

Beiträge

Alter, Wissen und Geschlecht. Überlegungen zum Altersdiskurs in der Antike

Beate Wagner-Hasel

„Mir fürchte bereits hier, da und dort tief meine Haut das Alter ... weiß wurde das Haar, hing einst in schwarzen Flechten ... nicht tragen auch mehr die Knie ... und tanzen so leicht wie Rehe, ... [Eros] fliegt den Jungen nach“.¹ So lautet die Klage der frühgriechischen Lyrikerin Sappho um 600 v. Chr. über die Vergänglichkeit der Jugend in einem ihrer fragmentarisch erhaltenen Gedichte. Mit ähnlichen Worten bedauert zur gleichen Zeit der spartanische Dichter Alkman in einem Chorlied an junge Mädchen die Beschwerden des Alters: „Nicht mehr, ihr Mädchen, die ihr so erregend und süß euer Lied singt,/ Wollen die Füße mich tragen. O daß ich ein Eisvogel wäre,/ Der überm Schaum der sich wälzenden See auf den Schwingen der Weibchen/ Furchtlosen Herzens sich wiegt, der geheiligte, meerdunkle Vogel!“²

Beide Aussagen gehören zum Typus der Altersklage, die von der frühgriechischen Lyrik ausgehend durch die gesamte antike Literatur bis zu den römischen Elegikern verbreitet ist. Beklagt wird stets der Verlust der erotischen Anziehungskraft, sichtbar an Runzeln, am grauen Haar, an der Schwäche der Glieder. „Lerne und denke mit Angst, daß deine Schönheit vergeht!“, warnt Properz (ca. 47–2 v. Chr.)³ und wünscht sich dennoch für seine Geliebte: „Wenn doch die Jahre dieses Antlitz nie verwandeln würden,

Für wertvolle Hinweise danke ich Christiane Kunst, Henriette Harich-Schwarzbauer und Annemarie Ambühl.

- 1 Sappho fr. (Fragment) 65 a, 32 Diehl; Sappho, Lieder. Griechisch und deutsch, hg. v. Max Treu, München/Zürich ⁷1984; Thomas M. Falkner, *Erotic Dismembering, Poetic Remembering: Sappho on Love, the Lyre, and the Life Course*, in: ders., *The Poetics of Old Age in Greek Epic, Lyric, and Tragedy*, London 1995, 71–107; Richard P. Martin, *Just Like a Woman. Enigmas of the Lyric Voice*, in: André Lardinois u. Laura McClure Hg., *Making Silence Speak. Women's Voices in Greek Literature and Society*, Princeton/Oxford 2001, 55–74.
- 2 Alkman fr. 94; *Anthologia Lyrica Graeca*, hg. v. Ernestus Diehl, Leipzig ²1936–1942; übers. in: Manfred Hausmann, *Das Erwachen. Lieder und Bruchstücke aus der griechischen Frühzeit*, Berlin 1948.
- 3 Properz, *carmina* 3, 25, 18; Übers. Rudolf Helm.

sollte sie auch das Alter der Sibylle von Cumae erreichen!“⁴ Liebesgenuss und Jugend gehören zusammen; dem Alter angemessen ist ein Leben in geistiger Muße frei von Leidenschaften: „Aber wenn der Ernst des Alters die Freuden der Liebe einschränkt und weiße Haare sich unter die schwarzen mischen, will ich gern die Naturgesetze gründlich studieren: welcher Gott dieses Weltgehäuse so gut regiert, wieso der Mond im Osten aufgeht, wieso er abnimmt ...“, meint ebenfalls Properz.⁵ Peinigt den Greis im Alter dennoch das erotische Begehren, so ist dies eine Folge der Flucht vor der Liebe in jungen Jahren. „Ich sah, wie einer, der die unglückliche Liebe eines Jünglings verspottet hatte, später als Greis sein Haupt unters Joch der Venus beugte ...“, warnt Tibull (ca. 50–19 v. Chr.).⁶

Der Spott der Elegiker trifft auch die liebeslüsterne Greisin, die unter Seidenkissen die Bücher der Stoiker verwahrt und der Liebesleidenschaft verfallen ist, aber trotz ihres Reichtums den Mann nicht zu reizen vermag: „Sei nur begütert; mögen deinen Leichenzug die Bilder/ Von Triumphatoren begleiten,/ Mag keine Ehefrau sich finden, die mit dickeren/ Klunkern beladen ’rumspaziert –/ Was soll’s? Daß stoische Traktate zwischen deinen seidenen/ Kissen zu ruhn’ belieben,/ Werden darum etwa die ungelehrten Schweller weniger frösteln/ Und mein Schwanz weniger schlapp sein?/ Damit du den aus spröden Lenden verlockst,/ Mußt du mit deinem Mundwerk nachhelfen.“⁷ Über sie ergießt sich in den Epoden des Horaz (65–8 v. Chr.) ein Katalog der Hässlichkeiten, den die Satiriker der frühen Kaiserzeit aufgreifen. Der alternden Vetustilla bescheinigt Martial (38/41–102/4 n. Chr.): „Obwohl du dreihundert Konsuln erlebt hast, Vetustilla,/ nur noch drei Haare besitzt und vier Zähne,/ die Brust einer Grille, die Schenkel und den Teint einer Ameise hast/ obwohl deine Stirn mehr Runzeln zeigt, als dein Gewand Falten hat,/ und deine Brüste Spinnenweben gleichen, ... wagst du es, der schon zweihundert starben, dich heiratslustig aufzuführen,/ und suchst, verrückt wie du bist, einen Mann für deine Asche ...“.⁸

4 Properz, carmina 2, 2, 15f; Properz, Tibull, Liebeselegien. Carmina. Lateinisch – Deutsch, hg. u. übersetzt v. Georg Luck. Vgl. dazu auch Kapitel II dieses Beitrages: Mythologische Figuren des Alters: Tithonos und Sibylle.

5 Properz, carmina 3, 5, 23–32. Diese Affektlosigkeit im Alter ist auch das Ideal des alten Cato, wie es Cicero in seiner Schrift über das Alter postuliert. Cicero, Cato maior de senectute 58. Für sich selbst plant Cicero für das Alter ein Leben in Muße auf seinem Landgut. Cicero, Briefe an Atticus 1, 6, 4; vgl. auch Vergil, Georgica 4, 125–146.

6 Tibull 1, 2, 91f; vgl. auch Horaz, carmina 1, 9, 17f, der ebenfalls der Jugend empfiehlt, die süßen Spiele der Liebe auszukosten, „solang du voll Kraft und noch kein Graukopf bist, kein mürrischer.“ Horaz, Oden und Epoden, hg. u. übers. v. Gerhard Fink, Düsseldorf/Zürich 2002.

7 Horaz, Epode 8, 11–20; vgl. auch Epode 12. Zu deren Deutung vgl. Amy Richlin, *The Garden of Priapus: Sexuality and Aggression in Roman Humor*, New York/Oxford 1992 (Orig. New Haven 1983), 109–116.

8 Martial 3, 93; Martial, Epigramme, Lateinisch-deutsch, hg. u. übers. v. Paul Barié u. Winfried Schindler, Düsseldorf/Zürich 1999. Auch für den alternden Mann gilt das spärliche und grau gewordene Haar als Metapher für die Unangemessenheit des Liebesbegehrens: „Deine spärlichen Haare sammelst du“, heißt es in einem anderen Epigramm Martials, „von hier, von da,/ und bedeckst,

Altersklagen wie diese scheinen in der aktuellen Forschung das neue Paradigma für die Einschätzung des Alters in der Antike abzugeben. So lautet der Titel eines jüngst von Andreas Gutsfeld und Winfried Schmitz herausgegebenen Aufsatzbandes zu Altersbildern in der Antike „Am schlimmen Rand des Lebens“.⁹ Damit wird explizit an die Hesiodische Altersklage angeknüpft, wo es warnend heißt: „Wer seinen greisen Erzeuger am schlimmen Rand des Lebens/ Feindselig schilt, ihn hart mit kränkenden Worten misshandelt./ Wahrlich, Zeus höchstselbst ist empört über den“.¹⁰ Entgegen früherer Annahmen, dass hohem Alter in traditionellen Gesellschaften ein großer Wert zugekommen sei und die alten Menschen eine hohe Wertschätzung erfahren haben, neigen die in diesem Sammelband vereinten Autoren und Autorinnen dazu, die Situation der Alten in der Antike als wenig freudvoll zu betrachten.¹¹ Auch Tim Parkin, der Nestor der gegenwärtigen Forschungen zum Alter in der Antike, betont die negativen Aspekte des Alters gerade für Frauen und schließt aus dem Spott, der über die liebeslüsterne Greisin ausgegossen wird, auf eine grundlegende Marginalisierung: „Da sie sexuell nicht mehr fähig zur Reproduktion waren, werden alte Frauen zunehmend diffamiert und an den Rand der Gesellschaft abgedrängt.“¹² Ich möchte mich dieser Position nicht anschließen. Denn keine dieser Altersklagen bietet einen unmittelbaren Einblick in die Lebenswirklichkeit antiker Menschen. Es handelt sich vielmehr um literarisch geformte Aussagen, die den Gegensatz von Jung und Alt benutzen, um gesellschaftliche

Marinus, der blanken Glatze weites Feld/ mit Haaren von den Schläfen,/ doch wenn der Wind es will, bewegen sie sich und kehren zurück:/ so werden sie sich selber wiedergeschenkt, bekränzen/ dendene Haar als Metapher für die Unangemessenheit des Liebesbegehrens: „Deine spärlichen Haare nackten Kopf mit dicken Strähnen ... Nichts ist widerlicher als ein langhaariger Glatzkopf.“ (Martial 10, 83; vgl. auch Horaz, Epode 1, 25) Weitere Beispiele bei Hartwin Brandt, Wird auch silbern mein Haar. Eine Geschichte des Alters in der Antike, München 2002, 29–38, 176–208, der hier eine private und subjektive Sicht auf das Alter ausgedrückt sieht.

