

Gebildete Gottesnarren, erotische Eremit_innen und humorvolle Asket_innen

Können spätantike Lebensformen queer gedeutet werden?

Sina von Aesch, Katharina Heyden

1. (Wie) können spätantike Lebensgeschichten queer gedeutet werden?

Thekla, Amma Sarra, Melania, Maria, Pelagius oder Eugenia_us – die Liste der namentlich bekannten Menschen, die als Christ_innen in der Spätantike lebten und sich auf die eine oder andere Weise womöglich *queer* deuten lassen, lässt sich nicht beliebig erweitern. Es gibt gewichtigere und dominantere Figuren, die gerade die Historische Theologie noch immer deutlich prägen: Origenes, Antonius, Augustinus, Gregor – diese Liste liesse sich beliebig erweitern. Die Frage nach queeren Lebensweisen in der Geschichte des Christentums öffnet den Blick für Personen, die bisher nicht im Fokus der Aufmerksamkeit standen. Zugleich provozieren bereits die im Titel dieses Beitrags anklingenden Lebensweisen, aber auch die Lebensweisen der genannten «grossen» Persönlichkeiten die Rückfrage, ob christliches Leben in der Spätantike nicht *per se* queere Züge trug. Natürlich hängt hier alles davon ab, wie weit der Begriff *queer* sinnvollerweise gefasst werden kann und sollte.

Wir werden diese Frage im Folgenden in mehreren dialogischen Wendungen umkreisen. Dabei verstehen wir *queer* im engeren Sinn geschlechtlicher Identitäten und sexueller Orientierungen und wenden diese Kategorie einerseits als heuristisches Hilfsmittel an, um relevante Phänomene in der Geschichte des Christentums aufzuspüren. Andererseits dient die historische Erkundung auch dazu, Voraussetzungen und Begrifflichkeiten heutiger Queer-Diskurse mit Erkenntnissen aus der Geschichte zu bereichern, zu hinterfragen und dadurch im besten Fall zu schärfen. Wenn sich die folgende Darstellung also immer wieder selbst ins Wort fällt, so ist das ein Ausdruck

unseres Bemühens, die Reichweite und die Grenzen, die erschliessenden und die verschleiernenden Potenziale der Rede von queeren Lebensformen in der Spätantike auszuloten.

Wenn Historiker_innen an die Arbeit gehen, tun sie das unweigerlich mit den Fragen und Konzepten ihrer eigenen Gegenwart. Manche sehen darin ein Dilemma und versuchen, sich von den Prägungen ihrer eigenen Zeit möglichst frei zu machen, um vorurteilsfrei in die Vergangenheit blicken zu können. Andere hoffen, aus der bewusst reflektierten Prägung durch das Heute und der «produktiven Kraft des Vorurteils» (Hans-Georg Gadamer)¹ einen doppelten Gewinn ziehen zu können, indem neue Fragen, Konzepte oder Begriffe den Blick für geschichtliche Phänomene schärfen und diese wiederum die heutigen Diskurse relativierend bereichern können. Diesen Weg versuchen wir hier einzuschlagen.

Die Auseinandersetzung mit der Frage, ob und wie spätantike Lebensformen *queer* gedeutet werden können, setzt mehrere Balanceakte im Umgang mit den Quellen voraus. Zum einen gilt es, Sorgfalt anzuwenden: Den Erfahrungen und Geschichten potenziell queerer Menschen soll würdigend begegnet werden. Gleichzeitig soll kritisch geprüft werden, ob queere Lebensweisen aus den Quellen gehoben werden können, ohne undifferenziertes *pink washing*² zu betreiben. Hilft die Kategorie *queer*, Phänomene und Quellen aus der Antike umfassender oder besser zu verstehen, als es ohne diese Kategorie möglich wäre? Wo muss das «Vetorecht der Quellen» (Reinhart Koselleck)³ gegen eine Überfrachtung mit heutigen Interessen in Anschlag gebracht werden?

1 Zur produktiven Kraft des Vorurteils siehe Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 261–290.

2 *Pink washing* ist ein kombinierter Begriff aus *pink* und *white washing* (Verschleierung, Schein, Schönfärberei), der eingeführt wurde, um auf die problematische Aneignung von queeren Inhalten durch eine Firma, einen Staat oder eine Gruppe aufmerksam zu machen, die nur vorgeben, queerfreundlich zu sein, um sich tolerant darzustellen oder ein Produkt an eine queere Gruppe besser verkaufen zu können. Gerade im Pride-Monat Juni machen immer wieder Firmen Schlagzeilen damit, dass sie während eines Monats ihr Logo in den Farben des Regenbogens präsentieren, gleichzeitig ihre Produkte jedoch in Ländern herstellen lassen, in denen Homosexualität unter Strafe steht. Ursprünglich wurde der Begriff in den 1980er Jahren im Zusammenhang mit Firmen verwendet, die mit Aktivitäten gegen Brustkrebs warben und dazu die rosa Schleife an ihren Produkten anbrachten, obwohl genau jene Produkte im Verdacht standen, krebs-erregende Wirkstoffe zu enthalten. Zur Entstehung und Verwendung des Begriffs vgl. z. B. Blackmer, *History of the term pinkwashing*, 171–173.

3 Zum «Vetorecht der Quellen» siehe Koselleck, *Standortbindung und Zeitlichkeit*.

Zunächst ist davon auszugehen, dass Menschen, deren geschlechtliche Identität, deren Begehren und deren Lebensweise sich seit jeher anders zeigten und entfalteten als die der Dominanzgesellschaft, auch in der Spätantike existierten.⁴ Aber wie kommen sie in den Quellen vor? Meist haben sie keine eigene Stimme, werden jedoch auch nicht verschwiegen. Im Gegenteil: Die meisten Quellen, auf die stösst, wer *queer* als heuristische Kategorie angewendet, sind hagiographischer Natur. Sie präsentieren gebildete Gottesnarren, erotische Eremit_innen und humorvolle Asket_innen als christliche Helden gestalten. Worin aber besteht ihr Heldentum: in der Verwirklichung oder in der Überwindung ihrer körperlichen Natur, geschlechtlichen Identität und sexuellen Orientierung? Die Geschichten der hier behandelten Personen wurden Jahrhunderte hindurch breit rezipiert und in Wort und Bild verbreitet. Klöster und Kirchen wurden nach ihnen benannt, es entwickelten sich blühende Heiligenkulte. Diese Verbreitung darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es bestimmte Schichten und Personenkreise sind, die in den Quellen repräsentiert werden – die Sichtbarkeit von wenigen darf das Unwissen über die vielen nicht verdrängen.⁵ Gleichzeitig ist zu beachten, dass hagiographische Texte nicht einfach faktische Lebensbeschreibungen, sondern literarische Lebensgestaltungen und daher normativ aufgeladen

-
- 4 Sexualität von Christ_innen in der Spätantike ist ein in der deutschsprachigen Forschung bisher kaum behandeltes Thema. Für Juni 2025 ist bei De Gruyter eine kleine Monographie zu diesem Thema von Eva Elm angekündigt: Elm, Sexualität in der christlichen Spätantike. Für den englischsprachigen Raum waren Peter Browns 1988 erstmals veröffentlichtes Werk «The Body and Society», in deutscher Übersetzung unter dem Titel «Die Keuschheit der Engel», 1991 erschienen, sowie John Boswell, Same-Sex Unions in Premodern Europe (1994), bahnbrechend. In jüngerer Zeit Harper, From Shame to Sin (2013). Für das Neue Testament siehe neuerdings Dunning, The Oxford Handbook of New Testament, gender and sexuality von 2019 mit einem eigenen Kapitel zu Queer Theory von Stephen D. Moore.
- 5 Unwissen über die zahlreichen Menschen, über die wir nichts oder wenig wissen, kann unterschiedliche Gründe haben: Bewusstes Verschweigen (sogenanntes «silencing») ihrer Lebensrealität durch die zeitgenössischen Autoren, weil sie aus der Norm fielen, ist eine Möglichkeit. Aber auch Steuerung und Zufälle im Überlieferungsprozess können dazu führen, dass uns die Geschichten der Namenlosen unbekannt bleiben: «Die Masse der Namenlosen ist eben auch die Masse der Sprachlosen. Selbstzeugnisse aus dem sogenannten «niederem Volk» gibt es fast nicht, sie fallen in die Kategorie der nie geschriebenen Quellen.» (Esch, Überlieferungschance und Überlieferungszufall, 546).

sind.⁶ Sie benutzen einzelne Personen und Lebensgeschichten, um für viele Rezipient_innen Orientierung im Leben und Glauben zu bieten. Wir könnten auch sagen: Die Einzelschicksale herausragender Menschen werden erzählt, um auf die Dominanzgesellschaft prägend einzuwirken.

2. Heteronormativität als Negativfolie für eine queere Perspektive?

Aber was bedeutet eigentlich «Dominanzgesellschaft» in der Spätantike? Welche Vorstellungen von Geschlecht, Gender und Sexualität herrschten vor? Androgyne Statuen, homo- und bierotische Darstellungen in der Literatur, aber auch auf Gräbern oder auf Trinkbechern zeigen: Heteronormativ war die hellenistisch-römische Gesellschaft, in die das Christentum hineingeboren wurde, jedenfalls nicht.⁷

Was bedeutete es in dieser Welt, *queer*⁸ zu sein? Welche Identitäten, welche Neigungen, welche Lebensformen lassen sich sinnvoll als *queer* bezeichnen in einer Gesellschaft, die nicht heteronormativ war? Wenn *queer* allgemein als weit gefasster, relationaler Begriff verstanden wird – also in dem Sinn, dass etwas «*queer*» zu geltenden gesellschaftlichen Konventionen steht⁹ –, dann war

-
- 6 Zum Charakter hagiographischer Quellen und den damit verbundenen Herausforderungen für die historische Erkenntnis siehe Gray/Corke Webster, *The Hagiographical Experiment*; Gemeinhardt/Heyden, *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen*, 417–438; Coon, *Sacred Fictions*.
 - 7 Zur Sexualität in der hellenistisch-römischen Welt siehe Traffort, *Sex and Sexuality*; Nussbaum/Sihvola, *The Sleep of Reason*; Ormand, *Controlling Desires*.
 - 8 Wir folgen damit der Definition des Queer-Begriffs nach Tonstad, *Queer Theology*, 2: «People who identify and understand themselves either as persons whose sexuality is not wholly heterosexual, or, whose gender is not the one assigned by medical authorities at birth, or of course both.» Die Frage nach der Definition des Queer-Begriffs wird auch in der Einführung des vorliegenden Bandes thematisiert.
 - 9 In der Queer Theory wird vielfach darüber diskutiert, wie queer zu bestimmen sei: «Die grundsätzliche Unbestimmtheit macht queer zu einem schwierigen Forschungsgegenstand; immer zweideutig, nur in Beziehung zu denken, wird es als ›grösstenteils intuitive, nur halb ausgearbeitete Theorie‹ beschrieben.» Jagose, *Queer Theory*, 124. Dass queer immer im Kontext verstanden werden muss, ist Herausforderung und Potenzial zugleich: «Seine Unbestimmtheit schützt queer vor Kritik wie der an den ausschliessenden Tendenzen von ›lesbisch‹ und ›schwul‹ als Identitätskategorien. Aber auch wenn kein Konsens über eine genaue Definition von queer besteht, haben Akti-

das Christentum als solches in seinen Anfängen *queer*. Der für diese Ansicht immer wieder zitierte Referenztext ist Gal 3,28: «Hier ist nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht Mann noch Frau. Ihr seid nämlich alle eins in Christus Jesus». Diese Behauptung des Paulus stellt das Christentum «quer» zu den in der römischen Gesellschaft geltenden binären religiösen, sozialen und geschlechtlichen Grenzziehungen. Aber abgesehen von der Schwierigkeit zu entscheiden, ob dieser Anspruch nur innerhalb oder auch ausserhalb der christlichen Gemeinden gelten sollte und inwiefern er sich hier wie dort durchsetzen liess, stellt sich vor allem die Frage: Was bedeutet das οὐκ ἔνι ganz genau: Soll es die reale Aufhebung aller gesellschaftlich geltenden Unterschiede in Gang setzen oder lediglich anzeigen, dass diese Unterschiede angesichts des universalen Heilsanspruchs des Christentums religiös irrelevant sind?

