

## Aktuelles und Kommentare

### Sexualität zwischen Reinheit und Befleckung

#### Probleme und Lösungen einer Anthropologie der Antike – ein Forschungsbericht

Katharina Waldner

#### I.

Eine Sprache, die sexuelle Akte nicht in juridischem Sinne als „recht“ oder „unrecht“ (bzw. „Unzucht“) bezeichnet, sondern mit den Begriffen *Keuschheit*, *Reinheit* und *Befleckung* operiert, erscheint uns heute anti-quiet; wir ordnen sie einer religiösen, insbesondere einer christlichen Sichtweise zu. Tatsächlich lassen sich die Spuren einer derartigen Rhetorik bis in die Anfänge des Christentums verfolgen. So heißt es in einem Brief, den Paulus um das Jahr 50 an die neue christliche Gemeinde in Thessaloniki schrieb:<sup>1</sup>

Denn das ist der Wille Gottes, eure Heiligung (*hagiasmos*), daß ihr meidet die Unzucht (*porneia*) und ein jeglicher unter euch wisse sein Gefäß (*skeuos*) zu behalten in Heiligung (*hagiasmos*) und Ehren ... Denn Gott hat uns nicht berufen zur Unreinheit (*akatharsia*), sondern zur Heiligung (*hagiasmos*).<sup>2</sup>

Verfehlungen, und damit meint Paulus nicht nur, aber in erster Linie sexuelle, bezeichnet er als „Unreinheit“ (*akatharsia*), die den Gegenpol bildet zu der von Christinnen und Christen anzustrebenden „Heiligung“ (*hagiasmos*). Darin kommt ein gegenüber der zeitgenössischen paganen und jüdischen Umwelt neues Konzept von Körper und Sexualität zum Ausdruck, wie Peter Brown in seiner Studie „Die Keuschheit der

1 Der erste Thessalonicherbrief ist sehr wahrscheinlich der älteste erhaltene Brief des Paulus; zu den Thessalonicherbriefen vgl. die Beiträge in: Raymond F. Collins Hg., *The Thessalonian Correspondence*, Leuven 1990; zum ersten Brief: Traugott Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, Zürich 1990 (1986).

2 1 Thess. 4–7. Übersetzung von Nestle u. Aland: *Das Neue Testament, griechisch und deutsch*, hg. v. Eberhard Nestle, neu bearb. v. Erwin Nestle und Kurt Aland, Stuttgart 1898 und 1929, zit. nach der 18. Auflage von 1973. Zur Übersetzung vgl. auch unten, Anm. 4.

Engel“ auf breiter Materialbasis herausgearbeitet hat:<sup>3</sup> Brown zeigt auf, daß der Körper für Paulus ein Gefäß war<sup>4</sup>, das von jenem (prophetischen) Geist erfüllt werden konnte, der Jesus hatte auferstehen lassen. Die Schwachheit des *Fleisches* jedoch, seine physische Hinfälligkeit ebenso wie seine Neigung, den Instinkten zur Sünde zu gehorchen, bedrohten nach Brown die Reinheit des Gefäßes dauernd. Nicht erlaubte Sexualität – und dazu gehörte alles, was sich außerhalb der legitimen Ehe abspielte – war eine der gefährlichsten Bedrohungen. Brown bemerkt dazu: „In den Gemeinden, die Paulus gegründet hatte, sollte der Körper ... keinen der sorglosen Augenblicke von Unbestimmtheit genießen, die ihm die Heiden zubilligten. Der Körper war kein neutrales Ding, das zwischen Natur und Staat angesiedelt war. Paulus gab ihm einen festen Platz als ‚Tempel des Heiligen Geistes‘.“<sup>5</sup> Obwohl Paulus bei der Bestimmung dessen, was „Unzucht“ (*porneia*) sei, auf jüdische Ehemoral zurückgriff, unterschied sich seine Gegenüberstellung von „Heiligung“ (*hagiasmos*) und „Unreinheit“ (*akatharsia*) von den damals im Judentum gängigen Vorstellungen, denn er wollte – so die Vermutung Browns – die neuen christlichen Gemeinden nicht durch jüdische Reinheitsvorschriften von ihrer paganen Umgebung absondern.<sup>6</sup> An deren Stelle traten strenge moralische Regeln,<sup>7</sup> die rhetorisch mit dem Begriffspaar *rein/unrein* beziehungsweise *heilig/unrein* ausgedrückt wurden. Diese neuen Vorschriften jedoch, insbesondere jene, die Sexualität und die spezifisch christliche Praxis der sexuellen Enthaltensamkeit betra-

3 Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1989 (dt. *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*, aus dem Engl. übersetzt von Martin Pfeiffer, München 1994), 58–79.