- 9 Andreas Gutsfeld u. Winfried Schmitz Hg., Am schlimmen Rand des Lebens. Altersbilder in der Antike, Köln/Weimar/Wien 2003.
- 10 Hesiod, Erga 331ff; Hesiod, Sämtliche Gedichte, übers. u. erläutert v. Walter Marg, Darmstadt²1984.
- 11 Vgl. Gutsfeld/Schmitz, Rand, wie Anm. 9, 16ff; einen Überblick über die Forschungen zum Alter bieten: Emiel Eyben, Bibliography. Old Age in Greco-Roman Antiquity and Early Christianity: An Annotated Select Bibliography, in: Thomas M. Falkner u. Judith de Luce Hg., Old Age in Greek and Latin Literature, New York 1989, 230–251; Wieslaw Suder, Geras. Old Age in Greco-Roman Antiquity: A Classified Bibliography, Warschau 1991.
- 12 Tim G. Parkin, Das Antike Griechenland und die Römische Welt: Das Alter – Segen oder Fluch?, in: Pat Thane Hg., Das Alter. Eine Kulturgeschichte. Aus dem Engl. v. Dirk Oetzmann u. Horst M. Langer, Darmstadt 2005, 31–69, 53; vgl. ders., Old Age in the Roman World. A Cultural and Social History, Baltimore/London 2003, 86f, 246f; Jan Bremmer, The Old Women of Ancient Greece, in: Josine Blok u. Peter Mason Hg., Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society, Amsterdam 1987, 191–215, 203; auch Rita Amedick, Unwürdige Greisinnen, in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Röm. Abt. 102 (1995), 141–170. Gegen den Marginalisierungstopos hat sich Kathrin Schade in ihrer Untersuchung römischer Altersbildnisse ausgesprochen: *Anus ebria, avia educans* und *pulcherrima femina*. Altersdiskurse im römischen Frauenporträt, in: Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, 116 (2001), 259–276.

Ordnungsvorstellungen zu vermitteln. Ich werde zunächst den begrenzten Quellenwert der Schmähungen alter Menschen darlegen und in einem zweiten Schritt zwei mythologische Figuren des Alters näher betrachten, nämlich Tithonos und Sibylle, die Auskunft geben über Vorstellungen von Alter und Wissen. Den Abschluss bilden einige Beobachtungen zum Anteil von alten Frauen an der Wissenstradierung, die dem Bild der Marginalisierung alter Frauen widersprechen.

I. Altersdiskurse und gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen

Alter ist ebenso wenig wie Geschlecht eine anthropologische Grundkonstante, sondern ein kulturelles Konstrukt, das je nach Zeit und Raum unterschiedliche Zuschreibungen erfährt. Allein der Versuch, eine allgemeine Definition des Alters für die Antike zu bieten, ist zum Scheitern verurteilt.¹³ Ein Blick auf Altersstufenmodelle, die seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. aufkamen, mag dies verdeutlichen: Geschieden wurde zwischen drei, vier, fünf, sieben oder zehn Lebensphasen von unterschiedlicher Dauer. Diese Altersstufenmodelle bezogen sich allein auf den Lebenslauf des männlichen Bürgers und fixierten in erster Linie politische Rollen und Tugenden. Während es in den griechischen Alterstufenmodellen um die Entwicklung und das Nachlassen der rhetorischen und kriegerischen Fähigkeiten des idealtypischen Polisbürgers ging,¹⁴ kreisten römische Modelle, wie sie für die Zeit der späten Republik überliefert sind, um den Gegensatz von jugendlicher Unbeherrschtheit und der Selbstbeherrschung beziehungsweise Strenge des erwachsenen Bürgers. Die Schnitte, die in diesen Modellen zwischen verschiedenen Lebensphasen gemacht wurden, haben mit der Selbstwahrnehmung der Zeitgenossen, wie wir sie in Reden und Briefen greifen können, wenig zu tun.¹⁵ Nach Marcus Terentius Varro (117–27 v. Chr.) galt ein junger Römer bis zum fünfzehnten Lebensjahr als *puer*, bis zum dreißigsten als *adulescens*, und bis zum fünfundvierzigsten Lebensjahr als *iuuenis*. Für die Zeit danach unterscheidet er zwischen dem *senior* und dem *senex*. *Senior* blieb man nach Varro bis zum sechzigsten Lebensjahr, *senex* bis zum Tod.¹⁶ Cicero indes bezeichnete sich rückblickend auf sein Konsulat zur Zeit der Cati-

13 Darauf wird in der gegenwärtigen Altersforschung zu Recht verwiesen; vgl. u. a. Mary Harlow u. Ray Laurence, *Growing up and growing old in Ancient Rome. A life course approach*, London 2002, 3; Karen Cokayne, *Experiencing Old Age in Ancient Rome*, London/New York 2003, 1.

14 Vgl. Thomas M. Falkner, *The Politics and the Poetics of Time: Solon's 'Ten ages'*, in: ders., *Poetics*, wie Anm. 1, 153–168.

15 Vgl. Friedrich Boll, *Die Lebensalter. Ein Beitrag zur antiken Ethnologie und zur Geschichte der Zahlen*, in: *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum*, 31 (1913), 89–145; Emiel Eyben, *Die Einteilung des menschlichen Lebens im römischen Altertum*, in: *Rheinisches Museum*, 116 (1973), 150–190, 172–179; Ines Stahlmann, *Lebensalter*, in: Peter Dinzelsbacher Hg., *Europäische Mentalitätsgeschichte*, Stuttgart 1993, 208–215; Harlow/Laurence, *Growing*, wie Anm. 13, 16.

16 Varro, ap. Censor 14. Nur zwischen vier Stufen schied Horaz, *de arte poetica* 156–178.

linarischen Verschwörung (62 v. Chr.) als *adulescens*, obwohl er bereits 44 Jahre alt war. Nach Varro hätte er nicht älter als 30 Jahre alt sein dürfen. Hannibal dagegen, der im Alter von 44 Jahren seine entscheidende militärische Niederlage erlitt, wird von Livius *senex* genannt.¹⁷

Auch wenn für Frauen keine Alterstufenmodelle nachgewiesen sind, so wurde doch zwischen Altersphasen geschieden, für die je eigene habituelle Normen galten. Dem republikanischen Ideal der auf ihre *puđicitia* und *castitas* (Keuschheit, Sittsamkeit) bedachten Matrone, der *casta matrona*, stand das von den Elegikern entworfene Bild der *puella docta* gegenüber.¹⁸ Im Hinblick auf das Greisenalter galt für Frauen ebenso wie für Männer das Ideal der Weisheit beziehungsweise Klugheit. Dies geht aus einer Bemerkung des jüngeren Plinius hervor, der in einem Trostbrief der 14-jährigen Tochter des Fundanus bescheinigt, die kurz vor der Hochzeit verstorben war, sie habe die Klugheit der alten Frau (*anilis prudentia*) und die Würde der Matrone (*matronalis gravitas*) mit der Lieblichkeit und Zurückhaltung des jungen Mädchens (*suavitas puellaris cum virginis verecundia*) vereint.¹⁹ Matrone konnte bereits ein zwölfjähriges Mädchen sein. Denn in Rom lag die Heiratsgrenze sehr niedrig. Anders als in Griechenland, wo ein geschlechtsreifes junges Mädchen (*parthénos*) nicht schon bei der Heirat, sondern erst nach der Geburt eines Kindes als *gyné*, als ‚Frau‘ galt, markierte in Rom die Heirat unabhängig von der Geschlechtsreife den Statuswechsel vom Mädchen (*puella*) zur ehrbaren Matrone. Welches Lebensalter Dichter wie Martial oder Horaz vor Augen hatten, wenn sie ihren Spott über die liebeslüsterne Greisin ausgossen – *anus* (Ahne), *senex* oder *vetula* (Vettel) genannt –, ist daher nur mittelbar zu erschließen. Anders als in den Lebensaltersstufenmodellen wird in der Liebeselegie und in den Spottepigrammen pauschal nur zwischen Jung und Alt geschieden. Altersbezeichnungen drücken kulturelle Muster und Werthaltungen aus, sie markieren nicht biologisch definierte Lebensabschnitte. Wenn ein spätantiker Autor wie Macrobius im Rückblick auf die frühe Kaiserzeit das jugendliche Verhalten der 38-jährigen Julia, der Tochter des Augustus, kritisiert, die sich gleich einer *puella docta* der literarischen Betätigung hingibt,²⁰ so drängt sich die Frage auf, ob nicht aus der Perspektive der Elegiker jedwede verheiratete Frau unabhängig von ihrem biologischen Lebensalter als ‚alt‘ galt.

Kaum eine Aussage über das Altern, die in antiken Schriften zu finden ist, lässt sich unmittelbar auf die Lebenswirklichkeit alter Menschen beziehen. Gerade die Verspottung der liebeswilligen Greise, wie sie in den eingangs zitierten Altersklagen vorkommt, besitzt angesichts der Altersdifferenz von mehreren Jahrzehnten, die in Rom zwischen Ehepartnern der politischen Elite bestand, nur geringen alltagsgeschichtlichen Wert.

17 Cicero, M. Antonium orationes Philippicae 2, 46, 118; Livius 30, 30, 10. Weitere Belege bei Parkin, Old Age, wie Anm. 12, 20–26.

18 Emily A. Hemelrijk, *Matrona docta. Educated Women in the Roman Elite from Cornelia to Julia Domna*, London/New York 1999, 59–96.

19 Plinius, Briefe 5, 16, 2.

20 Macrobius, Saturnalia 2, 5, 2; vgl. dazu Hemelrijk, *Matrona docta*, wie Anm. 18, 80.

Caesars Tochter Julia beispielsweise war fünfzehn Jahre alt, als sie mit dem 47-jährigen Pompeius verheiratet wurde, mit dem Caesar ein politisches Zweckbündnis eingegangen war.²¹ Nahezu 30 Jahre Altersunterschied bestand auch zwischen Plinius dem Jüngeren (ca. 62–112 n. Chr.) und seiner dritten Frau Calpurnia, in deren Charakter er die Tugend der Matrone, die *castitas*, und die Bildung einer *puella docta* gleichermaßen vereint sah.²² Allerdings stehen in den Briefen des Plinius gerade junge Frauen unter dem Verdacht, sich aus Besitzstreben mit alten Männern verbunden zu haben.²³ Aber auch von Männern kursierte das Gerücht, sie suchten die Heirat mit wohlhabenden älteren Frauen. So wurde Cicero von seinen politischen Gegnern unterstellt, dass er sich nach seiner Scheidung von Terentia um die Hand der hochbetagten, aber wohlhabenden Caerellia bemüht habe, da ihn die Rückzahlung der Mitgift zu ruinieren drohte.²⁴ Möglicherweise bildeten solche ungleichen Ehen, die im Todesfall zu Erbkonflikten mit den hinterbliebenen direkten Nachkommen führen konnten, den Erfahrungshintergrund für die Kritik an liebeslüsternen Greisen und Greisinnen, zumal sich auch Juristen der Kaiserzeit dieses Problems annahmen. Ehen mit Frauen jenseits der Menopause galten seit Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts als nicht geschlossen, wenn der Mann noch nicht 60 Jahre alt war; die Mitgift fiel im Todesfall nicht dem Ehemann zu.²⁵ Das kann zumindest für die liebeslüsternen Greisinnen in Horaz' Epoden gelten, die von ihm als Besitzerinnen von Perlen, Seidenstoffen und Ahnenbildern und damit als begütert dargestellt werden.²⁶

Diese Einschränkung des Quellenwerts der literarischen Altersklage für Aussagen zur Marginalisierung alter Frauen gilt auch, wenn wir annehmen müssen, dass es in den Liebeslegien nicht um die eheliche Liebe, sondern um die erotische Beziehung von Männern der Elite zu den rangniedrigeren Hetären oder Konkubinen ging, wie sie in den Komödien parodiert werden. Im Zentrum steht dabei vielfach der Konflikt zwischen Jung und Alt um die Gunst einer Hetäre.²⁷ Allerdings ist die Trennlinie

21 Belege bei Christiane Kunst, Eheallianzen und Ehealltag in Rom, in: Thomas Späth u. Beate Wagner-Hasel Hg., Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis, Stuttgart u. a. 2000, 32–52, 37; Cokayne, Experiencing, wie Anm. 13, 125ff; grundlegend: Susan Treggiari, Roman Marriage: Iusti Coniugis from the Time of Cicero to the Time of Ulpian, Oxford 1991.

