischen Geschlechts verstanden werden, sondern zielt vielmehr gerade auf das ab, was unter dem Begriff Gender - als soziales Geschlecht - gefasst wird. Nicht jeder „biologische“ Mann wurde als männlich angesehen. Jungen, Unfreie, Eunuchen und sexuell passive Männer wurden nicht hierzu gezählt. Anstelle der sexuellen Orientierung scheint dem gesellschaftliche Status der Person als frei, unfrei oder befreit die wesentlichere Bedeutung zugekommen zu sein. Der soziale Rang einer Person in der jeweiligen Gesellschaft und ihre damit verbundene Ehre galten als die wesentlichen Bezugspunkte für das Verständnis von Sexualität. Deutlich ist dies schon am Beispiel von *Kallirrho* geworden, wo die Zuneigung von *Dionysios* und das daran geknüpfte Verhalten eng mit seinem gesellschaftlichen Status verbunden gedacht wird.¹²⁹ Anstelle eines binären Geschlechterdenkens im Sinne von Frau und Mann steht im Zentrum der antiken Gesellschaft der erwachsene freie Mann, dem der höchste soziale Status zugesprochen wurde. Um diesen herum sind verschiedene soziale Gruppen angesiedelt, die sich zu diesem Zentrum verhalten. Die Mitglieder dieser Gruppen sind entweder nicht männlich (Frauen, Sklaven etc.) oder noch nicht männlich (Jungen). Die Problematik einer solchen Differenzierung analysiert beispielsweise *Nancy Jay* in ihrem Aufsatz *Geschlechterdifferenz und dichotomes Denken*. Sie weist darauf hin, dass in einem solchen Denkschema nur der Mann als Mensch gesehen wird und Frauen, Kinder etc. nicht als gleichwertige Subjekte, sondern als „Negativbild“ des Männlichen gedacht werden.¹³⁰ Hier finden wir somit auch einen wesentlichen Anknüpfungspunkt zu *Raewyn Connells* Verständnis von sog. *hegemonialer Männlichkeit*, wo ebenso klar die Interessen und Bedürfnisse des Mannes über die der Frau und aller anderen Gruppen gestellt werden und wir ähnliche Beziehungsmuster vorfinden können.¹³¹

¹²⁹ Vgl. Kap. 2.1 dieser Arbeit.

¹³⁰ Vgl. JAY NANCY, *Geschlechterdifferenzierung und dichotomes Denken*, in: Schaeffer-Hegel/Watson-Franke (Hg.), *Männer, Mythos, Wissenschaft*, Pfaffenweiler 1989, 145-262, 250f.

¹³¹ Vgl. Kap. 1.2.1 dieser Arbeit.

Umgekehrt stellt dies auch den Grund dafür dar, dass jene Frauen, die wie im Falle von *Hipparchia* die geschlechterspezifischen Rollengrenzen der antiken Gesellschaft überschreiten, als „quasi Männer“ verstanden und folglich auch als Philosoph und nicht als Philosophin titulierte wurden.¹³²

Wir haben es hierbei also mit einer deutlichen Asymmetrie zu tun, die für das Verständnis von Geschlecht und Sexualität im antiken Kontext prägend war. Ausgehend von den genannten Kategorien erfolgte dann die gesellschaftliche Bewertung und Sanktionierung der jeweiligen sexuellen Handlungen, insbesondere hinsichtlich der Frage, ob der freie Mann sich auch wie ein solcher verhält, oder ob er durch solche Handlungen seine Virilität eingebüßt hatte.

3.2 Päderastie als kulturelles Ideal

Wie die Betrachtung des *Ökonomikos* von *Xenophon* deutlich gemacht hat, gilt es im Hinblick auf die Sexualität zwischen Frau und Mann ein enges Korsett an Regeln zu beachten, das klar vorschreibt, wie diese praktiziert werden darf. Grundsätzlich fällt auch hier die besagte Asymmetrie zwischen den Geschlechtern auf. Während die Frau zur Treue gegenüber ihrem Ehepartner verpflichtet ist, kommt dem Mann eine weit größere Freiheit zu. Wesentlich ist für ihn der Respekt gegenüber der Ehefrau und ihrem Status im *oikos*. Der Mann ist hierbei aber nicht an eine sexuelle Exklusivität gegenüber seiner Ehefrau gebunden, viel mehr gehören dem Hauswesen auch die Geliebten des *kyrios* an. Wir erblicken hierin einerseits die Absicherung der rechtmäßigen Stammlinie des Mannes, in dem Sinne, dass auch wirklich nur seine Kinder sein Erbe erhalten, und andererseits die Denkstruktur einer klar patriarchal-androzentrischen Gesellschaft, die grundlegend von den Interessen des Mannes ausgeht. Darüber hinaus finden wir eine Vielzahl an Regularien, die das *Wann*, und das *Wie oft* der sexualen Akte zwischen den Eheleuten reglementieren, sah man doch in der männlichen Ejakulation zugleich auch eine enorme Gefahr für die Gesundheit des Mannes, wodurch es klarer „ärztlicher“ Regularien bedurfte.¹³³

An dieser Stelle soll jedoch ein weiteres Phänomen in den Fokus gerückt werden, das als zentral für die hellenistische Antike angesehen werden kann und zugleich eine deutliche Differenz zu unserem heutigen Verständnis von Sexualität und Virilität aufweist, das Ideal der Päderastie.

¹³² Vgl. Kap. 2.2 dieser Arbeit.

¹³³ Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 141-179.

Der Begriff *paiderastia* setzt sich aus den beiden Worten Knabe (*pais*) und Liebhaber (*erastes*) zusammen und bezeichnet damit die (Liebes)Beziehung zwischen jungen und älteren Männern.

Aus heutiger Sicht wirkt dieses Ideal durchaus problematisch, handelt es sich hierbei doch um ein Machtgefälle zwischen einem älteren Mann und einem Jungen, das man unter dem Straftatbestand der Pädokriminalität einordnen könnte. Vielfach wird von den Tätern pädokrimineller Handlungen versucht, durch den Verweis auf das antike Ideal der Päderastie, diese zu rechtfertigen.¹³⁴

Für die hellenistische Gesellschaft Athens lassen sich eine Vielzahl an Regularien für das Ideal der männlichen Päderastie nachweisen. Es zeigt sich, dass die Menschen in einen engen Rahmen eingebunden waren, wo genau festlegt wurde, welche Formen und Handlungen erlaubt und welche gesellschaftlich zu ächten sind. Dies steht im einem klaren Gegensatz zu der oft landläufig vertretenen Ansicht des libertären Umgangs mit Sexualität in der hellenistischen Gesellschaft.

Für das „athenische Modell“ dieses Ideals sind zwei Aspekte prägend: die Hierarchie und die Ungleichheit zwischen den Personen. Hierzu zählt der Altersunterschied zwischen den beiden Männern, die gesellschaftliche Autorität des älteren über den jüngeren Partner, und dass die Initiative vom Älteren ausgehen musste, der mit Geschenken und anderen Zuwendungen um die Gunst des Jüngeren werben konnte. Auch wenn dieses Konzept von einer klaren Differenz der beiden Beteiligten hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Stellung und der Ungleichheit zwischen ihnen ausgeht, so ist bei der Bewertung der tatsächlichen Ungleichheit zwischen ihnen Vorsicht geboten. Dies gilt insbesondere in Bezug auf den Bereich der Sexualität. Wie aber *James Davidson* kritisch anmerkt, wurde in vielen Fällen einfach von „griechischer Homosexualität“ gesprochen und insbesondere die Rollen des *erastes* (aktiver Part) und des *eromenos* (passiver Part) betont. Dies stellt sehr deutlich auf die sexuelle Funktion dieser beiden Rollen ab und geht davon aus, dass jenes Ideal der Päderastie auf eine ständige Über- und Unterordnung der Partner abziele. Darüber werde aber einerseits die emotionale Dimension dieser Beziehungen ausgeblendet, und zum anderen von einem gegenwärtigen Verständnis von (Homo)Sexualität auf jenes antike Ideal geschlossen.¹³⁵ Zugleich stellen aber die Fragen nach Penetration, Ehre,

¹³⁴ Vgl. MERTES KLAUS, Überlegungen zur Aufarbeitung von Homophobie in der Katholischen Kirche, in: *theologie.geschichte* Band 11 2016, 1-9, URL: <https://theologie-geschichte.de/ojs2/index.php/tg/article/view/841/885> (Zugriff am 04.07.2023).

¹³⁵ Vgl. DAVIDSON JAMES, *The Greeks and Greek Love: A Radical Reappraisal of Homosexuality in Ancient Greece*, Phoenix 2007, 114-121.

Scham und wer welche Handlungen an wem und in welcher Weise vollzogen hat wichtige Aspekte bei der Beurteilung des hellenistischen Verständnisses von Päderastie und damit verbunden der Frage nach männlicher Identität im Kontext der antiken hellenistischen Gesellschaft dar.¹³⁶

Es muss aber auch hier betont werden, dass es sich um ein Ideal handelt, das durchaus von der gelebten Praxis abweichen konnte. So ist mit großer Sicherheit davon auszugehen, dass es gerade hinsichtlich des Alters nicht nur gravierende Unterschiede zwischen den Partnern gab, sondern diese auch fast gleich oder zumindest ähnlich alt gewesen sind. Das Ideal als solches blieb in der Rezeption aber davon weitgehend unangetastet. Das athenische Schema sieht vor, dass sich der junge Mann ab einem bestimmten Zeitpunkt, ungefähr mit 18 Jahren, vom *eromenos* zum *erastes* und damit zum Ehemann und Familienvater weiterentwickelt. Hiermit verbunden ist ein bestimmtes Verständnis davon, welche Rolle der Mann in der Gesellschaft zu spielen hat, die wiederum auf eine höhere Ordnung zurückgeführt wurde. Ein Verstoß gegen diese, insbesondere im Hinblick auf die Sexualität konnte daher soziale Ächtung und andere Formen der Sanktionierung nach sich ziehen.¹³⁷

Dementsprechend könnte man davon ausgehen, dass die Rolle des *eromenos* eine Art Übergangsphase darstellt, aus der der jeweilige junge Mann im wahrsten Sinne des Wortes herauswächst, um dann eine neue, aktivere Rolle in Gesellschaft und Familie zu spielen.¹³⁸

Bei der Lektüre von *Platons Symposions* können diesbezüglich aber auch Zweifel aufkommen. *Aristophanes* schildert darin einen Mythos der Entstehung der Geschlechter, besser bekannt als der sog. *Mythos der Kugelmenschen*. Gemäß seiner Auslegung waren jene Männer, die ausschließlich von ihrem eigenen Geschlecht angezogen sind, ursprünglich ein Teil von zwei männlichen (Kugel) Hälften. Bei der Suche nach ihrer anderen (männlichen) Hälfte sind sie jedoch nicht nur von einer physischen, sondern auch einer oftmals nicht erklärbaren emotionalen Sehnsucht angetrieben. Einige von diesen würden es eigentlich vorziehen, ihr Leben gemeinsam mit einem anderen Mann zu verbringen, gehen jedoch auf Druck der sozialen Konventionen eine eheliche Verbindung mit einer Frau ein, mit der sie dann auch Kinder bekommen – der wohl wesentlichste Zweck der ehelichen Verbindung für die Polis.¹³⁹ Diese Hinweise lassen den Schluss zu, dass die

¹³⁶ Vgl. JONES, *Playing the Man*, 181f.

¹³⁷ Vgl. JONES, *Playing the Man*, 182.

¹³⁸ Vgl., ebd.

¹³⁹ Vgl. PLATON, *Symposion*, Düsseldorf 2002, 190b – 193, 54-62; siehe auch: Jones, *Playing the Man*, 183.

päderastischen Beziehungen nicht beziehungsweise nicht nur als oberflächlich zu deuten sind, sondern durchaus auch eine darüber hinausgehende emotionale Dimension aufweisen, die auch über einen längeren Zeitraum anhalten konnte.¹⁴⁰ Aber, wie auch *David Halperin* anmerkt, differenziert *Aristophanes* klar zwischen der Rolle des *eromenos* für jüngere und jener des *erastes* für ältere Männer, woraus zwei klar zu differenzierende Phasen entstehen. Interessanterweise scheint *Aristophanes* aber nicht davon auszugehen, dass es gleichgeschlechtliche Beziehungen ohne Altersdifferenz gibt, obwohl doch seine eigene Darstellung des Mythos der Kugelmenschen suggeriert, dass dies anzunehmen ist, da doch beide Kugelteile gleichen Alters zu sein scheinen.¹⁴¹ Eine mögliche Begründung für das Ignorieren dieses Umstandes könnte nach *Meriel Jones* das Eingebettetsein des Textes in den kulturellen Kontext sein, der eben von einem klaren Ideal *erastes*/älterer Mann und *eromenos* Jüngling/junger Mann ausgeht und damit den Umstand der Gleichaltrigkeit bei diesen Beziehungen ausklammert.¹⁴²

Im *Symposion* finden wir auch den Hinweis auf einen Diskurs, der das gesamte hellenistische Denken durchzieht und sich in vielen Texten und Reden wiederfindet. Es ist die Frage, welche Liebe, die zu Frauen oder die zu Knaben, die höher zu bewertende ist. Dies bringt *Phaidros* schon am Beginn seiner Rede auf den Punkt, wenn er festhält: „Denn ich wüsste nicht zu sagen, was gleich schon für einen jungen Menschen ein größeres Gut wäre als ein wackerer Liebhaber, und für den Liebhaber ein Geliebter.“¹⁴³ Dies sei insbesondere auch aus Sicht der *andreia* für die Kriegskunst und die Verteidigung der Polis von großer Wichtigkeit, da man sich vor seinem Geliebten nicht in einem schlechten Licht präsentieren möchte und folglich nicht auf die Idee kommen würde, die Schlachtreihe beim Angriff zu verlassen.¹⁴⁴ Folglich wäre es aus seiner Sicht sinnvoll, wenn es sich irgendwie einrichten liese, dass

„eine Stadt oder ein Heer aus lauter Liebhabern und Geliebten entstände, dann könnten sie wohl ihre Stadt nicht besser verwalten, als dass sie sich aller hässlichen Dinge enthielten und miteinander in Wettbewerb träten. Wenn sie dann nebeneinander kämpften, müssten solche Streiter, auch wenn ihrer nur wenige wären, sozusagen gegen die ganze Menschheit den Sieg davontragen.“¹⁴⁵

¹⁴⁰ Vgl. JONES, *Playing the Man*, 183.

¹⁴¹ Vgl. HALPERIN, *One Hundred Years of Homosexuality*, 21.

¹⁴² Vgl. JONES, *Playing the Man*, 183.

¹⁴³ PLATON, *Symposion*, 178c, 25-27.

¹⁴⁴ Vgl. ebd., 178e, 27.

¹⁴⁵ Ebd. 179a-b, 27.

Die Rede des *Phaidros* verweist auf ein kulturelles Verständnis, das die Beziehung zwischen *erastes* und *eromenos* nicht einfach als einen Selbstzweck ansieht. Es geht hierbei um die Aneignung von Verhaltensweisen, die für die Gesellschaft von zentraler Bedeutung waren. Durch den mit dieser Gemeinschaft verbundene Nutzen im Sinne von Scham (*aischyne*) und Ehrgeiz (*philotimia*) werde der erstrebte Eros stärker verwirklicht, als dies in einer Verbindung mit der Ehefrau oder durch Verwandtschaftsbeziehungen möglich sei. Ehrgeiz und Scham galten zudem als zentrale Tugenden in der Polis, die das Zusammenleben ermöglichten und die Verteidigung beziehungsweise die militärische Schlagkraft nach außen sicherstellten. Für eine so stark androzentrische Gesellschaft stellten diese Aspekte folglich ein zu erstrebendes Ideal dar, weshalb davon ausgehend die päderastische Beziehung auf eine deutlich höhere Stufe gestellt wurde als die Ehegemeinschaft mit einer Frau.¹⁴⁶ Hierzu gilt es aber anzumerken, dass es auch gewichtige Gegenstimmen gab, die das Ideal der Liebe einer Frau und die Notwendigkeit der Prokreation für die Polis betonten. Es zeigt aber zugleich, welche Bedeutung dem päderastischen Ideal in der Frage nach männlicher Identität zukam, insbesondere wenn es, wie in der Rede des *Phaidros*, so eng mit dem jenem der *andreia* und den zentralen Tugenden der Polis in Verbindung gebracht wird.

Wie die Schilderungen im *Symposion* macht auch das Beispiel der Erzählung von *Hippothous* und *Hyperanthes* deutlich, dass solche Beziehungen vom vorgegebenen Ideal abweichen konnten. *Hippothous*, der selbst einer angesehenen Familie entstammt, nun aber Anführer einer Räuberbande ist, schildert *Habrocomes*, wie er sich in *Hyperanthes* verliebt hat, und welches Schicksal ihre Beziehung in der Folge genommen hat.

„When I was young I fell in love with a beautiful youth; the youth was from the area and his name was Hyperanthes. I first fell for him when I saw him wrestling in the gymnasium, and I couldn’t control myself. When a local festival with a night-time vigil took place I approached Hyperanthes and begged his mercy; hearing what I had to say the youth took pity on me and promised me everything. Our first steps on the road of love were kisses and touches and many tears on my part; but finally, seizing an opportunity, we were able to be alone together, and the matter of our age in relation to each other was unsuspecting. And we were together for a long time, loving each other deeply, until some spirit envied us.”¹⁴⁷

¹⁴⁶ Vgl. PIETSCH CHRISTIAN, Die Rede des Phaidros, in: Horn Christoph (Hg.), Platon. Symposion, Berlin 2013, 3-52, 42-44.

¹⁴⁷ XENOPHON, Anthia and Habrocomes, in: Henderson Jeffry (Hg.), Longus, Daphnis and Chloe. Xenophon, Anthia and Habrocomes, Cambridge 2009, 212-365, III.2.2- 4, 279-281.

Diese Liebegeschichte wurde durch den reichen *Aristomachus* torpediert, der über den Vater von *Hyperanthes* die Verfügungsgewalt über diesen erhielt, und mit ihm nach Byzanz fortging. *Hippothous* verkaufte all sein Hab und Gut und reiste den beiden hinterher und tötete schließlich seinen Widersacher. Aber die Zweisamkeit der beiden Liebenden weilte nur kurz, da *Hyperanthes* knapp vor der Insel Lesbos ertrank. *Hippothous* errichtete ein einfaches Grab für seinen Geliebten und schnitt ihm eine Haarlocke ab, die er fortan als Erinnerung bei sich trug. Später, als es ihm gelang ein Vermögen aufzubauen und seine Lebenssituation zu verbessern, ließ er auf Lesbos ein großes Grabmal für *Hyperanthes* errichten, als Erinnerung und Zeichen ihrer Zuneigung.¹⁴⁸ Auf den ersten Blick könnte man davon ausgehen, dass *Xenophon* hierbei vom athenischen Ideal der Päderastie spricht. Es fällt aber auf, dass er darauf verweist, dass die beiden Männer zu Beginn ihrer Beziehung ungezwungen nachgehen konnten, da ihr Alter unverdächtig war. Dies weist darauf hin, dass es zwischen ihnen offenbar nicht die geforderte Altersdifferenz gab, sondern sie relativ gleich alt gewesen sein dürften. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass *Hippothous* gegenüber *Hyperanthes* die aktivere Rolle eingenommen haben dürfte, da das Liebeswerben immerhin von ihm ausgegangen war und er es war, der *Hyperanthes* aus der Verfügungsgewalt des *Aristomachus* befreit hat.¹⁴⁹

Ebenfalls beachtlich ist, dass *Hyperanthes* an der Beziehung festhält, obwohl diese sowohl von Seiten der gesellschaftlichen Konvention wie auch durch den faktischen Fortgang mit *Aristomachus* nach Byzanz zu einem Ende verurteilt war. Vielmehr lässt dieser sein bisheriges Leben, sein Vermögen, seine Familie hinter sich und eilt *Hyperanthes* nach, um ihn zurückzuerobern. Diese Liebe scheint auch über den Tod hinauszugehen, was durch das Aufbewahren der Locke und die Errichtung des Denkmals deutlich wird. Hierbei fühlt man sich gerade an jene emotionale Sehnsucht erinnert, von der *Aristophanes* im *Symposion* spricht, und die sich nicht einfach mit den sozialen Konventionen erklären lässt. Vielmehr scheint der Text ein Zeugnis dafür zu sein, dass in der hellenistischen Antike auch eine innige sich liebende Beziehung zwischen zwei Männern gleichen Alters möglich gewesen ist, und deren bewegtes Schicksal ein Beispiel für ungebrochene Liebe und Treue darstellt, die dadurch auch so manche soziale Grenze aufgesprengt haben mag.¹⁵⁰ Der Text macht aber deutlich, dass eine so gedachte Liebesbeziehung einen klaren Bruch mit der gesellschaftlichen Vorstellung von Päderastie darstellt und dadurch

¹⁴⁸ Vgl. ebd.

¹⁴⁹ Vgl. JONES *Playing the Man*, 188f.

¹⁵⁰ Vgl. ebd. 189.

auch die Männlichkeit des *Hippothous* in Frage gestellt wird. Deshalb kehrt dieser am Ende der Erzählung zum vorgeschriebenen Ideal von Ehe und Nachkommenschaft zurück.¹⁵¹ Auch wenn die sozialen wie sexuellen Konventionen von ihm verlangen, seine Rolle als Mann in der Gesellschaft auszufüllen, der er in dieser Weise auch nachkam, macht diese Erzählung aber gerade auf die Gefühle und eine daraus erwachsende Beziehung zweier Männer aufmerksam, die diese Vorgaben radikal in Frage zu stellen scheinen.

3.3 Die Gefahr der Effemination

Wie die Erzählung der Liebesgeschichte zwischen *Hippothous* und *Hyperanthes* gezeigt hat, bildet sich sowohl beim idealen Schema der Päderastie, wo es einen Altersunterschied gibt, wie auch in diesem Fall, wo kein solche angenommen werden kann, eine aktive wie auch eine passive Rolle aus, die die jeweilige Person in der Beziehung einnimmt. Wenn sich der *eromenos* wie im Falle des *Hyperanthes* so sehr in die Abhängigkeit von seinem *erastes* und damit in die Passivität begab, bestand die Gefahr, dass sein Umfeld von seiner Effemination ausging, also dass er sich nicht nur wie eine Frau gab, sondern tatsächlich auch zu einer Frau geworden war. Hierbei spielt der Aspekt der gelebten Sexualität eine wesentliche Rolle. Unterstellte man einem Mann, dass er verweiblicht sei, ging man davon aus, dass dieser sich von seinem Partner, dem *erastes*, habe penetrieren lassen und somit im Hinblick auf das Feld der Sexualität jene Rolle eingenommen habe, die der Frau zukam. Zugleich stand aber auch der *erastes* in einer solchen Beziehung unter Verdacht, nicht wirklich die aktive männliche Rolle einnehmen zu können, da er hierfür die Beziehung mit einem erwachsenen Mann der mit einer Frau vorzog. Wir haben es hierbei somit mit einem Drahtseilakt zu tun, bei dem die beteiligten Partner kontinuierlich der Gefahr des sozialen Absturzes ausgesetzt waren. Der *eromenos* musste immer sicherstellen, dass er in diesem „Spiel“ trotz des hierarchischen und sozialen Unterschiedes zum *erastes* immer seine Integrität und Männlichkeit bewahrte, indem er sich dem Drängen nach sexueller Penetration verweigerte. Gelang ihm das nicht, konnte dies wiederum gravierende soziale Folgen für ihn haben, wie wir anhand eines späteren Beispiels nachzeichnen werden.¹⁵² Die Rede des *Aristophanes* im *Symposion* zeigt auf, wie sehr diese Männer auf dem schmalen Grat des gesellschaftlich Erlaubten balancierten. Er schildert, dass jene Knaben, die danach trachten, bei den Männern zu liegen und von diesen umarmt zu werden, gerade die Männlichsten seien, die nach *andreia* streben und

¹⁵¹ Vgl. ebd. 200-203.

¹⁵² Vgl. Kap. 3.4 dieser Arbeit.

dies gerade aus ihrer Virilität heraus täten.¹⁵³ Jones merkt hierbei kritisch an, dass man diese Schilderung aber auch satirisch lesen könnte und so gerade dadurch eine Unterstreich-
ung der Gefahr der Effemination erfolge.¹⁵⁴

Effemination kann in diesem Zusammenhang also als das Gegenteil von Virilität verstan-
den werden und es galt sie, um als viriler Mann der hellenistischen Polis zu gelten, in
jedem Fall zu verhindern. Es muss aber angemerkt werden, dass der Umstand der Effe-
mination nicht ausschließlich an die passive Rolle in Bezug auf Sexualität oder die Be-
ziehung eines (jungen) Mannes zu einem anderen Mann gebunden war. Paradoxerweise
konnte die Verweiblichung eines Mannes auch durch eine Hyperaktivität im Bereich der
Sexualität mit Frauen erfolgen. Die „schlimmste“ Weise diese Form aus antiker Sicht zu
leben, war, wenn ein Mann sowohl Geschlechtsverkehr mit Frauen hatte und hierbei die
aktive Rolle einnahm, während er sich zugleich von einem männlichen Partner penetrie-
ren ließ. Die soziale Ächtung erfolgte sowohl aufgrund der Anklage wegen Verführung
von Frauen (*moicheia*) als auch aufgrund von Lüsternheit (*kinaideia*), welche die Passi-
vität gegenüber einem Partner miteinschloss. Man ging daher davon aus, dass, er kein
Mann sein konnte, wenn es ihm nicht gelang seine Lüste zu beherrschen, und er daher der
Sphäre des Weiblichen zuzurechnen sei. Der Mann war folglich einer ständigen Gefahr
ausgesetzt, seine Virilität zu verlieren.¹⁵⁵

In der oben dargestellten Erzählung von *Hippothous* und *Hyperanthes* zeigt *Xenophon*
zwei unterschiedliche Formen der Gestaltung einer päderastischen Beziehung auf. Es gibt
einerseits die Möglichkeit einer gleichberechtigten und liebenden Beziehung wie jener
zwischen *Hippothous* und *Hyperanthes* und andererseits auch eine stark hierarchische
und gewaltvolle Form, wie sie vom korrupten Rhetoriklehrer *Aristomachus* dargestellt
wird. Dies macht deutlich, dass die Grenzen des oben beschriebenen athenischen Ideals
von Päderastie in beide Richtungen überschritten werden konnte. Zugleich weist der be-
sagte Roman von *Xenophon* am Beginn ein weiteres Beispiel für eine solche negative
Beziehungsform auf, die viel über das Verständnis von Hierarchie und Verfügungsgewalt
preisgibt. *Anthia* und *Habrocomes* werden von Piraten überfallen, ihr Schiff wird ver-
senkt und sie selbst werden von diesen gefangen genommen. Waren sie zu Beginn frei
und vermögende Mitglieder der Elite der Gesellschaft, so sind sie nun die Sklaven dieser
Piratenbande. *Corymbus*, der Anführer jener Piraten, verliebt sich in *Habrocomes*, ist sich

¹⁵³ PLATON, *Symposion*, 192a f., 61

¹⁵⁴ Vgl. JONES, *Playing the Man*, 185.