Aber wären religiöse und soziale Abweichungen von der Mehrheitsgesellschaft überhaupt *queer* im Sinn der heutigen Diskurse? Um für heutige Diskurse anschlussfähig zu bleiben, beziehen wir den Begriff bei unserer Erkundung queerer Phänomene in der Spätantike auf geschlechtliche Identität und sexuelle Orientierung.

Wenn *queer* in diesem präziseren Sinn auf LGBTQIA+ bezogen wird, kann das spätantike Christentum gerade nicht als *queer* bezeichnet werden, weil zumindest die christlichen Autoritäten die in der hellenistischen Gesellschaft ganz selbstverständlichen Phänomene wie Androgynität und Homosexualität eindeutig ablehnten (was nicht bedeuten muss, dass es sie in den christlichen Gemeinschaften faktisch nicht gegeben hat). Bereits hier wird deutlich, dass beim Blick in die Antike zwei Verständnisse von *queer* unterschieden werden müssen: *queer* im engen, präzisen, nämlich Geschlecht und Sexualität bezeichnenden Sinn und *queer* im weiteren Sinn als Abweichung von einer heteronormativen Dominanzgesellschaft. Dass die für das Christentum relevanten antiken Gesellschaften nicht eindeutig heteronormativ waren, ist ein wichtiger Unterschied zur heutigen Situation. Diese Erkenntnis führt dann aber unweigerlich zu der Frage, seit wann es eigentlich die Heteronormativität gibt, auf die heutige *queer*-Diskurse bezogen sind. Begriffsgeschichtlich ist diese Frage leicht zu beantworten: Der Begriff «heteronormativity» kam mit Michael Warners Artikel *Fear of a Queer Planet* im Jahr 1991 auf die Welt.¹⁰

vismus und Theorie, die im Zusammenspiel zwangsläufig seinen Kontext bilden, doch verschiedene Veränderungen durchgemacht.» Jagose, *Queer Theory*, 100.

10 Warner, Introduction; die konzeptionellen Grundlagen finden sich bereits bei Rich, *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*.

Aber die historische Frage, seit wann Heteronormativität ein Kennzeichen der westlichen Dominanz- oder Mehrheitsgesellschaft ist, lässt sich deutlich schwieriger beantworten. Diese Frage begleitet unsere Sichtung der Quellen und wird am Ende nochmals explizit aufgegriffen.

Die Auswahl der im Folgenden betrachteten Quellen und Phänomene verdankt sich also zum einen der Entscheidung für ein spezifisches, auf geschlechtliche Identität und sexuelle Orientierung fokussierendes Verständnis von *queer*. Wir erheben aber auch in dieser Hinsicht keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit. Wir versuchen vielmehr, die Frage nach den queeren Potenzialen des frühen Christentums anhand möglichst verschiedener in den Quellen bezeugter Lebensformen exemplarisch zu beantworten.¹¹ Wir beginnen mit Thekla, einer Ikone der feministischen Theologie.

3. Thekla – ein Kampf um Selbstbestimmung im binären Kontext

Thekla und ihre Lebensgeschichte, wie sie in den Thekla-Akten beschrieben wird,¹² eröffnet die Reihe aus zwei Gründen. Erstens ist sie chronologisch betrachtet die älteste: Die Thekla-Akten, aus denen wir über sie erfahren, wur-

11 Eine umfassende Anwendung von Queer- und Genderstudies auf die Spätantike wurde unseres Wissens bisher nicht unternommen, vgl. Lissek, Anstoss-Geschlecht. Zur mittelalterlichen Hagiographie ist kürzlich ein Sammelband erschienen, der genau dies unternimmt: Spencer-Hall/Gutt (Hg.), *Trans and Genderqueer Subjects in Medieval Hagiography*. Vgl. dazu auch Bennewitz / Eming / Traulsen (Hg.), *Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität*.

12 *Acta Pauli et Theclae*, Richard Adelbert Lipsius, *Acta apostolorum apocrypha*, 235–271. Die folgenden Übersetzungen folgen, mit kleinen Änderungen, der deutschen Übersetzung von Wilhelm Schneemelcher in NTApOK II, 6. Aufl. 1997, 193–243. Thekla wird in der Quelle als Schülerin, vielleicht sogar Jüngerin des Paulus beschrieben, die durch wundersame Taten Gottes vor dem Tod als Märtyrerin gerettet wird. Zur Einführung und Kontextualisierung der Quelle vgl. Barrier, *The Acts of Paul and Thecla*. Zum Verhältnis von Thekla und Paulus vgl. Esch-Wermeling, *Thekla – Paulusschülerin wider Willen? Eine literarische Analyse* findet sich bei Johnson, *The Life and Miracles of Thecla*. Grundlegend für die Übersetzung ist die Ausgabe von Jensen, *Thekla – die Apostolin*, 1995. Für den hier vorliegenden Artikel wurde die Ausgabe von Schneemelcher, *Acta Pauli et Theclae*, 1997, verwendet, weil sie anders als die Ausgabe von Jensen über TLG digitalisiert zur Verfügung steht. Die Thematik der sexualisierten Gewalt nimmt Wehn, *Vergewaltigte nicht die Sklavin Gottes!*, auf.

den in der Mitte des 2. Jahrhunderts verfasst.¹³ Zweitens verbinden sich mit der Darstellung von Theklas Leben relativ leicht zugängliche Fragen nach Rolle und Erwartungen in einem binär geprägten Kontext.

Die Erzählung beginnt mit einer Szene, in der der Apostel Paulus in Lykien über die Seligpreisungen predigt. Thekla sitzt am Fenster des benachbarten Hauses und lauscht seinen Worten. Paulus plädiert für ein Leben in Enthaltsamkeit und preist die Jungfrauen. Dies sei die beste Variante, um das Heil zu erlangen. Es wird eindringlich beschrieben, welche Wirkung die Worte des Paulus auf Thekla haben – sie verlässt während dreier Tage und Nächte das Fenster weder zum Essen noch zum Schlafen. Auch andere hören diese Predigt und sind weitaus weniger in Bann gezogen als die lauschende Thekla. So beklagen sich die Männer und Mütter der Jungfrauen darüber, dass Paulus den Hörerinnen diese Idee einpflanzen würde.

Der Verlobte der Thekla, Thamyris, ist entsetzt über die Verwandlung seiner Braut und versucht, sie ausser Hörweite zu bringen. Das gelingt ihm nicht, sie hört weder auf ihn noch auf ihre Mutter. So wird gegen Paulus der Vorwurf erhoben: «Er macht aber Jünglingen die Frauen und Jungfrauen die Männer abspenstig, indem er sagt: Auf andere Weise gibt es für euch keine Auferstehung, es sei denn, dass ihr rein bleibt und das Fleisch nicht befleckt, sondern es rein bewahrt.»¹⁴ Paulus, so der Vorwurf, bringt die ganze soziale Ordnung des Dorfes ins Wanken. Der Verlobte der Thekla bringt Paulus zum Statthalter. Es kommt zur Anklage, Paulus habe die Frauen verdorben und die Männer um die Heirat gebracht. Paulus wird gefangen genommen. Thekla, obwohl sie bisher noch nie mit ihm gesprochen hat, besucht ihn mitten in der Nacht im Gefängnis. Als vermögende Frau verfügt sie über die Mittel, die Wächter zu bestechen, sie verschenkt einen silbernen Spiegel und verschafft sich damit Eintritt in Paulus' Zelle.

Thekla wird dargestellt als eine Frau, die sich klar einem Mann unterordnet, zwar nicht mehr dem vorgesehenen – ihrem Verlobten hat sie sich wehrt, als er sie vom Fenster wegbringen wollte –, sondern jetzt dem Paulus.

13 Erstmals erwähnt werden die *Acta Pauli et Theclae* bei Tertullian, *De baptismo* (um 190 n. Chr.), zur Datierung siehe Jensen, *Thekla*, 11–12.

14 *Acta Pauli et Theclae* 12 (Schneemelcher, 218): στερεῖ δὲ νέους γυναικῶν καὶ παρθένους ἀνδρῶν, λέγων. Ἄλλως ἀνάστασις ὑμῖν οὐκ ἔστιν, ἐὰν μὴ ἀγνοίμηντε καὶ τὴν σάρκα μὴ μολύνητε ἀλλὰ τηρήσ-ητε ἀγνήν.

Explizit erwähnt der Text, wie sie sich auf der Stelle auf dem Boden wälzt, an der er gegessen hat.¹⁵

Am nächsten Tag wird Paulus erneut vor den Statthalter geführt, und nun wird auch Thekla befragt, warum sie nicht heirate, wie es das Gesetz will.¹⁶ Thekla verweigert eine Antwort, es kommt zu einem Bruch: Es ist die Mutter der Thekla, die die Tötung der eigenen Tochter fordert mit der Begründung, dass sie Schande über das Dorf gebracht habe und an ihr ein Exempel statuiert werden solle.¹⁷

Die Akten skizzieren das Publikum, das dem Prozess beiwohnt, und teilen es auf: in Mittäter_innen¹⁸ und in Sympathisant_innen. Thekla wird als tapfere Märtyrerin geschildert, die allerdings nicht stirbt – Gott lässt es regnen, als der Scheiterhaufen angezündet wird.

So wird Thekla gerettet und es kommt zu einem ersten Gespräch zwischen Paulus und ihr. Sie will mit ihm umherziehen und diesen Rollenwechsel – von der lauschenden Jungfrau zur verurteilten Märtyrerin zur Wanderpredigerin – auch äusserlich kenntlich machen. Sie will sich die Haare nach Männerart schneiden, ihm nachfolgen und sich taufen lassen. Seine Begründung, warum er ihr diese Wünsche abschlägt, klingt wie folgt: «Die Zeit ist übel und du bist schön von Gestalt. Dass nur nicht eine andere Versuchung (ἄλλος πειρασμός) über dich komme, schlimmer als die erste, und du nicht aushältst und feige wirst.»¹⁹ Paulus traut Thekla die neue Rolle nicht zu. Immerhin nimmt er sie dennoch mit nach Antiochia. Auch hier sind die Kämpfe für Thekla nicht zu Ende. Im Gegenteil: Sie geht durch die Stadt und kaum erblickt ein erster Mann sie, ist er «von erotischer Leidenschaft zu ihr ergriffen (ἡράσθη αὐτῆς) [...] Er

15 Acta Pauli et Theclae 20 (Schneemelcher, 219): ἡδὲ Θέκλα ἐκυλίετο ἐπὶ τοῦ τόπου οὗ ἐδίδασκεν ὁ Παῦλος καθήμενος ἐν τῇ φυλακῇ.

16 Acta Pauli et Theclae 20 (Schneemelcher, 219).

17 Acta Pauli et Theclae 20 (Schneemelcher, 219): τῆς δὲ μὴ ἀποκρινομένης, Θεοκλεία ἡ μήτηρ αὐτῆς ἀνέκραγεν λέγουσα Κατάκαιε τὴν ἄνομον, κατάκαιε τὴν ἀνυμφον ἐν μέσῳ θεάτρου, ἵνα πᾶσαι αἱ ὑπὸ τούτου διδαχθεῖσαι γυναῖκες φοβηθῶσιν.

18 Acta Pauli et Theclae 22 (Schneemelcher, 220). Ein Teil der Zuschauer_innen bringt Holz und Stroh für den Scheiterhaufen: Οἱ δὲ παῖδες καὶ αἱ παρθένοι ἤνεγκαν ξύλα καὶ χόρτον ἵνα Θέκλα κατακαῇ. Andere sprechen sich gegen das Vorgehen des Statthalters aus: αἱ δὲ γυναῖκες μετὰ τῶν τέκνων ἔκραζον ἄνωθεν λέγουσαι Ὡ θεέ, ἀνοσία κρίσις γίνεται ἐν τῇ πόλει ταύτῃ.