4 Es besteht eine Diskussion darüber, ob *skeuos* an dieser Stelle durch *Gefäß* (was metaphorisch für *Körper* stehen würde) zu übersetzen ist oder durch *Ehefrau*. Vom Griechischen her ist eine Uebersetzung durch *Ehefrau* nicht zu begründen, würde es sich doch um die einzige Stelle handeln, wo *skeuos* eine solche Bedeutung hätte; der metaphorische Gebrauch von *skeuos* für *Körper* ist jedoch in der christlichen Literatur gut belegt, vgl. A *Patristic Greek Lexicon*, hg. v. G. W. H. Lampe, Oxford 1961, s. v. Für die Übersetzung *Gefäß* spricht auch 2 Kor 4, 7. Für die Übersetzung *Gattin* lassen sich allerdings überzeugende Parallelen in rabbinischen Texten finden, vgl. dazu und zu der Diskussion allgemein mit Angabe aller Belegstellen und der älteren Literatur: Raymond R. Collins, *Studies on the First Letter to the Thessalonians*, Leuven 1984, 311–317. Das Problem ist wohl letztlich unlösbar. In beiden Fällen jedoch stellt sich Paulus den Körper als etwas vor, das durch *porneia* beschmutzt wird.

5 Brown, *Keuschheit*, wie Anm. 3, 65. Im ersten Brief an die Korinther (1 Kor. 6, 19) wird der Körper als „Tempel des heiligen Geistes“ bezeichnet.

6 Es scheint allerdings, daß gewisse Vorschriften auch von den frühen christlichen Gemeinden stillschweigend weiter praktiziert wurden. So weist Brown, *Keuschheit*, wie Anm. 3, 443 darauf hin, daß noch im 3. Jahrhundert im Brief eines Bischofs von Alexandrien wie beiläufig erwähnt werde, daß es nicht nötig sei, menstruierenden Frauen die Teilnahme am Abendmahl zu verbieten, da dieses Verbot selbstverständlich sei (Dionysius von Alexandrien, Kanonischer Brief 2, *Patrologia Graeca* X, 1281A). Brown betont allerdings auch, daß sich Kirchenlehrer immer wieder bemühten (meist mit geringem Erfolg), diese und ähnliche Praktiken abzuschaffen, da es ihrer Meinung nach nicht physische Unreinheit, sondern „der subtile, ungreifbare Makel im menschlichen Willen“ war, der zwischen Menschen und Gott stand (ebd., 444).

7 Brown, *Keuschheit*, wie Anm. 3, 73.

fen, entwickelten sich ihrerseits zu einem der wichtigsten Mittel, Christinnen und Christen sowohl individuell als auch als Gruppe von allen *anderen* abzugrenzen. Brown beschreibt diese Entwicklung in ihrer ganzen historischen und geographischen Vielfalt. Dabei verfolgt er nicht nur die frühchristlichen und zum Teil auch die gleichzeitigen paganen Diskurse über Sexualität, Körper, Askese und insbesondere Jungfräulichkeit, sondern versucht auch, durch die Texte hindurch die institutionellen Praktiken sichtbar zu machen: zeitweilige und lebenslängliche weibliche und männliche sexuelle Enthaltsamkeit, die Herausbildung des *Standes* der Witwen und Jungfrauen in der Kirche ebenso wie jene des priesterlichen Zölibats und des frühen Mönchtums in Ägypten und Kleinasien. Das Buch verdankt seinen Erfolg wohl nicht nur Browns brillanter Schreibweise, durch die es ihm tatsächlich gelingt, die „bleichen und bedrohlichen Gestalten“ der frühchristlichen Vorstellungen „mit dem ihnen gebührenden Maß an warmem roten Blut“ zu versehen,<sup>8</sup> sondern auch einem immer breiter werdenden Interesse an der Historizität der individuellen und kollektiven Vorstellung von Körperlichkeit und Sexualität.