¹⁵⁵ Vgl. JONES, *Playing the Man*, 185.

jedoch bewusst, dass er während der Überfahrt keine Gelegenheit haben werde, ihn zu verführen, insbesondere da jener nach wie vor in *Anthia* verliebt war. Zudem flüchtet er, dass *Habrocomes* sich dann selbst Gewalt zufügen und sich so von ihm entziehen könnte.¹⁵⁶ Die explizite Erwähnung von Verführung und Gewalt deutet darauf hin, dass *Habrocomes* als junger Mann angesehen wurde, der eine so klare sexuelle Präferenz hat, dass der Versuch diese zu verändern zu seinem Suizid führen könnte, wodurch der „Möchtegern-*erastes*“ leer ausgehen würde.¹⁵⁷

Als Lösung dieses Problems wird ein Pakt zwischen den Piraten *Corymbus* und *Euxinus*, welcher sich in *Anthia* verliebt hat, präsentiert. Sie bitten jeweils wechselseitig die beiden zu einem vertraulichen Gespräch und übernehmen so die Rolle des Postillon d’amour für den jeweils anderen. Eine Form, die sehr klar vom Ideal eines werbenden *erastes* abweicht. Wesentlich ist aber, was *Euxinus Habrocomes* in seiner längeren Rede unterbreitet, die er, wie folgt, beginnt: „Young man, it is only natural to take this disaster hard, now that you are a slave and no longer a master, a pauper and no longer rich, but you should chalk it all up to fortune, be content with your dominant fate, and show affection for your new masters.“¹⁵⁸

Er weist darauf hin, dass er nun kein freier Mann mehr ist und sich dementsprechend seinem neuen Schicksal fügen müsse. Dies bedeutet, nicht nur seinem neuen Herrn in Bezug auf Arbeitshandlungen, sondern auch hinsichtlich dessen sexueller Befriedigung zu Diensten zu sein. Er schließt diese Rede mit einer sehr wesentlichen Frage: „Why do you need a wife and responsibilities now? Why should someone your age need to love a woman?“¹⁵⁹ Die Frage erinnert die Lesenden daran, dass *Habrocomes* erst ungefähr sechzehn Jahre alt ist, ein Alter, wo ein junger Mann gemäß dem Ideal die Rolle des *eromenos* einnimmt und nicht bereits verheiratet ist. Daher folgt die Forderung, die *Euxinus* vorbringt, durchaus einer gewissen gesellschaftlichen Logik. Ebenso entsprechen auch die Versprechungen, die *Anthia* gemacht werden, den Idealen für eine junge Frau, wie wir sie auch schon im Fall von *Hipparchia* gesehen haben: „lawful marriage, money, prosperity.“¹⁶⁰

¹⁵⁶ Vgl. XENOPHON, *Anthia and Habrocomes*, I.13- 15, 241-245.

¹⁵⁷ Vgl. JONES, *Playing the Man*, 203.

¹⁵⁸ XENOPHON, *Anthia and Habrocomes*. I.16, 3, 247.

¹⁵⁹ XENOPHON, *Anthia and Habrocomes*. I.16, 5, 247.

¹⁶⁰ Ebd., I.16, 7, 249.

Zugleich ergibt sich in diesem Fall jedoch ein wesentliches Problem für *Habrocomes*. Dieser ist als freier Mann geboren und somit Teil der gesellschaftlichen Elite. Dieser Status ist aber, wie schon bei der Betrachtung der Geschlechterrollen deutlich geworden ist, an ein ganz bestimmtes Verhalten gebunden. Während *Euxinus* in seiner Rede auf seinen faktischen Status als Sklave nach der Gefangennahme durch die Piraten anspielt, bleibt aber sein sozialer Status als viriler Mann davon unberührt. Lässt er sich aber von den Avancen des *Corymbus* überzeugen und nimmt ihm gegenüber die passive Rolle beim Geschlechtsverkehr ein, so büßt er diesen sozialen Status ein. Sowohl in der hellenistischen wie auch der römischen Vorstellung von Sexualität kam dem freien Mann die aktive Rolle bei der sexuellen Penetration zu, sowohl gegenüber der Frau als auch gegenüber allen anderen nichtmännlichen Personen. Hierzu zählten insbesondere die Sklav:innen, die ihrem *kyrios* auch in sexueller Hinsicht zur Verfügung stehen mussten. Darauf zielt *Euxinus* in seiner Rede ab, wenn er den Verlust der Freiheit betont und darauf hinweist, dass es nun seine Aufgabe (als Sklave) sei, seinem Herrn zu gehorchen. Die Virilität des *Habrocomes* ist somit einer wesentlichen Gefahr ausgesetzt, mit der der endgültige Verlust seines sozialen Status als freier Mann einhergehen kann, denn während er selbst Mann und Grieche ist, haben wir es bei seinem „Möchtegern-erastes“ mit einem Piraten und Barbaren zu tun, der seinem *eromenos*, trotz seines Machtverhältnisses, folglich in doppelter Weise unterlegen ist. Nicht nur würde *Habrocomes* dadurch seine Rolle als *erastes*, die ihm als viriler Mann und Ehemann zukam, aufgeben, sondern er würde diese Beziehung auch mit einer Person eingehen, die ihm wesentlich unterlegen war, was eine noch größere soziale Ächtung für ihn zur Folge haben konnte.¹⁶¹

Habrocomes ist sich dieser Gefahr sehr wohl bewusst und fasst die Konsequenzen, die er daraus zu ziehen bereit ist, wie folgt zusammen:

„Is it for this that until now I have kept myself chaste, only to submit to the sordid lust of an amorous pirate? And what sort of life lies ahead for me, once I become a whore instead of a man and lose my own Anthia? No, I swear by the chastity that has been my companion since childhood that I will not submit to Corymbus! I will die first and be revealed chaste even as a corpse!“¹⁶²

Der Held des Romans spielt in dieser Aussage auf zwei sozial-kulturelle Größen an, die für das Verständnis seiner Haltung notwendig sind. Dies ist einerseits die sexuelle Ent-

¹⁶¹ Vgl. JONES, *Playing the Man*, 204.

¹⁶² XENOPHON, *Anthia and Habrocomes*, II .1, 3-4, 251.

haltsamkeit. Wie schon mehrfach erwähnt entsprach es dem Ideal von Päderastie durchaus, dass der *erastes* dem *eromenos* Geschenke und Zuwendungen zukommen ließ, diese durften sich aber nie auf das Feld der Sexualität erstrecken, da sonst einer der beiden Partner die sexuell passive Rolle einnehmen musste, wodurch er seinen sozialen Satus verlor. Wie auch die Rede des *Alkibiades* im *Symposion* deutlich macht, geht es hierbei um die schwierige Balance zwischen dem Werben des *erastes* auf der einen und der Standhaftigkeit des *eromenos* auf der anderen Seite.¹⁶³

Anstelle einer Rede auf den *eros* zu halten zieht es der betrunkene *Alkibiades* vor, einen Lobpreis auf *Sokrates* vorzubringen, in den er verliebt ist. Er vergleicht diesen hierin mit einem Satyr, der zwar äußerlich nicht den Schönheitsidealen entspricht, aber durch seine besonderen inneren Vorzüge insbesondere für ihn selbst unwiderstehlich erscheint. Auch wenn *Alkibiades* ein erfolgreicher Politiker und Redner ist, macht ihm *Sokrates* durch sein Verhalten aber deutlich, dass er den Staat nur erfolgreich lenken kann, wenn er zuvor Herr seines eigenen Selbst ist. Besonders beeindruckt ihn hierbei *Sokrates* grundsätzlicher Umgang mit sexueller Attraktivität. Dadurch dass er sich vielfach unter jungen und sehr attraktiven Männern aufhält, scheint er diesen Empfindungen nicht grundsätzlich abgeneigt zu sein. Trotzdem haben diese äußeren Reize keinen Einfluss auf ihn, was der Redner am eigenen Leib erfahren musste, denn alle Versuche, *Sokrates* sexuell zu verführen und von sich abhängig zu machen, waren zum Scheitern verurteilt. Er stellt folglich das Ideal dar, indem er zwar Schönheit und Attraktivität zu schätzen weiß und sich auch von anderen Männern bewundern lässt, den Drängen seiner Liebhaber aber niemals nachzugeben scheint. Gerade in dieser Selbstbeherrschung scheint aber die Attraktivität zu liegen, die *Sokrates* auf seine Umgebung und insbesondere auf *Alkibiades* ausübt.¹⁶⁴

In diesem Verständnis des athenischen Ideals war der junge Mann für den Älteren daher nur so lange begehrenswert, so lange er seinem Werben widerstand und seine Rolle als freier (noch nicht) Mann aufrechterhalten konnte. Wie oben deutlich geworden ist, kann durchaus davon ausgegangen werden, dass es auch Abweichungen von diesem Schema gegeben haben mag, die Gültigkeit des Ideals und die damit verbundenen sozialen Konsequenzen blieben davon aber unberührt.¹⁶⁵

Die zweite soziale Größe, die hier Erwähnung findet, ist die der Ehe. Durch die Eheschließung mit *Anthia* hat *Habrocomes* die Rolle des *eromenos* verlassen und die des

¹⁶³ Vgl. PLATON, *Symposion*, 212c–222b, 119–147.

¹⁶⁴ Vgl. DESTREE PIERRE, *The Speech of Alcibiades*, in: Horn Christoph (Hg.), *Platon. Symposion*, Berlin 2013, 191–205, 196–204.

¹⁶⁵ Vgl. JONES, *Playing the Man*, 204.

erastes gegenüber seiner Frau aber auch potentiell gegenüber anderen jungen Männern eingenommen. Trotz des von *Euxinus* bereits erwähnten jungen Alters des Protagonisten kommt ihm aus gesellschaftlicher Sicht in einer päderastischen Beziehung nicht mehr die passive Rolle zu. Umso schlimmer ist es also, dass er in diese zurückfallen soll, wohin er gemäß dem Ideal nicht mehr zurückfall darf, was folglich, wie er anmerkt, noch verheerendere Folgen für ihn haben kann. Eine solche Verbindung würde ihn nicht nur seine Virilität kosten, sie würde ihn noch weitere Stufen der sozialen Leiter nach unten setzen, auf jene eines verweiblichten Prostituierten. Eine solche Schmach möchte er von dem Hintergrund seines sozialen Status unbedingt vermeiden und ist dafür auch bereit zu sterben.¹⁶⁶ Es wird deutlich, dass die Frage der Virilität in der hellenistischen Antike eine auf Leben und Tod darstellt und somit sowohl gegen andere aber auch gegen sich selbst gerichtet sein kann.

Das Verhältnis zwischen *Habrocomes* und *Corymbus* ist daher ein sehr komplexes. Wir haben auf der einen Seite den Protagonisten, der Mitglied der hellenistischen Elite ist und seine faktische Freiheit eingebüßt hat aber um den Erhalt seines sozialen Status als viriler Mann kämpft. Auf der anderen Seite steht ein Barbar und Pirat, der deutlich älter ist als *Habrocomes*, sich in sein Gegenüber verliebt hat und dies nun mit seiner Machtposition erzwingen möchte. Bei der Erzählung die uns *Xenophon* schildert, können wir davon ausgehen, dass die antiken Lesenden die Dramatik der Handlung erkannt haben und mit der Beschreibung einer solchen Szene vom Autor auch ganz bewusst ein Spannungsbogen aufgebaut worden ist. Davon hebt sich im selben Roman die Szene zwischen *Habrocomes* und *Hippothous* ab. Während es der Protagonist auch hier mit einem Räuber zu tun bekommt, der möglicherweise in ihm seinen verflochtenen Liebhaber erkennen könnte, gibt die Komposition der Stelle aber keinen Hinweis darauf, dass es sich hierbei um eine ähnliche Gefahr für die Virilität des Protagonisten handelt. *Hippothous* schildert auch ein deutlich anderes Verständnis von Päderastie, als wir es bei *Corymbus* finden, indem er die Liebe und Treue zu seinem Geliebten betont. Demgegenüber wird die Rolle des *Habrocomes* als Ehemann und *erastes* nicht in Frage gestellt. Seine Liebe gilt klar immer noch *Anthia*, die das Ziel seiner abenteuerlichen Reise ist. Dass die Affektion von Seiten *Hippothous* gegenüber *Habrocomes* offenbleibt, kann eventuell auch als ein Stilmittel gedeutet werden, durch das für die Lesenden, welche sich noch an die erste Szene erinnern können, ein gewisses Spannungsmoment installiert wird.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Vgl. ebd., 206.

¹⁶⁷ Vgl. JONES, *Playing the Man*, 208.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass ein (freier) junger Mann, der sich in einem Päderastieverhältnis befindet, einer ständigen Gefahr ausgesetzt war, seine Männlichkeit zu verlieren. Wie das oben genannte Beispiel des *Habrocomes* deutlich macht, geht es hierbei insbesondere um einen sozialen Status, der von der sozial-politischen Situation, in der sich die Person befindet (frei/unfrei) losgelöst ist. Auch wenn scheinbar die Voraussetzungen des Ideals von Päderastie gegeben sind, sprich, dass der *erastes* der ältere der beiden ist und eine Verfügungsgewalt über den *eromenos* besitzt, gilt es die komplexen Nuancen der gesellschaftlichen Vorgaben bei der Deutung dieser Beziehung zu berücksichtigen. Wie der genannte Fall deutlich gemacht hat, reicht es eben nicht aus, diese Verfügungsgewalt über eine andere Person zu besitzen, wenn der soziale Status des Älteren weit unter dem des Jüngeren liegt. Zugleich wächst die Gefahr für *Habrocomes* umso mehr, wenn er dem Werben des *Corymbus* tatsächlich nachgeben würde. Damit würde er nicht nur seiner Freiheit verlieren, sondern auch seine Virilität, womit ihm die maximale Form von sozialer Ächtung erwarten würde.

Neben den hier von *Xenophon* geschilderten Varianten der möglichen Effemination eines Mannes in der hellenistischen Gesellschaft stellt sich die Frage, ob eine solche auch in einer heterosexuellen Beziehung möglich ist, sprich, dass Ehefrau und Ehemann ihre Rollen tauschen.

Auf die Rollenverteilung von Frau und Mann in der Ehe, wie wir sie im *Oikonomikos* finden, wurde bereits oben hingewiesen.¹⁶⁸ Die beschriebene Asymmetrie zwischen den beiden Partner zielte wesentlich darauf ab, dass der Mann die aktive Rolle einnahm, während der Frau die passive Rolle zukam. In Bezug auf die Sexualität bedeutete dies, dass der Mann der *erastes* ist, der die Frau penetriert. Diese Rollenverteilung wurde als von den Göttern beziehungsweise von der Natur vorgegeben verstanden. Jede Abweichung von dieser stellte somit eine gravierende Auflehnung gegen diese allgemeine Ordnung dar, die notwendigerweise eine Bestrafung nach sich ziehen musste.¹⁶⁹ Ein interessantes Beispiel hierfür finden wir im *Amatorius* von Plutarch. Dieser beschreibt zu Beginn das Schicksal eines jungen Mannes namens *Bakchon*, der zudem als „der Schöne“ bezeichnet wurde. Eine schöne und vermögende Witwe namens *Ismenodora*, die zudem eine Freundin seiner Mutter war, verliebte sich in *Bakchon*. Sie galt als äußerst tugendhaft und wollte die Beziehung zu ihm auch nur in dem gesellschaftlich dafür vorgesehenen Rah-

¹⁶⁸ Vgl. Kap. 2.1 dieser Arbeit.

¹⁶⁹ Vgl. Kap. 2.1 dieser Arbeit.

men der Ehe führen. Die Mutter wie auch die anderen im Dialog genannten Gesprächspartner haben aber ihre Vorbehalte gegen eine solche Verbindung, insbesondere hinsichtlich des Altersunterschiedes, der klar vom Ideal abweicht. *Ismenodora*, wenn auch noch als jung beschrieben, ist doch deutlich älter als ihr Geliebter. Zudem ist sie auch vermöglicher als ihr zukünftiger Gatte und auch schon einmal verheiratet gewesen.¹⁷⁰ Vor dem Hintergrund der Volksweisheit, dass eine alte reiche Frau für einen jungen Mann eine Gefahr darstelle¹⁷¹, wird ersichtlich, warum Familie und Freunde Vorbehalte gegen diese Verbindung haben. Ebenso schwingt hierbei die Frage mit, ob denn *Bakchon* in dieser Beziehung die Rolle des *erastes* und des *kyrios* einnehmen kann, oder ob nicht eigentlich er erst in all diesen Belangen von *Ismenodora*, die ihm hierbei offensichtlich deutlich überlegen ist, unterwiesen werden muss. Die geschilderte Situation spitzt sich noch weiter zu, als *Ismenodora* ihren Geliebten auf seinem Weg vom Gymnasion entführen lässt. Beschrieben wird dies mit der griechischen Redewendung „*kalon kalos*“ die man mit „dem Schönen auf schöne Weise“ ergreifen übersetzten kann.¹⁷² Die Frauen im Inneren des Hauses reisen ihm sein Alltagsgewand vom Leib und kleiden ihn für die Hochzeitsfeier ein. Ein Teil der dabeistehenden Bevölkerung amüsiert sich über diesen Vorgang, während sich andere darüber erregen und insbesondere den Gymnasiarchen Vorwürfe machen, die eine gewisse Aufsichtspflicht über ihre Epheben hatten.¹⁷³ Für *Barbara Feichtinger* haben wir es bei der Figur der *Ismenodora* eindeutig mit der Beschreibung eines „weiblichen Erastes“ zu tun, die als „Ausnahmeerscheinung“ und als „Radikal-Experiment“ verstanden werden müsse, das hinsichtlich des Ideals von Ehe keine prägende Rolle gespielt habe.¹⁷⁴ Hinsichtlich des Verständnisses von Virilität bedeutet dies eine große Gefahr für *Bakchon* diese zu verlieren. Die gesamte Konstruktion der Rahmenerzählung zielt folglich darauf ab, deutlich zu machen, dass die aktive Rolle hierbei ausschließlich der/den Frau(en) zukommt. Nicht nur haben wir es mit der sozialen Überlegenheit von *Ismenodora* zu tun, sondern auch bei der Entführung und Einkleidung für die Hochzeitsfeierlichkeiten nimmt *Bakchon* klar die passive Rolle ein. Interessant ist auch, dass er vom Gymnasion kommt, dem Ort, wo die (jungen) Männer die *andreia* trainieren sollen, als er von seiner Geliebten entführt wird. Alle diese Aspekte scheinen darauf abzu zielen die Effemination des jungen *Bakchon* zu unterstreichen. Damit haben wir es

¹⁷⁰ Vgl. PLUTARCH, Dialog über die Liebe, Tübingen 2011²,

¹⁷¹ Vgl. ebd., Fußnote 17, 140.

¹⁷² Vgl. ebd., Fußnote 108, 152.

¹⁷³ Vgl. ebd., 9. F - 10.B, 71.

¹⁷⁴ Vgl. FEICHTINGER BARBARA, Soziologisches und Sozialgeschichtliches zu Erotik, Liebe und Geschlechterverhältnis, in: Plutarch, Dialog über die Liebe, Tübingen 2011², 245-282, 277.

neben den schon bekannten Gefahrenquellen (junger Mann als *eromenos*/ *eromenos* gegenüber einem gleichaltrigen Mann/ *eromenos* gegenüber Männern - *erastes* gegenüber Frauen) mit einem weiteren Typus zu tun, jenem des Mannes als *eromenos* gegenüber einer Frau. Diese Form widerspricht nicht nur dem Ideal der Ehe, wie wir es im *Oikonomikos* beschrieben finden, sondern stellt die Geschlechterordnung grundsätzlich in Frage. Der Erhalt der Virilität des Mannes ist unter den genannten Umständen nur schwer vorstellbar, auch wenn *Plutarch* die Erzählung schlussendlich zu einem positiven Abschluss führt.¹⁷⁵

Den Gipfel der Effemination stellt aber nach dem hellenistischen Verständnis der Tausch der Kleidung dar, also wenn der Mann nicht nur seine soziale Rolle wechselt, sondern hierbei auch ganz klar weibliche Attribute verwendet und somit auch äußerlich seine Virilität verliert. Einen solchen Fall finden wir in *Achilles Tatius'* Roman *Leucippe und Clitophon*. Nachdem *Clitophon* erfahren hat, dass *Leucippe* noch am Leben ist, und er draufhin verkündet nur noch sie lieben zu können, schläft er trotzdem mit der verheirateten *Melite*. Vor die Schwierigkeit gestellt, wie er nun unentdeckt verschwinden kann, überredet ihn *Melite* dazu ihre Kleider und einen Schleier anzuziehen und ist begeistert vom Ergebnis seiner Veränderung.¹⁷⁶

„With these words, she dressed me up to resemble herself; and then, kissing me, “How much more beautiful still,” said she, “you look in these clothes; you are like the Achilles that I once saw in a picture. I wish you good luck, my dearest; keep these garments to remind you of me, and leave me yours; when I put them on I shall still have the illusion of being in your embrace.”¹⁷⁷

Es wird hier deutlich von einem Tausch der Kleider gesprochen, wo sie seine behält und er ihre anlegt. Auch wenn als Grund die Flucht genannt wird, steht doch die Bewunderung, die *Melite* äußert, im Mittelpunkt und auch *Clitophon* scheint sich nicht unwohl zu fühlen. Hierbei gilt es natürlich zu beachten, dass der Roman von *Achilles Tatius* doch mit einem gewissen Augenzwinkern verfasst wurde, scheinen sich doch die Protagonisten allesamt nicht immer ganz der Grenzen ihrer Geschlechterrollen bewusst zu sein.¹⁷⁸ Für die hellenistische Kultur stellt die Kleidung die Symbolisierung des Geschlechts und der damit verbundenen Rollen nach außen hin dar. Das Anlegen von weiblicher Kleidung als Mann kann folglich nicht als männliche Handlung gedeutet werden, sondern lässt nur den

¹⁷⁵ Vgl. PLUTARCH, Dialog über die Liebe, 26, D-E, 135-137.

¹⁷⁶ Vgl. JONES, Playing the Man, 239.

¹⁷⁷ ACHILLES TATIUS, *Leucippe and Clitophon*, Cambridge 2014, VI 1, 305.

¹⁷⁸ Vgl. JONES, Playing the Man, 239.

Schluss der Effemination zu. Der Verweis auf *Achilles*, an den sich *Melite* bei seinem Anblick erinnert fühlt, scheint einen Versuch darzustellen, doch noch die Virilität des Protagonisten zu retten beziehungsweise aus der Notsituation gewissermaßen eine Tugend zu machen.¹⁷⁹ Ein ähnlicher Versuch ist uns schon oben in Hinblick auf die *andreia* und der Frage eines heldenhaften Suizids begegnet.¹⁸⁰ Mit *Meriel Jones* lässt sich aber daran zweifeln, dass die Lesenden an dieser Stelle *Clitophon* tatsächlich mit *Achilles* oder *Herakles* verglichen haben. Es ist wohl eher anzunehmen, dass sie dies als deutliches Zeichen für die Hypersexualität des Protagonisten gedeutet haben, die aber ebenfalls zum Verlust der Virilität führt.¹⁸¹

Das ihm *Melite* am Ende auch noch Geld gibt, kann dahin gedeutet werden, dass der Autor damit suggerieren möchte, dass sie für seinen sexuellen Dienst bezahlt hat. Damit haben wir es in diesem Fall nicht nur mit einer Verweiblichung des Protagonisten durch das Anlegen der Kleidung, die Frauen vorbehalten war, zu tun, sondern auch mit dem Fall, dass er sich prostituiert hat. Dies wiederum führt neben dem Verlust der Virilität auch zum Verlust aller Rechte, die ihm als freier Bürger zukommen.¹⁸²

Abschließend lässt sich folgern, dass hinsichtlich der Effemination eines Mannes nicht nur das Ideal der Päderastie eine wesentliche Gefahrenquelle darstellte, sondern auch die Beziehung zu einer Frau zum Verlust der Virilität führen konnte. Je offensichtlicher er die passive Rolle einnahm, sowohl hinsichtlich seiner Handlungen als auch seiner Kleidung, desto deutlicher wurde aus der Sicht der hellenistischen Gesellschaft der Veränderungsprozesse vom freien Mann zum „Nicht-Mehr-Mann“.

3.4 Konsequenzen der Demaskulinisierung

Bei der bisherigen Betrachtung wurde immer wieder auf die Möglichkeit des Verlusts der Virilität hingewiesen. Teilweise wurde diese durch den Abgleich mit den männlichen Rollenbilder herausgearbeitet. Ebenso wurde auf wesentliche Gefahrenquellen wie jene der Effemination und ihre Komplexität in Bezug auf das Verständnis von Sexualität und Geschlecht hingewiesen. Abschließend gilt es aber nun den konkreten Fall eines solchen Verlustes der Virilität nachzuzeichnen, um so die einzelnen Aspekte der Argumentation nochmals zusammenfassend in den Blick nehmen zu können. Wie bereits erwähnt geht dieser Verlust in der androzentrischen hellenistischen Gesellschaft einher mit dem Verlust aller Privilegien, die einem freien Mann zukommen. Für all jene, die nicht als Männer

¹⁷⁹ Vgl. ebd., 240f.

¹⁸⁰ Vgl. Kap. 2.3 dieser Arbeit.

¹⁸¹ Vgl. JONES, *Playing the Man*, 239f.