22 Plinius, Briefe 4, 19; vgl. dazu Hemelrijk, Matrona docta, wie Anm. 18, 81.

23 Plinius, Briefe 8, 19; 6, 33.

24 So der Vorwurf des Q. Fufius Calenus bei Cassius Dio 46, 18, 3f. Angeblich soll Caerellia bereits 70 Jahre alt gewesen sein, vermutlich eine Invektive; vgl. Hemelrijk, Matrona docta, wie Anm. 18, 81.

25 Belege bei Evelyn Höbenreich u. Giunio Rizzeli, Scylla. Fragmente einer juristischen Geschichte der Frauen im antiken Rom, Wien/Köln/Weimar 2003, 181f.

26 Die Zugehörigkeit zur Elite betont Richlin, Garden, wie Anm. 7, 109–113.

27 Konflikte zwischen Vater und Sohn um die Gunst der Hetäre werden vor allem in Komödien, griechischen wie römischen, abgehandelt. Während es in der Neuen Komödie des Menander in der Regel zur Wiederherstellung der häuslichen Harmonie und Bestätigung der bürgerlichen Statusrollen kommt (vgl. David Konstan, Greek Comedy and Ideology, New York/Oxford 1995, 107–119), und die vermeintliche Hetäre sich vielfach als freie Bürgerin erweist (so in Menanders „Perikeiromene“),

zwischen der ranghohen Römerin und der statusniedrigen Geliebten fließend. Der Vorwurf, eine *meretrix*, eine Dirne, oder ein Lustknabe zu sein, lastete in der späten Republik und frühen Kaiserzeit auf weiblichen wie männlichen Mitgliedern der politischen Elite.²⁸ Sexuelle Topoi boten ein effektives Waffenarsenal zur Verunglimpfung politischer Gegner. Ihre Wirkung fußte auf der Erschütterung habitueller Normen wie Selbstbeherrschung (*firmitas*), Strenge (*severitas*), Festigkeit (*constantia*) und schließlich Keuschheit (*pudicitia*) – letztere eine Tugend, der beide Geschlechter mit unterschiedlicher Gewichtung unterworfen waren. So hing die Reputation des Einzelnen maßgeblich davon ab, in welchem Maße es gelang, ein entsprechend normgerechtes Bild vom eigenen Verhalten in der Öffentlichkeit zu erzeugen. Über Erzählungen von sexuellen Ausschweifungen ließen sich diese Selbstbilder unterminieren, und in der Tat kursierte ein solches Gerücht über nahezu alle römischen Politiker der späten Republik. Advokaten wie Literaten besaßen auf diese Weise ein effektives Mittel, den politischen Gegner in seiner Würde (*dignitas*) zu erschüttern.²⁹ Während sich in den politischen Reden nur Anspielungen auf sexuelle Ausschweifungen finden lassen, befließigten sich die Dichter einer derben und drastischen Sprache, wie sie für Spottgedichte üblich war. Diese wurden gerade bei solchen Festen verbreitet, die wie die Saturnalien oder die Floralia³⁰ mit

wird in den römischen Komödien der Konflikt nicht aufgelöst und der *senex amator* dem Spott ausgesetzt. Beispiele bei Boris Dunsch, „... Vater sein dagegen sehr.“ Komik und Spott in der römischen Komödie im Spiegel des Vater-Sohn-Konflikts, in: Chronik des Schuljahres 2002/03 des Gymnasiums am Kaiserdom Speyer, 7–32; Barbara Sherberg, Das Vater-Sohn-Verhältnis in der griechischen und römischen Komödie, Tübingen 1995, 26–65, 75–130; David Konstan, Roman Comedy, Ithaca/London 1983.

- 28 Vgl. z. B. Sueton, Divus Julius 50ff; Sueton, Divus Augustus 68f, der das Gerücht überliefert, Octavian, der spätere Kaiser Augustus, habe seinem Onkel Julius Caesar sexuelle Dienste geleistet. Zum Vorwurf der *meretrix* vgl. Jesper Griffin, Meretrices, Matrimony and Myth, in: ders., Latin Poets and Roman Life, Chapel Hill 1986, 112–141; Rosmarie Günther, Sexuelle Diffamierung und politische Intrigen in der Republik: P. Clodius Pulcher und Clodia, in: Späth/Wagner-Hasel, Frauenwelten, wie Anm. 21, 227–241.
- 29 Grundlegend: Eckhard Meyer-Zwiffelhofer, Im Zeichen des Phallus. Die Ordnung des Geschlechtslebens im antiken Rom, Frankfurt a. M./New York 1995.
- 30 Zu den hervorstechenden Merkmalen der Saturnalien, eines Festes zu Ehren des Gottes Saturnus, das am Jahresende im Dezember gefeiert wurde, gehört die befristete Aussetzung der sozialen Distinktion zwischen Herren und Sklaven. Das Fest wurde mit Opferfeiern und Gastmählern begangen, an denen Herren und Sklaven gemeinsam speisten und Spottgedichte und Rätsel vorgetragen wurden; vgl. Fritz Graf, Der Lauf des rollenden Jahres. Zeit und Kalender in Rom, Stuttgart/Leipzig 1997, 24f. Die Floralia gehören zu den volkstümlichen agrarischen Festen mit erotischem Einschlag. Sie fanden zwischen Ende April und Anfang Mai statt und wurden zu Ehren der Göttin Flora gefeiert. Zu den Riten gehören Hasen- und Ziegenhetzen im Circus Maximus sowie die Aufführung von Mimen und Entkleidungsszenen von Tänzerinnen. Begangen wurde das Fest nicht nur von freien Römerinnen, sondern auch von Prostituierten; vgl. Dorothea Baudy, Floralia, in: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, 4, 1998, Sp. 562f.

einer Verkehrung von Statusrollen und der Überschreitung habitueller Normen der Geschlechter einhergingen.³¹

Viele Aussagen über Erotik und Sexualität lassen sich, wie aktuelle Forschungen zum Geschlechtsleben deutlich gemacht haben, als Allegorien der politischen und sozialen Ordnung lesen.³² Dafür spricht auch die literarische Tradition, in der die Aussagen der Elegiker stehen. So gibt es eine bis auf Hesiod zurückgehende Tradition, kosmische und menschliche Reproduktionskreisläufe zusammen zu denken. Hesiods Weltaltermythos des Abstiegs vom goldenen Geschlecht zum silbernen, bronzenen, heroischen und schließlich eisernen Geschlecht, ist am menschlichen Körper entwickelt. Die einzelnen Weltalter sind mit Lebensalterstufen wie Kindheit, Jugend und Alter kongruent.³³ Menschlicher und kosmischer Reproduktionskreislauf sind im griechischen Denken eng miteinander verzahnt. Der menschliche Körper bildet die Folie für wirkmächtige Bilder vom Funktionieren der Gesellschaft. Wenn von den Dichtern der Verlust der sexuellen Attraktivität beklagt oder das unangemessene Liebesbegehren der Alten bloßgestellt wird, dann geht es eben nicht nur um individuelle Erfahrungen, sondern auch und vor allem um die Veranschaulichung gesellschaftlicher Zusammenhänge oder Konfliktlagen. Das lässt sich besonders gut in den Aristophan'schen Komödien des fünften vorchristlichen Jahrhunderts erkennen, in denen wir sowohl dem Typus des liebeslüsternen Greises als auch der liebeslüsternen Greisin begegnen. In Aristophanes' „Frauenvolksversammlung“ werden die politischen Verhältnisse auf den Kopf gestellt. Es regieren die Frauen, der Besitz wird verteilt und alle Frauen ‚teilen sich‘ alle Männer, wobei es die alten Frauen ab 60 Jahren sind,³⁴ die den Vorrang vor den jungen Frauen haben – eine Verkehrung, die von einer jungen Frau kommentiert wird: „Wenn ihr den Brauch einführt, bevölkert ihr/ Mit Ödipussen ja das ganze Land.“³⁵ Das Stück endet damit, dass ein junger Mann, der sich auf dem Weg zu einem Stelldichein mit einer

31 Cokayne, *Experiencing*, wie Anm. 13, 128ff; 140–144 mit weiterer Literatur. Inwiefern auch ranghohe Römerinnen an solchen Spottgedichten Gefallen fanden, ist umstritten; vgl. Hemelrijk, *Matrona docta*, wie Anm. 18, 51f. Speziell zu den Sprachmustern der sexuellen Schmähung (Invektive) vgl. Meyer-Zwiffelhofer, *Zeichen*, wie Anm. 29, insb. 24–63 sowie Richlin, *Garden*, wie Anm. 7.

32 Vgl. neben Meyer-Zwiffelhofer, *Zeichen*, wie Anm. 29, v. a. John J. Winkler, *Der gefesselte Eros. Sexualität und Geschlechterverhältnis im antiken Griechenland*. Aus dem Amerik. von Sebastian Wohlfeil, Marburg 1994.

33 Zur Verknüpfung von Zeitalter- und Lebensalterstufen vgl. Thomas M. Falkner, *Slouching towards Boeotia. Age and Age-grading in the Hesiodic Myth of the Five Ages*, in: *Classical Antiquity*, 8 (1989), 42–60, 52–55; Glenn W. Most, *Hesiod's Myth of the Five (or Three or Four) Races*, in: *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 43 (1998), 104–127.

34 Vgl. Aristophanes, *Ekklesiazusai* 982–985, wo der ausersehene Jüngling argumentiert: „Die Übersechszigjäh'gen kommen heute/ Nicht dran, die sind auf nächstes Mal vertagt./ Die unter zwanzig nimmt man heute vor.“ Die alte Frau aber kontert: „So war's wohl unterm alten Regiment.“ Aristophanes, *Antike Komödien*, hg. u. mit einer Einleitung und einem Nachwort versehen v. Hans-Joachim Newiger. Neubearbeitung der Übersetzung v. Ludwig Seeger, Darmstadt 1974.