Brown beschränkt seine Analyse explizit auf den christlichen Diskurs.<sup>9</sup> Die historische Bedingtheit der christlichen Vorstellungen, die bis heute nachwirken, wird jedoch erst im Vergleich mit den paganen Reinheitsvorschriften deutlich. Eine in diesem Sinne vergleichende Studie der christlichen und paganen Diskurse und Praktiken weiblicher Enthaltsamkeit leistet Ines Stahlmann, die sich allerdings auf den Westen des römischen Reiches konzentriert.<sup>10</sup> Mindestens ebenso wichtig für die Herausbildung der christlichen Vorstellungen war jedoch die pagane Religion der griechischen Stadtstaaten, in der das Konzept von Reinheit und Beschmutzung seit archaischer Zeit eine zentrale Rolle spielte. Im vorliegenden Beitrag geht es um die Erforschung dieses Bereiches der griechischen Polisreligion, den ich vorab – soweit dies die lückenhafte Überlieferung zuläßt – kurz skizzieren möchte:<sup>11</sup> Für die Leserinnen und Leser der Briefe des Paulus, die aus dem paganen Milieu stammten, klangen in dem vom Apostel so häufig verwendeten Wort *hagiasmos* die Begriffe *hagios* und *hagnos* an. Alle drei Wörter gehen auf den Stamm von griechisch *hazesthai* zurück, was soviel bedeutet wie „verehren“, „scheuen“. <sup>12</sup> Während *hagios* in der Bedeutung von „ehrwürdig“, „verehrens-wert“ vor allem zur Bezeichnung von Festen, Tempeln und Göttern verwendet wurde, bezeichnete das geläufigere *hagnos* einen Zustand kultischer Reinheit:<sup>13</sup> Nur Personen, die

8 Brown, Keuschheit, wie Anm. 3, 457.

9 Brown, Keuschheit, wie Anm. 3, 9f. Zu Peter Brown vgl. auch die Rezension von Peter Habermehl, *Gnomon*, 69 (1997), 657–665.

10 Ines Stahlmann, *Der gefesselte Sexus. Weibliche Keuschheit und Askese im Westen des Römischen Reiches*, Berlin 1997.

11 Vgl. die im Forschungsbericht (unter II) besprochene Literatur; meine folgenden Ausführungen basieren im wesentlichen auf Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977 und Robert Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.

12 Vgl. dazu Burkert, *Religion*, wie Anm. 11, 45; zu den griechischen Begriffen für *heilig* ebd., 402–406.

13 Eduard Willinger, *Hagios*, Giessen 1922 (*Religionsgeschichtliche Versuche und*

*hagnos* („rein“) waren, durften einen Tempelbezirk betreten und an einer rituellen Handlung teilnehmen. „Befleckt“ (*miaros*) hingegen waren jene, die mit Geschlechtsverkehr, Geburt, Tod und besonders Mord in Berührung gekommen waren.<sup>14</sup> Für sie gab es verschiedene Formen ritueller Reinigung, die den Zustand der Reinheit (*hagnotes*) wiederherstellten.<sup>15</sup> Nicht nur in dem in unserem Sinne eigentlich religiösen Bereich, sondern auch in einem weiteren sozialen und politischen Feld fand das Konzept von Reinheit und Beschmutzung Anwendung: Sowohl Krankheit als auch Gewalt unter Bürgern wurden als „Beschmutzung“ (*miasma*) aufgefaßt, deren Ursachen von Reinigungspriestern gefunden und durch entsprechende Rituale beseitigt werden konnten.<sup>16</sup>