19 Acta Pauli et Theclae 25 (Schneemelcher, 220): Ὁ δὲ εἶπεν Ὁ καιρὸς αἰσχρὸς, καὶ σὺ εὐμορφος· μὴ ἄλλος σε πειρασμὸς λήψεται χείρων τοῦ πρώτου, καὶ οὐχ ὑπομείνης ἀλλὰ δειλανδρήσης.

aber, der ja ein mächtiger Mann war, umarmte sie einfach auf offener Strasse (περιεπλάκη εἰς τὸ ἄμφοδον).»²⁰ Umarmen muss als Euphemismus verstanden werden, es handelt sich hier um einen sexuellen Übergriff. In dieser Situation schaut sich Thekla nach Paulus um, doch der ist keine Hilfe, sie ist auf sich gestellt. Sie ergreift den Angreifer, zerreisst seinen Mantel, nimmt ihm den Ehrenkranz vom Kopf, demütigt ihn mit Worten.²¹ Sie, die hätte hingerichtet werden sollen, weil sie Schande über das Dorf brachte, bedient sich jetzt selbst der Kategorien Ehre und Schande, um sich zur Wehr zu setzen. Hier haben wir es wohl mit einem der ersten christlichen Berichte zu tun, in dem ein reicher Mann – die christliche Quelle benennt den Übeltäter, er heisst Alexander –, der in seiner Ehre verletzt und gekränkt wurde, zu einem besonders gefährlichen Akteur für eine Frau wird.

Thekla wehrt sich in der Situation erfolgreich gegen den Übergriff, doch die Quelle berichtet, dass langfristig nicht *er* die Konsequenzen für seinen Angriff trägt, sondern dass *sie* dafür verurteilt wird, ihn beschämt zu haben – sie wird zum Tierkampf in der Arena verurteilt. Dieses Urteil wird von einer neu eingeführten Gruppe kritisiert: Es sind Frauen, die sich mit Thekla solidarisieren und die Ungerechtigkeit anprangern.²² Sie benennen das Urteil als übel und gottlos.²³

Die Schlacht in der Arena nimmt ihren Verlauf, der gekränkte Angreifer lässt sich immer neue Brutalitäten einfallen, doch auf wundersame Weise

20 Acta Pauli et Theclae 26 (Schneemelcher, 220f.): ἅμα δὲ τῷ εἰσέρχεσθαι αὐτούς, συριάρχης τις Ἀλέξανδρος ὀνόματι ἰδὼν τὴν Θέκλαν ἠράσθη αὐτῆς, καὶ ἐξελίπτει τὸν Παῦλον χρήμασι καὶ δώροις. [...] ὁ δὲ πολὺ δυνάμενος, αὐτὸς αὐτῇ περιεπλάκη εἰς τὸ ἄμφοδον.

21 Acta Pauli et Theclae 26 (Schneemelcher, 220f.): καὶ λαβομένη (λαμβάνω = nehmen, ergreifen) τοῦ Ἀλεξάνδρου περιέσχισεν (περισχίζω = aufschlitzen, zerreißen) αὐτοῦ τὴν χλαμύδα καὶ τὸν στέφανον ἀφείλετο (ἀφαιρέω = wegnehmen) ἀπὸ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, καὶ ἔστησεν αὐτὸν θρίαμβον. Der letzte Teilsatz ἔστησεν αὐτὸν θρίαμβον kann nicht eindeutig übersetzt werden, das Verb ἵστημι in der 3. Person Singular Aorist Indikativ bedeutet *sie stellt ihn hin*; interessant ist das Nomen θρίαμβος, das stets mit Dionysos oder Bacchus in Verbindung gebracht wird. Eine mögliche Deutung wäre also, dass Thekla ihren Vergewaltiger als Trinker hinstellte, da Bacchus als Weingott bekannt war, vgl. den Bericht über die Bacchanalien bei Ovid, *liber tertius*, V 511–733. Über das Verbot der häufig ausufernden Bacchanalien berichtet Titus Livius im Buch *Ab urbe condita* 39,8–19.

22 Zur Solidarität der Frauen untereinander siehe z. B. Jensen, Thekla, 86–91.

23 Acta Pauli et Theclae 27 (Schneemelcher, 221): αἱ δὲ γυναῖκες ἐξεπλάγησαν καὶ ἀνέκραξαν παρὰ τὸ βῆμα: Κακὴ κρίσις, ἀνοσία κρίσις.

übersteht Thekla diese alle. Die Königin Tryphäna, die selbsternannte Mutter und Beschützerin der Thekla, fällt bei diesem Anblick in Ohnmacht. Es verbreitet sich das Gerücht, die Königin sei gestorben.

Auch hier begegnet ein bekannter Mechanismus:²⁴ Der tobende Angreifer, der bisher nichts ausliess, um Thekla zu quälen, bekommt jetzt Angst, weil er die Reaktion des Kaisers fürchtet. Denn wenn dieser vom Tod seiner Verwandten in der Arena erfahren würde, würde dies zurückfallen auf den Angreifer selbst. Die Rettung der Thekla wird also aufgrund der Angst eines Mächtigen vor einem noch Mächtigeren in Gang gesetzt.

Thekla wird aus der Arena geführt, gepflegt und gekleidet und verbringt danach einige Tage im Haus der Tryphäna, sie ist bei ihrer Wahlfamilie an einem sicheren Ort. In heutiger Terminologie könnte hier von einem *safe space*²⁵ innerhalb der Gesellschaft die Rede sein.

Das Ende der Geschichte wird in den Akten wie folgt überliefert: Thekla unternimmt einen erneuten Aufbruch, sie verfolgt noch immer das Ziel, Paulus nachzufolgen. Draussen in der Welt nimmt sie männliche Attribute und männliche Verhaltensweisen an, stellt sich eine Gefolgschaft aus Diener_innen zusammen, näht sich ein kurzes Reisegewand und schert sich die Haare. Dies tut sie jedoch nicht als Preisgabe ihrer Weiblichkeit, sondern sie gestaltet ihre Form von Weiblichkeit vielmehr so, dass sie ihren Ansprüchen an das Leben dienen.²⁶

-
- 24 Ein solcher Mechanismus wird vielen Frauen und weiblich gelesenen Personen bekannt sein, auch aus alltäglichen Begegnungen: Ein Nein der Frau selbst wird häufig nicht akzeptiert, das Eingreifen eines Mannes oder schlicht das Erwähnen eines Partners führt hingegen dazu, dass die Belästigung aufhört. Diesen Mechanismus thematisieren zum Beispiel Ricarda Hofmann in ihrem Podcast *Nein heisst Nein*, Folge 10, und Bonnie Garmus in dem Roman *Eine Frage der Chemie* (Piper 2022).
 - 25 Zur gegenwärtigen Debatte über die Relevanz von Safe Spaces siehe Käser, Für das Sagbare! insbes. IV. Zeug_innenschaft und Orte.
 - 26 Ähnlich argumentiert Jensen, wenn sie ihren eigenen früheren Werken ins Wort fällt und festhält: «Zum Zeichen ihrer neuen Freiheit legt sie Männerkleider an. Dass damals viele Frauen so gehandelt haben, bezeugen zahlreiche Polemiken und Verbote. Nur diese sind überliefert; die Dokumente, in denen die Frauen ihr Selbstverständnis artikulieren, sind verlorengegangen oder vernichtet worden. Doch selbst aus der Polemik lässt sich noch rekonstruieren, was die Jungfrauen mit ihrer Männerkleidung zum Ausdruck bringen wollten: Wir stehen nicht mehr unter dem Fluch: «Der Mann wird über dich herrschen». Diese Sätze würde ich heute anders schreiben. Sie wurden zu einem Zeitpunkt verfasst, als ich erst damit begann, mich in die Historische Frauenforschung einzuarbeiten und noch ganz unter dem Eindruck stand, den die Pionierleis-

Thekla verbringt ein Leben in Ehelosigkeit, sie hat ihr erstes Ziel erreicht. Sie wird Verkündigerin des Evangeliums, damit hat sie auch ihr zweites Ziel erreicht. Doch sie zahlt dafür einen hohen Preis, erlebt Gewalt und Ausschluss. Thekla wird immer in Verhältnisbestimmungen zu Männern charakterisiert. Zuerst unfreiwillig in Abhängigkeit zu ihrem Verlobten und später freiwillig in Bezug auf Paulus, mit dem sie so etwas wie eine platonische Liebe oder eine geistige Ehe verbindet.

Thekla hat in unterschiedlichen Bereichen zu kämpfen: nach innen, wo sie gegen die Ansprüche ihrer Familie rebelliert und sich gegen die Heirat wehrt, und nach aussen, als sie sich gegen den sexuellen Übergriff in Antiochia wehrt. Sie lässt sich nicht ein auf das Spiel derer, die über sie zu verfügen versuchen, sondern sie stellt Forderungen, sucht Alternativen und baut sich so einen solidarischen Kreis auf – durch Tryphäna, aber auch dank der anonymen Gruppe der Frauen, die das Unrecht benennen. Theklas Lebensform drückt aus, dass sie die Gegebenheiten nicht annimmt, sondern dass sie etwa die Kategorien von Ehre und Schande nutzt, um sich zu wehren. Sie legt einen eigenen Massstab an die Umstände an und findet so einen Weg, ihre Lebensform umzusetzen, mithilfe der Solidarität unter Gleichgesinnten und Gleichgestellten.

Es erstaunt deshalb nicht, dass Thekla die Gewährsfrau einer «feministischen Patristik» geworden ist.²⁷ Sie erscheint als eine willensstarke, durchsetzungsfähige Frau, die sich durch ihre Beharrlichkeit Zugang zur Männerwelt verschafft. Sogar «Frauensolidarität» kommt in den Thekla-Akten vor.

Aber ist Thekla deshalb *queer*? Von ihrer Natur und ihrem Wesen her erfüllt sie alle stereotypen Ansprüche an Weiblichkeit: Sie ist wunderschön; sie wird als still Sitzende und Hörende eingeführt; sie verehrt Paulus, obwohl dieser sie als schwach bezeichnet. Und am Ende ist es dann doch ein mächtiger Mann, der Thekla aus der Arena rettet.

Queer im engeren, auf Geschlecht und Sexualität bezogenen Sinn ist allenfalls Theklas platonische Liebe zu Paulus. Denn obwohl die Anziehungskraft durchaus in körperlichen Bildern beschrieben wird (Thekla, die sich an dem

tung amerikanischer Wissenschaftlerinnen bei mir hinterlassen hatte.» Jensen, Thekla, 113.

27 Siehe z. B. Jensen, Thekla, Die Apostolin; Niederhofer, Gebete in Worten und Taten; Niederhofer, Konversion in den Paulus- und Theklaakten. Das Verhältnis der Thekla gegenüber den Kirchenvätern bespricht Hayne, Thecla and the Church Fathers. Zu Aspekten einer feministischen Historiographie siehe Matthews, Thinking of Thecla.

Ort suhlt, an dem Paulus im Gefängnis gesessen hat), gelten Paulus und Thekla aufgrund der Darstellung in den Thekla-Akten als die beiden ersten Syneisakten. Syneisaktentum ist eine Bezeichnung für eine sexuell enhaltsame Lebensgemeinschaft zwischen Asket_innen, Mann und Frau (manchmal auch mehreren Frauen, und in gemeinsamen Betten).²⁸ Schon der Name tönt *queer*: συνεισάκτοι bedeutet «die widerrechtlich Eingeführten», bezeichnet also einen Gegenentwurf zur Norm, die in diesem Fall offenbar darin besteht, dass Lebensgemeinschaften in einem gemeinsamen Haus und Bett auch sexuellen Kontakt umschliessen. *Queer* wäre hier also die a-sexuelle Beziehung, eine rein geistige Liebe, und das ist ja durchaus eine Selbstdeutung und Lebensweise, die in dem «A» für asexuell²⁹ bei LGBTQIA+ miterfasst ist. Die Thekla-Akten haben also durchaus das Potenzial, *queer* gelesen zu werden – allerdings eben wohl nur in dieser asexuellen Hinsicht. Zur Präzisierung sei noch angefügt, dass Asexualität in den asketischen Diskursen der Antike im Zweifelsfall eher männlich konnotiert ist. Denn im konventionellen antiken Menschenbild wird das Körperliche mit dem Weiblichen und das Geistige mit dem Männlichen assoziiert.