35 Aristophanes, *Ekklesiazusai* 1041f.

jungen Frau befindet, von einer alten Frau abgefangen und zum Beischlaf gezwungen wird.³⁶ Lesen lässt sich die Komödie als Parodie auf den Platonischen Idealstaat, der eine Auflösung der Geschlechterdifferenz und des Hauswesens vorsah. Stattdessen wollte Platon eine Art Kastengesellschaft nach spartanischem Vorbild schaffen, in der die Mitglieder einer Kaste unabhängig vom Geschlecht denselben Tätigkeiten nachgehen sollten. Dies bedeutete Frauen- und Besitzgemeinschaft, ein Modell, aus dem spätere Historiker die Idee eines ursprünglichen Urkommunismus strickten.³⁷ Entscheidend in dieser Parodie des Aristophanes: Die Generationenfolge ist gestört und damit der Reproduktionszyklus. Die der Reproduktion nicht mehr mächtigen Alten greifen sich die ‚reproduktiven‘ Jungen; der Kreislauf der Generationen kann sich nicht erneuern, wie der Hinweis auf die Figur des Ödipus, der seine eigene Mutter heiratete, unmissverständlich klar macht.

Es ist müßig, diese Parodien unter dem bei Historikern und Historikerinnen allseits beliebten Topos der attischen Frauenfeindlichkeit zu lesen und daraus eine Marginalisierung der nicht mehr zur Reproduktion fähigen Frau zu folgern.³⁸ Denn das unangemessene Liebesbegehren alter Männer war nicht minder Zielscheibe komödiantischen Spotts. In seiner Komödie „Die Wespen“ verspottet Aristophanes in der Figur des prozessierwütigen Philokleon den attischen Demos, „der glaubt, durch seine Richtertätigkeit an den Volksgerichten, Autorität zu besitzen, in Wirklichkeit aber nur Handlangerdienste für den Demagogen Kleon leistet.“³⁹ Der politische Hintergrund des Stückes bildet die Erhöhung des Richtersoldes durch Kleon, der sich auch in sprechenden Namen der Protagonisten Philokleon (der Kleon liebt) und Bdelykleon beziehungsweise Antikleon (der Kleon verabscheut) niedergeschlagen hat. Der Sohn versucht den Vater zu erziehen und von seiner Prozessierwut abzubringen, indem er ihm die Freuden des Symposions, einer aristokratischen Form von Geselligkeit, nahe bringt. Im Laufe der Komödie verwandelt sich der alte Heliast (Richter), der ohne Maß über jeden richtet, in einen unmäßigen Schlemmer, der sich beim Trinkgelage nicht zu benehmen weiß und den Gästen ein Flötenmädchen entführt. In Verkehrung der Generationenbeziehung verspricht er ihr den Freikauf, „sobald mein Sohn gestorben“. „Du alter Narr und

36 Aristophanes, *Ekklesiazusai* 877–882: „Wo nur die Männer bleiben? – Zeit ist's längst! –/ Ich stehe da, hübsch weiß und rot geschminkt,/ Im Safrankleide, trillre vor mich hin/ Zum Zeitvertreib ein Liebeslied und tändle/ Verführerisch, um im Vorbeigehn einen/ Zu kapern ...“; 938–941: „Dürft ich doch bei dem blühenden Mädchen (*néa*) schlafen./ Eh' ein Affengesicht zuerst, ein altes/ Weib (*presbyteran*) in die dürren Arme mich nimm!./ Solches erträgt, bei Gott, nimmer ein freier Mann!“ Die lüsterne Alte wird auch in Aristophanes Komödie „Ploutos“ 1050–1065 parodiert; vgl. auch *Anthologia Graeca* 11, 68.

37 Beate Wagner-Hasel, *Rationalitätskritik und Weiblichkeitskonstruktionen*, in: dies. Hg., *Matriarchatstheorien der Altertumswissenschaft*, Darmstadt 1992, 294–373, 332f.

38 Vgl. Tim Parkin, *Ageing in antiquity: status and participation*, in: Paul Johnson u. Pat Thane Hg., *Old Age from Antiquity to Post-Modernity*, London 1998, 19–42, 36ff; ders. *Old Age*, wie Anm. 12, 246f; Bremmer, *Old Women*, wie Anm. 12; ähnlich Brandt, Haar, wie Anm. 8, 67ff.

39 Sherberg, *Vater-Sohn-Verhältnis*, wie Anm. 27, 12.

Weiberbetätschler./ Du solltest lieber mit dem Sarge buhlen“, beschimpft ihn daraufhin der eigene Sohn.⁴⁰ Die Verkehrung des Vater-Sohn-Verhältnisses dient hier also in gleicher Weise wie die Verkehrung der Geschlechterrollen dazu, zeitgenössische politische Konflikte vor Augen zu führen. Die Generationenkonflikte stehen, das hat Barry Strauss deutlich gemacht, für Auseinandersetzungen um Politikstile, die in der von Krisen geschüttelten Zeit des Peloponnesischen Krieges zwischen Sparta und Athen unter Demokraten und Oligarchen ausgetragen wurden.⁴¹

Kaum eine Aussage zum Alter kann daher als realistische Beschreibung der Empfindungen und Erfahrungen alter Menschen in der Antike gelesen werden. Es handelt sich fast immer um literarisch geformte Aussagen, die in der Tradition kosmologischer und philosophischer Reflexionen über die rechte Ordnung stehen und daher gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen transportieren. Auch die eigenständigen Traktate über das Alter, die seit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert entstehen, heben sich von dieser Tradition nicht ab. Sie gehören zur Gattung der Trostschriften und akzentuieren Idealbilder vom Verhalten des Einzelnen im Rahmen seiner sozialen Beziehungen.⁴² Entsprechend vielschichtig sind die Botschaften, die in den Aussagen über das Alter enthalten sind. Unmittelbare Rückschlüsse auf die Marginalisierung alter Menschen sind aus ihnen nicht zu ziehen. Vielmehr bilden Alter wie Geschlecht die Folie für politische Wertaussagen unterschiedlichster Art. Ich möchte diesen Gedanken anhand der Entschlüsselung zweier mythologischer Figuren weiterverfolgen und mich dabei der Frage nach dem Konnex von Alter und Wissen zuwenden. Das bedeutet nicht, dass ich zurückkehren will zu einem traditionellen Bild der hohen Wertschätzung der Alten in der antiken Welt, von dem in jüngster Zeit mit Recht abgerückt wurde. Aber die gegenläufige Einschätzung kann ebenso wenig eine Leitlinie sein wie das Festhalten an alten Geschlechtsrollenklichs, die in die altertumswissenschaftlichen Altersdiskurse eingegangen sind.⁴³ Es geht mir stattdessen um den vorhin benannten Zusammenhang von

40 Aristophanes, *Die Wespen* 1351ff, 1364ff.

41 Barry S. Strauss, *Fathers & Sons in Athens. Ideology and Society in the Era of the Peloponnesian War*, Princeton 1993, 153–166, 161ff. Stärker auf soziale Gegensätze zwischen Aristokraten und Neureichen hebt David Konstan Deutung der *Wespen* ab; vgl. Konstan, *Comedy*, wie Anm. 27, 15–44; auch John J. Winkler u. Froma Zeitlin Hg., *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton 1990; Isolde Stark, *Die hämische Muse. Spott als sozial und mentale Kontrolle in der griechischen Komödie*, München 2004, insb. 131–136, 260ff.

42 Vgl. die Zusammenstellung bei Boll, *Lebensalter*, wie Anm. 15, 94, Anm. 1 sowie Marcus Sigismund, *Über das Alter. Eine historisch-kritische Analyse der Schriften über das Alter/peri gērōs von Musonius, Favorinus und Iuncus*, Frankfurt a. M. 2003, 67–74.

43 So definiert Bremmer, *Old Women*, wie Anm. 12, 191f, auf den sich Parkin stützt, die Frauen nur über ihre reproduktiven Fähigkeiten und ermittelt ihren Status über das Maß an Bewegungsfreiheit, das Frauen genossen. Die Hinweise auf Aktivitäten alter Frauen außerhalb des Hauses, die er in den Quellen findet, erklärt er mit ihrer sexuellen Unattraktivität, die für ihn zugleich den Grund für ihre Marginalisierung abgibt. Zum ideologischen Gehalt dieser Betrachtungsweise vgl. Wagner-Hasel, *Rationalitätskritik*, wie Anm. 37, 313ff; dies., *Das Private wird politisch. Die Perspektive Geschlecht*

Körper- und Gesellschaftsbildern, konkret: um die Bedeutung des Körpergedächtnisses für die Tradierung von Wissen.

II. Mythologische Figuren des Alterns: Tithonos und die Sibylle

Der Gegensatz von Jung und Alt bestimmt im antiken Denken auch die Trennungslinie zwischen Menschen und Göttern. Jugend und Unsterblichkeit sind die Kennzeichen des Göttlichen, Alterung und Sterblichkeit machen den Menschen aus. Zwischen den sterblichen Menschen und den unsterblichen Göttern befinden sich im kosmologischen Denken der Griechen jene greisenhaften Zwischenwesen, die sich mit den Göttinnen verbinden, die den kosmischen und menschlichen Reproduktionskreislauf steuern. Das ist zum einen die Liebesgöttin Aphrodite, die mit dem Hirten Anchises eine Liebesbeziehung eingeht, und zum anderen die Göttin der Morgenröte, Eos, die den Tagesanfang markiert. Sie erbittet für ihren Geliebten, den sterblichen Tithonos, von Zeus zwar erfolgreich Unsterblichkeit, vergisst aber, auch ewige Jugend einzufordern. Tithonos verharrt, wie im Homerischen Hymnos an Aphrodite überliefert, in der Figur des hilflosen Greises.⁴⁴ Aphrodite erzählt ihrem sterblichen Geliebten Anchises die Geschichte als warnendes Beispiel, als dieser für sich selbst von der Göttin die Unsterblichkeit erbittet:

Eos, die Göttin auf dem goldenen Throne, hinwieder entführte
eurem Geschlecht den Tithonos; er glich den unsterblichen Göttern.
Bittend ging sie zum dunkelumwölkten Kroniden: Tithonos
sollte unsterblich werden und leben endlose Tage.
Zeus gewährte den Wunsch und nickte der Törlin Erhöhung;
denn sie hatte nicht gründlich bedacht, die erhabene Eos,
Jugend (*hébê*) auch zu erleben, das verderbliche Alter (*gêras*) zu tilgen.
Während er also in lockender Jugend erstrahlte, genoß er

in den Altertumswissenschaften, in: Ursula A. Becher u. Jörn Rüsen Hg., Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive, Frankfurt a. M. 1988, 11–50. Welche Perspektiven sich ergeben, wenn die produktiven Tätigkeiten von Frauen in den Blick genommen werden, zeigt die eben erschienene Studie von Rosa Reuthner, Wer webte Athenes Gewänder? Die Arbeit von Frauen im antiken Griechenland, Frankfurt a. M./New York 2006.