¹⁸² Vgl. ebd. 245.

angesehen wurden (Sklaven, Frauen, Unfreie), war grundsätzlich die passive Rolle vorgesehen. Aufgrund dieses gravierenden Eingriffs in die soziale Stellung der betroffenen Person wurde ein solcher Verlust nicht einfach attestiert, sondern hatte einen öffentlichen Prozess und ein Urteil zur Folge. Aus diesen Gerichtsreden erhalten wir einen detaillierten Überblick, wie die oben besprochenen Ideale verstanden und angewandt wurden, was noch einmal den Blick auf die hellenistische Verstehensweise von Männlichkeit schärft. Zu diesem Zweck soll nun hier der wohl berühmteste Prozess mit einer solchen Anklage in den Blick genommen werden, der gegen *Timarchos*. Ausgangspunkt dieses Prozesses stellt eigentlich eine andere politische Causa dar. Im Frühsommer des Jahres 346 v. Chr. schloss Athen einen Friedensvertrag mit *Philipp II. von Makedonien*. Die Gesandten, die von ihm den vorgesehenen Treueeid empfangen sollten, sahen sich aber mit der Gefahr konfrontiert, von ihm gefangen genommen und einem (Schein)Prozess ausgesetzt zu werden. Die zwei Ankläger, die dies veranlassen hätten sollen, waren *Demosthenes* und *Timarchos*. Die Gesandten konnten diese Anklage erfolgreich abwehren, indem sie sich auf ein Gesetz beriefen, dass demjenigen verbot, vor der Versammlung zu sprechen, der seine Eltern getötet, den militärischen Dienst verweigert, in der Schlacht die Flucht ergriffen oder sich und seinen Körper für einen anderen Mann prostituiert hatte. *Aischines* ging in seiner Anklage davon aus, dass *Timarchos*, der seit längerem in der Versammlung aktiv war und diverse Ämter ausgeübt hatte, sich in seiner Jugend prostituierte und daher kein Recht habe, das Anliegen in der Versammlung zu vertreten. Faktisch hat die Klägerseite diesen Prozess gewonnen und *Timarchos* wurde öffentlich verurteilt und verlor alle Rechte und Privilegien.¹⁸³

Wie *Aischines* in seiner Rede ausführt, geht es nicht alleine um das Fehlverhalten des Angeklagten gegen die sittliche Ordnung, sondern auch um seine grundlegende Charakterchwäche, die sich auf sein Handeln für die Polis auswirken kann. „For the man who has made traffic of the shame of his own body, he thought would be ready to sell the common interests of the city also.“¹⁸⁴

Das athenische Recht unterscheidet hinsichtlich des ersten Anklagepunktes zwischen *porneuesthai* und *hetairein*, wobei beide den Ausschluss von allen Bürgerrechten zur Folge hatten. Trotzdem liegt hierin eine wichtige Differenzierung für die Bemessung der Strafe. Das Verb *porneuesthai* zielt auf die Tätigkeit als Prostituierte(r) ab, wo die Person für ihre sexuellen Dienstleistungen Geld bekommt. Die Verwendung ist sowohl für

¹⁸³ Vgl. DOVER, Greek Homosexuality, 19.

¹⁸⁴ AISCHINES, Against Timarchus, in derselb. Speeches, Cambridge 1919, 29-30, 29.

Frauen als auch für Männer belegt, zielt aber wesentlich darauf ab, dass diese Person mit mehreren „Partner“ sexuelle verkehrt, wie das beispielsweise in einem Bordell der Fall war. Demgegenüber fasst *hetairein* den Umstand einer exklusiveren Beziehung zu einer bestimmten Person zusammen, die sexuell aber außerhalb einer Ehegemeinschaft steht. Diese wird zwar versorgt und mit Geschenken überhäuft, kann aber gegenüber der anderen Person keinerlei rechtliche Ansprüche geltend machen. Auch hier ist sowohl die Anwendung auf Frauen wie auf Männern belegt, wobei die Differenzierung zur Form der Prostitution oftmals fließend erscheint und vom jeweiligen Verständnis eines exklusiven Verhältnisses abhängig ist.¹⁸⁵ Wie relevant diese Differenz für die Bewertung des Falles ist, führt *Aischines* in seiner Rede aus:

„Now, fellow citizens, if Timarchus here had remained with Misgolas and never gone to another man's house, his conduct would have been more decent - if really any such conduct is "decent" - and I should not have ventured to bring any other charge against him than that which the lawgiver describes in plain words, simply that he was a kept man. For the man who practises this thing with one person, and practises it for pay, seems to me to be liable to precisely this charge. But if, saying nothing about these bestial fellows, Cedonides, Autocleides, and Thersandrus, and simply telling the names of those in whose houses he has been an inmate, I refresh your memories and show that he is guilty of selling his person not only in Misgolas' house, but in the house of another man also, and again of another, and that from this last he went to still another, surely you will no longer look upon him as one who has merely been a kept man, but - by Dionysus, I don't know how I can keep glossing the thing over all day long - as a common prostitute.“¹⁸⁶

Der Ankläger nutzt hierbei den Vergleich, um die Schwere der Verfehlung des *Timarchos* für die Versammlung sichtbar zu machen. Wir haben es nicht mit einem Mann zu tun, der einen (wesentlichen) Fehler begangen hat, sondern mit einem „Serientäter“, der keinerlei Grenzen der sittlichen Moral zu achten scheint und dadurch kein freier Mann und Bürger, sondern nur ein „gemeiner“ Prostituiertes sein könne. Explizit wird hierbei auf Gerüchte verwiesen, die offenbar im Umlauf gewesen sind und die die Versammlung für seine Rede einnehmen soll. Deutlich wird dadurch auch die Strategie, ihm die Annahme von Geld und anderen Geschenken zu unterstellen, um so *Timarchos* klar in der Rolle des passiven Prostituierten verorten zu können.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Vgl. DOVER, Greek Homosexuality, 21.

¹⁸⁶ AISCHINES, Against Timarchus, 51f, 47.

¹⁸⁷ Vgl. DOVER, Greek Homosexuality, 23.

Hinsichtlich des zweiten Anklagepunktes, der potentiellen Bereitschaft gegen die Interessen der Polis zu handeln, wird das bereits oben angesprochene Verständnis von Hypersexualität sichtbar. Eine besondere Neigung zum anderen oder dem gleichen Geschlecht wurde als besonders gefährlich wahrgenommen und als Grundlage gesehen, dass diese Menschen eher dazu bereit wären Straftaten zu begehen. Eine solche Person würde die eigene Lusterfüllung über die sittliche Ordnung und die Sorge um sich stellen, was sie aus moralischer Hinsicht für ein öffentliches Amt klar disqualifiziert.¹⁸⁸ Auch aus Sicht der oben dargestellten männlichen Rollenmodelle wird deutlich, dass ein solches Verhalten nicht mit den Idealen wie *kyrieia*, *paideia* und *andreia* vereinbar ist. Hierfür würde auch das Gesetz sprechen, so *Aischines*, dass allen freien Bürgern Athens bekannt sei:

„If any Athenian,” he says, “shall have prostituted his person, he shall not be permitted to become one of the nine archons,” because, no doubt, that official wears the wreath; “nor to discharge the office of priest,” as being not even clean of body; “nor shall he act as an advocate for the state,” he says, “nor shall he ever hold any office whatsoever, at home or abroad, whether filled by lot or by election; nor shall he be a herald or an ambassador” - nor shall he prosecute men who have served as ambassadors, nor shall he be a hired slanderer - “nor ever address senate or assembly,” not even though he be the most eloquent orator in Athens”¹⁸⁹

An dieser Stelle muss aber darauf hingewiesen werden, dass die von *Aischines* als so allgemein bekannt angesehene Rechtslage immer schon unter dem Gesichtspunkt der Anklage zu verstehen ist. Er versucht hier ein klares Bild der Verfehlungen des *Timarchos* zu zeichnen, wobei der Verweis auf die Rechtsnormen der Polis diese noch unterstreichen soll. Wir haben es hierbei nicht mit einer allgemeinen Rechtsauslegung zu tun, sondern mit einer Anklage, die klar auf die Verurteilung des Betroffenen abzielt und dadurch andere Deutungen bewusst ausklammert.¹⁹⁰

Aischines verfasste zudem Stellungnahmen für *Misgolas* und *Hegesandros*, die als Partner/Klienten von *Timarchos* genannt wurden, in der Hoffnung sie dadurch zu einer öffentlichen Stellungnahme bewegen zu können. Diese sind, wie jene für *Misgolas* zeigt,

¹⁸⁸ Vgl. ebd.; siehe auch: WINKLER JOHN, *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York 1990, 57.

¹⁸⁹ AISCHINES, *Against Timarchus*, 19f., 19.

¹⁹⁰ Vgl. CAREY CHRISTOPHER, *Style, Persona and Performance in Aeschines' Prosecution of Timarchus*, in: PAPAIOANNOU/ SERAFIM/ da Vela (Hg.), *The Theatre of Justice. Aspects of Performance in Greco-Roman Oratory and Rhetoric*, Boston 2017, 265-282, 268.

sehr eindeutig formuliert und darauf ausgelegt den Tatbestand unmissverständlich sichtbar zu machen: „Misgolas, son of Nicias, of Piraeus, testifies. Timarchus, who once used to stay at the house of Euthydicus the physician, became intimate with me, and I hold him today in the same esteem as in all my past acquaintance with him.”¹⁹¹

Deutlich wird hier der sexuelle Verkehr der beiden Männer miteinander betont, wodurch sichtbar werden soll, dass die rote Linie, welche das päderastische Ideal für die Beziehung zweier Männer vorsieht, klar überschritten wurde. Es folgt anschließend die schon oben zitierte Passage, in der der Ankläger darauf hinweist, dass es aber nicht bei dieser einen Beziehung geblieben ist, sondern dass *Timarchos* sich noch vielen weiteren Männern hingegeben hat. Damit aber nicht genug versucht *Aischines* diese Verwerflichkeit der Taten noch zu steigern, indem er auf die Spielsucht des Angeklagten und den sich daraus ergebenden Umgang mit zwielichtigen Personen hinweist.

„For after this man Timarchus had left Anticles and Misgolas, he did not repent or reform his way of life, but spent his days in the gambling-place, where the gaming-table is set, and cock-fighting and dice-throwing are the regular occupations. [...] Among the men who spend their time there is one Pittalacus, a public slave who is the property of the city. He had plenty of money, and seeing Timarchus spending his time thus he took him and kept him in his own house.”¹⁹²

Die Anklage zeichne hier den moralischen Verfallsweg von *Timarchos* nach. Er gibt sich nicht nur anderen Männern hin wie ein öffentlicher Prostituiertes, er gibt sein Geld und das seiner Liebhaber für fragwürdige Spiele aus und umgibt sich auch mit Menschen, die nicht in das Bild eines freien Mannes passen. Es wird hierbei unterstrichen, dass der Angeklagte in die Maßlosigkeit abgerutscht sei, ein Verhalten, das nicht mit *enkrateia* vereinbar ist. Damit fällt er hinter die oben geschilderten Ideale eines virilen Mannes zurück und kann in einer solchen Verfassung auch kein öffentliches Amt ausüben. Wie soll, so könnte man die provokante Anfrage *Aischines* an die Versammlung zusammenfassen, eine solche moralisch verkommene Person öffentliche Gelder verwalten oder die Polis gegenüber Angreifern verteidigen, wenn er doch offenbar nicht einmal Herr seines eigenen Selbst ist und allein von seinen Emotionen und Lüsten geleitet wird.

In dieser Anklage sehen wir deutlich jenes Bild vor uns, vor dem sich *Diogenes* fürchtet, als er sich in *Kallihro* verliebt hat. Er versucht mit allen Mitteln seine Erregung zu verbergen, da er sonst seine *paideia* und den damit verbundenen Respekt seiner Freunde und

¹⁹¹ AISCHINES, Against Timarchus, 50,45.

¹⁹² Ebd. 53f., 47-48.

der Personen in seinem *oikos* verlieren könnte.¹⁹³ Dies wiederum macht die möglicherweise überspitze Beschreibung des Lebenswandels von *Timarchos* so eindringlich, weil er mit all dieser Vorstellung zu brechen scheint und damit jede gesellschaftliche Achtung einbüßt. Er wird gewissermaßen als abschreckendes Beispiel vorgestellt, das zukünftig jeden freien Mann hinsichtlich seiner Handlungen zu denken geben soll.

Das Verhalten, mit dem *Timarchos* hier geschildert wird, kann mit dem Begriff der *hybris* umschrieben werden. Darunter lässt sich eben jenes Verständnis subsumieren, dass sich die Person ganz bewusst über die moralischen Gesetze der Gesellschaft hinwegsetzt und davon ausgeht damit auch ungestraft davonzukommen. Diese Form von Schamlosigkeit kann beispielsweise in der gesellschaftlichen Stellung der Person begründet liegen, durch die diese sich als unantastbar sieht. Zugleich hat sie aber ihren Ursprung in der moralischen Verkommenheit, die dieser Person eigen ist.¹⁹⁴ Daraus könnte man folgern, dass es sich um eine moralische Position handelt, die am Ende nicht das letzte Wort haben dürfe, wenn wir aus ethischer Sicht wollen, dass die moralischen Normen der Gesellschaft nicht mit Füßen getreten werden dürfen. Genau dies scheint *Aischines* unterstreichen zu wollen, wenn er die Versammlung auf das Gesetz verweist, um zu erklären, wie mit einer solchen Person zu verfahren ist:

„And what other law? The law against outrage, which includes all such conduct in one summary statement, wherein it stands expressly written: if any one outrage a child (and surely he who hires, outrages) or a man or woman, or any one, free or slave, or if he commit any unlawful act against any one of these. Here the law provides prosecution for outrage, and it prescribes what bodily penalty he shall suffer, or what fine he shall pay.”¹⁹⁵

Der Verweis auf dieses Gesetz kann auf den ersten Blick verwirren, scheint es doch eher den Angeklagten zu entlasten als ihn tatsächlich eines Straftatbestandes zu überführen. *Aischines* wählt diese rhetorische Figur aber ganz bewusst in der Absicht, die Verfehlungen von *Timarchos* herauszustellen und ihn schlussendlich der *Hybris* zu überführen. Seine Argumentationslinie zielt hierbei auf eine juristische Differenzierung zwischen der Person und dem Leib ab. Der erste Aspekt der Argumentation geht davon aus, dass *Timarchos* selbst verantwortlich war für die *Hybris*, welche durch seine Partner/Klienten verursacht wurde, indem er seinen Körper verkauft beziehungsweise zur Verfügung ge-

¹⁹³ Vgl. Kap. 2.2 dieser Arbeit.

¹⁹⁴ Vgl. DOVER, Greek Homosexuality, 34f.

¹⁹⁵ AISCHINES, Against Timarchus, 15, 15-17.

stellt hat. Der zweite Aspekt geht demgegenüber davon aus, dass er den besagten Tatbestand nicht nur gegenüber anderen, sondern auch gegenüber sich selbst und seinem Leib erfüllt hat. Damit versucht der Ankläger jeden Ausweg aus der Argumentation zu verschließen und zu zeigen, dass *Timarchos* hinsichtlich der moralischen wie rechtlichen Verfehlung der Hybris sogar in zweifacher Weise schuldig ist.¹⁹⁶

An dieser Stelle ist es nun aber geboten die besagten Handlungen näher in den Blick zu nehmen, um gerade den Vorwurf der Hybris gegen den eigenen Leib besser nachvollziehen zu können. Interessanterweise wird *Timarchos* in der Anklage nicht als effeminiert beschrieben, was durchaus nachvollziehbar gewesen wäre. Es werden aber verschiedene Verhaltensweisen – von ihm mit seinen Partnern/Klienten – beschrieben, die Schlüsse auf gewisse Handlungen und Gefälligkeiten zulassen. „When he gambles and pays nothing himself, but another man always pays for him? Does it take a wizard to explain all that?“¹⁹⁷ Etwas deutlicher wird die Anklage schon in Hinblick auf das Verhältnis zu *Misgolas*: „Now this Misgolas, [...] , paid him a sum of money in advance and caused him to change his lodgings, and got him into his own home; for Timarchus was well developed, young, and lewd, just the person for the thing that Misgolas wanted to do, and Timarchus wanted to have done.“¹⁹⁸ Auch hier bleibt die Handlung ungenannt, es gibt aber den klaren Verweis auf die Bezahlung und den Wohnsitzwechsel, der darauf schließen lässt, dass es sich um eine sexuelle Beziehung handelt. Ebenso wird betont, dass beide Personen zu diesen Handlungen bereit sind, beziehungsweise *Timarchos* diese bereits zuvor praktiziert habe. „But he behaved as he did because he was a slave to the most shameful lusts, to gluttony and extravagance at table, to flute-girls and harlots, to dice, and to all those other things no one of which ought to have the mastery over a man who is well-born and free.“¹⁹⁹

Die hier umschriebenen sexuellen Handlungen sind folglich nicht nur mit Männern, sondern auch mit Frauen geschehen. Hinzu kommen noch die Spielleidenschaft und die Völlerei, die durch die Prostitution finanziert worden sein sollen. Alle diese Tatfolgen richten sich gegen die Selbstbeherrschung, die ihm als freier Mann, der er zu sein beansprucht, zukommen sollte. Indem er diesen Leidenschaften folgt, handelt er nicht nur gegen die moralischen Normen der Gesellschaft, sondern auch gegen sich selbst, weil er so seine

¹⁹⁶ Vgl. DOVER, Greek Homosexuality, 38f.

¹⁹⁷ AISCHINES, Against Timarchus, 76, 65.

¹⁹⁸ Ebd. 41, 37.

¹⁹⁹ Vgl. 42, 37.

Virilität verliert.²⁰⁰ Da alle wissen, um welche Handlungen es sich hierbei handelt, und somit kein Zweifel über die Schuld des Angeklagten besteht, versucht *Aischines* in den folgenden Passagen noch einmal zu unterstreichen:

„Now if, as you are passing along the street, any one should ask you, “[...], what is the fellow doing at this moment?” you would instantly name the act, though you do not see it done, and do not know who it was that entered the house; knowing the profession of the man, you know his act also. In the same way, therefore, you ought to judge the case of Timarchus, and not to ask whether anyone saw, but whether he has done the deed.”²⁰¹

Die Umschreibung der Taten wiege demnach schon schwer genug, so der Standpunkt der Anklage, um ein Urteil über *Timarchos* sprechen zu können, ohne dass es dafür noch einer näheren Beschreibung der sexuellen Verfehlungen bedürfe.²⁰²

Auch in anderen Prozessberichten finden sich indirekte Beschreibungen verbotener sexueller Handlungen, die aber den Lesenden ermöglichen, den dahinterliegenden eigentlichen Tatbestand einwandfrei zu erkennen. Als Beispiel hierfür kann auf den Prozess im achten Buch des bereits zitierten Romans *Leukippe und Clitophon* verwiesen werden. Der Hohepriester klagt hierin *Theresander* an, einen „unreinen Mund“ und eine „Zunge voll von Hybris“ zu haben. Diese Bezeichnung richtet sich einerseits gegen die verbalen Angriffe, die dieser gegenüber *Leukippe*, *Clitophon* aber auch gegenüber dem Hohepriester selbst geäußert hat. Die Teilnehmenden des Prozesses und in weiterer Folge auch die Lesenden des Romans erkennen darin zugleich aber die Anschuldigung, Oralsex praktiziert zu haben. Der Verweis auf Mund und Zunge kann hierbei möglicherweise darauf hindeuten, dass *Theresander* sowohl Cunnilingus als auch Fellatio praktiziert hat und sich folglich in sexueller Hinsicht sowohl gegenüber Frauen als auch anderen Männern in die passive Rolle begeben habe.²⁰³ Diese Anklage kann als ein doppelter Angriff auf ihn gedeutet werden. Sie stellt einerseits seine Männlichkeit in Frage, da ihm die passive Rolle gegenüber Frauen und Männern unterstellt wird. Andererseits greift sie auch seine Position als öffentlicher Redner frontal an. In der hellenistischen wie auch der römischen Kultur galt der Mund als ein besonders edles Körperteil, weil dies den Mann zur Kunst der öffentlichen Rede befähigte, auf die er von Kindesbeinen an hintrainiert wurde. Oralver-

²⁰⁰ Vgl. DOVER, Greek Homosexuality, 39.

²⁰¹ AISCHINES, Against Timarchus, 74f., 63.

²⁰² Vgl. DOVER, Greek Homosexuality, 40.

²⁰³ Vgl. JONES, Playing the Man, 258f.

kehr bedeutete in diesem Denkkontext einmal mehr das edelste aller Körperteile dem anderen nicht zu verweigern und folglich ganz Sklave seine Lüste zu sein. All das Training, das in die Erlangung des Ideals der *paideia* geflossen ist, ist somit verloren und der Betreffende in eine „sklavische Gesinnung“ zurückgefallen, die wiederum keinesfalls mit der Haltung eines öffentlichen Anklägers oder Redners vereinbar war.²⁰⁴

Ein weiterer Anklagepunkt, der gegen *Theresander* vorgebracht wurde, war, dass dieser an den sportlichen Wettkämpfen im *gymnasion* nur aus Lust an den anderen Männern teilgenommen habe. Hierbei habe er nicht nur seine passive Rolle ausleben können, sondern habe sich hierfür bevorzugt Männer ausgesucht, die deutlich viriler waren als er selbst, und gegenüber denen er so im Kampf jene Position einnahm, die gewöhnlich den Frauen insbesondere beim Geschlechtsverkehr zukäme.²⁰⁵ Der Vorwurf wiegt dementsprechend schwer, da er folglich nicht nur als verweiblicht, sondern sogar als gewissermaßen hyperfeminisiert angesehen wird. Das *gymnasion* als Ort zur Erlangung der *andreia* wurde als die Quintessenz der Virilität verstanden. Indem *Theresander* sich aber hierbei seiner sexuellen Lust hingibt und sich bewusst von den anderen (virileren) Männern dominieren lässt, führt er das ganze Konzept ad absurdum und steht vor den Augen der Anwesenden als effeminiert und hypersexuell dar, was ihn für die Rolle als Krieger und Verteidiger der Polis disqualifiziert.²⁰⁶

Abschließend lässt sich festhalten, dass die Rollenbilder in der antiken hellenistischen Kultur weit mehr waren als nur Ideale oder Möglichkeiten der eigenen Lebensverwirklichung. Sie stellen den sozialen Rahmen dar, in denen sich der Mann bewegen musste, um seine Virilität behalten zu können.

Der Verlust der Virilität war zugleich eng an den Verlust des sozialen Status und die damit verbundenen Bürgerrechte geknüpft. Wie der Fall des *Timarchos* zeigt, ging es bei diesen Prozessen nicht vordergründig um die Wahrheitsfindung, sondern auch um ein politisches Kalkül. Wollte man Gegner ausschalten oder deren Einfluss verringern, so war eine solche Anklage ein sehr effizientes Mittel. Der Dreh- und Angelpunkt bei diesen Prozessen war die Betrachtung und Beurteilung des (sexuellen)Verhaltens dieser Person. Es fällt aber auf, dass hierfür Umschreibungen und indirekte Anspielungen verwendet wurden. Auch wenn diese auf den ersten Blick fast harmlos erscheinen, verbirgt sich in

²⁰⁴ Vgl. MEYER-ZWIFFELHOFFER ECKHARD, Im Zeichen des Phallus. Die Ordnung des Geschlechtslebens im antiken Rom, Frankfurt am Main, 1995, 93-95; siehe auch: WOHL, Love among the Ruins, 80-92.

²⁰⁵ Vgl. ACHILLES TATIUS, Leucippe and Clitophon, 8.9ff, 423-427.

²⁰⁶ Vgl. JONES, Playing the Man, 259.

ihrer Doppeldeutigkeit die Gefahr des Verlustes aller Rechte eines freien Mannes. Bestimmend ist hierfür die Frage der vorgegebenen Rollenordnung – aktiv für den Mann, passiv für Frauen, Sklaven, Unfreie – und inwieweit die Personen dieser ent- beziehungsweise widersprechen. Auch hohe gesellschaftliches Ansehen kann, wie im Fall des *Timarchos* deutlich wird, nicht vor einer Anklage und einer Verurteilung schützen. Es geht hierbei im hellenistischen Verständnis um eine Verfehlung gegen die natürliche beziehungsweise die von den Göttern gegebene Ordnung, weshalb es unerlässlich erschien, dagegen vorzugehen. Dahinter steht die Vorstellung, dass eine Person, die sich ganz ihren Lüsten hingibt, auch nicht geeignet ist, öffentliche Gelder oder Angelegenheiten zu verhandeln. Der persönliche Lebensstil kann somit nicht von den öffentlichen Aufgaben und der Rolle in der Polis getrennt werden. Sexualität und Virilität stellen zwei wesentlichen Komponenten für die Beurteilung des Mannes im antiken Denken dar, die, wie die Prozessbeispiele deutlichen machen, auch gravierende Auswirkungen auf das Leben der betroffenen Person haben konnten.

3.5 Zusammenschau der Ergebnisse

In diesem Kapitel wurde die Bedeutung von Sexualität für das Verständnis von Männlichkeit in der hellenistischen Kultur in den Blick genommen. Wer als Mann gelten wollte, unterlag hinsichtlich der Ausübung seiner Sexualität klaren Regeln. Wurden diese nicht beachtet oder sogar bewusst übertreten, galt dies als ein Akt gegen die natürliche beziehungsweise die göttliche Ordnung und zog die Strafe des sozialen Statusverlusts und der Ächtung durch die Gesellschaft nach sich.

Grundsätzlich muss der Begriff der Sexualität in Differenz zu unserer gegenwärtigen Vorstellung davon gesehen werden. Die hellenistische Kultur ging von einem Aktiv-Passiv-Schema aus, von dem dann alle weiteren Rollen abgeleitet wurden. Diese Vorstellung unterscheidet sich klar von unseren gegenwertigen Kategorien wie Homo-, Hetero- oder Bisexualität.