Insgesamt dokumentieren und fermentieren die Thekla-Akten ein binäres Menschenbild. Auf einer ersten Ebene tun sie das mit dem Motiv der Frau, die männlich sein will, auf einer zweiten Ebene mit der Gleichsetzung von Männlichkeit und Geistigkeit, die zugleich eine Gegenüberstellung von ausgelieferter Körperlichkeit und autonomer Willenskraft ist. Diese nicht unproblematische Zuweisung birgt immerhin das queere Potenzial, dass nicht die äusseren Geschlechtsmerkmale darüber entscheiden, ob eine Person weiblich oder männlich verstanden wird.

-
- 28 Zum Syneisaktentum siehe Elm, *Syneisakten*; Jensen, *Gottes selbstbewußte Töchter*, 117–123; Alwis, *Celibate Marriages*. Erstmals mit diesem Namen erwähnt wird diese Lebensform geistlicher Partnerschaft von Eusebius, *Historia ecclesiastica* VII, 30, 2.
- 29 Asexualität bezeichnet grundsätzlich das Phänomen, sich zu niemandem sexuell hingezogen zu fühlen, also kein Begehren zu verspüren. Während Asexualität lange als Störung galt, hat sich in jüngster Zeit eine insbesondere online aktive Gemeinschaft gebildet, die auch wissenschaftlich erforscht wird. Zur Geschichte des Phänomens, des Begriffs und seiner Erforschung vgl. Przybylo, *Asexuality*, 134–142. Die erste und bis heute massgebende Monographie verfasste Bogaert, *Understanding Asexuality*. Da die Begrifflichkeiten innerhalb der Community asexueller Menschen sehr differenziert verhandelt werden, hilft eine Einführung von Zugehörigen, z. B. im Podcast von «Willkommen im Club – der queere Podcast von PULS», Episode 7 «A_Sexualität – wie ist ein Leben, in dem Sex nicht wichtig ist?» vom 17.07.2020.

4. Marcella, Melania und Paula – ein Leben in Überwindung des natürlichen Geschlechts

In ihrer Selbstermächtigung zur Männlichkeit steht Thekla stellvertretend für viele asketisch lebende Christ_innen in der Antike. Besonders gut dokumentiert ist ein Kreis aus dem letzten Viertel des 4. Jahrhunderts auf dem Aventin in Rom: Marcella, Melania und Paula. Hier gründeten adlige Frauen, nachdem sie die familiären Pflichten der senatorischen Oberschicht erfüllt, also Kinder geboren, dann aber ihre Ehemänner durch Tod verloren hatten, in ihren Palästen asketische Zirkel. Sie führten ein zurückgezogenes Leben, verzichteten auf schmuckvolle Kleidung, gute Nahrung und häufig auch auf Schlaf, aber auf eines verzichteten sie nicht: auf Bildung. Viele dieser Frauen lernten Griechisch und Hebräisch, sie trafen sich zur gemeinsamen Lektüre von Bibel und exegetischer Literatur. Ständige Gäste, vielleicht auch eine Art Mentoren, waren in diesen Palästen männliche Asketen, namentlich Rufinus von Aquileia und Hieronymus. Da diese asketische Art zu leben in der Stadt Rom, und zwar unter Christ_innen wie Nichtchrist_innen, auf harschen Widerstand stieß, verliessen einige asketische Paare – auch sie wohl Syneisakten – Rom und gründeten Klöster in Palaestina: Melania und Rufinus von Aquileia in Jerusalem auf dem Ölberg, Paula und Hieronymus in Bethlehem.³⁰

Von Melania berichtet der Hagiograph Palladius: «Mit ihr zusammen lebte (συνέζη) der edle, ihr wesensverwandte und äußerst tatkräftige Rufinus. [...] So vollendeten sie ihr Leben, ohne jemandem Ärgernis zu geben (μηδένα σκανδαλίσαντες)»³¹, während wir über Paulas Kloster lesen: «Die Trennung von Männern war so streng, dass sie die Frauen sogar von den Eunuchen fernhielt, um niemandem Gelegenheit zu üblen Gerüchten zu geben.»³² In aller Kürze markieren diese Sätze zwei ganz unterschiedliche Weisen der Zuordnung von Männern und Frauen in den Doppelklöstern: Während bei Paula und Hieronymus in Bethlehem strikte Geschlechtertrennung herrschte,

30 Zu den einzelnen Personen sowie ihren asketischen Zirkeln insgesamt siehe aus jüngerer Zeit Heyden, *Western Christians in Palestine*; Gärtner, *Heilig-Land-Pilgerinnen*; Chin and Schroeder, *Melania*.

31 Palladius von Helenopolis, *Historia Lausiaca* 465f. (Hg. Hübner, FC 67,273): Ἡ συνέζη καὶ ὁ εὐγενέστατος καὶ ὁμότροπος καὶ στιβαρώτατος Ῥουφῖνος [...] οὕτω διετέλεσαν μηδένα σκανδαλίσαντες.

32 Hieronymus, *Epistula* 108,20 (Hg. Hilberg, CSEL 55, 335): a uiris tanta separatio, ut ab spadonibus quoque eas seiungeret, ne ullam daret occasionem linguae maledicae.

lebten Melania und Rufin auf dem Ölberg in Jerusalem in einer Art gleichberechtigter Partnerschaft. Interessanterweise entspricht dieser Ungleichheit auch eine unterschiedliche Darstellung der geschlechtlichen Identitäten. Melania wird von verschiedenen Autoren mit der maskulinen oder neutralen lateinischen Namensform «Melanium» belegt, und der schon erwähnte Palladius nennt sie in eigenwilligen Kombinationen aus einem femininen Artikel und Nomina im Neutrum einmal: Ἡ τρισμακαρία Μελάνιον und ἡ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ Μελάνιον.³³ Gender-relevante Eingriffe in die Grammatik sind keine Erfindung unserer Zeit!

Interessant ist nun, dass die uneindeutige – oder eben: *queere* – geschlechtliche Identität von Asket_innen wie Melania auch theologische Debatten ausgelöst hat. Hieronymus berichtet in seiner Lebensbeschreibung der Paula polemisch über einen «Schlaukopf», der Paula einreden wollte, dass bei der Auferstehung die Geschlechtsunterschiede aufgehoben seien.³⁴ Vermutlich gehört dieser «Schlaukopf» in den Umkreis Melanias. Über die Diskussion mit ihm berichtet Hieronymus:

«Ich ging zu diesem Menschen und auf Bitten derjenigen, welche er zu täuschen versucht hatte [gemeint ist Paula], fing ich ihn mit der kurzen Frage: «Glaubst du an eine zukünftige Auferstehung der Toten oder nicht?» Auf seine Antwort, dass er daran glaube, fuhr ich fort: «stehen dieselben Körper auf oder andere?» Er sagte: «Dieselben». Ich forschte weiter: «In demselben Geschlecht oder in einem anderen?» (*in eodem sexu an in altero?*) Auf diese Frage schwieg er gleich einer Schlange, die sich mit ihrem Kopf bald hierhin, bald dorthin wendet, um nicht geschlagen zu werden. «Weil du schweigst», sprach ich, «will ich an deiner Stelle Antwort geben und die entsprechenden Folgerungen daraus ziehen. Wenn die Frau nicht aufersteht als Frau und der Mann nicht als Mann, dann wird es überhaupt keine Auferstehung der Toten geben. Denn das Geschlecht hat Glieder, die Glieder aber machen den ganzen Leib aus (*quia sexus membra habet, membra autem totum corpus efficiunt*). Wenn es aber kein Geschlecht und keine Glieder geben würde, wie sollte man dann von einer Auferstehung der Körper reden können, da diese ohne Geschlecht und ohne Glieder undenkbar ist? [...]»³⁵

33 Palladius, *Historia Lausiaca* 46,1 (Hg. Hübner, FS 67, 268) und das Akrostichon mit μ in 54,1 (290). Siehe auch Paulinus von Nola, *Epistula* 29,6 (FC 25 Skeb, 692.8–13); Hieronymus, *Epistula* 39,5 (Hg. Hilberg, CSEL 54, 305): *sancta Melanium*.

34 Hieronymus, *Epistula* 108,23.2 (Hg. Hilberg, CSEL 55, 340): *diuersitas quoque sexus maris ac feminae erit an non erit*.

35 Hieronymus, *Epistula* 108,23.5 (Hg. Hilberg, CSEL 55, 340).

Hieronymus verlängert mit dieser Argumentation die mit der Geburt gegebene geschlechtliche Identität ins Unendliche: Männer werden als Männer, und Frauen werden als Frauen auferstehen, und was Mann und Frau ist, wird durch die äusseren Geschlechtsmerkmale bestimmt, und zwar bis ins Eschaton hinein: *sexuum diuersitatis demonstratur* (108,23). Er ist dem binären Denken verhaftet und beharrt auf dem Gedanken einer körperlichen Kontinuität bei der Auferstehung. Dabei wendet er die Argumentation des Paulus aus dem 1. Korintherbrief ganz ausdrücklich, ja fast penetrant und gegen die Aussage des Paulus, aber im selben sprachlichen Duktus³⁶ auf die Frage nach dem Geschlecht an: Paulus geht es in 1 Kor 15 nur darum, dass die Auferstehung wirklich *in einem Körper* stattfindet. Hieronymus behauptet nun aber, dass es ohne die geschlechtliche Unterscheidung von Mann und Frau gar keine Auferstehung geben könne. Dass aber auch eine andere Körperlichkeit denkbar ist, wie Paulus mit dem mehrfachen Hinweis auf den Unterschied zwischen «himmlischen und irdischen» (σώματα ἐπουράνια καὶ σώματα ἐπίγεια, V. 40) bzw. «natürlichen und geistigen» (σῶμα ψυχικόν, σῶνα πνευματικόν, V. 42,44,46) Körpern und deren unterschiedlicher «Herrlichkeit» (ἕτερα δόξα) ausführt, will Hieronymus nicht gelten lassen, jedenfalls nicht mit Blick auf die Geschlechterfrage. Das gesellschaftlich etablierte binäre Geschlechterdenken wird hier also in deutlicher Spannung zum biblischen Text theologisch begründet. Zugleich belegt der Brief des Hieronymus, ohne es zu wollen, dass es auch die entgegengesetzte Meinung – also nicht-binäres oder eben *queeres* Denken – gegeben hat. Denn seine Argumentation richtet sich gegen – und zeugt damit für – die Anschauung, dass die mit der Geburt gegebene geschlechtliche Identität mit dem Tod aufgehoben wird. Solche Ansichten sind nicht aus erster Hand überliefert, aber sie wären wohl eher in den von Origenes geprägten Kreisen um Melania und Rufinus zu suchen gewesen. Offenbar wurde die Vorstellung von der Aufhebung binärer Geschlechtlichkeit bei der Auferstehung mit Hinweis auf die Engel begründet. Wenig später heisst es nämlich bei Hieronymus in Epistula 108:

«Vielleicht wirst du entgegenhalten: <Wie werden wir den Engeln ähnlich sein, da es unter den Engeln weder Mann noch Frau gibt?> Höre kurz zu:

36 Die negativ konditionale Wendung *si non resurgit mulier neque masculus, non erit resurrectio mortuorum* in Epistula 108,23,5 (Hg. Hilberg, CSEL 55, 431) imitiert die Argumentationsstruktur von 1 Kor 15,14.16f.

«Nicht die Natur, sondern den Umgang und die Seligkeit der Engel verspricht uns der Herr.» (*non substantiam nobis angelorum, sed conuersionem et beatitudinem repromittit*). In ähnlicher Weise ist auch Johannes der Täufer vor seiner Enthauptung ein Engel genannt worden, wie auch alle heiligen und gottgeweihten Jungfrauen bereits in dieser Welt ein Leben nach Art der Engel führen. Wenn es also heißt: «Ihr werdet den Engeln ähnlich sein, dann wird nur eine Ähnlichkeit versprochen, aber keine Umwandlung der Natur» (*similitudo promittitur, non natura mutatur*).»³⁷

In den asketischen Kreisen herrschte die einhellige Vorstellung vom engelgleichen Dasein der Asket_innen.³⁸ Umstritten war offenbar nur, welche Rolle das biologische Geschlecht dabei spielt. Hieronymus hatte, warum auch immer, ein Interesse daran, dass die biologische Unterscheidung von Mann und Frau bestehen blieb, im Himmel wie auf Erden. Er weist aber hier wie an anderen Stellen ausdrücklich darauf hin, dass das biologische Geschlecht keine Auswirkungen auf die sozialen Rollen im irdischen Leben haben soll. Die Kunst bestehe gerade darin, schon hier auf der Erde so zu leben, als bestehe die natürliche Unterscheidung der Geschlechter nicht.