44 Anspielungen auf diesen Mythos finden sich in der antiken Literatur häufig; vgl. u. a. Mimnermos fr. 1, West; Sappho fr. 65a, Diehl; Aristophanes, Acharner 676–691. Zu den Bildbelegen vgl. Anneliese Kossatz-Deissmann, Tithonos, in: Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, 8/1, Düsseldorf 1997, 34–37. Bei Homer erhebt sich Eos vom Lager des Tithonos; vgl. Ilias 11, 1; Odyssee 5, 1. Während Tithonos bei Homer Sohn des Laomedon und Bruder des Priamos ist (Ilias 20, 237), erscheint er bei Hesiod (Theogonie 985) als König der Aithiopen.

Eôs, die frühgeborene, die Göttin auf goldenem Throne,
 wohnte draußen am Rande der Welt an Okeanos Strömung.
 Aber es kam die Zeit, da begann ihm die Fülle der Haare
 grau zu werden am edlen Kinn und am herrlichen Haupte.
 So sein Lager zu teilen vermied die erhabene Eos,
 pflegte ihn aber, als wär er ein Kind, in ihrem Palaste,
 mit Getreide (*sítos*) und Ambrosia und gab ihm wunderschöne Gewänder.
 Als aber schließlich das häßliche Alter ihn völlig erdrückte,
 als er kein Glied mehr bewegen konnte, keines mehr heben,
 schien ihrem Herzen folgender Plan der beste: Sie ließ ihn
 sitzen im Ehgemach (der *thálamos*), versperrte die glänzenden Türen;
 endlos tönt sein Stimmchen, denn Kraft ist nicht mehr vorhanden,
 so wie sie einstens wirkte in seinen lockeren Gliedern.⁴⁵

Eben dieses unrühmliche Schicksal will die Göttin Aphrodite, Herrin über das Liebesverlangen, ihrem sterblichen Geliebten Anchises ersparen und verweigert ihm die Erfüllung des Wunsches: „Nimmer möchte ich, daß du als solches Gebilde/ unter Unsterblichen weiltest und lebstest ewige Zeiten.“ Stattdessen legt sie ihm Verschwiegenheit über das Verhältnis auf, verspricht ihm aber, eines Tages den gemeinsamen Sohn Aineias (lat. Aeneas) zuzuführen, der in der römischen Rezeption der Begründer Roms werden sollte.

Das weibliche Pendant des ewig alternden Tithonos ist die Sibylle, die greise Seherin in Ovids „Metamorphosen“, die ihren Jahrhunderte währenden Alterungsprozess in Umkehrung zu Tithonos der Weigerung verdankt, sich mit einem Gott zu verbinden. Sie lebt in einer Grotte bei Cumae, wo sie von Aineias auf dessen Flucht aus dem eroberten Troia aufgesucht wird. Im 14. Buch der „Metamorphosen“ bittet Aeneas die Sibylle um Zugang zur Unterwelt, um den Schatten des Vaters Anchises aufzusuchen, und will sie dafür als Göttin ehren. Diese aber weist die göttlichen Ehren zurück und erzählt dem Sprössling der Verbindung einer Göttin mit einem Sterblichen ihre eigene Geschichte:

... Ich bin keine Göttin. Der Ehre des heiligen Weihrauchs
 würdige du kein sterbliches Haupt. Daß du weiter nicht irrest:
 Ewiges Licht [der Unsterblichkeit, B. W.], das mir nie sollt' enden, ward mir
 geboten,
 hätte mein Jungfrauentum (*virginitas*) sich dem liebenden Phoebus erschlossen.
 Als er hierauf noch hoffte, mit Gaben mich doch zu bestechen
 dachte, sprach er: „O Jungfrau von Cumae, wähle Dir frei, du

45 H. Aphr. 281–291; Homerische Hymnen. Griechisch-Deutsch, hg. v. Anton Weiher, Darmstadt 1986.

wirst erlangen, was du dir wünschst.“ Und ich, eine Handvoll Staubes ihmweisend, habe verblindet gefordert, so oft als Teilchen seien im Staub, den Tag der Geburt zu erleben; und ich vergaß die Jahre als Jugendjahre zu heischen. Doch er wollte auch dies, ja ewige Jugend (*iuventus*) mir geben, wenn seine Liebe ich litt'. Des Phoebus Geschenke (*munera*) verschmähend, blieb ich Jungfrau. Doch kehrt schon die bessere Zeit mir den Rücken, und es naht mit zitterndem Schritt das kränkliche Alter (*senectus*). Das muß lange ich leiden. Denn sieben Jahrhunderte siehst du jetzt schon mich alt, und es bleiben, der Stäubchen Zahl zu erreichen, noch dreihundert Ernten, dreihundert Lesen zu schauen. Ja, die Stunde wird sein, da die lange Frist meinen großen Leib hier klein mir gemacht, da die Glieder, verzehrt durch das Alter auf ein geringstes Gewicht gebracht sind. Es wird dann nicht scheinen, daß einem Gott ich gefallen. Auch Phoebus selber wird dann mich nicht mehr kennen vielleicht oder leugnen, geliebt mich zu haben. Soweit wird die Verwandlung mich bringen. Für keinen zu sehen bleib ich zu kennen als Stimme (*vox*), denn die wird das Schicksal mir lassen.⁴⁶

Anders als der Tithonos des homerischen Hymnos an Aphrodite verfügt die alternde Sibylle noch über eine wirkmächtige Stimme. Bereits bei Heraklit (um 500 v. Chr.), unserem ältesten Zeugnis über die Sibylle, heißt es: „Die Sibylle, mit rasendem Munde Ungelachtes und Ungeschminktes und Ungesalbtes hinwerfend, dringt durch Jahrtausende mit der Stimme, getrieben von Gott.“⁴⁷ Seit dieser Zeit ist auch der alternde Liebhaber der Eos nicht stimmlos: Nach Hellanikos wird Tithonos in eine Zikade verwandelt und in einen Käfig im Schlafgemach der Göttin aufbewahrt.⁴⁸

Wie nun ist der Mythos zu interpretieren? Keinen Zweifel kann es über das generelle Thema des Mythos von Tithonos und der Sibylle geben. Es sind hier Bilder entworfen, die auf das Einverständnis mit der Sterblichkeit des Menschen zielen. Im kosmologischen Denken Hesiods gelangt die Sterblichkeit erst über das weibliche

46 Ovid, Metamorphosen 14, 123–153; Ovid, Metamorphosen. In deutsche Hexameter übertragen und mit dem Text hg. v. Erich Rösch, München⁷1977.

47 Plutarch, Moralia 397 A, fr. 92 Diels/Kranz. Sibyllensprüche waren seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. in Athen verbreitet; vgl. dazu das Nachwort von Jörg-Dieter Gauger in: Sibyllinische Weissagungen. Griechisch-Deutsch, Düsseldorf/Zürich²2002, 333–478.

48 Hellanikos FGrH 4 F 140 = Felix Jacoby, Die Fragmente der griechischen Historiker, 3 Teile in 14 Bänden, 1923–1958. In einem Scholion zur „Ilias“ und zur „Alexandra“ des Lykophron bittet der alternde Tithonos um den Tod. Eos kann ihm diese Bitte nicht gewähren, aber sie kann ihn in eine Zikade verwandeln, in einen *tettix*, um sich so an seiner Stimme zu erfreuen. Belege bei Helen King, Tithonos and the Tettix, in: Falkner/Luce, Old Age, wie Anm. 11, 68–89, 73; Kossatz-Deissmann, Tithonos, wie Anm. 44.

Geschlecht in die Welt, das zugleich Garant für die Alterspflege ist. Stammutter des weiblichen Geschlechts ist Pandora („Allgeschenk“), das von allen Göttern mit Gaben ausgestattete Geschenk des Zeus an die männliche Opfergemeinschaft, die von Prometheus das Feuer erhalten hatte. Geschmückt ist sie als verführerische Braut; der Stoff aber, aus dem sie geschaffen wurde, besteht aus Ton wie das große Vorratsgefäß, der *pithos*, den sie mitbringt und aus dem die Übel entweichen, die den Menschen Krankheit und Tod bescheren.⁴⁹ Einen Ausweg aus diesem Dilemma sieht der Mythos nicht vor. Es ist zwar möglich, die Verbindung mit dem weiblichen Geschlecht zu meiden; dies aber bedeutet ein „schlimmes Alter“ und Entbehrung der Alterspflege: „Wenn einer die Ehe flieht/ Und das schlimme Tun der Frauen/ Und nicht heiraten möchte,/ Zu einem schlimmen Alter kommt der,/ Entbehrt der Alterspflege;/ Und mancher hat zwar an Unterhalt keinen Mangel,/ Solange er lebt,/ Stirbt er aber, so teilen unter sich/ Seinen Besitz entfernte Erben“.⁵⁰ Der Pandora-Mythos gibt ebenso wenig wie der Mythos vom ewig alternden Tithonos Auskunft über reale Vorgänge, sondern vermittelt allein ein Sinnbild der Unabdingbarkeit der Generationenabfolge. Diese entsteht erst über die geschlechtliche Verbindung von Männern und Frauen. Die Generationenabfolge aber impliziert den Tod, der in der Erzählung von Tithonos und der Sibylle erstrebenswerter als ein ewiger Alterungsprozess erscheint.

Für beide Lebensphasen, die Tithonos und die Sibylle durchlaufen, für die Jugend und für das Greisenalter, stellt die antike Mythologie wirkmächtige Bilder zur Verfügung. Das Greisenalter (*gêras*) ist in der griechischen Ikonographie in der männlichen Figur des hinfälligen, auf einen Stock gestützten Greises visualisiert. So erscheint *Gêras* auf Vasenbildern als Gegenspieler des Herakles, dem es gelingt, in den Kreis der unsterblichen Götter aufgenommen zu werden.⁵¹ Herakles heiratet Hebe, eine Tochter der Ehegöttin Hera, die die Jugend (*hêbê*) verkörpert. Es gibt aber auch in der griechischen Mythologie ein weibliches Pendant zum männlichen Greisenalter. Es sind dies die *Graîai*, die alten Frauen, die Hesiod in seiner Theogonie erwähnt. Sie verkörpern

49 „Nämlich zuvor, da lebten der Menschen Stämme auf Erden/ Frei von allen Übeln und frei von Mühsal/ Und von quälenden Leiden, die Sterben bringen den Menschen./ Doch als das Weib von dem Tonfaß den mächtigen Deckel emporhob,/ Ließ es sie los; es brachte ihr Sinn viel Unheil den Menschen./ Einzig die Hoffnung blieb da in unzerstörbarer Wohnstatt,/ Innen unter dem Rande des Krugs, und flog nicht ins Freie/ Auf und davon; denn vorher ergriff sie den Deckel des Kruges,/ Wie es der Träger der Aigis gewollt, Zeus, Herr der Gewitter;/ aber die andern durchschweiften, unzählbare Plagen, die Menschheit;/ Nämlich voll ist die Erde von Übeln, voll auch die Salzflut;/ Krankheiten kommen bei Tag zu den Menschen, andre zur Nachtzeit;/ Wie sie wollen, von selbst, und bringen den Sterblichen Schaden ...“ Hesiod, *Erga* 90–105, Übers. Walter Mang.