Dem Mann kam in diesem Kontext die aktive Rolle des Penetrierenden zu, während die der Frau als passiv angenommen wurde. Daraus ergibt sich eine klare Asymmetrie in der Beziehung zweier Menschen, in der der Mann eine klar übergeordnete Stellung einnahm. Dies spiegelt sich auch in der gesamten Struktur der hellenistischen Gesellschaft wider. Als Mittelpunkt wird der freie, virile Mann angenommen, von dem sich alle übrigen Mitglieder der Gesellschaft entweder als „Nicht-Mann“ oder „Noch-Nicht-Mann“ unterscheiden. Hier zeigen sich auch Ähnlichkeiten zu jenen Beziehungen der Formen von

Männlichkeit, wie sie *Raewyn Connell* herausgearbeitet hat.²⁰⁷ Die Sexualität kann als ein wesentlicher Bestandteil dieses kulturellen Verständnisses gesehen werden, aber mit der wichtigen Einschränkung, dass sie klaren Normen unterstellt war. In der ehelichen Gemeinschaft diente sie dem Zweck der Prokreation und zur Absicherung der Stammlinie des *kyrios*. Während die Ehefrau sexuell exklusiv an ihren Ehepartner gebunden war, konnte der Mann auch mehrere Geliebte haben. Ebenso standen ihm auch die Sklav:innen des *oikos* zur Verfügung. Dies bedeutet zugleich aber nicht, dass der Mann seine Sexualität völlig zügellos ausleben konnte. Die gesellschaftlichen Normen, die insbesondere in den männlichen Rollenbildern zum Ausdruck kamen, gaben eine klare Linie vor. Die Sorge um sich und die Tugend der Enthaltbarkeit stellten folglich wesentliche Punkte für die Gestaltung der eigenen Sexualität dar.

Als wichtiges Beispiel für diese Ausdifferenziertheit im Umgang mit den eigenen Lüsten wurde auf das Ideal der Päderastie verwiesen. Dieses geht von einer Differenzierung zwischen einem *erastes* und einem *eromenos* aus. Wir finden eine klare Rollenaufteilung vor, die den beiden Personen bestimmte Handlungsspielräume zuweist, die es zu befolgen galt. Der *erastes* hatte hierbei älter zu sein als sein *eromenos*, wobei dieser noch nicht zum Mann geworden sein durfte. Zwischen den beiden musste es eine Hierarchie geben, die für alle anderen klar erkennbar war. Der Ältere konnte um den Jüngeren werben, wobei dieser nur so weit nachgeben durfte, soweit dadurch seine Integrität als freier (Noch-Nicht) Mann gewahrt blieb. Diese war gefährdet, wenn sich der *eromenos* dem *erastes* auch sexuell hingab. Daraus erwuchs kein (primäres) Problem für den *erastes*, da er hierbei die aktive Rolle einnahm, wohingegen derjenige, welcher den passiven Part übernahm, seine Männlichkeit verlieren konnte. Daraus wird ersichtlich, dass wir das Ideal der Päderastie nicht einfach mit der gegenwärtigen Vorstellung von Homosexualität gleichsetzen können, sondern hier klar zwischen diesen beiden differenzieren müssen. Grundsätzlich sah die Vorstellung in Athen eine Entwicklung des jungen Mannes vom *eromenos* zum *erastes* vor. Die Eheschließung und das Erreichen eines bestimmten Alters galten hierbei als Marken zur Abgrenzung zwischen diesen beiden Formen. Der Ehemann war gehalten gegenüber seiner Frau die aktive Rolle einzunehmen und so die Nachkommenschaft für die Polis zu sichern und auch dann selbst gegenüber anderen jungen Männern die Rolle des *erastes* zu übernehmen. Zugleich zeigen Beispiele aus diversen Texten auf, dass es auch Abweichungen von diesem Ideal gegeben haben dürfte, und Männer,

²⁰⁷ Vgl. Kap. 1.2.1 dieser Arbeit.

auch wenn sie gleich alt waren oder über die Grenze der Mannwerdung hinaus, eine innige Beziehung gepflegt haben.

Mit der passiven Rolle ist immer die Gefahr der Effemination, also der Verweiblichung des Mannes verbunden. Bei der Päderastie haben wir es folglich mit einem sehr schmalen Grad zu tun, auf dem sich insbesondere der *eromenos* bewegt. Gibt er dem Drängen des *erastes* in sexueller Hinsicht nach, nimmt er die Rolle der Frau ein und verliert folglich seinen sozialen Status. Die Gefahr der Effemination gestaltet sich aber weitaus komplexer, als man dies vielleicht auf den ersten Blick vermuten würde. Hiervon betroffen ist eben nicht nur die Variante, dass sich ein junger Mann einem älteren Mann sexuell hingibt. Wenn sich ein älterer Mann einem jüngeren oder einem gleichaltrigen Mann hingibt, ist dies noch deutlich schwerer zu bewerten als der vorausgehende Fall. Ebenso gibt es die Möglichkeit, dass ein Mann gegenüber einer Frau die passive Rolle einnimmt und so seine Virilität verliert. Gleiches gilt, wenn ein Mann sich sowohl gegenüber einer Frau als auch einem Mann passiv verhält. Hierbei spielt insbesondere auch die Kleidung eine wichtige Rolle. In der hellenistischen Kultur war dies Ausdruck der jeweiligen Geschlechtszugehörigkeit. Legte ein Mann Gewänder an, die eigentlich Frauen vorbehalten waren, so musste ihm die Gefahr bewusst sein, dass die Gesellschaft ihn als verweiblicht ansehen würde. Die kulturell gesehen schlimmste Form stellte aber die Variante dar, wo der Mann sich passiv gegenüber anderen Männern, aber aktiv gegenüber Frauen verhält. Diese Form wird als Hypersexualität gesehen, sprich, dass der Betreffende jegliche Kontrolle über seine Lüste verloren hat und sich ungehemmt seinen Empfindungen hingibt. Diese Haltung steht in einem klaren Widerspruch zu den Idealen der *paideia* oder der *andreia*, wo es wesentlich um die Beherrschung des eigenen Selbst geht. Während der Sklave dem Herrn auch in sexueller Hinsicht zur Verfügung stehen musste, verlor der freie Mann, der sich in die passive Rolle begab, nicht nur seine Männlichkeit, sondern damit auch seinen sozialen Status in der Gesellschaft. Hierbei ist bei der Betrachtung überdies eine wesentliche Unterscheidung sichtbar geworden, die es bei der Bewertung zu berücksichtigen gilt. Wenn ein freier Mann von Piraten etc. gefangen genommen wurde, mag er zwar faktisch nicht mehr frei sein, sein sozialer Status ist gemäß dem kulturellen Denken davon aber nicht betroffen. Willigt er aber in das Drängen seines neuen Herren ein und lässt sich von diesem penetrieren, verliert er auch noch den letzten Aspekt seiner ursprünglichen Herkunft und unterscheidet sich nicht mehr von den anderen Sklav:innen und Unfreien. Dementsprechend wurden auch die einzelnen Handlungen ge-

nau in den Blick genommen, wenn es darum ging, den möglichen Verlust der Männlichkeit zu klären. War ein Mann beispielsweise bereit auch den edelsten Körperteil, seinen Mund, dem Liebhaber zur Verfügung zu stellen, wurde ihm eine sklavische Gesinnung attestiert, die im Widerspruch zu allen Idealen eines freien Mannes stand. Ebenso wurde auch Oralverkehr mit einer Frau gewertet, da sich der Mann auch hierbei in eine weibliche Rolle begab. Die Prozessbeschreibungen haben zudem deutlich gemacht, dass der Vorwurf der Effemination und der damit einhergehende Verlust der Virilität auch als politisches Mittel eingesetzt wurde, um ganz bewusst Gegner auszuspielen. Im Umkehrschluss lässt sich daraus aber feststellen, welche Bedeutung es für den Mann in der hellenistischen Kultur hatte, als viril zu gelten. Nur so konnte er seinen sozialen Status innerhalb der Gesellschaft und damit verbunden auch den seines *oikos* sichern. Überschritt jemand bewusst die vorgegebenen Grenzen oder konnte er die mit seiner Rolle verbundenen Vorgaben nicht erfüllen, riskierte die Person den sozialen Tod. Wie deutlich geworden ist, bedeutete dies aber nicht, dass der Mann seine Männlichkeit durch übermäßige Promiskuität absichern konnte. Vielmehr wurde auch sie als Zeichen der Effemination gedeutet, in dem Sinne, dass er von seinen Lüsten gelenkt und daher nicht mehr in der Lage ist, Sorge für sich zu tragen. Die im zweiten Kapitel der Arbeit vorgestellten Rollenbilder stellten daher deutlich mehr als nur Empfehlungen oder Möglichkeiten dar. Sie gaben den engen Rahmen vor, indem sich der freie Mann bewegen konnte. Die Sexualität war hierbei eng mit der Virilität verknüpft und, wie deutlich geworden ist, mit rigorosen Auflagen verbunden. Nur wer sich in diesem eng abgesteckten Rahmen bewegte, wurde als viriler Mann angesehen.

4. Christliche Transformationslinien

Das hier skizzierte hellenistische Verständnis von Virilität kann nach der vorhergehenden Betrachtung als wesentlicher Bezugsrahmen für die Frage angesehen werden, wer als Mann galt und welche Rolle diese Person in der Gesellschaft einnehmen konnte. Verbunden mit den möglichen sozialen Konsequenzen, die mit einer Abweichung von diesem Ideal verbunden waren, können die sich daraus entwickelten männlichen Rollenbilder als zentral für die antike hellenistische Kultur angesehen werden.

Wagt man den Sprung in der Zeit voraus, in die Renaissance, wo die antike Denktradition und die hellenistisch-römische Kultur zu neuer Blüte geführt wurden, fällt eine wesentliche Veränderung im Verständnis von Männlichkeit auf. Am Beginn des dritten Kapitels dieser Arbeit wurde bereits auf ein Beispiel aus den *Metamorphosen* des *Apuleius* hingewiesen.²⁰⁸ Dieses zeichnet sich durch eine Besonderheit im Hinblick auf die Bestrafung des Liebhabers der Ehefrau durch den Ehemann aus, die unserem heutigen Denkkontext etwas fremd erscheint. Im *Decamerone* des *Giovanni Boccaccio* begegnen wir einer ähnlichen Erzählung, nur lässt sich hierbei eine bedeutsame Veränderung feststellen. Der Autor, der hier diverse Erzählungen versammelt, die sich eine Gruppe von florentiner Adeligen in der Isolation von der Pest erzählten, fügt das Geschehen in einen zeitgenössischen Kontext ein, behält aber den ursprünglichen Kern der Erzählung bei. Auch hier haben wir es mit einem betrogenen Ehemann zu tun, der zu früh von einem Gastmahl mit Freunden nach Hause kommt und unerwartet den Liebhaber seiner Ehefrau findet. Die Reaktion des Ehemannes ist nun aber eine andere, indem er nicht über den Widersacher wie in der Variante von *Apuleius* herfällt und diesen penetriert.²⁰⁹ Während die antike Version der Geschichte darauf abzielt, die Ehefrau als potentiell gefährlich und der strengen Herrschaft des Ehemannes bedürftig zu zeichnen versucht, erzählt *Bocaccio* eine humorvolle Liebesgeschichte an deren Ende ein glücklicher Ausgang steht. Während bei der ersten Variante der Mann und seine bedrohte Virilität klar im Mittelpunkt stehen, lässt uns die Erzählung im *Decamerone* nicht unbedingt mit dem Ehemann sympathisieren, sondern weckt vielmehr bei den Lesenden ein gewisses Verständnis für das Handeln der Frau.²¹⁰

²⁰⁸ Vgl. Kap. 3.1 dieser Arbeit.

²⁰⁹ Vgl. BOCCACCIO GIOVANNI, *Das Decameron*, Tag 5 Erzählung 10, URL: <http://www.zeno.org/Literatur/M/Boccaccio,+Giovanni/Novellensammlung/Das+Dekameron> (Zugriff am 05.07.2023).

²¹⁰ Vgl. WALTERS, *No More Than a Boy*, 21-23.

Hierbei ist es offenkundig zu einer wesentlichen Neuerung im Hinblick auf das Verständnis von Weiblichkeit und Männlichkeit wie auch deren Sexualpraxis gekommen. Nicht nur wird der Frau ein marginal erweiterter Handlungsspielraum in Bezug auf ihre Sexualität zugebilligt, es liegt auch ein anderes Verständnis von Virilität vor. Die sexuelle Penetration des Geliebten durch den Ehemann zu Wiederherstellung dessen Ehre scheint im Denken der Renaissance keine Option mehr darzustellen. Vielmehr müssen andere Formen gefunden werden, um ein solches Vergehen zu bestrafen beziehungsweise zu rächen, die aber ebenfalls sehr gewaltvoll sein konnten.

Warum aber ist es zu diesem offenkundigen kulturellen Bruch gekommen, wodurch über die Rezeption der antiken Ideale in der Renaissance eine Art Filter gelegt worden ist, und so wesentliche Aspekte in Bezug auf das Verständnis von Männlichkeit verändert wurden? Als wohl wesentlichster Grund für diese Veränderung können das Aufkommen und die Ausbreitung des Christentums genannt werden.

4.1 Die veränderte Sichtweise des christlichen Denkens

Wie auch bei den Begriffen Antike und Männlichkeit ist auch bei der Betrachtung „des frühen Christentums“ eine besondere Vorsicht geboten. Einerseits haben wir es mit einer Frühphase zu tun, von der wir nur sehr wenig gesichertes Wissen haben, da die Abfassung der wichtigsten Zeugnisse (Evangelien, Briefliteratur etc.) erst deutlich später eingesetzt hat, als die Bewegung des Christentums schon eine gewisse Ausbreitung erreicht hatte. Dies hängt auch damit zusammen, dass die Zentralgestalt dieser Erzählungen, *Jesus Christus*, soweit wir wissen, nicht Teil der sozialen Eliten war, und seine Person erst verhältnismäßig spät in den Fokus der Historiker:innen und Biograph:innen gerückt ist. Nichtsdestotrotz haben wir es bei dem Protagonisten dieser Bewegung mit einem Mann zu tun, der gemäß der christlichen Überzeugung Gottes Sohn sowie ganz Gott und ganz Mensch ist, und der gewissermaßen den neuen Prototyp eines christlichen Mannes darstellte.

Eine weitere Herausforderung stellen die kulturellen Kontexte dar, in dem das Christentum entstanden und sich anschließend weiterentwickelt hat. Ursprünglich Teil der antiken hebräischen Denktradition, hat es sich sehr schnell durch seine Offenheit auch auf die hellenistische und römische Kultur ausgebreitet. In weiterer Folge werden sich dann zwei wesentliche Traditionslinien herausbilden – jene des hellenistischen und jene des römischen Christentums. Die christlichen Theolog:innen und Philosoph:innen der frühen Kir-

che(n) waren daher insbesondere von der hellenistischen wie römischen Philosophie geprägt und haben versucht, die hebräische Vorstellung eines Messias in diese Denktraditionen zu übersetzen, um auch für diese kulturellen Kontexte Anknüpfungspunkte an diese „Frohbotschaft“ zu ermöglichen.²¹¹

Damit verbunden hat aber auch eine Wandlung der Ideale von Männlichkeit stattgefunden, da insbesondere die Identifikationsfigur des Jesus von Nazareth nur schwer als Prototyp für den virilen hellenistischen Mann taugt. Er erfüllt weder die männliche Rolle eines *kyrios*, indem er jeden Besitz ablehnt und von Ort zu Ort zieht. Ebenso kann er auch nicht als großer Krieger oder Athlet gelten, und auch sein Tod kann nicht gerade als heldenhaft beschrieben werden, wie dies die *andreia* verlangt hätte. Am ehesten finden wir noch eine Übereinstimmung mit dem Ideal der *paideia*, wie wir es auch bei *Sokrates* oder *Krates* finden können. Bei aller Ähnlichkeit gilt es aber zwei entscheidende Differenzen zu diesen Denkern und dem Rollenbild zu beachten. Einerseits scheint Jesus Christus keine Frau gehabt zu haben und das Ideal der Enthaltsamkeit in einer besonderen Form der Radikalität gelebt zu haben, die vom beschriebenen Rollenbild der *paideia* abweicht. Zum anderen liegt der Fokus seiner Lehre, die er verkündet, auf einem Jenseits, was insbesondere in seinem Tod zum Ausdruck kommt. Er erlitt den wohl grausamsten und zugleich erniedrigendsten Tod, der in dieser Zeit im römischen Reich möglich war. Nicht nur handelt es sich hierbei um ein sehr qualvolles Sterben, sondern dieses ist auch mit der maximalen Ausgrenzung aus seiner eigenen Volksgruppe verbunden, indem er dem Spott der Menge ausgeliefert wird und von einer rituellen Bestattung ausgeschlossen wird. Verbunden mit diesem erschütternden Schicksal der Zentralgestalt ist die Frage der Deutung durch seine Anhänger:innen, die dann für die weitere Entwicklung dieser Bewegung entscheidend ist. Immerhin repräsentiert er jenes Ideal, das es von nun an zu erstreben gilt. Dementsprechend rücken Handlungen und Lebensführung dieser Person in den Mittelpunkt der neuen Bewegung, und es wird versucht, diese so gut es geht nachzuleben, um am Ende auch von dieser Welt erlöst zu werden und Zugang zu einem „Paradies“ zu erhalten. Hinsichtlich der Deutung dieses besonderen Lebens haben sich schon früh drei neue Merkmale von Männlichkeit herausgebildet, die eine klare Trennung zum bisherigen Verständnis von Virilität darstellen: *Reinheit*, *Enthaltsamkeit* und *Jungfräulichkeit*.

²¹¹ Vgl. BROWN PETER, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum, München 1994, 7-13.

Mit der Frage, wie man das versprochene Heil erlangen kann, wurde auch *Jesus* selbst gemäß der Überlieferung mehrfach konfrontiert. Er rekurrierte hierbei auf die hebräische Tradition und verweist auf den Dekalog, geht zugleich aber noch über diesen hinaus:

„Jesus antwortete: Du sollst nicht töten, du sollst nicht die Ehe brechen, du sollst nicht stehlen, du sollst kein falsches Zeugnis geben; ehre Vater und Mutter! Und: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst! Der junge Mann erwiderte ihm: Alle diese Gebote habe ich befolgt. Was fehlt mir noch? Jesus antwortete ihm: Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkauf deinen Besitz und gib ihn den Armen; und du wirst einen Schatz im Himmel haben; und komm, folge mir nach! [...] Amen, ich sage euch: Ein Reicher wird schwer in das Himmelreich kommen. Nochmals sage ich euch: Leichter geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als dass ein Reicher in das Reich Gottes gelangt.“²¹²

Der zweite Teil der Forderung mit der Metapher des Kamels und dem Nadelöhr stellt eine wesentliche Neuerung und große Herausforderung dar. War ein bestimmtes Vermögen bisher gewissermaßen eine gute Voraussetzung, um sich der Philosophie und den öffentlichen Ämtern widmen zu können, die mit Männlichkeit assoziiert waren, so stellt dies nun eine Hürde existenziellen Ausmaßes dar, wenn man dem Messias nachfolgen und so das ewige Leben erlangen wollte.

Wie sich zeigt wurden diese Voraussetzungen auch in die frühen Gemeindeordnungen übernommen und auf das Gebiet der Sexualität ausgeweitet:

„Das zweite Gebot der Lehre aber (heißt): Du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht Knaben schänden, du sollst nicht Unzucht treiben, du sollst nicht stehlen, [...]“.²¹³ Dieser Abschnitt aus der *Didache*, eine Lehrschrift, die traditionell auf die zwölf Apostel zurückgeführt wird, aber bibelwissenschaftlich als eine Zusammenstellung älterer Quellen für die christlichen Gemeinden im heutigen West-Syrien angesehen und um das Jahr 100 n.Chr. datiert wird²¹⁴, macht deutlich, dass das Verbot des Ehebruchs um jenes der Unzucht und der Knabenschändung erweitert wurde. Während unter dem Begriff der Unzucht ein weites Spektrum an Handlungen verstanden werden kann, ist in Bezug auf das Verbot der Schändung von Knaben sehr klar, dass dieses gegen das Ideal der Päderastie zielt. Der ebenfalls im ersten Jahrhundert nach Christus zu datierende

²¹² Mt. 19,18.

²¹³ DIDACHE, II 1-2, URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1753/versions/didache-lehre-der-zwölf-apostel-bkv/divisions/3> (Zugriff am 05.07.2023).

²¹⁴ Vgl. SANDT VAN DE HUUB, *Didache*, URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/didache/ch/da1b3860a557a96624197b1490906820/> (Zugriff am 05.07.2023).

*Barnabasbrief*²¹⁵ nimmt diesen Hinweis auf, wenn er bei der Beschreibung vom „Weg des Lichtes“, wobei hier Christus mit dem Licht assoziiert wird, und der Weg auf die Auferstehung abzielt, folgenden Hinweis betont: „Treibe nicht Unzucht, Ehebruch, Knabenschändung!“²¹⁶ Wir können hier eine klare Abgrenzung von der paganen Moral feststellen, die auf einen neuen Lebensstil und damit verbunden auf ein neues Verständnis von Virilität hindeutet. Es gilt aber anzumerken, dass die sexuelle Penetration eines Mannes durch einen andern auch davor mit gesellschaftlichen Konsequenzen wie dem Verlust der sozialen Stellung und aller damit einhergehenden Rechte verbunden war. Neu ist aber die offensichtliche Ausweitung auf alle Christ:innen. Im hellenistischen Denken hatten alle Personen, die der Kategorie des „Nicht-Mann“ zugerechnet wurden, dem freien aktiven Mann als ihrem *kyrios* auch in sexueller Hinsicht zur Verfügung zu stehen.²¹⁷

Die Erweiterung der Sexualverbote und die damit verbundene Forderung nach Enthaltsamkeit bezog sich aber nicht nur auf Päderastie, sondern auch auf die Beziehung zu einer Frau. „Es ist gut für den Mann, keine Frau zu berühren. Wegen der Gefahr der Unzucht soll aber jeder seine Frau haben und jede soll ihren Mann haben. [...] Ich wünschte, alle Menschen wären unverheiratet wie ich. Doch jeder hat seine eigene Gnadengabe von Gott, der eine so, der andere so.“²¹⁸ Das hier von *Paulus* kurz umrissene Ideal zielt auf die Ehelosigkeit der Christ:innen ab. Er scheint sich aber bewusst zu sein, dass dieses nicht für alle zu erreichen war, weshalb die Ehe als Sexualgemeinschaft weiterhin möglich war. Geht man aber vom Ideal „des Christen“, also insbesondere für die männlichen Mitglieder dieser Bewegung aus, so wird deutlich, dass unter Enthaltsamkeit nicht mehr nur eine zeitliche sexuelle Abstinenz gefordert wurde, sondern die Enthaltung jeglicher sexuellen Aktivität. Gleich der Vorstellung der Engel²¹⁹ sollten sich die Christen in dieser Welt auf ihr Leben im Jenseits vorbereiten. Interessant sind hierbei auch die Außenbetrachtungen dieser christlichen Ideale, wobei wie im Falle *Galen's* diese nicht die vielleicht aus heutiger Sicht zu erwartende Verwunderung hervorriefen:

„Die Christen befolgen ein Verhalten, das wahren Philosophen würdig ist: Denn wir sehen, dass sie den Tod verachten und dass sie von gewissem Schamgefühl bewegt werden,

²¹⁵ Vgl. PROSTMEIER FERDINAND, *Barnabasbrief*, URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/wiblex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/barnabasbrief/ch/b1be6b86f9b4946fe6b39829fe11eb9a/> (Zugriff am 03. 07.2023).

²¹⁶ BARNABASBRIEF, XIX 4, URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1050/versions/barnabasbrief-bkv/divisions/20> (Zugriff am 05.07.2023).

²¹⁷ Vgl. Kap. 3 dieser Arbeit.

²¹⁸ 1 Kor 7, 1-7.

²¹⁹ Vg. BROWN, *Die Keuschheit der Engel*, 7f.

sie verabscheuen fleischliche Handlungen. Unter ihnen gibt es Männer und Frauen, die sich ihr ganzes Leben des ehelichen Aktes enthalten. Und es gibt unter ihnen auch welche, die bei der Regierung und Beherrschung der Seele so weit gegangen sind wie die wahren Philosophen.“²²⁰

Das oben beschriebene Ideal der Enthaltsamkeit und damit verbunden die Betonung von Reinheit und Jungfräulichkeit geht einher mit einer Beherrschung des Leibes, der Lüste und mit der Frage einer damit verbundenen geistigen Schau, wie wir es auch aus der paganen Philosophie bereits kennen. Wir können hierbei somit nicht von etwas spezifisch Neuem, aber von einer wesentlichen Ausweitung des bisherigen Ideals sprechen, insbesondere da sich dieses nun auf alle Christ:innen im gleichen Maß erstreckt. Zugleich wird aber bei der näheren Betrachtung der Praxis der Jungfräulichkeit deutlich, dass wir es hierbei mit klaren Unterschieden zum philosophischen Ideal der Enthaltsamkeit zu tun haben. Durch die christliche Heilstheologie bekam die Enthaltsamkeit eine völlig neue Bedeutung zugewiesen. Hierbei kommt es auch zu Radikalisierungsbewegungen innerhalb des Christentums, die die göttliche Heilzusage an die Jungfräulichkeit binden. In diesem Sinne entsteht das Idealbild eines Mannes, der als Eremit in der Wüste lebt und sich nie den sexuellen Versuchungen hingegen hat und auf diese Weise Zugang zum ewigen Leben erlangen kann.²²¹ Eine solche äußerst rigide und lebensfeindliche Haltung gerät auch in Konflikt mit der Anweisung, die *Paulus* der Gemeinde in Korinth mit auf den Weg gegeben hat. Hierin finden wir das Ideal des enthaltsamen Mannes, das aber nicht für alle geeignet ist, und deshalb auch die Ehe eine mögliche Form der Verwirklichung des christlichen Ideals darstellen kann. Wie weit aber zwischen diesen beiden Formen eine hierarchische Differenzierung vorgenommen werden muss, prägte die Diskurse der ersten Jahrhunderte.²²²

An dieser Stelle gilt es aber auch auf einen weiteren Aspekt hinzuweisen, der das Verständnis von Weiblichkeit und Männlichkeit im Sinne der christlichen Theologie wesentlich veränderte. Im *Brief an die Galater* weist *Paulus* darauf hin, dass es: „[...] nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich [gäbe]; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“²²³

²²⁰ Zitiert nach FOUCAULT MICHEL, *Die Geständnisse des Fleisches. Sexualität und Wahrheit* 4, Berlin 2019, 207.

²²¹ Vgl. FOUCAULT, *Die Geständnisse des Fleisches*, 235-238.

²²² Vgl. ebd., 206-209.