Hieronymus bezeugt also zwar kein *queeres* Denken im engeren Sinn,³⁹ wohl aber die Unterscheidung von biologischem und sozialem Geschlecht und die Höherbewertung des letzteren über das erstere. Dies verbindet ihn mit den Asket_innen, die sich ungefähr zur selben Zeit in den Wüsten Ägyptens und Judäas sammelten, um eine christliche Gegenwelt zur römischen Gesellschaft aufzubauen.

5. Amma Sarra, Hilarion, Marinos und Eugenia – Transformation und Transition von Geschlechtlichkeit in der Wüste

Die folgenden Namen – Amma Sarra, Hilarion, Marinos und Eugenia – sind zeitlich und thematisch miteinander verbunden: Aus den Quellen geht hervor,

37 Hieronymus, Epistula 108,23.6–7 (Hg. Hilberg, CSEL 55, 341).

38 Insofern ist die deutsche Übertragung des Buchtitels von Peter Browns «The Body and Society» mit «Die Keuschheit der Engel» ein Glücksgriff des Übersetzers Martin Pfeiffer gewesen (erschieden bei Carl Hanser, Hamburg 1991).

39 Zur Debatte über Natur und Kultur von Geschlecht vgl. z. B. Tonstad, Queer Theology, 51–60. Grundlegend sind Beiträge von Butler, Gender Trouble sowie Althaus-Reid/Isherwood (Hgg.), The Sexual Theologian.

dass das ihnen zugewiesene Geschlecht (aus dem Englischen treffender: *sex assigned at birth*⁴⁰) aus diversen Gründen nicht mit dem gelebten übereinstimmte. Auch bei diesen Beispielen ist wichtig zu betonen, dass wir nicht gegenwärtige Termini eins zu eins auf die Quellen anwenden können, doch wir können sie als Prisma nutzen und prüfen, ob und wie ihre Anwendung hilft, eine Quelle mehr oder besser zu verstehen als ohne die Anwendung *queerer* Begrifflichkeiten.

Wir haben gesehen, dass Melania und Paula und ihre männlichen Biographen unterschiedlich mit Geschlechterzuschreibungen umgingen. Eine, die mit diesen Zuschreibungen bewusst spielte, war Amma Sarra. Von ihr berichten die *Apophthegmata Patrum*, eine Spruchsammlung mit kleinen Erzählungen aus der Wüste Oberägyptens,⁴¹ dass sie zwei Mönchen, die sie provozieren wollen, selbstbewusst entgegenhält: «Der Natur nach bin ich eine Frau, aber nicht im Denken. (Τῇ μὲν φύσει γυνή εἰμι, ἀλλ' οὐ τῷ λογισμῷ).»⁴² Hier haben wir es mit einem seltenen Zeugnis einer (wenn auch literarisch fingierten⁴³) Selbstaussage und nicht einer Fremdzuschreibung zu tun. Anders präsentiert sich die Lage bei jenen Sprüchen, die über den Moment der Bestattung berichten, denn hier endet (selbst in der literarischen Fiktion) mit dem Tod auch die Möglichkeit der Asket_innen, die Deutungshoheit über ihre eigene Identität zu behalten. Die erste Begegnung handelt von anonymen Asket_innen, bei der

40 Wir verweisen hierfür auf den zweiten Aspekt der bereits oben in Anmerkung 8 zitierten Definition des Queer-Begriffs nach Tonstad, *Queer Theology*, 2: «People [...] whose gender is not the one assigned by medical authorities at birth, or of course both.»

41 Für eine Einführung zu den *Apophthegmata Patrum* siehe Gould, *The Desert Fathers on Monastic Community*; Harmless S. J., *Desert Christians*; Holze, *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum*; Müller, *Der Weg des Weinens*; Frank, *Geschichte des christlichen Mönchtums*.

42 J.-C. Guy, *Les Apophthegmes des Pères*. Collection systématique, chapitres I–IX = SC 387 (1993), chapitres X–XXI = SC 474 (2003), chapitres XVII–XXI = SC 489 (2005). Hier SC 474, Guy 10,107.

43 Die Bezeichnung als «Selbstaussage» bezieht sich auf die literarische Fiktion des *Apophthegmas*: Der Kompilator der Sprüche präsentiert den Ausspruch als eine Selbstaussage Amma Sarrhas, während in vielen anderen Sprüchen *über* die Asket_innen gesprochen wird, ohne dass sie selbst zu Wort kommen. Ob die historische Amma Sarrha (falls es sie überhaupt gegeben hat) diesen Satz wirklich geprägt hat, können wir nicht mit Gewissheit sagen. Aber es ist gerade im Nachdenken über queere Potenziale im antiken Christentum wichtig wahrzunehmen, dass der Asketin eine eigene Stimme gegeben wird.

zweiten sind es Abba Doulas und Abba Besarion, die eine_n Asket_in zur Bestattung bereitmachen:

«Als die Weltleute ihn für das Begräbnis einkleideten, fanden sie heraus, dass er in Wahrheit Jungfrau war (Σχηματίζοντες δὲ αὐτὸν οἱ κοσμικοὶ εὖρον κατὰ ἀλήθειαν ὅτι παρθένος ἦν).»⁴⁴

«Als wir aber seinen Körper vorbereiteten, um ihn zu begraben, fanden wir heraus, dass er der Natur nach eine Frau war (Σθσελλόντων δὲ ἡμῶν εἰς τὸ θάψαι αὐτὸν ἡῦραμεν ὅτι γυνὴ ἦν τῇ φύσει).»⁴⁵

In beiden Fällen machen Leichenwäscher auf dem Totenbett eine Entdeckung, welche die lebenslang für natürlich gehaltene geschlechtliche Identität des_der Verstorbenen in Frage stellt. Im ersten Fall ist nicht mit letzter Gewissheit zu entscheiden, was «in Wahrheit Jungfrau» bedeutet: ob die verstorbene Person weibliche Geschlechtsmerkmale hatte, ob sie ein kastrierter Mann war oder auf welche Weise ihre «Jungfräulichkeit», also sexuelle Unversehrtheit, festgestellt worden ist, falls sie mit intakten männlichen Geschlechtsteilen ausgestattet war. Im zweiten Spruch aber ist die Situation ganz eindeutig. Hier ist die verstorbene Person «der Natur nach eine Frau».

An dieser Stelle ist zu betonen, dass die Unterscheidung zwischen «Natur» und «Wahrheit» – gerade, wenn sie als Fremdzuschreibung erfolgt – aus Sicht heutiger Queer-Diskurse Probleme mit sich bringt.⁴⁶ Doch wenn wir die spätantiken Quellen ernst nehmen, kann festgehalten werden, dass es beides gab: Personen, die als Männer gelesen wurden und das Attribut der Jungfräulichkeit als Ausdruck ihrer Reinheit und Vollkommenheit zugesprochen bekamen,

44 Hg. Guy 5,49 (SC 387, 302).

45 Hg. Guy 20,1 (SC 498, 156).

46 Zur Debatte zwischen Natur und Wahrheit siehe z. B. Tonstad, *Queer Theology*, 55–56: «Sensibilities of this kind express what theorists of sex and gender refer to as a process of naturalization, the way our organizing categories seem transparent to (what we call) nature, expressive simply of the way things are, not culturally determined. It is *natural* that humans are divided into men and women, and that social and sexual life reflects that division, we assume. But these binary division don't, and can't, fully encapsulate all of the reality. They are unstabled when pushed. Indeed, they are fundamentally unstable: they have to be produced, and reinforced, over and over again.» (Hervorhebung im Original).

und Personen, denen bei Geburt das weibliche Geschlecht zugesprochen wurde und die als männliche Asketen lebten⁴⁷ und – ohne ihr Einverständnis – beim Akt der Bestattung als trans geoutet wurden.⁴⁸

Während die *Apophthegmata Patrum* nur Halbsätze über jene Asket_innen verlieren, die keine eindeutige geschlechtliche Identität hatten, vertiefen spätere Quellen die Thematik eingehender: Vom 5. bis zum 9. Jahrhundert wuchs die Sammlung diverser Berichte über Mönche, denen bei Geburt das weibliche Geschlecht zugewiesen wurde und die dann, gekleidet wie ein Mann und mit uneindeutigen Äusserlichkeiten, als Eunuchen wahrgenommen wurden und in Männerklöstern lebten. Eine solche Geschichte wird in der anonymen, koptisch überlieferten *Vita Hilarionis*⁴⁹ überliefert. Hilaria, angeblich eine Tochter des Kaisers Zeno (reg. 474–491), verschafft sich darin als Mann verkleidet Zugang zu den Eremitenkolonien in der ägyptischen Wüste, wo ihre Mitasket_innen erst nach mehreren Jahren Verdacht schöpfen:

«Nach neun Jahren sahen sie, dass die Jungfrau bartlos war, und sie nannten sie Hilarion, den Eunuchen. Denn es gab viele (Eunuchen), die das Mönchs-

-
- 47 In gegenwärtigen Queer-Diskursen wird die Nichtübereinstimmung mit dem bei der Geburt zugewiesenen Geschlecht mit trans bezeichnet. Die Definition nach Tonstad, *Queer Theology*, 2 lautet: «Trans* can indicate someone who was assigned male at birth, but who is female or vice versa, or someone who identifies specifically as trans (without transitioning to a particular gender), or as gender-nonconforming. Trans* identification is possible regardless of whether or not one transitions socially or medically.» Wir wenden den modernen Begriff auf die Situation in der Spätantike an im Wissen darum, dass keine festen Aussagen darüber gemacht werden können, wie Geschlechtszuschreibungen bei Kindern in der Spätantike vorgenommen wurden – oder ob diese Frage überhaupt als relevant erachtet wurde.
- 48 Hier wird angespielt auf ein gegenwärtig als «Fremdouting» bezeichnetes Problem, das vielen queeren Menschen Leid zufügt. Ein Fremdouting besteht dann, wenn eine Person ohne Einverständnis der betroffenen Person diese gegenüber Dritten zum Beispiel als trans, schwul, lesbisch ... outet, vgl. Spencer-Hall/Gutt, *Trans and genderqueer*, 307. In einem inklusiven Verständnis von queer gilt es, die gewählte Lebensform als Selbstaussage ernst zu nehmen. Das heisst konkret: Wenn Mönche als Mönche leben und dafür viele Entbehrungen auf sich genommen haben, kann heute nicht darüber geurteilt werden, ob sie modern gedacht als trans beschrieben werden können oder ob die Anpassung des Geschlechts als ein Ausdruck von besseren Chancen im herrschenden System verstanden werden soll.
- 49 Die *Vita Hilarionis* ist eine nur im Koptischen überlieferte Schrift, der vermutlich auch keine griechische Vorlage zugrunde liegt. Koptischer Text und englische Übersetzung bei James Drescher, *Three Coptic Legends*, Cairo 1947, 1–13 bzw. 69–82.

gewand trugen. Auch ihre Brüste waren nicht so wie die von Frauen. Vor allem aber war sie abgemagert wegen der asketischen Übungen, und auch ihre Blutungen blieben aus wegen der Entbehrung.»⁵⁰

Nicht einmal Hilarias leibliche Schwester, die auf der Suche nach Heilung für ihre Krankheit zu den Eremiten in die Wüste kommt, erkennt sie wieder:

«Als die heilige Hilaria ihre leibliche Schwester sah, erkannte sie sie. Aber ihre leibliche Schwester erkannte ihre Schwester, den Mönch, nicht. Wie konnte sie sie erkennen, da ihr Fleisch verdorrt war durch die Kasteiung und die Schönheit ihres Körpers verändert war, ihre Erscheinung nichts weiter als Haut und Knochen? Und zusätzlich zu alldem trug sie Männerkleidung.»⁵¹

Dieser Abschnitt birgt mindestens drei Erkenntnisse über die zeitgenössischen Vorstellungen von Geschlecht: Erstens wird Schönheit weiblichen Personen eher zugeschrieben als männlichen. Der Verlust seiner Schönheit zeichnet Hilarius als männlich aus – dahinter verbirgt sich die Idee des asketischen Ideals, wonach das Verstecken und Mindern der Schönheit angestrebt wird, um die Versuchung und das Begehren zu mindern. Zweitens führt die strenge Askese in Verbindung mit harter körperlicher Arbeit zu sichtbaren Veränderungen des Körpers: Lederne Haut, Fettverlust, kleinere Brüste und aussetzende Menstruation aufgrund der Mangelernährung sind mögliche Folgen. Drittens macht das Tragen von Männerkleidung das Aufbrechen aus der zugewiesenen geschlechtlichen Identität sichtbar.