50 Hesiod, Theogonie 570–616. „Lieb altert sie zusammen mit dem liebenden Mann, nachdem sie geboren hat ein schönes und ruhmvolles Geschlecht“, preist Semonides fr. 7, 86/7 in seinem Frauenkatalog die von der Biene abstammende tadellose Frau; vgl. Felix Preisshofen, *Untersuchungen zur Darstellung des Greisenalters in der frühgriechischen Dichtung*, Wiesbaden 1977, 79.

51 Zu den Bildbefunden vgl. Barbara E. Borg, *Der Logos des Mythos*, München 2002, 88–95. Bei Hesiod, Theogonie 225 gehört *Gêras* zu den kosmischen Wirkmächten und gilt als Kind der Nacht.

anders als *Gêras* beide Seiten, die Schönheit der Jugend und die Hässlichkeit des Alters. In Hesiods Theogonie sind sie die Töchter des Phórkys und der Kêtô, die beide wiederum der Verbindung der Erde mit dem Meer (Póntos) entstammen. Sie treten wie andere göttliche Wirkmächte, die mit dem pflanzlichen Reproduktionskreislauf verbunden sind wie die Horen, in der Zweizahl auf. Es geht bei all diesen mythischen Figuren, um ‚Bildträger‘, die nicht allein das Alter, sondern weit mehr visualisieren, nämlich den Reproduktionskreislauf auf verschiedenen, kosmologischen und lebenszeitlichen Ebenen.⁵²

Wie aber ist das Überleben der Stimme zu deuten? Strukturalistischen Konzepten zufolge geht es in dem Mythos um die Akzentuierung des Gegensatzes zwischen Göttlichem und Menschlichem. Daher kreist der Mythos um die beiden Aspekte, Jugendlichkeit und Unsterblichkeit, die den Menschen vom Göttlichen trennen. Nach Charles Segal füllt die Figur des Tithonos den Zwischenraum zwischen Menschen und Göttern aus, zwischen Sterblichkeit und Unsterblichkeit. Tithonos ist der Mediator zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen Leben, Alter und Tod. Folgerichtig ist er auch, wie Segal meint, sowohl die Speise der Götter, *ambrosía*, als auch der Menschen, *sítos*, das Getreide beziehungsweise Brot.⁵³ Helen King ist diesem strukturalistischen Zugang gefolgt und hat auf einen weiteren Gegensatz aufmerksam gemacht, nämlich auf die Opposition zwischen Mensch und Tier.⁵⁴ Sie richtet ihr Augenmerk daher auf die Verwandlung des Tithonos in eine Zikade. Ihr zufolge besitzt die Zikade, der *téttix*, Anteile des Göttlichen – und zwar auf der Ebene der Körpergestalt und auf der Ebene der Nahrungsaufnahme. Tithonos wird in ein Insekt verwandelt, das nach Aussage der „*Historia animalium*“ des Aristoteles als blutlos gilt. Als blutlos aber gelten auch die Götter. Ebenso wie sie ernährt sich die Zikade von Nektar und *Ambrosía*, aber gleichzeitig nimmt sie auch die Nahrung der Menschen, Getreide zu sich. Deshalb kann der *téttix* nicht göttlich sein, obwohl Zikaden Anteil an Unsterblichkeit auf eine andere, animalische Weise haben, wie King herausarbeitet. Einen Hinweis bietet der Dichter Lukrez, der sagt, dass die Zikaden im Sommer ihre Tunika wechseln.⁵⁵ Der damit verbundenen Vorstellung der unendlichen Dauer verleiht der ptolemäische Hofdichter Kallimachos (4./3. Jh. v. Chr.) Ausdruck, indem er sich wünscht, selbst eine Zikade zu sein, sich wie diese vom Tau zu ernähren, um so gleich ihr das Greisenalter wie eine Haut abstreifen zu können. Zugleich stellt er sich als Schützling der Musen

52 Hesiod, Theogonie 270–273, Übers. Walter Mang: „Dem Phórkys aber gebar Kêtô die alten Frauen,/ die schönwangigen, weißhaarig von Geburt an,/ Und die nennen denn auch ‚Alte Frauen‘ (Graien)/ Unsterbliche Götter und am Boden wandelnde Menschen, Pempchrêdô mit dem schönen Gewand/ Und Enyô mit dem krokusgelben.“

53 Charles Segal, The Homeric Hymn to Aphrodite: a structuralist approach, in: *Classical World*, 67 (1973/74), 205–212.

54 King, Tithonos, wie Anm. 48, 68–89.

55 Lukrez 4, 58; vgl. Thomas M. Falkner, Gerontocratic Images: Age, Sex, and Society in Early Greek Poetry, in: ders., *Poetics*, wie Anm. 1, 108–152.

dar, die ihn auch dann nicht verlassen, „wenn er grau“ geworden sei – ein Bild, das Annemarie Ambühl als Ausdruck der „Hoffnung auf Unsterblichkeit und Apotheose durch die Dichtung“ deutet.⁵⁶ Deshalb sind Zikaden nach King gottähnliche Tiere. Dennoch bleibt Tithonos für sie nichts als eine tragische Figur, „making present the painful possibility of seeing life as chaos.“⁵⁷

Bezieht man die Ergebnisse von King auf den Altersdiskurs, so lässt sich über die Zikadengestalt und über die Betonung der Macht der Stimme eine andere Dimension ermitteln, die auf die Verknüpfung von Alter und Wissen verweist. Auch dafür gibt es mythologische Bilder. Unter den mit Jugend ausgestatteten Gottheiten ragt eine Ausnahme hervor, Nereus, der Meerergreis. In der Ikonographie wird er als Greis mit einem Fischschwanz dargestellt.⁵⁸ Anders als die olympischen Gottheiten hat er Spezialkenntnisse: Er kennt die Tiefen des Meeres⁵⁹ und teilt mit seinen 50 Töchtern, den Nereïden, die Gabe der Prophetie. Hesiod nennt ihn vor allem einen Rechtskundigen: „Póntos (das Meer) erzeugt Nêreús, den untrüglichen und wahrhaftigen,/ Als Ältesten seiner Kinder, sie gaben aber dem Greis diesen Namen,/ Weil er ohne Falsch ist und freundlich zugleich, und er vergißt nie der Satzungen (*thémistes*),/ Sondern gerecht und freundlich sind die Gedanken, die er hegt.“⁶⁰

Mit diesem Wissen über die Ratschlüsse der Götter (Seherkunst), über die Einhaltung der Normen (Rechtskundigkeit) und über geographische Räume sind Kompetenzbereiche umrissen, über die Herrscherfiguren im homerischen Epos verfügen. Homerische *basilêes* (Könige) haben ihre Führungspositionen kraft ihrer Kenntnis der Rechtsregeln oder Satzungen, *thémistes* genannt, und kraft ihrer kriegerischen Leistungsfähigkeit, die über die Verfügung von Gefolgsleuten und räumlichen Ressourcen potenziert werden kann.⁶¹ Allerdings sind nicht die Könige selbst, sondern ihre Ratgeber mit einem hohen Alter ausgezeichnet. Unter ihnen ragt die Figur des Nestors hervor: „Ich weise mit Rat und mit Worten, denn das ist das Vorrecht (*gêras*) der Alten“, sagt Nestor in Abgrenzung zu den kriegerischen Kompetenzen der jüngeren Männer.⁶² Dieses Vorrecht drückt sich in seiner stimmlichen oder rhetorischen Leistungsfähigkeit

56 Kallimachos Aitia fr. 1,29–40 Pf./M; vgl. Kallimachos, Werke, Griechisch und deutsch, hg. u. übers. v. Markus Asper, Darmstadt 2004; Annemarie Ambühl, Literarische Innovation als Verjüngung der Tradition, in: Achatz von Müller u. Jürgen von Ungern-Sternberg Hg., Die Wahrnehmung des Neuen in Antike und Renaissance, Leipzig 2004, 25–40, 36. Tzetzes (Chil. 8, 166, 79) zufolge erneuern sich Zikaden wie Schlangen.

57 King, Tithonos, wie Anm. 48, 82.

58 Jan Bremmer, Nereus, in: Pauly, Enzyklopädie, wie Anm. 30, Sp. 847f.

59 Homer, Odyssee 4, 385.

60 Hesiod, Theogonie 233–236.

61 Ausführlich Beate Wagner-Hasel, Der Stoff der Gaben. Zur Kultur und Politik des Schenkens und Tauschens im archaischen Griechenland, Frankfurt a. M./New York 2000, Kap. IV.

62 Homer, Ilias 4, 323, vgl. auch Ilias 9, 422f; Homer, Die Ilias. Neue Übertragung von Wolfgang Schadewaldt, Frankfurt a. M. 1975.

aus. „Der süßredende, hellstimmige Redner“ wird Nestor genannt, „dem auch von der Zunge süßer als Honig floß die Stimme.“⁶³ Nestors Lebensalter umfasst ebenso wie das des ewig alternden Tithonos und der weisen Sibylle mehr als eine Generation. „Dem waren schon zwei Geschlechter der sterblichen Menschen./ Dahingeschwunden, die vormals mit ihm zugleich ernährt und geboren waren,/ In Pylos, der hochheiligen, und er herrschte unter den dritten.“⁶⁴ Es sind in der griechischen Literatur vor allem Seher und Gesetzeskundige, denen ein überlanges Leben zugeschrieben wird. Sieben Leben erhält der blinde Seher Teiresias von den Göttern zugewiesen.⁶⁵ Fast dreihundert Lebensjahre soll der Kreter Epimenides aus Phaistos bereits erreicht haben, als ihn Solon um Rat für sein Gesetzeswerk befragte, mit dem er zu Beginn des 6. Jahrhunderts in Athen die *eunomia*, die gute Ordnung, herstellen wollte.⁶⁶

Diese Dimension des Alters, die Verfügung über Wissen, ist im Falle der Erzählung von der Sibylle explizit gemacht; im Falle des Tithonos ist sie über die Stimme der Zikade angedeutet. Denn in Homers „Ilias“ werden die alten Männer Troias mit einem *tét-tix* verglichen, weil sie gute Sprecher seien: „Die saßen, die Volksältesten (*démogérontes*), auf den Skäischen Toren,/ Durch ihr Alter schon des Kampfes ledig, doch Redner,/ Tüchtige, Zikaden gleichend, die da im Wald/ Auf dem Baum sitzend die lilienzarte Stimme entsenden./ So saßen die Führer der Troer auf dem Turm.“⁶⁷ Der Homer-Kommentator Eustathius meint zu wissen, dass alte Männer *Tithonoí* genannt worden seien.⁶⁸ Mit Wissen verknüpft sie auch Platon, für den Zikaden Vorläufer der Musen sind,⁶⁹ jener göttlichen Sängern, die wie keine andere mythologische Gestalt die Weitergabe von Wissen verkörpern.⁷⁰ Tithonos' Stimme ist, so meine These, der Stimme der alten Ratgeber im Epos gleich. So vermittelt der Mythos nicht nur die Einsicht

63 Homer, Ilias 1, 249.

64 Homer, Ilias 1, 250ff.

65 Keinerlei Schlüsse für das Leben der Alten vermag Moses I. Finley, *The Elderly in Classical Antiquity*, in: Falkner/Luce, *Old Age*, wie Anm. 11, 1–20, 10 daraus zu ziehen, der die jüngste Debatte zum Alter in der Antike eröffnet hat.