²²³ Gal 3,28

Diese Aussage zielt in erster Linie darauf ab, darauf hinzuweisen, dass die Menschen nur durch den Glauben an Jesus Christus ewiges Heil erlangen können, nicht durch die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk, einer bestimmten Klasse oder einem bestimmten Geschlecht.²²⁴ Zugleich machen diese Aussagen aber deutlich, dass es sich hierbei um einen Bruch mit den bisherigen Vorstellungs- und Deutungsschemata handelt. Wie bei der Betrachtung des hellenistischen Kontextes deutlich geworden ist, war es von existentieller Bedeutung, ob die Person frei oder unfrei war, beziehungsweise ob sie als Mann oder (Noch)-Nicht-Mann angesehen wurde. Wir finden hierbei zumindest einen Ansatzpunkt, der die bisherige soziale Ordnung radikal in Frage stellte. Zugleich zeigt sich aber auch eine klare Trennlinie zwischen dem Heils- und dem Sozialverständnis des frühen Christentums. Während alle vor Gott im Hinblick auf ihre Erlösung als gleich betrachtet werden, sieht *Paulus* selbst keine Notwendigkeit die Sklaverei zu kritisieren oder gar abzuschaffen.²²⁵ Ähnliches lässt sich auch über die klare Differenzierung zwischen den Geschlechtern und die Betonung des Männlichen im frühen Christentum feststellen.

Trotz der diversen Impulse der biblischen Botschaft führte das Christentum keine Veränderung hinsichtlich der Stellung des Mannes in der Gesellschaft herbei. Vielfach wurde die Botschaft sogar noch in ihr Gegenteil verkehrt und zur Untermauerung der vorherrschenden Geschlechterstereotypen verwendet. Wesentlicher Grund für diese Umkehr zu einer androzentrischen Theologie war die Verwurzelung der frühen christlichen Philosophen in der antiken Kultur. Ganz selbstverständlich gingen sie von der Vollkommenheit des Mannes und seiner damit verbundenen Vorrangstellung gegenüber der Frau aus.²²⁶ Dass dies mit den Aussagen Jesu in einem gewissen Widerspruch stand, störte nur wenig, beziehungsweise wurde kurzerhand die Deutung in diesem Sinne verändert. *Paulus*, der Verfasser des oben zitierten *Korintherbriefs*, kann dafür als Beispiel genannt werden. In seiner Deutung von der Erschaffung der Welt geht er davon aus, dass die Frau kein eigenes Abbild Gottes darstelle, sondern dies ihr lediglich durch die Vermittlung des Mannes und nur in eingeschränkter Weise zukäme. Er schreibt damit im offenkundigen Widerspruch zu seinen eigenen Aussagen eine „unumkehrbare Geschlechterhierarchie“ im Christen-

²²⁴ Vgl. SÄNGER DIETER, Galaterbrief, URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/galaterbrief/ch/2b527eed6c2bef8a3fde276c89b90bd9/#h9> (Zugriff am 05.07.2023).

²²⁵ Vgl. SCHELKSHORN HANS, Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne, Weilerswist 2009, 258.

²²⁶ Vgl. LEHNER ERICH, Männer an der Wende. Grundlagen kirchlicher Männerarbeit, unveröffentlichte Dissertation, Wien 1997, 166.

tum fest, indem dem Mann eine absolute Vorrangstellung qua Gottesebenbildlichkeit zugesprochen wird und Frauen, ganz im Sinne des antiken Denkens, diskriminiert werden.²²⁷ Ebenso gilt es aber darauf hinzuweisen, dass eine solche Engführung des christlichen Heilsdenkens auf den Mann auch weitreichende wie negative Folgen für das Verständnis von Virilität und männlicher Identität hatte, wie dies auch schon im Kontext der Rollenbilder in der hellenistischen Antike sichtbar geworden ist.²²⁸ Im Folgenden werden nun die drei oben skizzierten Transformationslinien des Verständnisses von Virilität durch das christliche Denken etwas genauer in den Blick genommen.

4.2 Christsein als Mannwerdung

Ausgehend von der zentralen Person *Jesu Christi* als Mann und der oben genannten Deutung, dass nur der Mann wahres Abbild Gottes sein kann, finden wir schon sehr früh den Schluss, dass Christsein mit Männlichkeit beziehungsweise „Mannwerdung“ verbunden ist. Als prominentes Beispiel kann hier auf die apokryphe Literatur und insbesondere das *Thomasevangelium* verwiesen werden. *Simon Petrus* möchte *Maria Magdalena* aus der Gruppe der Jünger fortschicken, denn „[...] die Frauen sind des Lebens nicht würdig.“²²⁹ Interessant ist aber die Antwort, die ihm Jesus daraufhin gibt. „Seht, ich werde sie führen, um sie männlich zu machen, dass auch sie ein lebendiger Geist wird, der euch Männern gleicht. Denn jede Frau, die sich männlich macht, wird in das Königreich des Himmels eingehen.“²³⁰ Frauen können gemäß dieser Vorstellung erst ins Himmelreich eingehen, wenn sie zu Männern geworden sind. Folglich scheint hierin eine Linie vorgezeichnet zu werden, gemäß der die Frau sich zum Mann weiterentwickeln muss, beziehungsweise sie durch Christus selbst zum Mann wird, um sich so für das ewige Leben zu qualifizieren. Als Beispiel für solche „männlichen Frauen“ kann hier die Legende der *Thekla* genannt werden, die im Christentum bis heute eine große Verehrung genießt. Sie soll *Paulus* auf seinen Missionsreisen begleitet haben und sich dabei wie ein Mann gekleidet und auch „männlichen Haarschmuck“ getragen haben.²³¹ Dies stellt einen klaren Unterschied zum antiken hellenistischen Denken dar, wo Personen wie *Hipparchia*, die als Philosoph gesehen wird, als Ausnahmen und Grenzüberschreiter:innen bezeichnet wurde und ihnen

²²⁷ Vgl. KNOP JULIA, *Beziehungsweise. Theologie der Ehe, Partnerschaft und Familie*, Regensburg 2019, 78f.

²²⁸ Vgl. LEHNER, *Männer an der Wende*, 166.

²²⁹ Vgl. THOMAS EVANGELIUM, Logion 114, URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/nhc-22/versions/thomasevangelium-2/divisions/115> (Zugriff am 05.07.2023).

²³⁰ Ebd.

²³¹ Vgl. EBYEN EMIEL, *Mann und Frau im frühen Christentum*, in: Martin Jochen/ Renate Zoepfel (Hg.), *Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann*, Band 2, München 1989, 565-605, 595.

auch gravierende soziale Konsequenzen drohten, wenn sie ihre natürliche Rolle verließen.²³²

Clemens von Alexandrien, einer der wichtigsten christlichen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts greift diese Sichtweise in seinen *Stromatais* auf und beschreibt den idealen Christen als einen „vollkommenen Mann“.²³³ Klar unterscheidet er hierbei auch zwischen mündigen und unmündigen Männern. Dies zielt insbesondere auch auf die paganen Philosophen ab, die erst durch den rechten Glauben zu wahren und mündigen Männern werden und so das ewige Heil erlangen können: „Unmündig sind also auch die Philosophen, wenn sie nicht von Christus zu Männern gemacht werden.“²³⁴ Auch hier finden wir den selben Ansatz wie im *Thomasevangelium*, dass Christus es ist, der sowohl Frauen als auch die heidnischen Philosophen zu Männern macht. Hierdurch sehen wir einen klaren Bruch mit dem Ideal der *paideia*, wo der Philosoph bereits als viril angesehen wurde. Nun kommt aber die Annahme des christlichen Glaubens als ein weiterer wesentlicher Faktor hinzu. Was die junge Gemeinschaft zusammenhält, sind gemäß *Clemens* zwei wichtige Dinge, der Glaube und die männliche Tugend im Umgang mit der Selbstbeherrschung: „Die Kraft also, die die Kirche zusammenhält, ist, wie der Hirte sagt, der Glaube, durch den die Auserwählten Gottes selig werden. Und die Tugend, die sich als männlich erweist, ist die Selbstbeherrschung.“²³⁵ *Clemens* vertritt hierbei, wie der Bezug auf die Selbstbeherrschung deutlich macht, das Ideal der *apatheia*, also eines Lebens, das von allen Leidenschaften befreit ist. Es gilt aber anzumerken, dass die vielfach sehr drastischen Wendungen, die sich hierzu in seinen Texten finden, differenziert zu werten sind. Seine Sprache zielt hierbei klar auf eine pagane Ästhetikvorstellung ab, die seiner Umgebung aus Literatur und Dichtung bekannt war. Es handelt sich folglich nicht um eine Leibfeindlichkeit, sondern vielmehr um ein Ankämpfen gegen die (sexuellen) Begierden des Menschen, um so, ganz im Sinne des philosophischen Ideals, eine Form der inneren Seelenruhe zu finden, jetzt aber mit dem Ziel *Christus* nachzufolgen und ihm zu dienen.²³⁶

In den *Stromatais* wird aber sowohl die Frau als auch der Mann als Mensch (*anthropos*) bezeichnet und ihnen beiden wird grundsätzlich die Fähigkeit zugestanden, ihr Leben

²³² Vgl. Kap. 2.1. und 2.2 dieser Arbeit.

²³³ CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Stromata*, VII.7,46,7, URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1377/versions/teppiche-bkv/divisions/1110> (Zugriff am 05.07.2023).

²³⁴ CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Stromata*, I.11,53,2, URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1377/versions/teppiche-bkv/divisions/66> (Zugriff am 05.07.2023).

²³⁵ Ebd., II.12,55,3, URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1377/versions/teppiche-bkv/divisions/281> (Zugriff am 05.07.2023).

²³⁶ Vgl. BROWN, *Die Keuschheit der Engel*, 144f.

vervollkommen zu können. Dieser wesentlichen Gemeinsamkeit stellt *Clemens* aber die Besonderheit und damit die Unterschiedlichkeit zwischen den Geschlechtern gegenüber, die er als *morphe* bezeichnet. Frauen und Männer weisen nicht nur biologische Merkmale auf, die voneinander differieren, sondern ihnen kommen dementsprechend auch unterschiedliche Rollen in der Gesellschaft und im Alltag zu. „Damit behaupten wir nun nicht, dass ein weibliches Wesen die gleiche Natur wie das männliche habe, insoweit es weiblich ist. Denn es geziemt sich durchaus, dass beide ein unterscheidendes Merkmal an sich tragen, dessentwegen das eine weiblich, das andere männlich geworden ist.“²³⁷

Diese Differenzierung zeige sich auch in der Kleidung als wesentliches Unterscheidungsmerkmal: „Denn welchen Grund hat es, dass das Gesetz dem Mann verbietet, ein Frauengewand anzuziehen? Es will doch wohl, dass wir uns männlich benehmen und uns weder in der körperlichen Erscheinung und in unserem Tun noch in unserem Denken und in unserer Rede weibisch zeigen.“²³⁸ Aus diesen Merkmalen und der anthropologischen Deutung der Rolle des Mannes, wie sie auch *Paulus* vorgelegt hat, liest *Clemens von Alexandrien* eine Hierarchie zwischen den Geschlechtern heraus: „[...] dass ihr wisset, dass das Haupt eines jeden Mannes *Christus* ist, das Haupt des Weibes aber der Mann; denn der Mann stammt nicht vom Weibe, sondern das Weib vom Mann.“²³⁹ Hier zeigt sich eine deutliche Parallele zum hellenistischen Eheverständnis. Es fällt aber auf, dass *Christus* nun den neuen entscheidenden Faktor darstellt, der zur Begründung der Über- und Unterordnung herangezogen und dessen Handeln zum Maßstab für den virilen Mann wird. In Bezug auf diese Differenz hinter der Gottesähnlichkeit führt *Clemens von Alexandrien* aus, dass „[...] wir uns beeilen [müssen], wie der Gnostiker, männlich und vollkommen zu werden.“²⁴⁰ Auch wenn diese Wandlung gänzlich erst im verheißenen Leben nach dem Tod erfolgen kann, so könne diese aber schon vorweggenommen werden im Sinne einer Vorbereitung auf das Jenseits. Vollkommen und männlich zu werden, ist aus seiner Sicht aber sowohl für Frauen als auch für Männer möglich, wodurch wiederum eine gewisse Form der Symmetrie im Hinblick auf die Heilsbotschaft des Christentums eingeführt wurde.²⁴¹ Dies findet später auch eine Entsprechung im Mönchtum des vierten

²³⁷ CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Stromata*, IV.8,59,3, URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1377/versions/teppiche-bkv/divisions/582> (Zugriff am 05.07.2023).

²³⁸ CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Stromata*, II,18,81,3, URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1377/versions/teppiche-bkv/divisions/313> (Zugriff am 05.07.2023).

²³⁹ Ebd., IV.8,60,2, URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1377/versions/teppiche-bkv/divisions/583> (Zugriff am 05.07.2023).

²⁴⁰ Ebd., IV.21, 132 1, URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1377/versions/teppiche-bkv/divisions/668> (Zugriff am 05.07.2023).

²⁴¹ Vgl. LEHNER, *Männer an der Wende*, 167.

und fünften Jahrhunderts. Frauen, die sich gewissen asketischen Gruppen angeschlossen haben oder mit dieser Lebensweise assoziiert wurden, wurden vielfach als „männliche Frauen“ bezeichnet. Mit der Hinwendung zu diesem besonderen christlichen Lebensstil war für sie eine Überschreitung der bisher vorgebenden gesellschaftlichen Rollengrenzen möglich. Erst durch diese Veränderung war es aus Sicht der frühchristlichen Autoren möglich, dass sie „männliche Taten“ vollbringen konnten. Seinen Ausdruck findet dies beispielsweise in einem Brief von *Hieronymus* an einen *Lucius*, worin er über eine gewisse Theodora schreibt, dass sie, indem sie auf die oben beschriebene Weise zum Mann geworden war, von einer „Untertanin“ zu einer „Gleichen“ geworden ist.²⁴²

Diese Mannwerdung hatte aber klare Grenzen, die es insbesondere im Hinblick auf die christlichen Ideale nicht zu überschreiten galt: „Denn wir wollen die Frauen nicht zu einer Art von Amazonen erziehen, die im Krieg tapfer wie Männer kämpften, da wir doch sogar bei den Männern wünschen, dass sie friedfertig sind.“²⁴³ Damit unterscheidet sich dieses Ideal der Männlichkeit auch klar von jenem der *andreia*, das wir in der hellenistischen Kultur vorgefunden haben. Zugleich stellt sich aber auch hierbei die Frage, welche Rolle einem biologischen Mann im Christentum zukam, wenn er nicht (mehr) die „männlichen Ideale“ erfüllen konnte oder wollte. Wie im weiteren Verlauf dieses Kapitels deutlich werden wird, stand im christlichen Denken nicht mehr die Gefahr der Effemination in gleicher Weise im Zentrum wie in der paganen hellenistischen Gesellschaft. Aber auch das frühe Christentum ist klar androzentrisch geprägt und diskriminiert Frauen in dem Sinne, dass diese zuerst von *Christus* zu Männern gemacht werden müssen, um tatsächlich Zugang zur Vollkommenheit erlangen zu können. Davon ausgehend lässt sich folgern, dass Personen, die nicht als viril angesehen wurden, in unterschiedlichen Formen Benachteiligungen erfahren haben dürften. Zugleich gilt es auch nochmals darauf hinzuweisen, dass sich das Verständnis von Virilität im Christentum in einigen Aspekten verändert hat. Es trifft aber ebenso zu, dass viele der frühchristlichen Denker:innen mit der paganen Vorstellung von Virilität vertraut und von dieser geprägt waren, wodurch davon ausgegangen werden kann, dass diese auch trotz der wesentlichen Veränderungen noch eine gewisse Rolle gespielt haben.

²⁴² Vgl. ebd., 168.

²⁴³ CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Stromata*, IV. 8, 61,3, URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1377/versions/teppiche-bkv/divisions/584> (Zugriff am 05.07.2023).

4.3 Jungfräulichkeit als männliches Ideal

Eine weitere wesentliche Transformationslinie durch das Christentum stellt die besondere Fokussierung auf die Ideale der Enthaltsamkeit und der Jungfräulichkeit dar. Hierbei gilt es vorweg auf zwei Schwierigkeiten hinzuweisen. Einerseits finden wir das Ideal der Enthaltsamkeit, wie oben bereits angedeutet, auch in der hellenistischen wie auch der römischen Kultur. Insbesondere das Idealbild des Philosophen war mit einer solchen Empfehlung zur Askese und zur Selbstbeherrschung verbunden. Es handelt sich folglich nicht um ein gänzlich Novum, zugleich unterscheidet sich die christliche Form aber insbesondere durch die Radikalität, mit der sie eingefordert wurde, wie in den folgenden Beispielen sichtbar werden wird.

Andererseits war der Aufruf zur Jungfräulichkeit und zu einem enthaltsamen Leben auch eine Infragestellung der christlichen Lebenspraxis, wie wir sie um das dritte und vierte Jahrhundert nach Christus in Kleinasien vorfinden. Es gab Familien, die sich als „Altgläubige“ verstanden, und die seit Generationen das Bischofsamt in den wichtigsten Städten ausübten. Durch eine große Zahl an Nachkommenschaft sollte der Einfluss dieser Familien gestärkt werden und zugleich, gemäß der antiken Vorstellung, die Endlichkeit des Lebens überwunden werden. In seinen Nachkommen lebte das Haupt der Familie über seinen eigenen Tod hinaus weiter und konnte so die Grenzen des irdischen Seins sprengen.²⁴⁴ Die Beschreibungen dieser bedeutenden christlichen Familien weisen deutliche Parallelen zum hellenistischen *oikos* auf und machen eine Inkulturation des Christentums im paganen Traditionskontext sichtbar. Das Aufkommen des neuen Asketismus, der die Ideale von Reinheit, Jungfräulichkeit, Enthaltsamkeit und Armut betonte, beunruhigte diese wohlhabende christliche Elite nicht dadurch, dass sich die eine oder andere Frau ihrer Rolle im Hinblick auf die Nachkommenschaft verweigern könnte, denn das wäre hinsichtlich der Größe dieser Familien durchaus verkraftbar gewesen. Vielmehr bestand nun die Gefahr darin, dass diese Bewegung virile Männer von ihrer Rolle in Staat und Kirche abbringen könnte, und sie diese „neuen Ideale“ über die Interessen des Staates stellen könnten.²⁴⁵

In dieser Spannung stand *Basilios von Cäesarea*, der selbst aus einer solchen bedeutenden christlichen Familien stammte und mit knapp sechsundzwanzig Jahren nach seinem Rhetorikstudium in Athen wieder nach Kappadokien zurückkehrte. Sein geistiger Lehrer war der radikale Asket *Eustathius*, weshalb sich *Basilios* gemeinsam mit seinem Studienfreund

²⁴⁴ Vgl. BROWN, Die Keuschheit der Engel, 296f.

²⁴⁵ Vgl. ebd.

Gregor von Nazianz auf ein Landgut zurückzog, um dort die biblischen Schriften und die Werke des *Origenes* zu lesen. Der Einfluss des *Eustathius* war für seine Familie durchaus ein Grund zur Besorgnis. Dessen Predigten und Aufforderungen zum Asketismus hatten bereits einige begabte junge Männer angezogen, die daraufhin ihr bisheriges wohlhabendes Leben hinter sich gelassen und somit aus Sicht der Gegner die traditionellen Strukturen der Gesellschaft ins Wanken gebracht hatten. Zur Mitte des vierten Jahrhunderts betonten die Bischöfe beim *Konzil von Gangrae* ihre Besorgnis über diese Lehren. Sie würden die Institutionen des Privateigentums und der Sklaverei gefährden und zudem die Unterordnung der Frau unter den Mann leugnen.²⁴⁶ Vor dem Hintergrund der Botschaft des ersten *Korintherbriefs* und der Überlieferung des Wirken Jesu selbst erscheinen diese Forderungen sehr bemerkenswert, könnten sie doch genauso gut dem hellenistischen Gedankenkontext aus dem zweiten Teil der Arbeit zugeordnet werden. *Basilius* versuchte für das neue asketische Ideal bei den „Altgläubigen“ zu werben und ließ sich auch selbst zum Priester weihen. Später wurde er zum Bischof von Cäsarea ernannt, eine Aufgabe, die er parallel zu Leitung seiner Mönchsgemeinschaft wahrnahm. Im Zentrum seines Handelns und Denkens stand einerseits Verzicht auf jede Form von irdischem Reichtum und andererseits die Sorge um die Armen, die er als zentral für das Leben gemäß der christlichen Botschaft annahm.²⁴⁷ Wir haben es bei *Basilius* mit einem Mann zu tun, der alle Voraussetzungen erfüllte, um in der frühen christlichen Gesellschaft eine bedeutende Rolle zu spielen. Er stammte aus einer wohlhabenden und einflussreichen Familie und hatte eine hervorragende Ausbildung in Rhetorik genossen. Trotzdem entschied er sich für ein Leben in Askese. Er verzichtete darauf, eine Ehefrau und Kinder zu haben und so seinen „natürlichen“ Dienst an der Gesellschaft zu leisten. Aus seiner Sicht konnte die „wahre Philosophie“, die er auf *Christus* zurückführte und so von den profanen Denkhorizonten abgrenzte, im vollsten Sinne nur in einer Mönchsgesellschaft gelebt werden, die sich ganz den Idealen der Enthaltsamkeit und der Fürsorge der Armen verschrieben habe. Für ihn war die Botschaft *Christi* eindeutig. Wenn der junge Mann, der im oben zitierten Beispiel *Jesu* die Frage nach dem Himmelreich gestellt hat, wirklich alle Gebote befolgt hätte, wie er angab, dann wäre er kein reicher mehr Mann gewesen, als er *Jesus* begegnet war. Da es in Kappadokien keine Wüste gab wie in Alexandrien, fand dieser radikale Wechsel der Lebenshaltung in gewisser Weise in der Öffentlichkeit der größeren Zentren

²⁴⁶ Vgl. ebd.298.

²⁴⁷ Vgl. BROWN, Die Keuschheit der Engel, 300.

statt und erregte den Widerstand der etablierten christlichen Elite indem dadurch die bisherige Ordnung radikal in Frage gestellt wurde.²⁴⁸ Diese Art und Weise die christliche Botschaft zu deuten, hatte großen Einfluss auf viele junge Männer gehabt, die nun versuchten diesem Ideal nachzueifern. Einer von ihnen war der Bruder des *Basilius*, *Gregor von Nyssa*, der mit seinem Traktat *De virginitate* eine der bedeutendsten Schriften zu dieser veränderten Perspektive auf das irdische Leben vorgelegt hat. Die Schrift stellt eine hervorragende Komposition ganz im Sinne der Kunst der Rhetorik dar und zielte darauf ab, insbesondere das Milieu der kleinbürgerlichen Intellektuellen von der Bedeutung der Jungfräulichkeit als christliches Ideal zu überzeugen. Sie diene aber auch dazu diese Gruppe dahingehend zu beruhigen, dass ein asketisches Leben, das die sexuelle Enthaltsamkeit miteinschloss, nicht zwangsläufig zu einem Lebenswandel als „heiliger Vagabund“ oder zu einer Gleichgültigkeit gegenüber aller Gefahren in Bezug auf die Sexualität führen musste²⁴⁹. *Gregor* selbst schien sich zuerst von der Lebensführung seines Bruders und dessen Ideal der Askese zu unterscheiden. So war er der einzige Nachkomme seiner Familie, der heiratete und damit dem bisherigen Ideal der Elite entsprach. Jedoch lassen sich bei ihm keine üblichen „dynastischen Tendenzen“ finden, und so blieb seine Ehe kinderlos, und nach dem frühen Tod seiner Frau heiratet er auch ganz gemäß den Empfehlungen des *Paulus* nicht wieder. Durch seinen Lebensstil wurde er ähnlich seinem Bruder zu einem Vorbild einer neuen christlichen Virilität, die viele andere Männer nachhaltig beeinflusste.²⁵⁰

Gregor von Nyssa äußerte in seiner Schrift ein großes Unbehagen in Hinblick auf den Zustand des Menschen nach dem Sündenfall. Er befinde sich in einer Art Schwebezustand zwischen dem sterblichen Sein einerseits und dem ursprünglichen göttlichen-Ebenbild-Seins, das es wiederherzustellen gelte, andererseits. In dieser misslichen Lage bedürfe der durch den Sündenfall geschwächte Mensch eine besondere Leitung im Hinblick auf seine Lebensführung, wie dies auch schon am Beginn des Prologs zum Ausdruck kommt: „Ziel der vorliegenden Abhandlung ist es, den Lesern den Wunsch nach einem sittlich wertvollen Leben einzupflanzen.“²⁵¹ Ein wesentlicher Grund für diesen „anormalen“ Zustand, in dem sich der Mensch befinde, sei die Aufteilung der Geschlechter in

²⁴⁸ Vgl. ebd., 298f.

²⁴⁹ Vgl. ebd., 302.

²⁵⁰ Vgl. BROWN, Die Keuschheit der Engel, 302f.

²⁵¹ GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, in: Wirth Peter / Gessel Wilhelm (Hg.), Bibliothek der Griechischen Literatur, Band 7, Stuttgart 1977, 81 – 144, 81.

weiblich und männlich, denn erst diese führe zu Sexualität und Ehe und dem aussichtslosen Versuch, den Tod durch die Hervorbringung von Nachkommen zu überwinden. Auch Adams physischer Leib habe sich klar von dem unseren unterschieden, indem er ein völliges Abbild seiner Seele gewesen sei und so ganz die göttliche Ebenbildlichkeit widerspiegelt habe, die durch den Sündenfall verlorengegangen sei. Aber wie kann man zu diesem ursprünglichen Zustand wieder zurückkehren? Für *Gregor* ist hierbei insbesondere der Begriff der *katharotes*, also der Reinheit, von wesentlicher Bedeutung. Zu diesem Zustand der ursprünglichen Klarheit, den er unter diesem Begriff verstand, galt es für den Menschen wieder zurückzukehren, denn „[...] was zum Bilde gemacht war, war eine Sache, und das, was jetzt in all seinem Elend offen zutage liegt, ist eine ganz andere.“²⁵² Die Sexualität des Menschen wurde von ihm in diesem Sinne als Sorge Gottes um den Menschen verstanden, die nur aufgrund dieser Abweichung des ursprünglichen Ideals notwendig geworden war. Sie stellt in seinem Denken aber, das gilt es mit Nachdruck zu betonen, keine Strafe Gottes dar, sondern ist vielmehr Ausdruck der positiven Zuwendung des Schöpfers zu seinem Geschöpf. Die Ehe wurde von ihm daher nicht gänzlich negativ gesehen. Trotzdem stand für ihn ein Leben in Enthaltsamkeit deutlich über einer solchen ehelichen Beziehung und das Nachgeben „der Triebe“ auch zur Zeugung von Nachkommen wurde von ihm mit großem Unbehagen betrachtet.²⁵³

Dies hängt insbesondere damit zusammen, wie sehr in seiner Sichtweise der Tod, der durch besagtes Ereignis als natürliche Konstante in das Leben des Menschen getreten ist, seine Zeiterfahrung verändert hat. Der Wunsch, diesem „neuen“ Zeitkreislauf zu entfliehen, stelle den Grund für sein nachdrückliches Werben für Jungfräulichkeit und insbesondere für männliche Enthaltsamkeit dar. Aus seiner Sicht sei es nur möglich durch den drastischen Schritt des Verzichts auf die Ehe den Tod und die Erfahrung der unerbittlich fortschreitenden Zeit zu überwinden. Am Beginn der Schöpfung sei demnach eine „reine Zeit“ gestanden, die klar auf Gott und seinen Willen hin ausgerichtet gewesen war und daher eine innere Stabilität aufgewiesen habe. Durch die Möglichkeit des Todes sei diese Stabilität aber ins Wanken geraten. Die Feier des Gottesdienstes ermöglicht für *Gregor* eine Art kleines Fenster zurück in diese Form der Stabilität eine „Zeit außerhalb der Zeit“ gewissermaßen. Aber es bleibt bei Versuchen oder lediglich kurzen Momenten dieser „befleckten Zeit“ zu entfliehen. Die Ehe war aus seiner Sicht gewissermaßen die Uhr, die

²⁵² Ebd. 84.