Dieser Abschnitt aus der *Vita Hilarionis* verbleibt im deskriptiven Bereich und verzichtet auf eine explizite Wertung der Lebensform, wenngleich die Gattung der *Vita* eine Würdigung impliziert.

Die (vermeintliche) Freiheit, die zumindest in gewissen Bereichen dieser Erzählung begegnet, repräsentiert *eine* Perspektive auf das Leben der trans Mönche, stets gefärbt von den Autor_innen, die die Mönche als nachahmungswürdige Vorbilder würdigen: «The very fact that the lives of these transgender monks were written, compiled, and widely circulated underscores how positively these stories were viewed.»⁵²

50 Vita Hilarionis Drescher, *Three Coptic Legends*, 6 (dt. Übersetzung Katharina Heyden).

51 Drescher, *Three Coptic Legends*, 8 (dt. Übersetzung Katharina Heyden).

52 Betancourt, *Byzantine Intersectionality*, 98–99.

6. Normative Regulierung

Dass über die vielfältigen Ausdrucksmöglichkeiten von Geschlecht aber auch ganz anders gedacht werden konnte, zeigen andere Quellen. Wir verlassen die hagiographischen Viten und werfen einen Blick auf juristische Texte, konkret auf Canon 13 der Synode von Gangra in der Mitte des 4. Jahrhunderts.⁵³ Dieses Gesetz verbietet Frauen und weiblich gelesenen Personen, männliche Kleidung zu tragen oder sich die Haare zu schneiden:

«Wenn eine Frau unter dem Vorwand der Askese ihre Kleidung wechselt und statt der gewohnten Kleidung einer Frau die eines Mannes anlegt, so sei sie ausgeschlossen.

Εἴ τις γυνὴ διὰ νομιζομένην ἀσκησιν μεταβάλλοιτο ἀμφίασμα, καὶ ἀντὶ τοῦ εἰωθότος γυναικείου ἀμφιάσματος ἀνδρῶν ἀναλάβοι, ἀνάθεμα ἔστω.»⁵⁴

Noch deutlichere Worte finden sich im *Codex Theodosianus* Mitte des 5. Jahrhunderts. Dort wird Asket_innen mit geschnittenen Haaren und in Männerkleidern verboten, die Kirche zu betreten, an der Messe teilzunehmen oder sich auch nur dem Altar zu nähern. Als Begründung wird genannt, dass diese Frauen (feminae) gegen göttliche und menschliche Gesetze verstossen.⁵⁵ Die vom Kaiser codifizierte Verbote lassen vermuten, dass das Phänomen sehr viel weiter verbreitet war und dass männlich gekleidete Asketinnen nicht nur in

53 «Die Datierung der Synode ist umstritten; in jüngerer Zeit wird allerdings die Frühdatierung (340/341) der Spätdatierung (370–380) vorgezogen» (Müller, Zwingli und das Konzil von Gangra, 29). Barnes, *The date of the council of Gangra*, 124, schlägt eine Datierung dazwischen vor: «In the light of the available evidence, it may be suggested that the Council of Gangra probably met close to the year 355.» Hauschild hingegen plädiert für die Frühdatierung von 340/341, siehe dazu den Artikel in der TRE zu Eustathius von Sebaste, 547. Da es sich bei der Synode von Gangra um eine Versammlung von nur dreizehn Bischöfen handelt und zudem vermutlich nicht alle anwesend waren, darf die Bedeutung der Beschlüsse in ihrer Reichweite nicht überbewertet werden.

54 https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0340-0340,_Concilium_Gangrense,_Canones,_GR.pdf (Zugriff 28.12.2022). Eine deutsche Übersetzung findet sich bei Herbst, *Die Synode zu Gangra*, 179–192.

55 *Codex Theodosianus* XVI, 2.27 (Hgg. Delmaire/Richard/Rougé, SC 497, 174). Feminae, quae crinem suum contra diuinas humanasque leges instinctu persuase professionis absciderint, ab ecclesiae foribus arceantur. Non illis fas sit sacra adire mysteria neque ullis supplicationibus mereantur ueneranda omnibus altari frequentare.

wenigen Heiligenlegenden, sondern auch auf öffentlichen Strassen und Plätzen auftauchten.

Die beiden Dekrete weisen darauf hin, dass die Kirche und damit die institutionalisierte Form des Christentums in der Spätantike kein sicherer Ort war für Menschen, die den konventionellen Vorstellungen von Geschlecht nicht entsprochen haben. Räume für queere Lebensformen wurden von kirchlichen wie staatlichen Autoritäten tendenziell geschlossen oder unzugänglich gemacht. Das bedeutet im Umkehrschluss aber auch: Transmaskuline Personen waren sichtbar. So sichtbar, dass sie und ihre Lebensweise einerseits von weltlichen und kirchlichen Autoritäten reguliert werden «mussten» und dass sie andererseits in Heiligenlegenden dargestellt und gewürdigt werden konnten. Queere Lebensformen mussten sich selbst etablieren, sich ihren Raum in der christlichen Gemeinschaft erkämpfen, und die offizielle Kirche gab sich zumindest in ihren Gesetzestexten nicht einladend, sondern ausschliessend. Zugleich bezeugen die Gesetzestexte, dass die binäre Norm von den Autoritäten (immer wieder) behauptet und durchgesetzt werden musste – dass sie also ihrerseits in Spätantike und Mittelalter nicht einfach selbstverständlich war. Dies führt zurück zu unserer eingangs gestellten Frage, seit wann Heteronormativität der Normalfall in christlichen Gemeinschaften, kirchlichen Institutionen und christianisierten Gesellschaften war.

7. Cis-Heteronormativität: eine Erfindung der bürgerlichen Moderne? Oder: Eugenia_us – Transformationen einer Lebensgeschichte

In heutigen Debatten um Queerness spielt der Begriff der (cis-)Heteronormativität eine wichtige Rolle. In gewisser Hinsicht erscheint er sogar notwendig als Referenzbegriff, der die Rede von Queerness – zumindest in den relationalen Dimensionen des Begriffs – überhaupt erst möglich und sinnvoll macht. Schnell wird in der Hitzigkeit der Debatte der Eindruck erweckt, als sei (cis-)Heterosexualität nicht nur heute die gesellschaftliche Norm, sondern als sei sie es auch schon immer oder jedenfalls schon sehr, sehr lange gewesen. Vielleicht ist es aber gerade andersherum und die antike und mittelalterliche Mehrheitsgesellschaft war wesentlich vielfältiger und queeraffiner, als wir heute annehmen?

Der Begriff der «Heteronormativität» wird seit den 1990er Jahren als kritisches Bezugskonzept für Queerness verwendet.⁵⁶ Die historische Frage, seit wann es Heteronormativität als Phänomen gibt, wann sie sich in christlich geprägten Gesellschaften durchgesetzt hat, wurde bisher erstaunlicherweise kaum einmal gestellt.⁵⁷ Sie ist auch nicht leicht zu beantworten. Denn ein grundsätzliches Dilemma historischer Arbeit besteht darin, dass wir nie wissen, welchen Ausschnitt aus der Fülle der historischen Wirklichkeit uns die Quellen zeigen. Verantwortlich für dieses Problem sind Zufall und Steuerung der Überlieferung. Während das Bewusstsein für die Zufälligkeit der Überlieferung – also etwa die Zerstörung von Quellen durch Naturkatastrophen oder Kriege – zu keinerlei Erkenntnissen als der Einsicht in das Nichtwissen führen kann,⁵⁸ lassen sich im Nachdenken über die bewusste Steuerung zumindest plausible Szenarien und Gründe für Überlieferungsbestände rekonstruieren. Meist waren es Männer und Angehörige einer kleinen sozialen, gebildeten Elite, die in Spätantike und Mittelalter entscheiden konnten, welche Schriften und Bilder – und damit auch welche Vorstellungen und Geschichten – verfasst, kopiert und verbreitet wurden. Ob diese Elite im christlichen Mittelalter aber cis-heteronormativ war, ist gar nicht so leicht zu sagen. Häufig lebte sie zölibatär, und sie war jedenfalls nicht die Mehrheit, sondern eine – freilich höchst einflussreiche – Minderheit. Wie aber lebte die Mehrheit? Können wir mit Recht von einer heteronormativen Mehrheitsgesellschaft im christlichen Abendland ausgehen?

Auf der Suche nach queeren Personen könnten wir auf Dokumente aus dem Alltagsleben hoffen. Allerdings haben wir bei dieser Hoffnung dann noch mit dem Überlieferungszufall zu rechnen. Selbst wenn wir einzelne Hinweise auf queere Personen finden, was sagen sie aus? Wie eine Mehrheitsgesellschaft funktioniert und gedacht hat, lässt sich nur schwer aus historischen Quellenbeständen erheben – und zwar umso schwerer, je weiter die Zeit zurückliegt. Was wir aber mit den Werkzeugen historischer Wissenschaft tun können, ist, einzelne Überlieferungsvorgänge zu rekonstruieren und die Erkenntnisse auf

56 Siehe die umfassende Darstellung in Kerpen, *Heteronormativity*.

57 Eine Ausnahme stellt der im Jahr 2014 von Ana de Freitas Boe herausgegebene Aufsatzband *Heteronormativity in Eighteenth-Century Literature and Culture* dar.

58 Zu diesem methodischen Problem siehe Esch, *Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall*, 569. Der Historiker, so Esch, sei wie ein Dart spielendes Kind, das seinen Pfeil auf eine Wand schießt, dann einen Kreis um den in der Wand steckenden Pfeil zieht und stolz behauptet, genau in die Mitte getroffen zu haben.

unsere heutigen Fragen anzuwenden. Dies soll unser letztes Beispiel leisten, das eine Figur in den Blick nimmt, die in den antiken und mittelalterlichen Quellen deutlicher als alle bisher behandelten als queere Person beschrieben wird und daher im Folgenden mit den nichtbinären Personalpronomen *hen*, *hens*, *hem* benannt wird. *Eugenia_us* war und ist ein_e queere_r christliche_r Heilige_r, der_die erst im 19. Jahrhundert eine erstaunliche – aber vielleicht nicht verwunderliche und durchaus aufschlussreiche – literarische Karriere als bürgerliche Ehe- und Hausfrau in einem Landhaus machte.

Erstmals aufgeschrieben wurde *hens* Geschichte im 8. Jahrhundert von Johannes Stylites, aber die erzählte Zeit führt in die Mitte des 3. Jahrhunderts, in die Herrschaft des Kaisers Galienus.⁵⁹ Ebenfalls im 8. Jahrhundert wurde in der Catacomba Aproniana in Rom ein Grab der *Eugenia* verehrt, und bereits im 6. Jahrhundert finden wir *hen* in einem Medaillon in der Cappella Arcivescovile in Ravenna, zur selben Zeit wird *hen* literarisch als *dudum toto celeberrima mundo*, längst in der ganzen Welt verehrt, gepriesen.⁶⁰ Es besteht also kein Grund zum Zweifel an *hens* Bedeutung für christliche Frömmigkeit. Was an der Legende allerdings im Sinn der Ereignisgeschichte «wahr» sein mag, ist schwer zu sagen. Aber darauf kommt es auch gar nicht an. Wichtig ist vielmehr, dass und wie *Eugenia_us* als Heilige_r verehrt wurde – und dass an ihrer Figur geschlechtliche Identitäten literarisch, künstlerisch und liturgisch verhandelt wurden. Bis heute hat *Eugenia_us* *hens* Platz in den römisch-katholischen wie auch in den orthodoxen Heiligenkalendern.