66 Plutarch, Solon 12; Diogenes Laertius 1, 109–112.

67 Homer, Ilias 3, 149–153.

68 Belege bei King, wie Anm. 48, 74.

69 Platon, Phaidros 259; vgl. Preissshofen, *Untersuchungen*, wie Anm. 50, 22, der den Zikadenvergleich im Epos als Hinweis auf die dünn gewordene Stimme der Alten versteht, allerdings das Mehrwissen der Alten unterstreicht.

70 Ob die Körpergestalt der Sibylle eine römische Adaption des griechischen Tithonos-Mythos zu Beginn der Kaiserzeit ist oder zur ursprünglichen Ausstattung des Sibyllinenbildes gehört, das sich bis in den griechischen Osten (Ephesos, Samos) der archaischen Zeit zurückverfolgen lässt, ist nicht zu entscheiden. Zur Verehrung der Sibylle, die nach literarischen Überlieferungen zu urteilen im griechischen Osten (Ephesos, Samos) beginnt, in Cumae archäologisch aber bereits für die archaische Zeit nachzuweisen ist; vgl. Herbert W. Parke, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, London/New York 1992 (Orig. 1988), Kap. 4; David S. Potter, *Sibyls in the Greek and Roman World*, in: *Journal of Roman Archeology*, 3 (1990), 471–483; Monique Bouquet u. Françoise Morzadec Hg., *La Sibylle. Parole et représentation*, Rennes 2004.

in die Notwendigkeit der Sterblichkeit, um den Reproduktionskreislauf einzuhalten (nach Helen King die persönlich empfundene Tragik des Alters), sondern auch in die Notwendigkeit der Tradierung des Wissens der Alten, an die über die unsterbliche Stimme der Zikade oder der Sibylle erinnert wird.⁷¹

Die Verknüpfung von hohem Lebensalter und Wissen, wie sie in den oben dargestellten mythologischen Bildern vorgenommen wird, ist nur folgerichtig. Diese Konvention lässt sich mit der mündlichen Form der Tradierung von Wissen erklären, in der der menschliche Körper als Gedächtnisträger fungiert. Sie ist typisch für weitgehend orale Gesellschaften, ohne dass wir daraus auf eine alltägliche Wertschätzung alter Menschen schließen können. Wissen, Erfahrung, Fertigkeiten, das heißt kulturelles Kapital, kann in oralen Kulturen wie der des archaischen und teilweise auch klassischen Griechenlands notwendigerweise nur als inkorporiertes, verleiblichtes Wissen bestehen.⁷² Wissen haftet am Körper, bedarf konkreter Menschen, die das Wissen an die nächste Generation weitergeben. Mit ihrem Alter stellen Nestor und die anderen Ratgeber- und Seherfiguren einen quasi körperlichen Wissensspeicher dar. Die Vorstellung von der Verleiblichung von Wissen hat sich auch in den Altersbildern der Wissensträger niedergeschlagen, wenngleich mit unterschiedlicher Akzentsetzung. Antike Philosophen wie Dichter werden stets mit deutlichen Alterszügen dargestellt, manchmal auch als hinfallige Greise, wobei die Beziehung zwischen Alter und Wissen immer wieder neu konfiguriert wird. Neben der Figur des schönen Greises, der die Einheit von Alter und Wissen veranschaulicht, finden wir auch den Gegensatz von hinfälligem Körper und feurigem Geist akzentuiert.⁷³ Bis in die Schriftkulturen der Antike kann dieser Zusammenhang verfolgt werden, auch wenn zum Körpergedächtnis ein neuer Typus des Gedächtnisspeichers, der schriftliche Text in Gestalt von Buchrollen oder Griffel in der Ikonographie des alten Menschen zunehmend greifbar ist. Er wird zur Stütze des Körpergedächtnisses. Bereits Platon hat die Wichtigkeit der Schrift mit der Notwendigkeit

71 Noch in christlichen Überlieferungen, so in einem Grabepigramm für die Prophetin Nanas aus Phrygien, das vermutlich aus dem 4. Jh. stammt, findet sich diese Wertschätzung der Stimme: Nanas hat Gottesehrfurcht, Engelserscheinungen und vor allem eine Stimme: *phônê*, die offensichtlich für ihre prophetische Gabe bzw. für die Fähigkeit steht, Offenbarungen Gottes zu empfangen. Beleg und Diskussion des Epigramms bei Ute E. Eisen, Amtsträgerinnen im frühen Christentum, Göttingen 1996, 65–73.

72 Vgl. dazu Andreas Sagner, Alter und Altern in einfachen Gesellschaften. Ethnologische Perspektiven, in: Gutsfeld/Schmitz, Rand, wie Anm. 9, 31–51, 32.

73 Paul Zanker, Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst, München 1995, 204. Altersbildnisse von weiblichen Wissensträgerinnen, seien es Seherinnen, Dichterinnen oder Philosophinnen, von denen die literarische Überlieferung eindeutiges Zeugnis ablegt, sucht man indes vergebens. Wir finden alte Ammen, dem Trunk ergebene Hetären, ja sogar eine alte Schäferin gestaltet; vgl. Parkin, Alter, wie Anm. 12, 33. Diotima, die Lehrerin des Sokrates, ist jung dargestellt, während Sokrates in der Ikonographie das Aussehen eines alten Silens annimmt, vgl. Zanker, ebd., 62–66.

begründet, einen Vorrat der Erinnerung für das vergessliche Alter zu sammeln,⁷⁴ von dem dann in der nachfolgenden Literatur so oft in pejorativer Weise die Rede ist.⁷⁵ In Anpassung an diese Entwicklung ist in der weiter fortgeschrittenen Schriftkultur der Römer die Figur der Sibylle auch als Hüterin eines in Buchrollen gesammelten Wissens gedacht, der *libri Sibyllini*, der Sibyllinischen Bücher. Auch diese Sibylle, über deren Identität mit der Cumäischen Sibylle in der Forschung gestritten wird,⁷⁶ ist alt. Gestiftet werden die Sibyllinischen Blätter durch eine alte Frau, die in der augusteischen Rezeption mit den Schicksalsgöttinnen gleichgesetzt wird.⁷⁷

III. Wissenstradierung und Geschlecht

Was ist angesichts dieses Befundes von der eingangs erwähnten Behauptung der Marginalisierung der Alten, insbesondere der alten Frauen in antiken Gesellschaften zu halten? Die Deutung der mythologischen Bilder gibt uns zunächst keine Antwort auf die Frage, in welcher Weise alte Frauen und Männer in antiken Gemeinwesen an der Tradierung von Wissen beteiligt waren und wie sich diese Rolle auf ihre gesellschaftliche Stellung auswirkte. Nur gelegentlich finden wir in antiken Quellen explizite Aussagen, dass man sich bei Konfliktlösungen auf die Kenntnisse der Alten berief. Aus Gonnoi, einer Stadt im Gebiet der Perrhaiber am Fuße des Olymp, die zwischen 352 und 197 v. Chr. zum makedonischen Herrschaftsgebiet gehörte, ist folgender Wortlaut einer Inschrift über einen Gebietsstreit zwischen Gonnoi und Herakleion überliefert: „Ich hörte außerdem die Alten sagen, daß die Grundstücke in Pothnaieus Kallias und Philombrotos gehörten, es waren Bewohner von Gonnoi.“⁷⁸ Sie lässt unbeantwortet, ob es ein spezifisches weibliches Wissen gab, für das die Figur der Sibylle steht. Eine pauschale Antwort kann es für diese Fragen nicht geben. Zu unterschiedlich war in den einzelnen antiken Gesellschaften die Partizipation der Alten an Entscheidungsprozessen geregelt. Zwischen der spartanischen Gerontokratie, in der wichtige politische Entscheidungen in den Händen der über Sechzigjährigen lagen, und der Herrschaft jugendli-

74 Platon, Phaidros 276 d.

75 Belege bei Cokayne, *Experiencing*, wie Anm. 13, 59–79.

76 So hält Parke, *Sibyls* wie Anm. 70, 81 die Sibylle von Cumae für griechisch, die der Sibyllinischen Bücher für römisch.

77 Dionysios von Halikarnassos, *Antiquitates* 4, 62; Gellius, *Attische Nächte* 1, 19; Servius ap. Vergil, *Aeneis* 6, 72; Plinius, *naturalis historia* 33, 22. Eine Zusammenstellung der Belegstellen findet sich bei Gauger, *Weissagungen*, wie Anm. 47, 333–478, der die Verknüpfung der Prodigienbücher mit der Sibyllentradition ans Ende des 3. Jh. v. Chr. datiert; vgl. ebd., 381.