²⁵³ Vgl. BROWN, Die Keuschheit der Engel, 304f.

diese neue Zeit sichtbar machte, insbesondere in den ausweglosen Versuchen durch Geschlechtsverkehr und das Aufziehen der Kinder den radikalen Einschnitt des Todes zu verschleiern.²⁵⁴

Gerade aber die Erfahrung des Todes des geliebten Ehepartners oder des eigenen Kindes macht aus seiner Sicht die Last und den „Fluch des unaufhörlichen Laufs des Todes“ deutlich, dem die Menschen ausgesetzt sind.

„Und wie ist dann das, was darauf folgt? Zerstört wird von den Verwandten, wie wenn es Feinde wären, das Schlafgemach, anstelle des Schlafgemachs wird durch das Grab der Tod geschmückt. Dabei kommt es zu nutzlosen Gebetsanrufungen, zu völlig vergeblichen Händeklatschen. Erinnerungen an das frühere Leben werden wach, Flüche gegenüber denen, die zur Ehe geraten haben, werden laut, ebenso Tadel gegenüber jenen Freunden, die nicht von der Ehe abgeraten haben. Schwere Anklage gegen die Eltern wird erhoben, ganz gleich, ob sie noch leben oder schon tot sind.“²⁵⁵

Es geht *Gregor von Nyssa* bei dem mit so großem Nachdruck vorgebrachten Aufruf zur Enthaltsamkeit und Jungfräulichkeit daher nicht primär um die Unterdrückung der Bedürfnisse des menschlichen Leibes, sondern um einen höheren Zweck, der vielmehr im Töten und damit zugleich Überwinden des beschriebenen Zeitgefühls bestand.²⁵⁶

Unter diesen Voraussetzungen wird nun ein gänzlich anderes Bild von Männlichkeit sichtbar, als wir es aus der hellenistischen Antike kennen. Die Ausprägung der Geschlechter wird nicht mehr als natürlich gegebene Rollenverteilung gesehen, sondern als notwendiges Übel oder zumindest als Gnade des Schöpfers gedeutet. Virilität bekommt so einen völlig anderen Klang und fokussiert nun noch mehr auf den Bereich der Enthaltsamkeit und der Reinheit. Das Ideal stellte aber nun die Jungfräulichkeit dar, sowohl in Bezug auf Weiblichkeit als auch Männlichkeit, wobei im klar erkennbaren patriarchalen Kontext, in dem der Autor schrieb, trotzdem eine Überordnung des Männlichen über das Weibliche sichtbar wird. Primär waren es Männer, die als Bischöfe den Gemeinden vorstanden und sich zu sog. Bruderschaften zusammengefunden hatten, um dieses neue Ideal zu leben um damit den Tod endgültig überwinden zu können.

Eine bedeutende Ausnahme stellte hierbei seine Schwester *Makrina* dar. Sie entsprach, gemäß der Überlieferung, genau dem beschriebenen Ideal, wodurch ihr jungfräulicher Leib zum „Spiegel“ der Reinheit Gottes wurde. Dies soll dann auch in der Art und Weise

²⁵⁴ Vgl. ebd. 307f.

²⁵⁵ GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 90f.

²⁵⁶ Vgl. BROWN, Die Keuschheit der Engel, 308f.

ihres Todes seinen Ausdruck gefunden haben, weshalb *Gregor* in ihrem Leben und Handeln die höchste Form der zu erstrebenden *katharotes* erblickte.²⁵⁷

Die diesen Überlegungen zugrundeliegende Schöpfungstheologie weist klare philosophische Züge auf, die *Gregor* als gebildeten Autor ausweisen, der sein Konzept von *katharotes* und seine Deutung von Geschlecht und Zeit wesentlich auf den Überlegungen des Neuplatonismus aufbaut. Auffallend ist aber, dass er selbst diesem Ideal nur unzureichend entsprach, was er auch an manchen Stellen in *De virginitate* einräumt. Da er verheiratet war, sieht er sich selbst von dem von ihm postulierten Ideal getrennt und versteht sich gewissermaßen als Mahner dafür sich der richtungsweisenden Entscheidung einer Ehe bewusst zu sein.²⁵⁸

Während sich der virile Mann im hellenistischen Denken insbesondere als Krieger und Verteidiger der Polis gegen den Feind nach außen auszeichnete, haben wir es hier mit einem Kampf im Inneren zu tun, in dem der wahre Christ, als Pendant zum wahren Mann, Enthaltsamkeit übt, um so den Sieg über den Tod erringen zu können. Beide Denkschemata weisen eine gewisse Sicht vom Mann als Kämpfer auf. Der wesentliche Unterschied besteht aber nun darin, dass es nicht mehr um das Wohl der Polis geht, sondern um das individuelle Heil bei Gott, das in einer Form der Rückkehr zu einem ursprünglichen Zustand des Menschseins besteht.

4.4 Der Mann als Repräsentant Christi

Das von den drei Geschwistern *Makrina*, *Basilus* und *Gregor* propagierte Ideal der Enthaltsamkeit und Jungfräulichkeit stieß aber nicht bei allen Zeitgenoss:innen auf großen Zuspruch. Auch wenn diese von der philosophischen Bildung und von der Rigorosität hinsichtlich ihrer Lebensführung doch wesentliche Schnittmengen mit den dreien hatten, stellte für sie die Ehe und die Zeugung von Nachkommen keinen Widerspruch zu diesen Idealen dar. *Sosipatras* Leben kann hierbei geradezu als Gegenentwurf zu jenem der *Makrina* gedeutet werden. Aus einer Familie von Philosophen stammend war sie ursprünglich dem Dienst der Götter geweiht worden, was ebenfalls die Jungfräulichkeit inkludierte. Als sie jedoch den Philosophen und Diplomaten *Eustathius* kennenlernte, erklärte sie sich dazu bereit ihn zu heiraten und sagte ihm sowohl seinen frühen Tod als auch, dass sie ihm drei Kinder gebären werde, voraus.²⁵⁹ In diesem Beispiel aus dem paganen Leben finden wir viele Herausforderungen wieder, denen sich auch die christlichen Gemeinden stellen

²⁵⁷ Vgl. ebd., 310.

²⁵⁸ Vgl. ebd., 305f.

²⁵⁹ Vgl. BROWN, Die Keuschheit der Engel, 311f.

mussten. Nicht alle sahen sich in den Stand des Eremiten beziehungsweise des Mönchtums berufen, und zugleich stellte sich die Frage, was geschehen sollte, wenn eine der beiden Ehepartner vor dem anderen sterben sollte. Je länger auch die *parusia*, also die verheißene Wiederkunft Christi, auf sich warten ließ und je mehr das Christentum zur dominierenden Glaubensform wurde, desto dringender stellte sich auch die Frage nach Nachkommen, die den Machterhalt wie auch die Ausbreitung des Christentums sicherstellen sollten.

Schon *Paulus* verweist im oben zitierten Brief an die Gemeinde in Korinth darauf hin, dass es gut für einen Mann ist, wenn er enthaltsam lebt. Zur Prävention von Unzucht sei es aber erlaubt, dass der Mann sich eine Frau sucht und die Frau einen Mann.²⁶⁰ Weiters führt er aus:

„Den Unverheirateten und den Witwen sage ich: Es ist gut, wenn sie so bleiben wie ich. Wenn sie aber nicht enthaltsam leben können, sollen sie heiraten. Es ist nämlich besser zu heiraten, als sich in Begierde zu verzehren. Den Verheirateten gebiete nicht ich, sondern der Herr: Die Frau soll sich vom Mann nicht trennen - wenn sie sich aber trennt, so bleibe sie unverheiratet oder versöhne sich wieder mit dem Mann - und der Mann darf die Frau nicht verstoßen.“²⁶¹

Schon sehr früh finden wir damit den Verweis darauf, dass Witwen idealerweise keine neue Ehe schließen sollten, und auch wenn die Frau den Mann verlässt, sollte sie laut *Paulus* keine weitere Beziehung eingehen. Auffallend ist, dass bei diesen Forderungen die Männer nicht explizit genannt werden, wodurch davon ausgegangen werden kann, dass sie diese Regelungen nicht in gleicher Weise betrafen wie die Frauen. Die Einschränkung für den Mann, die hier genannt wird, ist das Verbot seine Frau zu verstoßen, wodurch sich schon eine wesentliche Differenz zum hellenistischen Verständnis der *kyrieia* zeigt.²⁶²

An diesem entscheidenden Wendepunkt, wo im christlichen Denken neben dem Priestertum und dem asketischen Mönchtum auch die Ehe als mögliche Lebensform in den Blick kam, finden wir eine weitere wesentliche Transformationslinie der Vorstellung von Virilität. Das Thema der Ehemoral ist kein völlig neues in der antiken Philosophie. Überlegungen hierzu finden wir auch in *Platons Nomoi*, seiner *Politeia*, sowie der *Politik* des *Aristoteles* und auch im *Oikonomikos* des *Xenophon*. Durch das Christentum haben diese

²⁶⁰ 1 Kor 7,1f.

²⁶¹ Ebd. 7,8-11.

²⁶² Vgl. Kap. 2.1 dieser Arbeit.

Forderungen und Überlegungen aber eine neue Dimension erhalten, wodurch es zu einer wesentlichen Veränderung gekommen ist.

Als wesentliche Vordenker dieses neuen Verständnisses von christlicher Virilität im Kontext der Ehe können jene Autoren genannt werden, die einerseits einen Bezug zum asketischen Christentum hatten und beispielsweise als Eremiten oder Mönche in der Wüste gelebt hatten, die aber zugleich auch wieder zurück in die Städte gekommen sind, um dort als Bischöfe oder Gemeindevorsteher zu wirken. Sie kennen die Realität der alltäglichen Herausforderungen und sind zugleich mit den strengen Regularien des asketischen Lebensstils vertraut. Die Homilien, also die Predigten, die sie vor ihren Gemeinden hielten, können in diesem Zusammenhang als die wichtigsten Instrumentarien zur Entwicklung dieses neuen Verständnisses von Christsein gesehen werden.²⁶³ Als einer dieser Vordenker kann *Johannes Chrysostomos* gesehen werden. Zugleich muss aber darauf verwiesen werden, dass er, ähnlich wie auch *Basilios von Cäsarea* oder *Gregor von Nyssa*, eher als Zeuge einer gewissen Entwicklung denn als primärer Initiator dieser verstanden werden kann.

Die wesentliche Frage, die seinen Homilien zugrunde liegt, ist jene, wie die *technē* der Askese, die als zentral für ein christliches Leben angesehen wurden, auf das Gebiet der Ehe übertragen werden kann. *Johannes*, der am Ende des vierten Jahrhunderts als Sohn eines wohlhabenden Stadtschreibers geboren wurde, lebte eine Zeitlang das Leben eines radikalen Asketen in einer Höhle im Silpiosgebirge. Nach zwei Jahren kehrte er aber mit einem vom Fasten dauerhaft geschädigten Magen und weiteren gesundheitlichen Beschwerden wieder nach Antiochien zurück, wo er zuerst zum Diakon und später zum Priester geweiht wurde. Berühmt wurde er durch seine Redekunst, mit der er eine große Zahl an Menschen in die Basiliken von Antiochien lockte, und die ihm auch dem Beinamen *chrysotomos*, also Goldmund, einbrachte.²⁶⁴ Weiters gilt es vorweg auch einen wesentlichen Unterschied in Bezug auf den Kontext seiner Homilien und Kommentare herauszuheben. Im Unterschied zu Kappadokien, wo *Basilios* und *Gregor* wirkten, war Antiochien eine Weltmetropole. Wir haben es hierbei mit einem wichtigen kulturellen Zentrum zu tun, in dem auch großer Wohlstand herrschte, und es zugleich aber auch große Armut in gewissen Schichten der Bevölkerung gab, gegen die *Johannes* anpredigte. Ebenso war er mit der Durchmischung von christlichen und paganen Idealen konfrontiert, die nach wie vor das Zusammenleben der Gesellschaft prägten. Aus seiner Sicht war es

²⁶³ Vgl. BROWN, Die Keuschheit der Engel, 315-317.

²⁶⁴ Vgl. BROWN, Die Keuschheit der Engel, 315.

daher unumgänglich, dass sich die Kirche bei der Glaubensverkündigung, dem Thema der Ehegemeinschaft annahm, um gerade die christlichen gegenüber den paganen Idealen zu betonen.²⁶⁵

Im Zentrum der Betrachtung soll hierbei sein Kommentar zum Brief an die Gemeinde in Ephesus stehen. Darin lassen sich zwei wesentliche Gedankenkomplexe in Bezug auf das Verständnis von Virilität herauslesen. Einerseits finden wir den Verweis auf das Buch Genesis, also auf das hebräische Erbe und damit zugleich auf die anthropologischen Grundlagen des Christentums. Im ersten Schöpfungsbericht macht Gott den Menschen als sein Ebenbild und fordert dazu auf, fruchtbar zu sein und seine Schöpfung zu verwalten.

„Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie. Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch, füllt die Erde und unterwerft sie und waltet über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die auf der Erde kriechen!“²⁶⁶

Der zweite Gedankenkomplex bezieht sich auf das *Neue Testament* und liegt eben in jenem *Epheserbrief* begründet und geht auf das Verhältnis *Jesus Christi* zu seiner Kirche ein. Dieses wird als eine mystische Hochzeit gedacht, worin Christus die Position des Bräutigams und die Kirche jene der Braut einnimmt. Diese Deutung gibt es auch als Vorbild für ein jungfräuliches Leben. Zugleich finden wir hier ein Idealbild für eine eheliche Beziehung, die so gestaltet werden soll, wie jene von Christus mit seiner Kirche. Daraus ergeben sich grundlegende Vorgaben für den christlichen Haushalt, und welche Rolle der Mann darin zu spielen hatte. „Einer ordne sich dem andern unter in der gemeinsamen Furcht Christi! Ihr Frauen euren Männern wie dem Herrn; denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist. Er selbst ist der Retter des Leibes. Wie aber die Kirche sich Christus unterordnet, so sollen sich auch die Frauen in allem den Männern unterordnen.“²⁶⁷ In gewisser Weise „korrigiert“ der *Epheserbrief* damit die strikten asketischen Vorstellungen, die *Paulus* im ersten Brief an die Gemeinde in Korinth äußert, indem er nun die Ehe als Abbild des Verhältnisses von Christus zu seiner

²⁶⁵ Vgl. ebd., 315-317.

²⁶⁶ Gen 1, 27f.

²⁶⁷ Eph 5,21-24.

Kirche deutet.²⁶⁸ Zugleich übernimmt er aber die androzentrische Verteilung der Geschlechterrollen, wie wir sie schon aus der paganen hellenistischen Antike kennen.

Ausgehend von diesen beiden Grundkonzepten lassen sich im Kommentar von *Johannes Chrysostomos* vier Merkmale einer christlichen Ehe ausmachen und daraus dementsprechend eine Art Idealbild eines christlichen Ehemanns ableiten.²⁶⁹

Den erste Aspekt stellt die Annahme einer gottgegebenen beziehungsweise natürlichen *Ungleichheit zwischen den Ehepartnern* dar. Ausgehend von den Aussagen im *Epheserbrief* und dem ersten Schöpfungsbericht im Buch *Genesis* leitet er eine strikte Hierarchie ab, die den beiden Ehepartner klare Rollen zuweist.

„Der Mann vertritt die Stelle des Hauptes, das Weib aber die des Leibes. Der Apostel zeigt dies im folgenden auch durch einen entsprechenden Schluß: „Der Mann“, sagt er, „ist das Haupt des Weibes, wie auch Christus das Haupt der Kirche und der Heiland seines Leibes ist. So wie aber die Kirche Christus untertan ist, so sollen es auch die Weiber ihren Männern gegenüber sein in allem.“ Also: „Der Mann ist“, sagt er, „das Haupt des Weibes, wie auch Christus das Haupt der Kirche und der Heiland seines Leibes ist“; denn auf dem Haupte beruht das Heil des Leibes.“²⁷⁰

Gott hat den Mann aus der Sicht von *Johannes Chrysostomos* nicht nur vor der Frau geschaffen und ihm damit einen höheren Rang zugesprochen, sondern diesem kommt aufgrund der Aussagen im *Epheserbrief* eine Vorrangstellung im Haushalt zu, die in der Christologie also den Kernpunkten des christlichen Glaubens begründet ist. Mit dieser Hierarchie schließt er an die Geschlechterordnung der paganen hellenistischen Gesellschaft an. Auch bei *Xenophon* finden wir eine spezifische Rollenzuweisung für Frau und Mann, die mit einer natürlichen beziehungsweise göttlichen Ordnung begründet wird.²⁷¹

Die wesentliche Differenz ist hierbei aber, dass der Mann nun an die Stelle *Jesu Christi* tritt. Damit wird ihm eine absolute Machtposition innerhalb dieser Beziehung eingeräumt, denn in diesem Denken kann nur sehr schwer davon ausgegangen werden, dass es in irgendeiner Form zu rechtfertigen wäre, wenn die Kirche sich als Braut gegen ihren Bräutigam (Christus) auflehnen würde. Zugleich wird der Mann in seiner Rolle als Ehemann

²⁶⁸ Vgl. ROOSE HANNA, Epheserbrief, URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/epheserbrief/ch/dd09a7becb0e2430e5ca8f7a8fbb066/#h12> (Zugriff am 05.07.2023).

²⁶⁹ Vgl. hierzu auch die Überlegungen von Michel Foucault in: ders. Die Geständnisse des Fleisches, 349-356.

²⁷⁰ JOHANNES CHRYSOSTOMOS, Kommentar zu den Briefen des hl. Paulus an die Epheser, XX 1, 24, URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-4431/versions/kommentar-zu-den-briefen-des-hl-paulus-an-die-epheser-bkv/divisions/103> (Zugriff am 05.07.2023).

²⁷¹ Vgl. Kap. 2.1 dieser Arbeit.

gewissermaßen mit dem Messias gleichgesetzt, eine Position, die ihn in jeglicher Hinsicht überfordern muss. Wir haben es somit nicht mit dem Ideal des *stegos*, wie wir es von *Xenophon* kennen, zu tun, sondern mit einer theologisch-anthropologischen Legitimierung einer klaren Überordnung des Mannes über die Frau, die so auch nur sehr schwer mit der christlichen Gleichheitsbotschaft im *Galaterbrief* vereinbar ist.

Den zweiten Aspekt stellt die Forderung nach einer gewissen Form der *koinonia*, also der gegenseitigen Unterstützung der beiden Ehepartner dar.

„Weil dann, wenn Mann und Weib in Eintracht leben, die Kinder gut erzogen werden, die Dienstboten ihre Pflicht tun, die Nachbarn, Freunde und Verwandten sich daran erbauen, während im Gegenfalle alles drunter und drüber geht. Und gleichwie, wenn die Heerführer miteinander in gutem Einvernehmen stehen, in allem die schönste Ordnung herrscht; dagegen, wenn sie uneins werden, vollständiger Wirrwarr entsteht: geradeso geht es auch hier.“²⁷²

Johannes Chrysostomos verweist hierbei auf eine innere Ordnung, die gewahrt werden muss, denn nur so könne die Erziehung der Kinder und auch das Funktionieren des Haushalts sichergestellt werden. Wie in der Heerführung brauche es auch im Hauswesen eine gewisse Übereinkunft, sodass sich die beiden Partner in ihren Rollen gegenseitig ergänzen können. Dies steht aber immer unter der Prämisse, dass der Mann das Haupt dieses Haushalts ist, dem sich die Frau unterordnen muss. Die *koinonia*, von der *Johannes Chrysostomos* hier spricht, hat daher nichts mit Gleichheit aus einer gegenwärtigen Perspektive zu tun, sondern entspricht eher dem Verhältnis, wie es *Xenophon* beschreibt, und das wir als *Asymmetrie* bezeichnet haben.²⁷³

Damit dieses Zusammenspiel der beiden Partner aber funktionieren kann, gibt *Johannes Chrysostomos* den Männern auch ganz bestimmte Hinweise für die Wahl ihrer Gattin mit auf den Weg. Ein Mann sollte beispielsweise keine Ehefrau wählen, die ein größeres Vermögen besitzt als er selbst. „Niemand erwarte, durch seine Frau reich zu werden! Denn solcher Reichtum ist schmähhlich und verächtlich.“²⁷⁴ Wer eine reichere Frau wähle,

²⁷² JOHANNES CHRYSOSTOMOS, Kommentar zu den Briefen des hl. Paulus an die Epheser, XX, 1,24, URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-4431/versions/kommentar-zu-den-briefen-des-hl-paulus-an-die-epheser-bkv/divisions/103> (Zugriff am 05.07.2023).

²⁷³ Vgl. Kap. 2.1 dieser Arbeit.

²⁷⁴ JOHANNES CHRYSOSTOMOS, Kommentar zu den Briefen des hl. Paulus an die Epheser, XX, 3,27, URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-4431/versions/kommentar-zu-den-briefen-des-hl-paulus-an-die-epheser-bkv/divisions/105> (Zugriff am 05.07.2023).

würde sich einen „Souverän“ anstelle eine „Verbündete“ wählen. Gerade das Bewusstsein dieses Unterschieds sei es, das die Frau zur Unterwerfung unter ihren Mann veranlasse und so jedem Streit die Grundlage entziehen würde.²⁷⁵

Da der Mann das Haupt der Frau und der Familie ist, sieht *Johannes Chrysostomos* bei ihm auch eine *Pflicht, seine Frau in rechter Weise in allen Dingen zu unterweisen*. Dies stellt einen weiteren Aspekt im Verständnis der christlichen Virilität dar, der aber wiederum auch Parallelen zur paganen Ordnung des *oikos* aufweist.

„Als ob er ein kostbares Kleinod empfangen hätte, so lehre er sie vom ersten Abend an, wo er sie in das Brautgemach aufnimmt, ein sittsames und bescheidenes Leben, indem er gleich von vornherein, sozusagen von der Schwelle weg, die Liebe zum Gelde in ihr unterdrückt; er unterrichte sie in der wahren Weisheit und rede ihr zu, nicht Goldschmuck in den Ohren, an den Wangen und am Halse zu tragen oder in der Wohnung aufzubewahren, noch goldgestickte und prächtige Kleider sich anzuschaffen; sie sei stets reinlich und ordentlich gekleidet, aber die Nettigkeit arte nicht aus in freche Üppigkeit!“²⁷⁶

Ganz ähnliche Anweisungen gibt auch *Isomachos* im *Oikonomikos*. Dort wird die Frau als zu Erziehende und der Ehemann als ihr Lehrmeister gesehen, ein Aspekt, der die Ungleichheit zwischen den Partnern noch unterstreicht und auch durch das Christentum nicht verändert wurde. Der Hinweis auf die Sparsamkeit ist ebenfalls kein christliches Novum, sondern wurde schon im paganen Kontext gefordert, um so das Hauswesen gut führen und bewahren zu können. Wie auch schon hinsichtlich der Mahnung zur Wahl der Braut zeigt sich auch hier wiederum eine spannende Parallele zu *Plutarchs Amatorius*. Die Gefahr, dass die Frau aufgrund ihrer Erfahrung oder ihres Vermögens die aktive Rolle in der Beziehung einnehmen kann, wie dies durch *Ismenodora* der Fall war, scheint auch hier präsent zu sein. Die Aufgabe des Mannes ist es gleich Christus selbst das Haupt der Familie zu sein und nicht von seiner Frau unterwiesen zu werden. Interessant ist dies besonders hinsichtlich der Forderung, dass Witwen nicht erneut die Ehe schließen und stattdessen ein Leben in Enthaltsamkeit zubringen sollen, die sich ausgehend von *Paulus* bei vielen (männlichen) Autoren des frühen Christentums findet.

Das aber wohl spezifische Novum der christlichen Ehegemeinschaft stellt die Vorstellung der *Unauflöslichkeit* und der *Exklusivität dieses Bundes* dar. Während im paganen hellenistischen Kontext auch von einer Dauerhaftigkeit dieser Beziehung ausgegangen wurde,

²⁷⁵ Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMOS, Kommentar zu den Briefen des hl. Paulus an die Epheser, XX.7,33, UR: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-4431/versions/kommentar-zu-den-briefen-des-hl-paulus-an-die-epheser-bkv/divisions/109> (Zugriff am 05.07.2023).

²⁷⁶ Ebd.

kam dem Mann aber das Recht zu, seine Frau zu verstoßen, und ebenso war er auch in sexueller Hinsicht nicht an seine Ehefrau gebunden, sondern es standen ihm neben den Sklav:innen auch die Wahl weiterer Geliebter zu, die dann sogar Teil seines *oikos* waren. Wichtig in diesem Zusammenhang war nur für den Mann, die aktive Rolle zu bewahren um weiterhin als viril gelten zu können. Dies wurde durch die christliche Vorstellung radikal verändert. Einerseits wurde die Ehe als Exklusivgemeinschaft zwischen Frau und Mann gedacht, und wie auch *Paulus* betont, war ein Verstoßen der Frau durch den Mann nicht mehr (so einfach) möglich. Wenn es aber tatsächlich zu einer Trennung kommen sollte, war keine erneute Heirat, sondern ein Leben in Enthaltbarkeit vorgesehen, um so den vor Gott geschlossenen Bund weiter aufrecht zu halten.