Gemäss der spätantiken Legende wurde *Eugenia_us* als Tochter des römischen Präfekten Philippus geboren und wuchs in Alexandria auf, wo *hen* bei den Brüdern Protus und Hyacinthus Philosophie, aber auch die Paulusbriefe studierte. Um *hens* christlichen Glauben in klösterlicher Abgeschiedenheit leben zu können, kleidete *Eugenia* sich als Mann und trat gemeinsam mit zwei Vertrauten in ein Kloster ein. Dort tat *hen* sich hervor, sodass *hen* sehr bald zum Abt *Eugenius* gewählt wurde. Eine einflussreiche junge Frau verliebte sich in den «Abt *Eugenius*», wurde aber von *hen* zurückgewiesen. Wie der biblische Josef wegen angeblicher Unzucht angeklagt, musste *Eugenia_us* sich daraufhin vor *hens* Vater Philippus, dem Präfekten, verantworten. Diesem offenbarte *Eugenia* sich als seine Tochter, woraufhin sich auch Philippus zum Chris-

59 Siehe Bautz, *Eugenia*.

60 Alcimus Avitus *Poematum liber IV, De laude castitatis* (PL 59, 578); bei Simeon Metaphrastes (10. Jahrhundert): PG 66, 609–652. Zur Darstellung *Eugenia_us* in der byzantinischen Kunst siehe Albani, *Beyond the Borders of Femininity*.

tentum bekehrte. Nach dem gewaltsamen Tod des Vaters kehrte Eugenia_us gemeinsam mit hens Mutter Claudia und Protus und Hyacinthus nach Rom zurück. Dort kümmerte hen sich um Witwen und bekehrte auch Angehörige des Kaiserhauses. Eugenia_us wurde gemeinsam mit hens Gefährt:innen als Christ:in verurteilt und enthauptet.



Abb. 1: Cappella Arcivescovile, Ravenna, 6. Jh., Bild kh



Abb. 2: Eugenia, griechische Ikone (Bild: wiki.common)

Eine faszinierende Geschichte, in der die Verbergung geburtlich zugeschriebener geschlechtlicher Identität ebenso thematisiert wird wie eine unerkannte queere Liebe und vielleicht sogar Transgender.

Auch der Schweizer Schriftsteller Gottfried Keller war fasziniert von dieser Geschichte und verdichtete sie als erste seiner 1872 erschienenen «Sieben Legenden», Neufassungen von sieben christlichen Heiligentraditionen.⁶¹ Die Faszination zeigte in seinem Fall allerdings nur ihr abstossendes Gesicht, wie bereits an dem der Legende vorangestellten Bibelvers deutlich wird (Dtn 22,5,

61 Keller, Eugenia.

in der zeitgenössischen Übersetzung): «Ein Weib soll nicht Mannsgeräthe tragen, und ein Mann soll nicht Weiberkleider anthun; denn wer solches thut, ist dem Herrn, deinem Gott, ein Gräuel.»

Ganz im Geist dieses Bibelverses ändert Keller, der ein offener Gegner aller Emanzipationsbestrebungen von Frauen war, auch die Legende selbst ab zu einer Geschichte darüber, «wie die gründlich Verbildete allmählich zu ihrem natürlichen Empfinden zurückgeführt wird»⁶²: Die queere Hagiographie wird zu einer anrührenden Liebesgeschichte zwischen der schönen und klugen Eugenia und dem jungen Römer Aquilinus, in der das Leben von Eugenia_us als Mönch nur eine vorübergehende Episode einer heranwachsenden jungen Frau ist. Bei Gottfried Keller endet die Geschichte der hochgebildeten und wunderschönen Frau im Mönchsgewand damit, dass der römische Präfekt Aquilinus sie in sein Landhaus bringt und heiratet – allerdings erst, nachdem ihr Haar wieder gewachsen ist! –, sodass sie dann als gute christliche Ehefrau ihr Martyrium erleiden kann. Erst kürzlich, so beendet Keller seine Legende, seien in Rom «in einem Sarkophag der Katakomben die Leiber der beiden vereinigt gefunden worden, gleich zwei Lämmchen in einer Bratpfanne».⁶³

Diese_r queere Heilige, hochpopulär in Spätantike und Mittelalter, hat es also am Ende des 19. Jahrhunderts in die bürgerlich-liberale Gesellschaft der Schweiz geschafft und ist dabei zu einer gutbürgerlichen Hausfrau geworden. Was lehrt uns diese eigentümliche Karriere?

Sie provoziert jedenfalls die Frage, warum das queere Leben von Eugenia_us ausgerechnet bei einem liberalen Politiker des 19. Jahrhunderts in der Bürgerlichkeit eines Landhauses und einer standesgemässen Ehe enden muss. Ist die Heteronormativität möglicherweise ein modernes, ein bürgerliches Phänomen? Tatsächlich spricht vieles dafür, dass unser heutiger Blick auf das Christentum in Spätantike und Mittelalter nicht nur in dieser Hinsicht stark durch das 19. Jahrhundert geprägt, vielleicht auch getrübt ist.

8. Fazit: Eine doppelte These und ein intersektionaler Ausblick

War also das spätantike und mittelalterliche Christentum möglicherweise doch wesentlich «queerer», als wir meist annehmen? Oder anders gefragt:

⁶² Keller, *Legenden*, 4.

⁶³ Keller, *Legenden*, 28.

Waren die spätantiken und mittelalterlichen Gesellschaften wirklich so heteronormativ, wie wir annehmen? Wenn wir die eingangs dargelegten Überlegungen zu den Bedingungen historischer Erkenntnis ernst nehmen, müssen wir zugeben, dass diese Fragen sich nicht endgültig beantworten lassen.

Deutlich wird aber, dass und wie beide Fragen miteinander zusammenhängen. Denn wenn die antiken und mittelalterlichen Gesellschaften nicht so heteronormativ waren, wie wir heute annehmen, dann war wohl auch das Christentum nicht so *queer*, wie manche heute gern annehmen – sondern in dieser Hinsicht einfach Teil einer Gesellschaft, die sich mit modernen Kategorien nicht einfangen lässt. *Queer* ist eben zumindest *auch* eine relationale Vorstellung, die eine heteronormative Mehrheit als Folie und Gegenpart braucht. Die heteronormative Mehrheitsgesellschaft ist der Counterpart, damit aber auch der Boden oder, um es mit einer Kant'schen Wendung zu sagen: die Bedingung der Möglichkeit – von queerem Denken und somit auch von Queer Theology. Was also jeweils als *queer* gilt, hängt unmittelbar mit dem zusammen, was als mehrheitsnormativ angesehen und gelebt wird. Folglich ändert sich die Queerness mit der jeweiligen Wahrnehmung der Mehrheitsgesellschaft.

Was uns der Blick in die Geschichte lehren kann, ist vor diesem Hintergrund nicht zuletzt eine selbstkritische Rückfrage an uns selbst: Welche Sehnsüchte oder Ansprüche an das Christentum verbinden sich mit der Behauptung, dass das Christentum entweder schon immer oder im Gegenteil noch nie *queer* gewesen sei? Wir wagen eine doppelte These:

Wenn wir behaupten, dass das Christentum seit der Antike die heteronormative Mehrheitsgesellschaft geprägt und gestützt habe, wird die Geschichte als Negativfolie für heutige Innovationsansprüche gebraucht. Gerade protestantische Christ_innen haben bisweilen eine eigentümliche Lust daran, die Geschichte des mittelalterlichen Christentums in dieser Weise zu erzählen – und für die Konstruktion ihrer eigenen konfessionellen Identität (und Polemik) zu gebrauchen.

Wenn wir dagegen behaupten, das Christentum sei im Grunde schon immer *queer* gewesen, dann treffen wir damit möglicherweise einen richtigen und wichtigen Aspekt der Vergangenheit. Gleichzeitig steht diese Sicht auf die Geschichte aber auch im Verdacht, der Scham über die Macht- und Schuldgeschichte gerade des westlichen Christentums zu entspringen und die Sehnsucht nach einem guten, unschuldigen, postmodern affinen Christentum zu bedienen.

Die historische Wahrheit liegt vermutlich irgendwo dazwischen. Die Geschichte des Christentums birgt Potenzial für beides: die Kritik an der theologischen Festigung von Cis-Heteronormativität und die Entdeckung queerer Lebens- und Denkweisen. Der Blick in die Geschichte eignet sich auch in dieser Hinsicht nicht für absolute Aussagen – und ist damit ein wirksames Mittel gegen eine ideologische Überbetonung der einen oder der anderen Seite. Die Spätantike ist gerade als Zeit der Transformationen und Uneindeutigkeiten in dieser Hinsicht eine besonders lehrreiche Zeit.

Die Einsicht, dass die historische Wirklichkeit des vormodernen Christentums irgendwo zwischen den Polen von «immer schon queer» und «per se queerfeindlich» liegt, stützt sich auf die These, dass Heteronormativität, wie sie heute verstanden und kritisiert wird, sich erst mit der bürgerlichen Moderne in den christlich geprägten Gesellschaften des Westens durchgesetzt hat. Das bedeutet jedoch nicht, dass eine gendersensible historische Theologie ganz auf das Konzept der Heteronormativität verzichten sollte. Denn dieser Verzicht birgt die Gefahr, dass die hier betrachteten hagiographischen Quellen zu stark gewichtet werden als Positivbeispiele für eine diversere Gesellschaft. Ein weiteres, bisher noch nicht erwähntes Gesetz der Überlieferungsgeschichte besagt nämlich, dass das Ungewöhnliche eher überliefert wird als das Gewöhnliche.⁶⁴ Es ist zu bedenken, dass die von uns befragten Quellen allesamt von Angehörigen der Oberschicht verfasst wurden und Phänomene aus eben dieser Oberschicht beschreiben. Diese Quellen greifen also Erfahrungen und Sichtweisen von wenigen auf. Das wiegt die vielen, über die wir wenig wissen, nicht auf. Für ein ausgewogenes Bild ist es deshalb zentral, verschiedene sich überschneidende und miteinander verwobene Diskriminierungsfaktoren zu berücksichtigen, in diesem Fall die soziale Klasse. Ohne einen solchen intersektionalen Ansatz können weder spätantike⁶⁵ noch mittelalterliche⁶⁶ noch gegenwärtige Lebensformen auf ihr queeres Potenzial hin befragt und gelesen werden.

64 Siehe auch hierzu Esch, Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall.

65 Für die Spätantike und das Frühmittelalter sei hier erneut auf das bereits zitierte Werk von Roland Betancourt, *Byzantine Intersectionality*, hingewiesen.

66 Einer der wenigen Bände, die den intersektionalen Ansatz auf das Mittelalter angewendet haben, ist: Bennewitz/Eming/Traulsen (Hgg.), *Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität*.

Der intersektionale Ansatz, also die Kombination und Wahrnehmung unterschiedlicher Faktoren von Identität und Diskriminierung, schlägt die Brücke von der Spätantike in die Gegenwart: Intersektionalität zielt darauf ab, Analysen und Schlussfolgerungen nicht auf einen Aspekt der Identität engzuführen, sondern verschiedene Identitätsfaktoren wie Generation, Klasse, Gender, Genealogie einzubeziehen und in ihrer Verwobenheit zu verstehen.⁶⁷ Das bedeutet auch, dass Forschende – gerade dann, wenn sie sich einem Ansatz oder Aspekt besonders verpflichtet fühlen – sich selbst kritisch nach ihren eigenen blinden Flecken befragen sollten: Was drohe ich zu übersehen, wenn ich auf eine Quelle zugreife? Das Alter einer Person? Ihre Herkunft? Ihre Religionszugehörigkeit? Ihre Zugangsmöglichkeiten zu Bildung und medizinischer Versorgung? Was wird so eindeutig als Norm vorausgesetzt, dass die Existenz von Normen zu übersehen werden droht? Wer sich diesen Fragen stellt, kann aus dem Gespräch zwischen gegenwärtigen Diskursen und historischen Quellen sowohl Erkenntnis über die Vergangenheit als auch Impulse für die Gegenwart gewinnen.