78 Zit. lt. Giovanna Daverio Rocchi, *Kulturmodelle und Gerichtserfahrungen bei Hirtengemeinschaften der Gebirgsländer Nordgriechenlands*, in: Eckart Olshausen u. Holger Sonnabend Hg., *Gebirgsland als Lebensraum. Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums*, 5, 1993, Amsterdam 1996, 335–342, 338. Weitere Beispiele bei Gregor Weber, *Altersbilder in hellenistischer Zeit*, in: Gutsfeld/Schmitz, *Rand*, wie Anm. 9, 113–137, 131, Anm. 78.

cher Principes zu Beginn der römischen Kaiserzeit liegen Welten.⁷⁹ Aber die mythologischen Bilder geben Anlass zu neuen Fragen und regen zu differenzierten Sichtweisen an. Nicht ausschließen möchte ich, dass speziell in der Figur der Sibylle ein Verweis auf weibliches Sehertum enthalten ist, wie dies für zahlreiche antike Orakelstätten überliefert ist. Allerdings ist ein unmittelbarer Zusammenhang kaum gegeben. Dafür spricht allein das oft jugendliche Alter der uns bekannten Seherinnenfiguren.⁸⁰ Nur selten, so etwa beim Zeusorakel in Dodona, spricht die Überlieferung eindeutig von alten Frauen als Seherinnen.⁸¹ Von Priesterinnen und Priestern fordert Platon zwar ein Mindestalter von 60 Jahren,⁸² als solche wirkten aber sowohl junge als auch alte Frauen und Männer.⁸³ Die priesterliche Autorität hing nicht am Alter. So finden wir unter den Ehrenstatuen für Priesterinnen in der römischen Kaiserzeit sowohl alterslose Frauenporträts wie das der Priesterin Eumachia aus Pompeji, das an Göttinnendarstellungen orientiert ist, als auch Individualporträts von Vestalinnen mit deutlichen Alterszügen.⁸⁴

Auch die der Magie kundigen Frauen der griechischen Mythologie wie Kirke oder Medea, von denen die epischen und dramatischen Dichter erzählen, werden stets als junge Frauen vor Augen geführt. Erst in kaiserzeitlichen Quellen kursiert das Bild der alten hässlichen Magierin, das der Vorstellung von der Marginalisierung alter Frauen Vorschub geleistet hat.⁸⁵ Allerdings steht diese Negativzeichnung im Kontext der Ent-

79 In dieser Hinsicht bietet der Sammelband von Gutsfeld/Schmitz, Rand, wie Anm. 9, eine gute Orientierung.

80 Verwiesen sei nur auf die Figur der troischen Seherin Cassandra, die in der Dichtung stets als jung geschildert wird. Das Alter der angeblich ersten Orakelpriesterin in Delphi, die den sprechenden Namen Phemonoë (Wissende Stimme) trug und die Vogelzeichen zu deuten verstand, nennen die antiken Autoren nicht. Pausanias 10, 5, 7 u. 10, 6, 2–7, 1; Plinius, *Naturalis historia* 10, 7; Clemens von Alexandria, *Stromata* (Teppiche) 1, 14, 60.

81 Belege bei Bremmer, *Old Women*, wie Anm. 12, 198.

82 Platon, *Nomoi* (Gesetze) 759 d.

83 Jenseits der Menopause musste die Priesterin der Geburtsgöttin Eileithyia in Elis sein (Pausanias 6, 20, 2). Manche Opferhandlungen wurden ebenfalls von älteren Frauen durchgeführt, so das Opfer zu Ehren der Göttin Tacita bei den Totenfeiern, den *Feralia* (Ovid, *Fasten* 2, 571ff). Weitere Beispiele bei Bremmer, *Old Women*, wie Anm. 12, 199.

84 Schade, *Anus ebria*, wie Anm. 12, 265, 273; vgl. auch Gudrun Fischer Saglia, *Magistra – Flaminica – Sacerdos: weibliche Priesterschaften in Italien*, Stuttgart 2001. Zu Altersdarstellungen von Frauen in der griechischen Ikonographie vgl. Susanne Pfisterer-Haas, *Darstellungen alter Frauen in der griechischen Kunst*, Frankfurt a. M. u. a. 1989. Eine wichtige Quelle für weibliche Altersbilder bieten hier vor allem Grabreliefs, auf denen Frauen verschiedener Altersstufen dargestellt sind. Ein Beispiel für die Gestaltung einer alten Frau bildet das Gesicht der Kybelepriesterin Chairestrate auf einem Grabrelief aus dem späten 4. Jh., das deutliche Alterszüge aufweist. Ein beigefügtes Epigramm bezeichnet Chairestrate als Großmutter. Nach Pfisterer-Haas stellen alte Frauen auf Grabmälern meist Mütter jung Verstorbener dar, womit der Akzent auf die Visualisierung der Generationenbeziehung gelegt wird; vgl. Susanne Pfisterer-Haas, *Ältere Frauen auf attischen Grabdenkmälern*, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athen*. Abt. 105 (1990), 179–196, 194; Natascha Sojc, *Trauer auf attischen Grabreliefs. Frauendarstellungen zwischen Ideal und Wirklichkeit*, Berlin 2005, 104f.

34 85 Bremmer, *Old Women*, wie Anm. 12, 204ff.

wertung traditioneller Wissensinstanzen wie Orakelwesen und Seherum durch die neue christliche Religion, der auch männliche Vertreter des Magiergewerbes unterworfen waren.⁸⁶ Kathrin Schade hat in einer jüngsten Untersuchung römischer Altersdarstellungen von Frauen in der Kaiserzeit eine eher gegenteilige Tendenz entdeckt. Seit der späten Republik finden sich demnach vermehrt Frauenbildnisse mit deutlichen Alterszügen, die für sie Zeugnis von der hohen Wertschätzung älterer Frauen ablegen, worauf auch Attribute wie Buchrolle oder Schreibtäfel hinweisen.⁸⁷ Christiane Kunst sieht gerade in dem Attribut der Schreibtäfel einen Verweis auf die Wertschätzung der Verwaltungsaufgaben der älteren Matrone.⁸⁸ Dem ikonographischen Befund entsprechen nach Schade und Kunst auch die literarischen und inschriftlichen Belege, die den Großmüttern wichtige Erziehungsaufgaben zuschreiben. So bezeichnet Quintilian in der Vorrede zu seiner rhetorischen Lehrschrift die Großmutter seines Sohnes als Erzieherin, als *avia educans*.⁸⁹ Der jüngere Plinius würdigt in seinen Briefen die betagte Ummidia Quadratilla als strenge Erzieherin ihres Enkels.⁹⁰ Eine Inschrift für Oscia Modesta preist diese als *avia carissima*, teuerste Großmutter, und *educatrix dulcissima*, angenehmste Erzieherin.⁹¹

Diese Spur der kundigen Großmutter, die ihr Wissen an die nächste Generation weitergibt, lässt sich bis in die griechische Antike zurückverfolgen. Platon erwähnt in seinem Dialog *Lysis* Greisinnen, *gráitai*, die Lieder von der Verwandtschaft der Familie des Lysis mit dem Helden Herakles kennen.⁹² Es handelt sich dabei um genealogisches Wissen, um Kenntnis der Familientraditionen. Eben dieses Familiengedächtnis bildet eine wesentliche Quelle, aus der sich nach den Oralitätsforschungen der letzten Jahre die Werke griechischer und römischer Historiker speisten. Das Familiengedächtnis gehört zur ungeformten, lebensgeschichtlich geprägten Überlieferung und unterscheidet sich damit von der sinnstiftenden, geformten Überlieferung, die durch autorisierte Formen

86 Vgl. Marie Theres Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt a. M. 1993. Die Kontrolle über alte Wissensinstanzen setzt ein mit dem Verbot der Astrologie (*ars mathematica*) unter Diokletian (294 n. Chr.) und setzt sich fort über das Verbot der Eingeweideschau und Entmachtung der *haruspices* unter Konstantin dem Großen (341 n. Chr.) bis hin zur Kriminalisierung aller traditionellen Formen der Wissenserhebung einschließlich der der Magier und Auguren unter Constantius II., auf welche die frühen Kaiser noch zurückgegriffen hatten. Die Ermittlung des göttlichen Willens, der auch für einen Kaiser verbindlich gewesen war, wird über die Kriminalisierung der Astrologen, Magier und Auguren verboten, ein kaiserliches Weltdeutungsmonopol durchgesetzt.

87 Vgl. Schade, *Anus ebria*, wie Anm. 12, 264; vgl. Christiane Kunst, *Lesende Frauen in Rom*, in: Gabriela Signori Hg., *Die lesende Frau*, Wolfenbüttel 2006 (im Druck), die in der Schreibtäfel einen Hinweis auf die hauswirtschaftlichen Verwaltungsaufgaben der Frauen sieht.

88 Kunst, *Frauen*, wie Anm. 87.

89 Quintilian, *institutio oratoria* IV, proömion 8.

90 Plinius, *Briefe* 7, 24, 3.

91 Beleg bei Schade, *Anus ebria*, wie Anm. 12, 272.

92 Platon, *Lysis* 205 c–d.

der Performanz präsent gehalten wird (*oral tradition*).⁹³ Es wäre lohnenswert zu prüfen, inwiefern dieses weibliche Wissen, an das Platon auch an anderer Stelle erinnert, die offizielle Erinnerungskultur der Griechen und Römer mit geprägt hat. In seinem Dialog *Hippias* lässt er Sokrates die Gedächtniskunst seines Gesprächspartners Hippias preisen und behaupten, „daß die Lakedaimonier recht haben, dich gern zu hören, da du soviel weißt, und daß sie sich deiner bedienen so wie die Kinder der alten Mütterchen (*presbytisin*) um ihnen allerlei Anmutiges zu erzählen (*pròs tò hêdéòs mythologêsai*)“.⁹⁴ In seiner einflussreichen Studie über alte Frauen im antiken Griechenland, in der das Bild von der marginalisierten, weil nicht mehr gebärfähigen Frau festgezimmert wurde, charakterisiert Jan Bremmer diese Erzählungen der alten Frauen als wertlose Ammenmärchen, die im Reich des Aberglaubens angesiedelt sind.⁹⁵ Es ist an der Zeit, diese Werturteile zeitgenössischer Gelehrter in das Reich modernen Aberglaubens zu verweisen und die oben zitierten Belege über das Wissen alter Frauen ebenso ernst zu nehmen wie die Überlieferungen vom alten männlichen Wissensträger. Das pauschale Urteil von der Marginalisierung alter Frauen hält der Überprüfung der Befunde nicht stand.

93 Justus Cobet, Herodot und mündliche Überlieferung, in: Jürgen von Ungern-Sternberg u. Hansjörg Reinau Hg., *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, Stuttgart 1988, 226–233, 227.

94 Platon, *Hippias* 286 a; Platon, *Werke* 1, bearbeitet von Heinz Hofmann. Deutsche Übers. von Friedrich Schleiermacher, hg. v. Günter Eigler, Darmstadt 1990.

95 Bremmer, *Old Women*, wie Anm. 12, 201 im Verweis auf Platons Dialog „*Georgias*“, den Sokrates mit der rhetorischen Frage abschließt (527 a), ob Kallikles seine Aussagen über die Unterwelt als *mýthos* verstehe, wie er von einer alten Frau (*gráds*) erzählt werde, und deshalb gering achte. Bremmer schließt darauf auf eine Missachtung der Mythenerzählerinnen. Dagegen geht es Platon, wie an anderer Stelle deutlich wird, um die Ächtung bestimmter Arten von Göttererzählungen. Vgl. insbes. Platon, *Politeia* 277 c, wo Sokrates den Ammen und Müttern die Rolle zuweist, den Kindern solche Mythen zu erzählen, die er für wertvoll hält.