Sexualität spielte dabei jedoch, anders als bei Paulus und in der späteren christlichen Tradition, keine zentrale Rolle. Geschlechtsverkehr war in Tempelbezirken als *miasma* verboten, und wer nach einer Liebesnacht ein Heiligtum betreten wollte, mußte sich vorher reinigen; dabei kam es nicht darauf an, ob die ausgeübte Sexualität illegitim war oder in einer normalen Ehe stattgefunden hatte.<sup>17</sup> Jugendliche, die allein schon aufgrund ihres Alters mit den oben genannten beschmutzenden Bereichen nicht in Berührung gekommen waren, galten als besonders rein. Ihre *hagnotes* („Reinheit“) kam vor allem an jenen religiösen Festen zum Tragen, bei denen junge Männer und Frauen oft im Mittelpunkt standen: Sie sangen und tanzten in Chören oder erfüllten andere rituelle Aufgaben.<sup>18</sup> In einigen Heiligtümern dienten sie als jungfräuliche Priester

---

Vorarbeiten, 19). Zu *hagnos* Parker, *Miasma*, wie Anm. 11, 147–151; Parker, ebd., 149: „Used without specification, *hagnos* indicates fitness to worship, freedom from religious contamination of every kind; ...“

- 14 Das Standardwerk dazu ist Parker, *Miasma*, wie Anm. 11. Vgl. auch die entsprechenden Kapitel bei Burkert, *Religion*, wie Anm. 11, 129–142 und Walter Burkert, *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge Mass./London 1996, 102–128.
- 15 Vgl. dazu Burkert, *Religion*, wie Anm. 11, 135–142 und Walter Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge Mass./London 1992, 55–64.
- 16 Vgl. dazu Parker, *Miasma*, wie Anm. 11, 257–280, zur rituellen Reinigung von Mördern, ebd., 366–392. Burkert, *Creation*, wie Anm. 14, 57 bemerkt zum Ineinander der religiösen und sozialen Dimension von Reinigungsritualen: „Even in Greek the word *nosos*, illness, embraces both, the physical and the social disturbances, ailments and sufferings.“
- 17 Belege bei Parker, *Miasma*, wie Anm. 11, 74–103: Die bekannteste Passage dazu findet sich bei Herodot, der feststellt, daß außer den Ägyptern und Griechen alle Völker in den Tempeln Geschlechtsverkehr hätten und sich auch nicht reinigten, wenn sie ein Heiligtum beträten und vorher sexuell mit einer Frau verkehrt hätten (Herodot, *Historiai*, 2, 64). Auch inschriftlich sind diese Regeln belegt, die älteste überlieferte Inschrift fordert eine Reinigung nur, wenn der Geschlechtsverkehr bei Tage stattgefunden hat (Parker, *Miasma*, wie Anm. 11, 3, Anm. 4); der älteste Beleg findet sich ev. bei Homer, *Odyssee* 8, 364f., wo es heißt, daß Aphrodite nach ihrem Ehebruch mit Hephaistos in ihren Tempel zurückkehrt und dort von den Chariten gewaschen und neu eingekleidet wird. Die einzige Monographie zu diesem Thema ist Eugen Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen 1910 (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, 6), vgl. dazu unten, 92–94.
- 18 Vgl. dazu Claude Calame, *Les choeurs des jeunes filles en Grèce archaïque I: Morphologie, fonction religieuse et sociale*, Rom 1977; zu *hagnos* („rein“) in einem derartigen Zusammenhang vgl. Bernhard Zimmermann, *Dithyrambos. Geschichte einer Gattung*, Göttingen 1992, 81–86.

und Priesterinnen,<sup>19</sup> doch galt dieser Dienst als Vorbereitung für ein sexuell aktives Erwachsenenleben.<sup>20</sup> Lebenslängliche Jungfräulichkeit, wie sie später von christlichen Asketen beiderlei Geschlechts praktiziert wurde, war kein erstrebenswerter Zustand, weder für Frauen noch für Männer. So wird beispielsweise in der mythischen Erzählung der Tragödie der junge Hippolytos, der Frauen und Sexualität prinzipiell ablehnt und sich wünscht, sein ganzes Leben im Zustand der absoluten *Reinheit* zu verbringen, bestraft.<sup>21</sup> Jungfräulichkeit war – wie es Peter Brown formuliert – ein Ausnahmezustand, der die Regel bestätigte. Die antiken Stadtstaaten, so betont er mehrfach, verlangten von ihren Bürgern und Bürgerinnen, daß sie durch Zeugung und Geburt von legitimen Nachkommen für die soziale Reproduktion des Gemeinwesens sorgten. Individuen oder ganze Gruppen, die sich weigerten, diese Pflicht zu erfüllen, stellten sich damit an den Rand der Gesellschaft.<sup>22</sup> Dies wird auch deutlich in einer Szene der bereits erwähnten Tragödie des Euripides: Der keusche Hippolytos wird von seinem Stiefvater Theseus verdächtigt, der Sekte der *Orphiker* anzugehören, die sich offensichtlich durch strenge Reinheitsvorschriften, die auch das sexuelle Verhalten betrafen, von der restlichen Gesellschaft abzugrenzen versuchten.<sup>23</sup>