„Da aber Trennungen sowohl der Enthaltbarkeit willen als auch aus andern Vorwänden und geringfügigen Ursachen vorkamen, so sagt er, es wäre ursprünglich besser gewesen, wenn sie nicht stattgehabt hätten; sei aber die Trennung einmal geschehen, so solle das Weib, wenn auch von Tisch und Bett geschieden, dennoch insofern mit dem Manne verbunden bleiben, dass sie keinen andern heiraten dürfe.“²⁷⁷

Ein solcher Grund stellt die *Unzucht* dar, wo *Paulus*, aus der Sicht von *Johannes Chrysostomos* klar zu einer Trennung auffordert. Generell kann das Motiv der Vermeidung von Unzucht als zentral für seine Überlegungen zur Ehe angesehen werden. Christliche Männer sollen aus seiner Sicht Frauen nicht heiraten, um den Tod durch das Zeugen von Nachkommen überwinden zu können. In seiner Schrift *De virginitate* geht er sogar so weit zu behaupten, dass die Erde bereits vollständig bevölkert sei und daher Geschlechtsverkehr nicht mehr für Prokreation notwendig sei. Der eigentliche Grund für die Ehe stellt vielmehr das Abkühlen der inneren Leidenschaften dar, um diesen eine geordnete Bahn zu geben.²⁷⁸

„Die Ehe ist nun behufs der Kindererzeugung, weit mehr aber, um die Gluth der Natur zu dämpfen, eingeführt worden. Und das bezeugt Paulus, wenn er sagt: „Hurerei zu vermeiden, habe ein Jeder sein Weib“; nicht wegen der Kindererzeugung; und wieder befiehlt er ihnen zusammenzukommen, nicht damit sie Eltern vieler Kinder werden, sondern warum? „Damit euch der Satan nicht versuche [...]“²⁷⁹

²⁷⁷ JOHANNES CHRYSOSTOMOS, Homilien über den ersten Brief an die Korinther, XIX, 2,11, URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-4428/versions/homilien-uber-den-ersten-brief-an-die-korinther-bkv/divisions/114> (Zugriff am 05.07.2023).

²⁷⁸ Vgl. BROWN, Die Keuschheit der Engel, 318.

²⁷⁹ Zitiert nach BROWN, Die Keuschheit der Engel, 318.

Dies soll auch seinen Ausdruck in den Hochzeitsfeierlichkeiten bekommen, die sich klar von den paganen Feierlichkeiten unterscheiden müssen, um so auch eine klare Trennlinie zu jeder Form von Unzucht zu ziehen:

„[...] Wenn nun, höre ich fragen, weder Mädchen noch verheiratete Frauen tanzen dürfen, wer soll dann tanzen? - Überhaupt niemand. [...] Bei den Mysterien der Heiden finden Tänze statt, bei den unsrigen dagegen herrscht Stille und Anstand, Züchtigkeit und würdevolle Ruhe. Ein großes Geheimnis wird gefeiert: hinaus mit den Dirnen, hinaus mit den Unreinen!“²⁸⁰

Wie hier deutlich wird, versucht *Johannes Chrysostomos* das asketische Ideal des Christentums auf die Institution der Ehe zu übertragen und damit eine klare Unterscheidung zum paganen Umfeld sichtbar zu machen. Er wünscht sich, dass die christlichen Familien wie „Festungen“ in Antiochien seien und so die ganze Stadt in ein wahres christliches Zentrum verwandeln sollen. Interessant ist, dass nun die Ehe nicht mehr die Nachkommenschaft als primäres Ziel hat, wodurch sie sich klar von der paganen hellenistischen Kultur unterscheidet. Die Aufgabe des Mannes ist es nun nicht mehr, die Fortführung seiner Stammlinie zu sichern, sondern innerhalb der geordneten Verhältnisse der Ehe ein christliches Leben zu führen, dessen Zentralpunkt die Vermeidung von Unzucht darstellt. Hierbei stellt sich aber nun die Frage, was genau darunter zu verstehen ist. *Paulus* gibt seinen Gemeinden eine Vielzahl von Listen, worin divergierende Angabe gemacht werden, was von ihm hierzu gezählt wird, auf die sich dann die christlichen Autoren in ihren Schriften und Predigten beziehen.

Zur genaueren Betrachtung gilt es einerseits auf den ersten *Korintherbrief* hinzuweisen, wo wir eine solche detaillierte Schilderung finden: „Wisst ihr denn nicht, dass Ungerechte das Reich Gottes nicht erben werden? Täuscht euch nicht! Weder Unzüchtige noch Götzendiener, weder Ehebrecher noch Lustknaben, noch Knabenschänder, noch Diebe, noch Habgierige, keine Trinker, keine Lasterer, keine Räuber werden das Reich Gottes erben.“²⁸¹

Andererseits wird das Thema von *Paulus* auch im Brief an die Gemeinde in Rom aufgegriffen und weist eine noch klarere Zurückweisung solcher Handlungen auf: „[...] ebenso

²⁸⁰ JOHANNES CHRYSOSTOMOS, Kommentar zum Briefe des hl. Paulus an die Kolosser, XIX. 5, URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-4433/versions/kommentar-zum-briefe-des-hl-paulus-an-die-kolosser-bkv/divisions/70> (Zugriff am 05.07.2023).

²⁸¹ 1 Kor 6, 9 -10.

gaben auch die Männer den natürlichen Verkehr mit der Frau auf und entbrannten in Begierde zueinander; Männer treiben mit Männern Unzucht und erhalten den ihnen gebührenden Lohn für ihre Verirrung.“²⁸²

Beide Bibelzitate machen einen klaren Bruch zur paganen Vorstellung der hellenistischen Antike deutlich. Sie betonen einerseits die neue Bedeutung der Ehe als Exklusivgemeinschaft, wodurch die eheliche Treue zur neuen männlichen Tugend avanciert. Jegliches Übermaß wird ebenso wie von den paganen Philosoph:innen als kritisch betrachtet und moralisch klar zurückgewiesen. Das wesentliche Novum stellt aber das strikte Verbot des homosexuellen Geschlechtsverkehrs dar. War dieser aus Sicht der hellenistischen Antike zwischen dem *kyrios* und den männlichen Sklaven soweit unbedenklich, so lange der erstere klar seine aktive Rolle beibehielt, ist nun jegliche sexuelle Handlung nur mehr in der heterosexuellen Ehegemeinschaft erlaubt. Die damit verbundene zentrale Frage ist hierbei nicht mehr der Verlust der Virilität und des gesellschaftlichen Status, sondern die Gefahr vom ewigen Heil ausgeschlossen zu werden. Der christliche Ehemann musste aus dieser neuen Denkperspektive nicht so sehr seine Effemination fürchten, als vielmehr, dass er sich durch Unzucht um das verheißene ewige Leben bei Gott bringen könnte. Dies erklärt nun auch die Veränderung des Beispiels vom Ehebruch, das wir bei *Boccaccio* gefunden haben. Galt es aus paganer Sicht die Virilität des Ehemannes mit allen Mitteln wiederherzustellen und folglich den Widersacher in die sexuell passive Rolle zu zwingen, ist ein solches Handeln aus christlicher Sicht undenkbar. Damit würde zugleich eine Vielzahl von Verboten übertreten werden (Ehebruch, Knabenliebe, etc.), die aus der Perspektive frühchristlicher Autoren wie *Johannes Chrysostomos* nur in die ewige Verdammnis führen können. Wie das genannte Beispiel im *Decamerone* deutlich macht, bedeutet dies nicht, dass es keine Überschreitungen dieser Verbote gegeben hat. Die Frau hat mit ihrem Geliebten klar den Tatbestand des Ehebruchs erfüllt. Es wird aber deutlich, dass die heterosexuellen Übertretungen eine gewisse „leichtere“ Behandlung von Seiten der christlichen Autoren erfahren haben als gleichgeschlechtliche Sexualakte. Insbesondere wenn durch *Augustinus* und später im Hochmittelalter durch *Thomas von Aquin* die Ziele der christlichen Ehe wieder klar auf die Fortpflanzung hin fokussiert werden, lässt sich eine klare Differenzierung bei der Bewertung dieser Akte feststellen.²⁸³

²⁸² Röm 1,26-27.

²⁸³ Vgl. ERNST STEPHAN, Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik, in: Hilpert Konrad (Hg.), *Zukunftshorizonte Katholischer Sexualethik*, Freiburg im Breisgau 2011, 162-184.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass es in Bezug auf das christliche Verständnis von Ehe und damit verbunden darauf was ein christlicher Mann zu sein hat, eine große Anzahl von Übernahmen aus dem paganen Bereich gibt. Wir finden hierbei ebenso eine klare Hierarchie im Haushalt, an dessen Spitze eindeutig der Mann angeordnet wird, wie auch eine Unterweisungspflicht, die diesem gegenüber seiner Ehefrau zukommt. Neu sind hingegen die Exklusivität und die Unauflöslichkeit, mit der diese Beziehung gedacht wird. Ebenso interessant ist, dass *Johannes Chrysostomos* die Ehe nicht mehr primär zum Zweck der Prokreation versteht, sondern sie gewissermaßen als einen geordneten Rahmen für eine christliche Gemeinschaft unter dem Aspekt der Selbstsorge versteht. Die Sexualität wird ausschließlich auf die Ehegemeinschaft beschränkt, wodurch alle übrigen bisher möglichen Formen für den Mann (Geliebte, Sexualakte mit Sklav:innen, Prostitution) als Unzucht zurückgewiesen werden. Unter diesem Aspekt ist es nun auch nicht mehr möglich gleichgeschlechtliche Beziehungen als den heterosexuellen Ehen ähnlich zu denken, da diese als Einfallstor der Sünde und damit der ewigen Verdammnis gedacht werden. Dies kann folglich als eine der wesentlichen Quellen christlicher Homophobie gesehen werden, von der aus bis heute Menschen unter der Prämisse von Heil-Unheil durch Personen wie Institutionen diskriminiert werden.

4.5 Zusammenschau der Ergebnisse

Ausgehend von einer Erzählung in den *Metamorphosen* des *Apuleius*, die wir in ähnlicher Form im *Decamerone* des *Boccaccio* wiederfinden, wurde sichtbar, dass es zu einem wesentlichen Transformationsprozess zwischen der paganen und der christlichen Vorstellung von Virilität gekommen ist.

Bei genauerer Betrachtung muss aber einerseits konstatiert werden, dass sich auch viele Überschneidungen mit dem paganen hellenistischen Denken feststellen lassen. Die Empfehlung, ein enthaltsames und asketisches Leben zu führen, finden wir auch in den Schriften von *Platon* und *Aristoteles* wieder. *Sokrates* kann geradezu als männliches Paradebeispiel für einen solchen Lebensstil angeführt werden. Ebenso zeigen sich bei den Merkmalen des christlichen Eheverständnisses solche Überschneidungen. Auch hier nimmt der Mann eine herausragende Position im Haushalt ein und ist dazu verpflichtet seine Ehefrau zu unterweisen, um so das Wohlergehen des *oikos* sicherzustellen.

Zugleich wurde in der vorliegenden Untersuchung deutlich, dass sich die Motivlage, mit der diese Praktiken verfolgt wurden, geändert hat. Es handelte sich nun nicht mehr nur um eine Empfehlung, dem asketischen Ideal in einer gewissen Zeitspanne oder Lebenssituation zu folgen, sondern dieses wurde vom frühen Christentum als der einzige Weg

zum Heil betrachtet. Es zeigen sich zugleich auch unterschiedliche Strömungen, die hier aufeinandergestoßen sind. Waren die sog. Altgläubigen in Kappadokien davon überzeugt, dass es gerade ihre christliche Pflicht sei Nachkommen zu bekommen, um so den Tod überwinden zu können, geht *Gregor von Nyssa* ganz im Gegenteil davon aus, dass man auf das Ideal der Jungfräulichkeit setzen müsse, um das angestrebte Ziel zu erreichen. Die Verzögerung der *parusia*, also der Wiederkunft Christi und auch die Sorge vor dem Heilsentgang durch Unzucht führten wiederum zu einer Gegenbewegung, die die Ehegemeinschaft als christliche Lebensform zu betonen suchte. *Johannes Chrysostomos* sah gerade die christlichen Hausgemeinschaften in Antiochien als „Festungen“ gegenüber den paganen Einflüssen an, die sich beispielsweise in Form von Hochzeitszeremonien und anderen Feierlichkeiten immer noch zeigten. In seinen Kommentaren und Homilien finden wir ein sehr klares Bild, was den christlichen Mann ausmacht. Er soll vollkommen und rational in seinem Glauben und seiner Lebensführung und damit Abbild Gottes sein.²⁸⁴ Er repräsentiere Christus in der Familie und wie dieser Haupt der Kirche sei, so müsse auch der Mann das Haupt der Familie sein. Die Spannung, unter der ein Mann mit einem solchen Idealbild steht, wird deutlich, wenn man insbesondere bedenkt, dass der Bezugspunkt dahinter der absolute Gott selbst ist. Damit wird nicht nur die Asymmetrie der Ehepartner verstärkt, indem sich der Mann nun in einer absoluten und unerreichbaren Sphäre befindet. Es impliziert zugleich auch eine massive Überforderung des Mannes, da dieser dem angestrebten Ideal nie gerecht werden kann beziehungsweise auch nicht darf, weil er sich ja sonst selbst an die Stelle Gottes setzen würde. Das christliche Ideal, das in allen drei vorgestellten Transformationslinien prägend ist, ist klar androzentrisch. Schon sehr früh finden wir in den christlichen Texten die Überlegung, dass es gilt „männlich“ zu werden. Dies bezieht sich auch auf die Frauen, die die Möglichkeit zugesprochen bekommen, viril und damit wahrhaft christlich zu werden. Gemäß *Clemens von Alexandrien* wird es Christus selbst sein, der sie zu dieser Virilität führt. Dies wiederum bedeutet, dass sie sich ganz dem Leben für Gott und seine Kirche widmen müssen, um so diese „Vermännlichung“ erreichen zu können. Für die Ehefrau, die im *oikos* wirkt und Kinder bekommt, scheint dieser Weg endgültig verschlossen zu sein. Zugleich divergiert die hier skizzierte Vorstellung von Virilität klar von den hellenistischen Idealen, wie wir es insbesondere im Zusammenhang mit *andreia* gesehen haben. Weder Frauen noch Männer sollen zu Kriegern werden, da dies in einem Widerspruch zum christlichen Friedensideal stehen würde. Auch in Bezug auf die Rolle des Mannes in der Ehe gibt es eine wesentliche

²⁸⁴ Vgl. LEHNER, Männer an der Wende, 167.

Veränderung. Die Ehe wird nun ausschließlich als Exklusivgemeinschaft gedacht, die auf Dauer angelegt ist. Der Mann konnte folglich nicht mehr weitere Geliebte neben seiner Ehefrau haben, und ebenso konnte er seine Frau auch nicht mehr so einfach verstoßen. Als größte Gefahr wurde nun auch nicht mehr die Effemination gesehen, sondern die Möglichkeit durch Unzucht den Zugang zum ewige Leben zu verlieren. Jegliche Form von außerehelichem Geschlechtsverkehr stellte nun eine Gefahr für das eigene Seelenheil dar. Es ging auch nicht mehr darum zu unterscheiden, ob jemand die aktive oder die passive Rolle eingenommen hatte, sondern ob er gesündigt und sich damit von Christus und dem versprochenen Heil abgewandt hatte. Wie die Briefliteratur des *Paulus* deutlich macht, werden gleichgeschlechtliche Sexualakte im christlichen Denken als schwere Verstöße angesehen. Auch wenn die Ehe nun wie im Fall von *Johannes Chrysostomos* nicht primär auf die Prokreation hin gedacht wird, ist eine sexuelle Beziehung zum gleichen Geschlecht doch als Widerspruch zur christlich verstandenen Natur des Menschen betrachtet worden. Dies wiederum erklärt die Veränderung der oben angeführten Erzählung, da es nun nicht mehr als viril gedeutet werden kann, wenn sich der betrogene Ehemann durch Penetration am Geliebten seiner Frau zu rächen und seine Ehre als Mann wiederherzustellen sucht. Eine solche Handlung steht im kompletten Widerspruch zu einem tugendhaften Leben eines Christen, dessen Hauptsorge nun eben nicht mehr seiner Virilität und damit seiner Stellung in der Gesellschaft, sondern seinem künftigen Heil bei Gott galt.

Statt des hellenistischen Redners, Hausherrn und Kriegers beziehungsweise Athleten steht nun ein neues Bild von Männlichkeit im Zentrum. Der jungfräuliche Asket, der sein Leben ganz in den Dienst Gottes stellt, wird als das höchste Ideal angesehen. Was im Fall von *Krates* u.a. noch als verwunderlich galt, wurde nun zum Idealzustand des christlichen Mannseins erklärt. Wenn einem Mann aber ein solches Leben der Enthaltensamkeit und Askese nicht möglich war, dann sollte er heiraten und zumindest in dieser Form Christus nachfolgen, indem er das neue Ideal in seiner Familie vorlebte. Aber als Abbild Christi wurde nur der Mann gesehen, der dies auch nach außen, gegenüber seiner Frau und den Kindern wie auch der Gemeinde zu repräsentieren hatte. Die Frau konnte lediglich hoffen, durch einen asketisch jungfräulichen Lebensstil die Grenzen zur Männlichkeit zu überwinden und so Christus in ähnlicher Weise wie die Männer nachfolgen zu können. Auch wenn der *Galaterbrief* von der Aufgabe der Unterschiede zwischen den Geschlechtern spricht, zeigt sich auch hier eine klar androzentrische Ausrichtung des Christentums, die viele pagane Stereotypen übernimmt und noch weiter zuspitzt.

5. Conclusio

Die Forschungsfrage, der in dieser Arbeit nachgegangen wurde, bezieht sich auf das Verständnis von Virilität in der antiken hellenistischen Kultur. Hierbei ging es auch darum, mögliche Unterschiede zum frühchristlichen Denken herauszuarbeiten, um so auch Transformationslinien zwischen den paganen und den christlichen Denkhorizonten sichtbar zu machen.

In einem ersten Schritt wurden drei männliche Rollenbilder, die für die antike hellenistische Kultur wesentlich waren, in den Blick genommen. Die Betrachtung von *kyrieia*, *paidia* und *andreia* hat deutlich gemacht, dass wir es bei den Idealbildern der Virilität nicht mit „Oikos-Despoten“, archaischen Kriegern und willkürlichen Politikern zu tun haben. Vielmehr zeigt sich einerseits ein sehr enges Netz von Vorgaben, in das die einzelnen Rollenbilder eingelassen sind. Immer wieder mussten sich die Männer die Frage stellen, ob sie auch wirklich diesem Idealbild gerecht werden und somit den Vorstellungen von Virilität entsprechen konnten. Andererseits zeigen alle drei Beispiele auch die Möglichkeit von Grenzüberschreitungen auf. *Hipparchia*, die als „Philosoph“ als Gleichberechtigte an Gastmählern teilnahm, *Ischomendora*, die im *Plutarchs Amatorius* ihren Haushalt führt und ihren zukünftigen Gatten entführen lässt oder auch die Frauen in *Thukydides Historie des Peloponnesischen Krieges*, die mit all ihren Kräften zur Verteidigung der Stadt beitragen und so in die Sphäre der Krieger eingetreten sind.

Die größte Gefahr für den Mann der hellenistischen Antike bestand aber darin, seine Männlichkeit zu verlieren. Diese konnte ihm abgesprochen werden, wenn er das ihm zustehende Rollenbild nicht mehr ausfüllen konnte oder wollte. Ein Mann, der nicht mehr sein Hauswesen versorgen konnte, konnte nicht mehr als *kyrios* angesehen werden. Ebenso wurde einem Mann, der sich weigerte die Polis zu verteidigen, abgesprochen, Krieger oder Athlet und damit ein viriler Mann zu sein. Wie die Auseinandersetzung mit dem Themenkomplex Virilität und Sexualität deutlich gemacht hat, war die hellenistische Gesellschaft klar androzentrisch geordnet. Im Mittelpunkt stand der freie, virile Mann, zu dem sich alle übrigen Personen verhielten. Die einen als Noch-Nicht-Männer, wie beispielsweise im Fall der Jungen oder aber als Nicht-beziehungsweise Nicht-Mehr-Männer worunter Frauen, Sklaven, Fremde gezählt wurden. Galt ein Mann folglich nicht mehr als viril, musste er, diesem Denkschema folgend, verweiblicht sein. Die Effemination, also die Verweiblichung des Mannes, kann folglich als die schlimmste Vorstellung des anti-

ken Mannes gesehen werden, die mit einer fatalen Abwertung alles Weiblichen einherging. Um die Virilität unter Beweis stellen zu können, galt und gilt bis heute Gewalt als ein probates Mittel. Diese konnte gegen andere gerichtet sein, wie beispielsweise gegen Frau und Kinder oder im Krieg gegen den Feind. Ebenso gut konnte sie aber auch gegen den Mann selbst gerichtet sein. Sieht sich der Mann vor eine ausweglose Situation gestellt, konnte ihm der Suizid als einziger Ausweg erscheinen, um seine Ehre und Virilität zu retten. Diese Form wurde vielfach dem heldenhaften Tod des Kriegers am Schlachtfeld gleichgesetzt und zum Idealbild der Männlichkeit hochstilisiert. Umso schlimmer wurde es folglich aber bewertet, wenn ein Mann nicht in der Lage war, diese Gewalthandlung an sich auszuführen, oder wenn er sich dem Tod im Kampf bewusst entzog und in Gefangenschaft geriet. Ebenso stellte die Fokussierung auf den Männlichkeitsbeweis im Kriegsfall ein großes Problem dar, da es auch in durchaus sehr bewegten Zeiten nicht immer eine baldige Gelegenheit für einen solchen Einsatz gab. Die Folge davon war, dass die Tugend der *andreia* auch im Wettkampf unter Beweis gestellt werden konnte. Dieser blieb aber in der allgemeinen Deutung die Vorbereitung auf den Ernstfall, der in der Verteidigung der Polis lag. Nur wer bereit war dafür das Schwert zu ergreifen, und auch zu sterben wurde als viriler Mann angesehen. Alle drei Rollenbilder erforderten zudem ein jahrelanges Training, das bereits in der Kindheit begann und ein ganzes Leben lang andauerte.

Als zweiter Aspekt wurde der Umgang mit Sexualität in den Blick genommen. Kennen wir aus modernen Denktraditionen den Schluss, dass hohe Promiskuität als Zeichen einer großen Virilität gesehen wird, so wird bei der Untersuchung des antiken hellenistischen Verständnisses sehr schnell klar, dass dieses in einem klaren Gegensatz dazu steht. Zu großes sexuelles Verlangen und zu häufiger Geschlechtsverkehr, sei es mit Frauen oder Männern, wurde als Hypersexualität gedeutet und führte zum Verlust der Virilität. Dahinter steht klar das Ideal der *enkrateia*, also der Sorge um sich und damit der Herrschaft über seine eigenen Lüste und Begierden. *Sokrates* bringt dieses Verständnis auf den Punkt, wenn er *Alkiptades* darauf hinweist, dass dieser nur dann zu einem wahrlich vollkommenen Staatslenker und Feldherrn werden kann, wenn er zuallererst in der Lage ist, sich selbst zu beherrschen.

Auch wenn das Ideal der Päderastie, also der Knabenliebe, für die hellenistische Kultur zentral war, bedeutet dies nicht, dass diese Beziehung auf Geschlechtsverkehr ausgerichtet war oder im Weiteren dem heutigen Verständnis von Homosexualität gleichgesetzt werden kann. Das Werben des *erastes* um seinen *eromenos* konnte zwar durchaus auf den

sexuellen Verkehr abzielen, es war aber an dem Jüngeren, diesem nicht nachzugeben und so eine Integrität und Virilität zu bewahren. Für den freien Mann war es in Bezug auf den Geschlechtsverkehr wichtig den aktiven Part zu übernehmen. Sobald er in die passive Rolle geriet und penetriert wurde, nahm er jene Position ein, die Frauen oder auch Sklav:innen zukam, und wurde folglich auch als verweiblicht angesehen. Die Palette an Möglichkeiten, wie ein Mann in Bezug auf die Ausübung seiner Sexualität seine Virilität verlieren konnte, war sehr breit und macht das engmaschige Netz deutlich, in das die jeweiligen Personen eingebunden waren. Der Verlust der Virilität ging aber einher mit dem Verlust aller Privilegien und Rechte, die dem Mann als freien Bürger zukamen. Umso wichtiger war es daher seine Umgebung seiner Männlichkeit zu versichern. Auch wenn man sein ganzes Vermögen und auch seine Freiheit eingebüßt hatte, blieb dies als der wesentliche Aspekt, den es unter allen Bedingungen zu bewahren galt. Im Hintergrund davon steht das hellenistische Verständnis von Sexualität, das eben nicht wie wir gegenwärtig zwischen Homo-, Hetero- und Bisexualität unterscheidet, sondern ausgehend von dem Aktiv-Passiv-Schema auf den sozialen Status abzielt. Solange die Rahmenbedingungen der jeweiligen männlichen Rollenbilder erfüllt waren, konnte man auch die damit einhergehenden Rechte ausüben. Die Sexualität wird so zu einem wesentlichen Indikator dessen, was als viril angesehen wurde. Dies wird insbesondere im Fall des Prozesses gegen *Timarchos* deutlich. Ausgehend von sexuellen Handlungen, die ihm vom Ankläger unterstellt werden, wird ein Bild eines Lebenswandels skizziert, das im klaren Widerspruch zu den Idealen der hellenistischen Gesellschaft steht und folglich gegen die Übernahme von Verantwortung für die Polis spricht. Damit wird deutlich, dass der Vorwurf der Effemination auch ein beliebtes politisches Instrument darstellte, um seinen Gegner zu schwächen. Wir haben es bei der Argumentation des *Aischines* somit nicht mit einer kritischen Auslegung der hellenistischen Rechtsordnung zu tun, wie diese vom Ankläger behauptet wird, sondern mit einer klaren Strategie, die darauf abzielt, die Effemination von *Timarchos* zu unterstreichen. Es wird somit deutlich, dass für die antike hellenistische Gesellschaft die Rollenbilder nicht eine Möglichkeit eines Lebensentwurfs unter anderen, sondern vielmehr den engen Rahmen darstellen, in dem Virilität gelebt werden durfte. Alle Formen, die davon abwichen, stellten einen klaren Bruch mit der natürlichen beziehungsweise göttlichen Ordnung dar und konnten schwere Konsequenzen zur Folge haben. Männlichkeit stellte folglich einerseits nicht etwas dar, was den Personen schon mit der Geburt als biologischer Mann zukam, sondern musste erlernt und trainiert werden. Andererseits stellte Virilität zugleich das zentrale Kriterium in einer

solch androzentrischen Gesellschaft dar, das über den sozialen Status und die daran geknüpften Rechte entschied.