Und dann gibt es noch eine letzte selbstkritische Frage, mit der wir den eigenen (nicht nur Hetero-)Normativitäten auf die Schliche kommen können: Gibt es Bereiche, in denen ich gar keine Erkenntnis gewinnen *will*, weil das Erkannte die internalisierten Denkweisen zu stark irritieren und verunsichern würde?

67 «Inzwischen gehört es auch zum guten Ton der Gender und Queer Studies, Ungleichheits- und Unterdrückungsverhältnisse nicht mehr auf die Kategorie Geschlecht zu reduzieren. Eindimensionale Modelle wie das Patriarchat haben zur Beschreibung und Erklärung von Ungleichheiten ausgedient. Geschlecht, Klasse und Rasse gelten in der Geschlechter-, Ungleichheits- und Migrationsforschung als zentrale Kategorien der Unterdrückung. Sexualität findet vor allem über die Queer Studies Berücksichtigung. Seit den 1990er Jahren interessieren allerdings zunehmend die Wechselwirkungen zwischen solchen ungleichheitsgenerierenden Dimensionen. Dafür hat sich der Begriff Intersektionalität durchgesetzt: Statt die Wirkungen von zwei, drei oder mehr Unterdrückungen lediglich zu addieren (was schon schwer genug ist), betonen die ProtagonistInnen des Konzepts, dass die Kategorien in verwobener Weise auftreten und sich wechselseitig verstärken, abschwächen oder auch verändern können.», in: Winker/Degele, *Intersektionalität*, 10. Einen aktuellen Überblick über intersektionale Ansätze in der alten Kirchengeschichte bietet Heil, *Intersektionalität in der Kirchengeschichte*.

Sina von Aesch (*1994), ist Doktorandin und Assistentin in der Abteilung Ältere Geschichte des Christentums und der interreligiösen Begegnungen an der Universität Bern.

Katharina Heyden (*1977), Dr. theol., ist Professorin für Ältere Geschichte des Christentums und der interreligiösen Begegnungen an der Universität Bern.

Literaturverzeichnis

Quellen

Acta Pauli et Theclae: Lipsius, Richard Adelbert: *Acta apostolorum apocrypha*, 1, Leipzig 1891 (repr. Hildesheim: Olms 1972). Deutsche Übersetzung: Wilhelm Schneemelcher, *Taten des Paulus und der Thekla*, in: *Neutestamentliche Apokryphen*, Bd. II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Paderborn ⁶1997, 193–243.

Alcimus Avitus: *Poematum liber IV*. De laude castitatis, PL 59, 578, bei Simeon Metaphrastes (10. Jh.), PG 66, 609–652.

Apophthegmata Patrum: Guy, Jean-Claude: *Les Apophthegmes des Pères*. Collection systématique (= Sources Chrétiennes 387, 474, 498, Paris 1993, 2003, 2005).

Codex Theodosianus: Delmaire, Roland/Richard, François/Rougé, Jean (Hgg.): *Les Lois Religieuses des Empereurs Romains. De Constantin à Théodose II* (312–438). (= Sources Chrétiennes 497, 531, Paris 2005, 2009).

Hieronymus: *Epistulae*. Ed. Isidor Hilberg, CSEL 54–56, Wien 1996 (erstmal: 1910, 1912, 1918).

Keller, Gottfried: *Eugenia*, in: *Sieben Legenden*, Stuttgart 1872, 1–28.

Palladius von Helenopolis: *Historia Lausiaca*. Hg. von Adelheid Hübner, *Fontes Christiani* 67, Freiburg/Basel/Wien 2016.

Paulinus von Nola: *Epistulae – Briefe*, hg. von Matthias Skeb, *Fontes Christiani* 25, Freiburg – Basel – Wien 1998.

Vita Hilariae: Drescher, James: *Three Coptic Legends*. Institut Français d'Archéologie Orientale, Cairo 1947, 1–13, 69–82.

Sekundärliteratur

- Albani, Jenny P.: «Beyond the Borders of Femininity: St. Eugenia and St. Athanasia in Byzantine and Post-Byzantine Art», in: Zakharova, A. V./Maltseva, S. V./Staniukovich-Denisova, E. Iu. (Hgg.): *Actual Problems of Theory and History of Art. Collection of Articles*, St. Petersburg 2019, 306–316.
- Althaus-Reid, Marcella/Isherwood, Lisa (Hgg.): *The Sexual Theologian. Essays on Sex, God and Politics*, London 2004.
- Alwis, A. P.: *Celibate Marriages in Late Antique and Byzantine Hagiography. The Lives of Saint Julian and Basilissa, Andronikos and Athanasia, and Galaktion and Episteme*, London/New York 2011.
- Barnes, Timothy David: «The date of the council of Gangra», in: *JThS* 40, 1989, 121–124.
- Barrier, Jeremy W.: *The Acts of Paul and Thecla. A critical Introduction and Commentary*, Tübingen 2009.
- Bautz, Friedrich Wilhelm: «Eugenia», in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon I*, Hamm 1990, 1555–1556.
- Bennewitz, Ingrid/Eming, Jutta/Traulsen, Johannes (Hgg.): *Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität. Eine Zwischenbilanz aus mediävistischer Perspektive (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 25)*, Göttingen 2009.
- Betancourt, Roland: *Byzantine Intersectionality. Sexuality, Gender, and Race in the Middle Ages*, Princeton 2020.
- Blackmer, Corinne E.: «History of the term pinkwashing», in: *Israel Studies* 2019, 24, 171–173.
- Boe, Ana de Freitas: *Heteronormativity in Eighteenth-Century Literature and Culture*, Aldershot 2014.
- Bogaert, Anthony F.: *Understanding Asexuality*, Washington 2012.
- Boswell, John: *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, New York 1994.
- Brown, Peter: *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity. Twentieth-anniversary edition with a new introduction. Columbia Classics in Religion*, New York 2008 (zuerst erschienen 1988).
- Butler, Judith: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1999.

- Chin, Catherine M./Schroeder, Caroline T. (Hgg.): *Melania. Early Christianity Through the Life of One Family (Christianity in Late Antiquity)*, Oakland 2019.
- Coon, Lynda L.: *Sacred Fictions. Holy Women and Hagiography in Late Antique Antiquity*, Pennsylvania 1997.
- Davis, S. J.: *Crossed Texts, Crossed Sex. Intertextuality and Gender in Early Christian Legends of Holy Women Disguised as Men*, in: *Journal of Early Christian Studies* 10, 2002, 1–36.
- Dunning, Benjamin H. (Hg.): *The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality*, New York 2019.
- Elm, Susanna: *Sexualität in der christlichen Spätantike (Transformationen der Antike 60)*, Berlin 2024.
- Elm, Susanna: *Syneisakten*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* online, verfügbar unter: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_025906 (28.12.2022).
- Esch, Arnold: *Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall als methodisches Problem des Historikers*, in: *Historische Zeitschrift*, 1985, 240, 529–570.
- Esch-Wermeling, Elisabeth: *Thekla – Paulusschülerin wider Willen? Strategien der Leserlenkung in den Theklaakten*, Münster 2008.
- Frank, Karl Suso: *Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt 2010.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen ⁷2010 (1. Aufl. 1960).
- Gärtner, Eva-Maria: *Heilig-Land-Pilgerinnen des lateinischen Westens im 4. Jahrhundert. Eine prosopographische Studie zu ihren Biographien, Itinerarien und Motiven (Jerusalem Theologisches Forum 34)*, Münster 2019.
- Gemeinhardt, Peter/Heyden, Katharina: *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 61)*, Berlin 2012.
- Gould, Graham: *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford 1993.
- Gray, Christa/Corke-Webster, James: *The Hagiographical Experiment: Developing Discourses of Sainthood (Supplements to Vigiliae Christianae 158)*, Leiden 2020.
- Harmless, William S. J.: *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford ²2008.
- Harper, Kyle: *From Shame to Sin. The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*, Harvard 2013.

- Hauschild, Wolf-Dieter: Eustathius von Sebaste, in: *Theologische Realenzyklopädie* TRE 10, 1982, 547.
- Hayne, Léonie: Thecla and the Church fathers, in: *Vigiliae Christianae* 48, 1994, 209–218.
- Heil, Uta: Intersektionalität in der Kirchengeschichte, in: *Verkündigung und Forschung*, 67, Gütersloh 2022, 113–126.
- Herbst, Johann Georg: Die Synode zu Gangra, in: *Theologische Quartalschrift* 5, 1823, 179–192.
- Heyden, Katharina: «Western Christians in Palestine: Motivation, Integration and Repercussions of Migration in Late Antiquity», in: Burlacioiu, Ciprian (Hg.): *Migration and Diaspora Formation. New Perspectives on a Global History of Christianity* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 152), Berlin/New York 2022, 67–90.
- Holze, Heinrich: *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum*, Göttingen 1992.
- Jagose, Annemarie: *Queer Theory. Eine Einführung*, Berlin² 2005.
- Jensen, Anne: *Thekla – Die Apostolin. Ein apokrypher Text neu entdeckt*, Freiburg 1995.
- Jensen, Anne: *Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?* Münster 2003.
- Johnson, Scott Fitzgerald: *The Life and Miracles of Thecla. A literary Study*, Harvard 2006.
- Käser, Matthias: *Für das Sagbare! Ein Plädoyer für das Ethos des Erzählens im Angesicht von Gewalt und Unrecht*, Bielefeld 2023.
- Kerpen, Scott/Marston, Kate: *Heteronormativity*, London 2019.
- Koselleck, Reinhart: «Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt», in: Koselleck, Reinhart/Mommsen, Wolfgang J./Rüsen, Jörn (Hgg.): *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, München 1977, 17–46.
- Lissek, Maria: «Anstoß – Geschlecht. Identitäten, Lebensformen und Vorstellungen in der älteren christlichen Geschichte», in: *Verkündigung und Forschung* 67, 137–146.
- Matthews, Shelly: «Thinking of Thecla», in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 17, 2001, 39–55.
- Müller, Barbara: *Der Weg des Weinens. Die Tradition des «penthos» in den Apophthegmata Patrum*, Göttingen 2000.
- Nussbaum, Martha C./Sihvola, Juha (Hgg.): *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, Chicago 2013.

- Ormand, Kirk: *Controlling Desires. Sexuality in Ancient Greece and Rome*, Westport 2009.
- Petersen-Szemerédy, Griet: *Zwischen Weltstadt und Wüste. Römische Asketinnen in der Spätantike. Eine Studie zu Motivation und Gestaltung der Askese christlicher Frauen Roms auf dem Hintergrund der Zeit (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 54)*, Göttingen 1993.
- Przybylo, Ela: «Asexuality», in: Chiang, Howard (Hg.): *Global Encyclopedia of Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender and Queer History*, 1, 2019, 134–141.
- Rich, Adrienne: «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», in: *Journal of Women in Culture and Society*, 5, 1980, 631–660.
- Spencer-Hall, Alicia/Gutt, Blake (Hgg.): *Trans and Genderqueer Subjects in Medieval Hagiography (Hagiography beyond tradition 2)*, Amsterdam 2021.
- Tonstad, Linn Marie: *Queer Theology. Beyond Apologetics*, Oregon 2018.
- Trafford, L. J.: *Sex and Sexuality in Ancient Rome*, Yorkshire 2021.
- Warner, Michael: «Introduction: Fear of a Queer Planet», in: *Social Text*, 9, 1991, 3–17.
- Winkler, Gabriele/Degele, Nina: *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*, Bielefeld ²2009.

Abbildungen

- Abb. 1: Apsisbogenmosaik der Cappella Arcivescovile, Ravenna, 6. Jh. Bildrechte: Katharina Heyden.
- Abb. 2: Eugenia, griechische Ikone (traditionell): http://www.heiligenlexikon.de/BiographienE/Eugenia_von_Rom.htm. Bildrechte: Joachim Schäfer gemeinfrei.