Ich möchte im folgenden die Geschichte der Erforschung dieser Konzepte von Reinheit und Beschmutzung und der damit verbundenen Vorstellungen von Körperlichkeit und Sexualität in der paganen Religion der griechischen Stadtstaaten nachzeichnen. Die relative Beliebtheit dieses Themas in der heutigen Altertumswissenschaft geht nicht zuletzt auf den Einfluß von Peter Brown zurück. Denn sein Buch löste nicht nur eine Flut von Publikationen aus, die sich mit dem frühchristlichen Diskurs über Sexualität befassen, sondern er regte auch die Beschäftigung mit dem Thema in weiter zurück liegenden Epochen an: So soll es Peter Brown gewesen sein, der Michel Foucault auf eine jener Fragen stieß, die ihn bei der Abfassung seiner „Histoire de la sexualité“ vom ursprünglich eingeschlagenen Weg abbrachten und in die Antike führten;<sup>24</sup> Foucault bemerkte nämlich 1981 in einem Dialog mit Richard Sennett: „Recently, Professor Peter Brown stated to me that what we have to understand is why it is that sexuality became, in Christian cultures, the seismograph of our subjectivity.“<sup>25</sup> Foucaults eigenes Projekt zur Klä-

19 Vgl. Burkert, Religion, wie Anm. 11, 162.

20 Vgl. dazu unten, 16.

21 Zu Hippolytos: Euripides, Hippolytos, hg. v. W. S. Barrett, Oxford 1964. Hippolytos' Sehnsucht nach Reinheit kommt in einem Gebet an die jungfräuliche Artemis zum Ausdruck, der er sein ganzes Leben weihen möchte, während er Aphrodite ablehnt: Verse 79–88, Kommentar, 172–75. Zur Figur des Hippolytos vgl. Froma Zeitlin, The Power of Aphrodite. Eros and the Boundaries of the Self in the Hippolytus, in: Peter Burian Hg., Directions in Euripidean Criticism, Durham 1985, 52–111.

22 Brown, Keuschheit, wie Anm. 3, 20–22.

23 Euripides, Hippolytos I, Verse 952–5. Zu den Orphikern: Walter Burkert, Craft Versus Sect. The Problem of Orphics and Pythagoreans, in: Ben F. Meyer u. Ed P. Sanders Hg., Jewish and Christian Self Definition III, London 1982, 1–22. Zu den Reinheitsvorschriften der Orphiker: Parker, Miasma, wie Anm. 11, 299–307.

24 Michel Foucault, Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs, Paris 1984, 13–19.

25 New York Review of Books, 21 (Mai 1981), 5 (zit. nach: Averil Cameron, Redrawing the Map: Early Christian Territory after Foucault, Journal of Roman Studies, 76

zung dieser Frage führte ihn schließlich jedoch über das Christentum hinaus ins klassische Athen zurück: Im zweiten Band von „Sexualität und Wahrheit“ beschreibt er, wie bereits in dieser Epoche ein männliches Subjekt gedacht wurde, das sich über das Wissen und die Kontrolle des Begehrens konstituierte. Damit brach er provokativ mit der historischen *communis opinio*, nach der das Christentum die (Sexual-)Moral erfunden habe. Er folgte darin Paul Veyne, der in einem einflussreichen Artikel in den *Annales* die These aufgestellt hatte, daß die *christliche* Sexualmoral eine Folge der sozialen und politischen Veränderung war, die der Uebergang von der Republik zum Kaiserreich mit sich brachte.<sup>26</sup> Die zögernd einsetzende Rezeption von Foucaults Werken in den Altertumswissenschaften bewirkte, daß auch hier eine Reihe von Werken erschien, die sich mit Sexualität und Körperlichkeit befaßten.<sup>27</sup>