Mit der Ausbreitung des Christentums vollzog sich eine wesentliche Transformation der Vorstellung von Virilität. Ausgehend von der Zentralgestalt dieser neuen Kultur und Glaubensrichtung steht nun nicht mehr der Krieger oder Wettkämpfer im Mittelpunkt. Vielmehr wurden nun Enthaltbarkeit, Reinheit und Jungfräulichkeit zu neuen Idealen, die es als Mann zu erstreben galt. Deutlich wird aber auch, dass der Mann auch bei einer neu propagandierten Gleichheit im Christentum weiterhin die zentrale Rolle innerhalb des Haushalts wie auch der Gesellschaft einnahm. Der Mann wurde in diesem Denkkonzept zum Repräsentanten Christi und leitete daraus seine Rolle als Haupt der Familie ab. Damit wurde wiederum deutlich an die pagane Tradition angeknüpft, wo dem Mann als *kyrios* ebenfalls die Rolle des Erziehers seiner Ehefrau zukam. Dies wurde so weit zugepunktet, dass Frauen die Möglichkeit in Aussicht gestellt wurde, durch Christus männlich zu werden und so schlussendlich in gleicher Weise Anteil am verheißenen Heil Christi haben zu können. Verbunden war dies aber mit einem enthaltsamen Lebensstil, der als Grundvoraussetzung für diese Maskulinisierung der Frauen vorausgesetzt wurde. Zugleich gilt es anzumerken, dass die Betonung eines asketischen und jungfräulichen Lebens nicht von allen Christ:innen in gleicher Weise gutgeheißen wurde. Vielmehr galt diese Bewegung als Gefahr für die christliche Gesellschaft, da es die bisher bestehende soziale Ordnung radikal in Frage stellte.

In Bezug auf Ehe und Sexualität lassen sich aber gravierende Veränderungen im Verständnis von Virilität feststellen. Die Beziehung zwischen zwei Eheleuten wurde nun als Exklusivgemeinschaft gedacht, die zudem unauflöslich war. Der Mann konnte folglich nicht mehr wie im paganen Verständnis noch weitere Geliebte neben seiner Ehefrau haben und konnte diese auch nicht mehr so einfach verstoßen. Interessanterweise musste diese Ehegemeinschaft im Denken von *Johannes Chrysostomos* nicht mehr auf Nachkommenschaft hin ausgerichtet sein, sondern diente der Verhinderung von Unzucht, die wiederum den Verlust des Seelenheils nach sich ziehen konnte. Unter dem weiten Begriff der Unzucht wurden nun gleichgeschlechtlichen Sexualakte und alle Akte gesehen, die nicht in der Ehegemeinschaft stattfanden. Die wesentliche Gefahr für den christlichen Mann bestand folglich nicht mehr primär darin, seine Virilität und seinen sozialen Status in der Gesellschaft zu verlieren, sondern durch Unzucht seinen individuellen Zugang zum ewigen Leben einzubüßen. Nur wer den Idealen des Christentums entsprach und folglich

Unzucht vermied, konnte die verheißene Vollkommenheit bei Gott erreichen. Damit einher ging klar eine Diskriminierung von homosexuellen Menschen, deren Verhalten nun als sündig und unnatürlich gesehen wurde. Dies wurde insbesondere bei der Betrachtung der Erzählung vom Ehebruch deutlich. Gilt es bei *Apuleius* noch die Ehre und Stellung des Ehemannes wiederherzustellen, indem dieser die aktive penetrierende Rolle gegenüber dem Geliebten seiner Frau einnimmt, ist ein solches Verhalten im christlich geprägten Werk von *Boccaccio* undenkbar.

Es zeigen sich aber auch wesentliche Anknüpfungspunkte zu den gegenwärtigen Klassifizierungsansätzen von Männlichkeit. Vorweg gilt es hierbei nochmals darauf hinzuweisen, dass auch wenn das *Was* eines Aktes mit unserem gegenwärtigen Handlungsspektrum ähnlich scheint, dies noch nicht bedeutet, dass es auch mit dem *Warum*, aus dem heraus eine solche ausgeführt wird, übereinstimmt. Hierfür ist unser Eingelassensein in einen bestimmten zeitlichen und kulturellen Kontext von entscheidender Bedeutung und muss bei der Bewertung und Deutung berücksichtigt werden.

Michael Kaufman hat bei seiner Skizzierung von sog. fragiler Männlichkeit darauf verwiesen, dass diese mitunter auf das Faktum zurückgeführt werden könne, dass wir es bei der Frage nach Virilität nicht mit einer biologischen Tatsache, sondern mit einer „Ideologie“ oder einem „Verhaltensskript“ zu tun haben, die erst angeeignet werden muss. Hierbei finden wir eine deutliche Entsprechung im antiken hellenistischen Denken, wenn davon ausgegangen wurde, dass jene Charakterzüge und Rollenbilder, die für die Bestimmung der Virilität eines Mannes von Entscheidung sind, erst in einem langen Prozess von Kindheit an trainiert werden müssen. Zugleich muss aber beachtet werden, dass die Rollenverteilung, also welche Aufgaben, Rechte und Pflichten jeweils der Frau oder dem Mann zukamen, auf eine natürliche beziehungsweise göttliche Ordnung zurückgeführt wurden. Die *techne*, diese Rollen aber dann als Mann auszufüllen beispielsweise als öffentlicher Redner oder als Krieger und Verteidiger der Polis, galt es von Kindesbeinen an zu trainieren. *Kaufman* weist zudem auf die Gefahr hin, nicht mehr als viril genug zu gelten und daher als Frau oder zumindest als verweiblichter Mann angesehen zu werden. Um dem gegenzusteuern zu können und seine Virilität unter Beweis zu stellen, werde vielfach auf das Mittel der Gewalt zurückgegriffen, das mit der Vorstellung von wahrer Männlichkeit gleichgesetzt werde. Hierin wird eine klare Ähnlichkeit zum antiken hellenistischen Kontext deutlich. Die Gefahr des Verlusts der Virilität war auch hier mit dem Verlust des sozialen Status verbunden, hatte aber durch die Möglichkeit des Entzugs aller Privilegien und Rechte noch gravierendere Folgen. Wie *Kaufman* richtig folgert, kommt

nun die Assoziation mit dem Weiblichen für den Mann einer radikalen Verlusterfahrung gleich, die er mit allen Mitteln verhindern möchte, und die mit einer massiven gesellschaftlichen Abwertung von Frauen einhergeht. Entscheidend ist für ihn hierbei ein „Aktiv-Passiv-Split“, der Männern die aktive Rolle zuweist und gewalttätiges Verhalten von ihrer Seite legitimiert. Die Quelle dieses Splits finden wir im antiken Rollenverständnis, das von einem solchen Aktiv-Passiv-Schema ausgeht, um die Rollen der Geschlechter in der Gesellschaft und insbesondere im Hinblick auf die Sexualität zu ordnen. Virilität brauche gerade immer wieder die Bestätigung dieser Aktivität. Eine interessante Parallele lässt sich hier zum Kriegsdienst als den effektivsten Beweis für Männlichkeit ziehen. Diesen finden wir sowohl in der hellenistischen Antike als auch in der Gegenwart. Zugleich liegt hierin auch die Möglichkeit einer Übertragung auf das Feld der Ehe und Familie begründet, wo durch Gewalt gegen die Ehefrau beispielsweise eine solche Aktivität und ein darauf aufbauendes Machtverhältnis begründet oder abgesichert werden soll. Betrachtet man die grundsätzliche Struktur der hellenistischen Gesellschaft, fällt ein klarer Androzentrismus und ein darauf aufbauendes Beziehungsgeflecht auf. Dies wiederum weist mögliche Anknüpfungspunkte zu *Raewyn Connells* Modell von Beziehungen zwischen verschiedenen Formen von Männlichkeit auf. Auch hier finden wir den aktiven virilen Mann an der Spitze, der Parallelen zur sog. hegemonialen Männlichkeit aufweist. Ebenso zeigt sich in beiden Denkschemata ein System der Über- beziehungsweise Unterordnung. Nur weil jemand als ein biologischer Mann geboren wurde, bedeutet dies in beiden Schemata nicht, dass er tatsächlich auch der hegemonialen Männlichkeit beziehungsweise dem virilen Männlichkeitsideal der hellenistischen Antike voll entsprechen kann. Im Unterschied zur Geburt als Frau hat aber der biologische Mann einen klaren Vorteil durch dieses System und profitiert in beiden Fällen von der „patriarchalen Dividende“, auch wenn er selbst nicht dem Ideal entspricht. Die sowohl von *Connell* als auch *Kaufmann* erwähnte Homophobie, die für diverse Formen von Männlichkeit prägend ist, verweist uns auf die frühchristlichen Transformationsprozesse in Bezug auf das Verständnis von Männlichkeit. Als Unzucht gebrandmarkt, die den Verlust des ewigen Heils zu Folge haben kann, führte dies zu einer Verurteilung aller gleichgeschlechtlichen Sexualakte. Auch wenn den Formen von fragiler Männlichkeit nicht primär eine rein christliche Ausrichtung zugrunde liegt, scheint doch über die kulturellen Transformationsprozesse eine Wandlung in der Vorstellung von Virilität stattgefunden zu haben, die bis in die Gegenwart nachwirkt und Homosexualität als scheinbar größte Gefahr für die Virilität eines Mannes versteht.

Abschließend stellt sich die Frage nach den Konsequenzen für den derzeitigen philosophischen Diskurs zum Thema Männlichkeit, die aus dieser Untersuchung gezogen werden können.

Grundsätzlich lässt sich festhalten, dass ausgehend von den hellenistischen und frühchristlichen Vorstellungen von Männlichkeit, die sicherlich eine wesentliche Quelle für unser gegenwärtiges Denken darstellen, nicht von der einen natürlichen Form des Mannseins gesprochen werden kann. Es wird deutlich, dass sich das, was als viril galt, kontinuierlich gewandelt und sich immer neu dem jeweiligen kulturellen wie auch zeitlichen Kontext angepasst hat. Der Ruf nach einer Remaskulinisierung, also dass Männer wieder zu wahren Männern werden müssen, ist vor diesem Hintergrund verfehlt. Es gibt nicht die eine Männlichkeit, die über die Jahrhunderte hinweg kultiviert werden konnte, oder zu der man wieder zurückkehren kann. Vielmehr haben wir es mit verschiedenen Formen von Männlichkeiten zu tun, die wandelbar und über ein Beziehungsgeflecht miteinander verwoben sind.

Wesentlich für den gegenwärtigen Diskurs ist zudem auch die Frage der Gewalt, die mit jener nach Virilität eng verknüpft ist. Sowohl in der hellenistischen Antike als auch heute werden diese beiden Aspekte eng miteinander verbunden gedacht. Grund hierfür ist eben jenes Aktiv-Passiv-Schema, das seit der Antike für das Verständnis von Männlichkeit prägend ist und eine ständige Aktualisierung dieser Aktivität als Ausdruck von Virilität fordert. Die Konsequenz daraus ist, dass diese Gewalt im Wesentlichen Frauen und Kinder sowie andere marginalisierte Gruppen der Gesellschaft trifft. Dies ist aber keine, wie oben deutlich geworden ist, natürliche Gegebenheit des Mannes, die unveränderlich ist. Vielmehr sind es Akte, denen eine gewisse Haltung zugrunde liegt, die wir nicht nur verändert können, sondern auch müssen.

Männlichkeit stellt folglich keinen Entschuldigungsgrund für Gewalt und Unterdrückung dar. Es ist vielmehr ein Konzept, das es immer wieder neu auf seine innere Ausrichtung hin zu prüfen und weiterzuentwickeln gilt, sodass ein gutes Leben für alle Menschen, unabhängig ihres Geschlechts, ihrer Hautfarbe ihrer kulturellen/religiösen Zugehörigkeit und ihrer sexuellen Orientierung möglich ist.

Literatur

Primärliteratur

Texte aus der Bibel sind gemäß der Einheitsübersetzung der katholischen Bibelanstalt GmbH Stuttgart 2016 zitiert.

ACHILLES TATIUS, *Leucippe and Clitophon*, Cambridge 2014.

AISCHINES, *Against Timarchus*, in derselb. *Speeches*, Cambridge 1919, 29-30.

APULEIUS, *Metamorphosen oder der Goldene Esel*, Berlin 2021⁵.

ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, Hamburg 2006.

ARISTOTELES, *Politik*, Hamburg 2012.

CHARITON VON APHRODISIAS, *Callirhoe*, Cambridge 1995.

CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Stromata*, URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1377/versions/teppiche-bkv/divisions/1110> (Zugriff am 05.07.2023).

DION CHRYSOSTOMOS, *Melankomas II*, in: ders., *Sämtliche Reden*, Zürich 1967.

GREGOR VON NYSSA, *Über die Jungfräulichkeit*, in: Wirth Peter / Gessel Wilhelm (Hg.), *Bibliothek der Griechischen Literatur*, Band 7, Stuttgart 1977, 81 – 144.

HELIODOROS, *Aithiopika. Die Abenteuer der schönen Charikleia*, Zürich 1950.

ISOCRATES, *Nicocles*, in: Mirhady David C./ Yun (Hg.) *Isocrates I*, Austin 2000.

JOHANNES CHRYSOSTOMOS, *Homilien über den ersten Brief an die Korinther*, URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-4428/versions/homilien-uber-den-ersten-brief-an-die-korinther-bkv/divisions/114> (Zugriff am 05.07.2023).

JOHANNES CHRYSOSTOMOS, *Kommentar zu den Briefen des hl. Paulus an die Epheser*, URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-4431/versions/kommentar-zu-den-briefen-des-hl-paulus-an-die-epheser-bkv/divisions/103> (Zugriff am 05.07.2023).

JOHANNES CHRYSOSTOMOS, *Kommentar zum Briefe des hl. Paulus an die Kolosser*, URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-4433/versions/kommentar-zum-briefe-des-hl-paulus-an-die-kolosser-bkv/divisions/70> (Zugriff am 05.07.2023).

LUKIAN, *Der Traum*, in: Mras, Karl (Hg.), *Lukian: Hauptwerke*, Berlin 2014.

PLATON, *Laches*, Göttingen 2014.

PLATON, *Menon*, Berlin 2018.

PLATON, *Nomoi. Gesetze*, Buch IV-VII, Göttingen 2003.

PLATON, Symposion, Düsseldorf 2002.

PLUTARCH, Advice to the Bride and Groom, Oxford 1999.

PLUTARCH, Dialog über die Liebe, Tübingen 2011².

THUKYDIDES, Der Peloponnesischen Krieg, Stuttgart 2022.

XENOPHON, ANTHIA and Habrocomes, in: Henderson Jeffry (Hg.), Longus, Daphnis and Chloe. Xeno-phon, Anthia and Habrocomes, Cambridge 2009, 212-365.

XENOPHON, Gespräch über die Haushaltsführung, in: Audring Gert (Hg.), Xenophon. Ökonomische Schriften, Berlin 1992.

XENOPHON, Kyrupädie. Die Erziehung des Kyros, München 1992.

Sekundärliteratur

BEAUVOIR DE SIMONE, Remarks to the International Tribunal: Crimes Against Women, in: Russell Diana/Van de Ven Nicole (Hg.), Crimes Against Women: Proceedings of the International Tribunal, Berkeley 1976, 5-6.

BOSWELL JOHN, Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality, Chicago 1980.

BROWN PETER, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum, München 1994.

BUTTLE JUDITH, Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt am Main, 1997.

CAREY CHRISTOPHER, Style, Persona and Performance in Aeschines' Prosecution of Timarchus, in: Papaioannou/ Serafim/ da Vela (Hg.), The Theatre of Justice. Aspects of Performance in Greco-Roman Oratory and Rhetoric, Boston 2017, 265-282.

CONNELL RAEWYN, Der gemachte Mann, Konstruktion und Krise von Männlichkeiten, Wiesbaden 2015⁴.

DAVIDSON JAMES, The Greeks and Greek Love: A Radical Reappraisal of Homosexuality in Ancient Greece, Phoe-nix 2007.

DESTREE PIERRE, The Speech of Alcibiades, in: Horn Christoph (Hg.), Platon. Symposion, Berlin 2013, 191- 205.

DOVER KENNETH, Greek Homosexuality, Cambridge 1978.

DRÖGE PETER, Männer – die ewigen Gewalttäter? Wiesbaden 2011.

EBYEN EMIEL, Mann und Frau im frühen Christentum, in: Martin Jochen/ Renate Zoepfel (Hg.), Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann, Band 2, München 1989, 565-605.

ERNST STEPHAN, Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik, in: Hilpert Konrad (Hg.), Zukunftshorizonte Katholischer Sexualethik, Freiburg im Breisgau 2011, 162-184.

FEICHTINGER BARBARA, Soziologisches und Sozialgeschichtliches zu Erotik, Liebe und Geschlechterverhältnis, in: Plutarch, Dialog über die Liebe, Tübingen 2011², 245-282.

FOUCAULT MICHEL, Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2, Frankfurt am Main 1989.

FOUCAULT MICHEL, Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt am Main 1987.

FOUCAULT MICHEL, Die Geständnisse des Fleisches. Sexualität und Wahrheit 4, Berlin 2019.

FREUD SIGMUND, Die Traumdeutung, Frankfurt am Main 1972.

GRONEBERG MICHAEL, Philosophie, in: Horlacher/Jansen/Schwanebeck (Hg.), Männlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2016, 154-168.

JAY NANCY, Geschlechterdifferenzierung und dichotomes Denken, in: Schaeffer-Hegel/Watson-Franke (Hg.), Männer, Mythos, Wissenschaft, Pfaffenweiler 1989, 145-262.

HALPERIN DAVID, One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love, New York 1990.

HARTMANN ELKE, Geschlechterdefinitionen im attischen Recht. Bemerkungen zur sogenannten kyrieia, in: Hartmann/Pietzner/Hartmann (Hg.), Geschlechterdefinitionen und Geschlechtergrenzen in der Antike, Stuttgart 2007, 37-53.

HARTMANN UDO, Kynische Grenzüberschreitungen. Die griechische Philosophin Hipparchia, in: Hartmann/Hartmann/Pietzner (Hg.), Geschlechterdefinitionen und Geschlechtergrenzen in der Antike, Stuttgart 2007, 229-242.

HIRSCH-LUIPOLD RAINER u.a. (Hg.), Die Bildtafel des Kebes : Allegorie des Lebens, Darmstadt 2005.

JONES MERIEL, Playing the Man: Performing Masculinities in the Ancient Greek Novel, Oxford 2012.

KAISER SUSANNE, Politische Männlichkeit, Berlin 2021.

KAUFMAN MICHAEL, Die Konstruktion von Männlichkeit und die Triade männlicher Gewalt, in: BauSteineMänner (Hg.), Kritische Männerforschung. Neue Ansätze in der Geschlechtertheorie, Hamburg 1996, 152-154.

KNOP JULIA, Beziehungsweise. Theologie der Ehe, Partnerschaft und Familie, Regensburg 2019.

LEHNER ERICH, Männer an der Wende. Grundlagen kirchlicher Männerarbeit, unveröffentlichte Dissertation, Wien 1997.

MACALISTER SUZANNE, Dreams and Suicides: The Greek Novel from Antiquity to the Byzantine Empire, London 1996.

MARTSCHUKAT JÜRGEN/STIEGLITZ OLAF/ALBRECHT DANIEL, Geschichtswissenschaft, in: Horlacher/Jansen/Schwanebeck (Hg.), Männlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2016, 104-127.

MERTES KLAUS, Überlegungen zur Aufarbeitung von Homophobie in der Katholischen Kirche, in: theologie.geschichte Band 11 2016, 1-9, URL: <https://theologie-geschichte.de/ojs2/index.php/tg/article/view/841/885> (Zugriff am 04.07.2023).

MEYER-ZWIFFELHOFFER ECKHARD, Im Zeichen des Phallus. Die Ordnung des Geschlechtslebens im antiken Rom, Frankfurt am Main, 1995.

NAGL-DOCEKAL HERTA, Feministische Philosophie, Frankfurt am Main 1999.

NIETZSCHE FRIEDRICH, Jenseits von Gut und Böse, in: Colli/ Montarini (Hg.), Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 5, München 1980, 9-244.

PIETSCH CHRISTIAN, Die Rede des Phaidros, in: Horn Christoph (Hg.), Platon. Symposium, Berlin 2013, 3-52.

PROSTMEIER FERDINAND, Barnabasbrief, URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/barnabas-brief/ch/b1be6b86f9b4946fe6b39829fe11eb9a/> (Zugriff am 03. 07.2023).

ROOSE HANNA, Epheserbrief, URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/epheser-brief/ch/dd09a7beccb0e2430e5ca8f7a8fbb066/#h12> (Zugriff am 05.07.2023).

SANDT VAN DE HUUB, Didache, URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/didache/ch/da1b3860a557a96624197b1490906820/> (Zugriff am 05.07.2023).

SÄNGER DIETER, Galaterbrief, URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/galater-brief/ch/2b527eed6c2bef8a3fde276c89b90bd9/#h9> (Zugriff am 05.07.2023).

SCHELKSHORN HANS, Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne, Weilerswist 2009.

SCHNEGG KORDULA, Antike Geschlechterdebatten. Die soziale Verortung der Frauen und Männer in der griechisch-römischen Antike, Tübingen 2021.

SPÄTH THOMAS, Männlichkeit und Weiblichkeit bei Tacitus. Zur Konstruktion der Geschlechter in der römischen Kaiserzeit, Frankfurt am Main 1994.

VEYNE PAUL, Homosexuality in ancient Rome, in: Aries Philippe/ Béjin Andre (Hg.), Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times, Oxford 1985, 26–35.

WALTERS JONATHAN, No more than a boy: the shifting construction of masculinity from ancient Greece to the Middle Ages in: Gender and History 1993 5/1, 20–33.

WINKLER JOHN, The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece, New York 1990.

WOHL VICTORIA, The Erotics of Democracy in Classical Athens, Princeton 2002.

ZOEPFFEL RENATE, Aufgaben, Rollen und Räume von Mann und Frau im archaischen und klassischen Griechenland, in: Martin Jochen/Zoepfel Renate (Hg.), Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann, Teilband 2, München 1989, 443-500.

Abstracts

(1) Deutsch

Beachtet man den soziokulturellen wie gesamtgesellschaftlichen Diskurs zum Themenkomplex Männlichkeit wird einerseits deutlich, dass wir es mit einer große Diversität hinsichtlich der Ansätze und andererseits vielfach mit dem Punkt Männlichkeit und Gewalt als wesentliche Schnittmenge dieser Diskurse zu tun haben. Die Sozialwissenschaften sprechen in diesem Zusammenhang von der sog. hegemonialen Männlichkeit, die unsere Gesellschaftsstrukturen prägt beziehungsweise von sog. fragiler Männlichkeit, wenn die Aneignung und Vergewisserung von Virilität immer wieder aufs Neue erfolgen muss und ihren Ausdruck in Gewalt gegenüber Frauen und Kindern findet. Dahinter scheint aber ein Phänomen verborgen zu sein, das nicht nur in den gegenwärtigen Sozialwissenschaften, sondern wesentlich auch im philosophischen Denken - insbesondere der Antike – zu finden ist. Das Verständnis von Geschlecht und Sexualität unterlag im antiken Denken einem sehr engen Korsett an Regeln, wodurch es möglich wurde, dass ein Mann durch ein bestimmtes Verhalten, dass nicht diesen Regeln entsprach, seine Männlichkeit verlieren und damit verweiblichen konnte. Dies führte schließlich dazu, dass durch bestimmtes insbesondere gewaltvolles Verhalten die Virilität des Mannes immer aufs Neue unter Beweis gestellt werden musste. Daher kann der Beginn der sog. negativen Andrologie dementsprechend nicht erst am Ende des 18. Jahrhunderts, sondern bereits in der hellenistischen Antike angesiedelt werden. In der vorliegenden Arbeit wird das Verständnis von Männlichkeit in der antiken hellenistischen Kultur aus dem Blickwinkel gegenwärtiger Herausforderungen präzisiert und es wird der Frage nachgegangen, worin genau die Virilität des antiken Mannes bestand, beziehungsweise wodurch und in welcher Weise er diese verlieren konnte. Hierbei werden auch die Unterschiede zwischen christlichem und paganem Denken herausgearbeitet und so der Transformationsprozess des Verständnisses von Männlichkeit sichtbargemacht.

(2) English

Considering the socio-cultural and overall social discourse on the subject of masculinity, it becomes clear on the one hand that we are dealing with a great diversity in terms of approaches and, on the other hand, with the point of masculinity and violence as an essential intersection of these discourses.

In this context, the social sciences speak of so-called hegemonic masculinity, which shapes our social structures, or of so-called fragile masculinity, when virility has to be acquired and secured repeatedly and finds its expression in violence against women and children. Behind this, however, a phenomenon seems to be hidden that can be found not only in the current social sciences, but also essentially in philosophical thinking - especially in antiquity. In ancient thinking, the understanding of gender and sexuality was subject to a very tight corset of rules, which made it possible for a man to lose his masculinity and thus become feminine by behaving in a certain way that did not comply with these rules. This finally led to the fact that the virility of the man had to be proven repeatedly through certain, particularly violent behaviour. Therefore, the beginning of the so-called negative andrology cannot be placed at the end of the 18th century, but as early as Hellenistic antiquity. In my thesis, the understanding of masculinity in the ancient Hellenistic culture is specified from the perspective of current challenges following the question of what exactly the virility of the ancient man consisted and in what way it could be lost. It further makes the differences between Christian and pagan thinking on masculinity visible and shows the transformation from the Hellenistic ideal of virility to the new thinking of a Christian man.