Das Interesse an Browns Buch ebenso wie die prominente Stellung der Antike in Foucaults „Sexualität und Wahrheit“ zeigen, daß die Antike auch noch in der *Postmoderne* als Projektionsfläche dienen kann: Sie erscheint als Epoche, in der die europäische Kultur immer noch oder schon wieder nach Ursprüngen sucht, in ihr wurden und werden Aspekte des *Eigenen* ebenso wie solche des ganz *Anderen* gesehen.<sup>28</sup> Allerdings forderte Paul Veyne schon in den 60er Jahren, einen derart projektiven Umgang mit der Antike aufzugeben und stattdessen eine Geschichtsschreibung zu betreiben, die die Antike zuerst als fremde Kultur beschreibt, indem sie „ein Inventar der Differenzen“ erstellt.<sup>29</sup> Diesem Ansatz, der sich auch als „historische Anthropologie“ bezeichnen ließe,<sup>30</sup> ist auch Peter Brown verpflichtet, der von der „Anstrengung“ spricht, „... Texte mit allem Geschick und aller Gelassenheit verständlich zu machen, die wir mit einer lebenden modernen Kultur verbunden

(1986), 259–271, insbes. 270). Zu Foucaults Arbeiten zum Christentum: Bernhard Teuber, Chair, ascèse, et allégorie. Sur la généalogie chrétienne du sujet désirant selon Michel Foucault, *Vigiliae Christianae*, 48 (1994), 367–384.

26 Paul Veyne, La famille et l'amour sous le haut-empire Romain, *Annales E. S. C.*, 33 (1978), 35–63; Zur Forschungsgeschichte vgl. Ines Stahlmann, Sexus, wie Anm. 10, 13–19, zu P. Veyne: 17f. Kritik an Veyne mit Neuansatz auch bei Kate Cooper, *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Cambridge Mass./London 1996, 1f.

27 Vgl. dazu z. B. Cameron, Map, wie Anm. 25; Marilyn Arthur-Katz, Sexuality and the Body in Ancient Greece, in: Metis, *Revue d'anthropologie du monde grec ancien*, 4, 1 (1998), 155–179, insbes. 155; Simon Goldhill, *Foucault's Virginité. Ancient Erotic Fiction and the History of Sexuality*, Cambridge 1995. Die Flut der Publikationen ist inzwischen unüberschaubar geworden, stellvertretend zwei Neuerscheinungen: Barbara F. McManus, *Classics and Feminism. Gendering the Classics*. New York 1997, Ann Olga Koloski – Ostrow/Claire L. Lyons Hg., *Women, Sexuality and Gender in Classical Art and Archeology*, London 1997.

28 Dies gilt für ganz verschiedene Bereiche der Altertumswissenschaften, zur Ökonomie vgl. Beate Wagner-Hasel, Wissenschaftsmythen und Antike. Zur Funktion von Gegenbildern der Moderne am Beispiel der Gabentauschdebatte in: Wolfgang Schmale u. Annette Völker-Rasor Hg., *MythenMächte* (im Druck), zur Sexualität: Arthur-Katz, Sexuality, wie Anm. 27, 155, vgl. auch Mark Golden u. Peter Toohey Hg., *Inventing Ancient Culture*, London 1996.

29 Paul Veyne, L'inventaire des différences, Paris 1976 (dt. Ein Inventar der Differenzen. Antrittsvorlesung am Collège de France, in: ders., *Die Originalität des Unbekannten. Für eine andere Geschichtsschreibung*, Frankfurt a. M. 1988, 7–42).

30 Vgl. zum Begriff auch Christian Meier, Die Griechen und die Anderen, in: ders. *Die Welt der Geschichte und die Provinz des Historikers*, Berlin 1989, 34–66.

sehen möchten".<sup>31</sup> In der Einleitung bemerkt er: „Wenn mein Buch den Christen und Christinnen der ersten fünf Jahrhunderte wieder ein wenig von der beunruhigenden Seltsamkeit verleiht, die ihre wesentlichsten Anliegen kennzeichnet, so werde ich sagen können, daß ich das Ziel, das ich mit seiner Abfassung verfolgte, erreicht habe".<sup>32</sup> Es ist kein Zufall, daß Peter Brown in einem anderen Werk erwähnt, er verdanke der Anthropologin Mary Douglas die Auffassung, nach der die „Spielarten religiöser Erfahrung“ mit den „Spielarten sozialer Erfahrung“ in Beziehung zu setzen seien.<sup>33</sup> Mary Douglas war es auch, die bereits in den 60er Jahren den Körper als „soziales Gebilde“ definierte,<sup>34</sup> und von ihr stammt auch das bis heute als Standardwerk geltende Buch über Vorstellungen von Reinheit und Verschmutzung.<sup>35</sup>

Die Geschichte der Erforschung der antiken Konzepte von Reinheit und Verschmutzung ebenso wie der damit verbundenen Vorstellungen von Körperlichkeit und Sexualität ist somit gleichzeitig die Geschichte einer Anthropologie der Antike. Dies gilt nicht nur für den von Peter Brown in so bahnbrechender Weise erforschten christlichen Bereich, sondern auch und mehr noch für jenen der griechischen Religion in vorchristlicher Zeit.

## II.

Am Beginn der in unserem Sinne wissenschaftlichen Beschäftigung mit griechischen Reinheitsvorschriften stehen zwei Werke, die gleichzeitig zu Anfang dieses Jahrhunderts veröffentlicht wurden: Eugen Fehrlers Dissertation „Die kultische Keuschheit im Altertum“ und eine von Theodor Wächter verfaßte Studie mit dem Titel „Reinheitsvorschriften im griechischen Kult“.<sup>36</sup> Beide erschienen 1910 in einer Reihe, den „Religionsgeschichtlichen Versuchen und Vorarbeiten“, die von Schülern jenes Wissenschaftlers herausgegeben wurde, der eine anthropologisch ausgerichtete Erforschung der Antike und insbesondere der antiken Religion in Deutschland erst begründet hatte: Hermann Usener.<sup>37</sup>

31 Brown, Keuschheit, wie Anm. 3, 13.

32 Brown, Keuschheit, wie Anm. 3, 9.

33 Peter Brown, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge Mass./London 1978 (dt. *Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike*. Aus dem Engl. von Holger Fliessbach, Berlin 1986), 26.

34 Douglas unterscheidet einen *individuellen* und einen *sozialen* Körper: Mary Douglas, *Natural Symbols. Exploration in Cosmology*, London 1973 (dt. *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, Frankfurt a. M. 1974), 99.

35 Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966 (dt. *Reinheit und Gefährdung*, Frankfurt a. M. 1987), im folgenden nach der engl. Ausgabe zitiert.

36 Theodor Wächter, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, Giessen 1910 (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, begründet von Albrecht Dieterich und Richard Wünsch, hg. v. Richard Wünsch und Ludwig Deubner, 9). Eugen Fehrlers, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen 1910, (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, 6). Zur älteren Literatur vgl. Wächter, ebd., 1–5.

37 Zur Entwicklung einer anthropologisch ausgerichteten Altertumswissenschaft: Renate Schlesier, *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800*,

*Anthropologisch* meinte damals in erster Linie das direkte Vergleichen der antiken Religion mit den Bräuchen der *primitiven* Völker der europäischen Kolonien, ebenso wie mit jenen des *Volkes* in den ländlichen Regionen Europas, wie sie von Mannhardt und anderen gesammelt und beschrieben worden waren.<sup>38</sup> Bereits seit Anfang des 18. Jahrhunderts diente dabei der Vergleich mit der Antike einerseits dazu, sich das Fremde erklärlich zu machen und damit anzueignen, gleichzeitig wurde die Antike immer mehr historisiert, sei es, daß man nach ihren *Ursprüngen* fragte oder daß man versuchte, sie in einem evolutionistischen Schema unter andere Kulturen einzureihen.<sup>39</sup> Sowohl Fehrle als auch Wächter vergleichen die von ihnen zusammengetragenen antiken Belege mit dem entsprechenden ethnologischen Material. Was Reinheitsvorschriften betrifft, so fiel gerade in diesem Bereich bei der Begegnung mit fremden Kulturen die Differenz zu eigenen Vorstellungen besonders deutlich auf. Fehrle zitiert in diesem Zusammenhang eine bezeichnende Stelle aus der um 1900 erschienenen „Völkerpsychologie“ von Wilhelm Wundt: Dieser stellt eine angebliche Diskrepanz fest zwischen den tatsächlichen hygienischen Verhältnissen, die nicht dem von den Kolonisatoren als normal empfundenen Standard entsprechen, und rituellen Reinheitsgeboten. Daraus zieht er den Schluß, daß die religiösen Vorschriften des „primitiven Menschen“ keinen rationalen, d. h. tatsächlich auf Hygiene ausgerichteten Zweck haben könnten, sondern in der primitiven Angst vor Dämonen begründet liegen müßten.<sup>40</sup>

Sowohl Fehrle als auch Wächter folgen in ihren Arbeiten diesem Erklärungsmuster, das seinerseits unter dem Einfluß von Mannhardt und Frazer steht,<sup>41</sup> die Reinheitsvorschriften der Dämonenangst und somit dem Bereich der Magie zuordnen.<sup>42</sup>

---

Frankfurt a. M. 1994, zur Usener-Schule das Kapitel: „Arbeiter in Useners Weinberg.“ Anthropologie und antike Religionsgeschichte in Deutschland nach dem ersten Weltkrieg, ebd., 193–221; vgl. auch Fritz Graf Hg., *Klassische Antike und neue Wege der Kulturwissenschaften*. Symposium Karl Meuli, Basel 1992.

- 38 Wilhelm Mannhardt (1831–1877) erklärte die griechische Religion aus den von ihm erforschten europäischen Bräuchen der Ackerbaukultur, vgl. dazu Schlesier, *Kulte*, wie Anm. 37, 150.
- 39 Jean François Lafitau war einer der ersten, die dieses Verfahren anwandten: Jean François Lafitau, *Moeurs des sauvages américains*, Paris 1724, vgl. dazu Christoph Jamme, *Einführung in die Philosophie des Mythos II: Neuzeit und Gegenwart*, Darmstadt 1991, 20–22.
- 40 „...als der primitive Mensch bekanntlich von Reinlichkeitsbedürfnissen nicht sonderlich beschwert ist und daher auch jene sinnlichen Verunreinigungen als eigentliche Befleckungen nur dann empfindet, wenn sich auch mit ihnen zugleich die Vorstellung einer dämonischen Wirkung verbindet, die durch den Kontakt mit dem Gegenstand entsteht.“ Wilhelm Wundt, *Völkerpsychologie*, Leipzig 1900–1909, Bd. II, 319 (zit. nach: Fehrle, *Keuschheit*, wie Anm. 36, 34f.).
- 41 James George Frazer (1854–1941) war der Begründer einer ethnologisch ausgerichteten Religionswissenschaft in England; er war stark von Mannhardt beeinflusst: James G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, 2 Bde., London/New York 1890, <sup>3</sup>1911–15, Suppl. 1936, <sup>9</sup>1949. Unter seinem Einfluß, z. T. aber auch unabhängig oder in Abgrenzung von ihm, bildete sich eine Gruppe von Wissenschaftlern, die sog. *Cambridge Ritualists*, die das Ritual ins Zentrum ihres Interesses stellten. Unter ihnen befanden sich auch Altertumswissenschaftler: Gilbert Murray, Francis M. Cornford und bes. Jane E. Harrison; vgl. dazu Robert Ackerman, *The Myth and Ritual School: J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, New York/London 1991; Hendrik S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman*



Fehrle, der sich ausschliesslich mit jenen Reinheitsvorschriften befaßt, die sich auf den sexuellen Bereich beziehen, begnügt sich allerdings nicht mit der Auflistung von ethnologischem Vergleichsmaterial und rationalisierenden Erklärungen. Er bemüht sich stattdessen auch um „übergreifende Klassifikationsstrukturen“,<sup>43</sup> das heißt konkret um die Definition dessen, was Religion überhaupt sei. Die Antwort auf diese Frage findet er bei seinem Lehrer Albrecht Dieterich, der nach Fehrle den „Höhepunkt aller Mystik und Religion“ als „Einswerden des Menschen mit der Gottheit“ definierte. Dieses „Einswerden“ komme dadurch zustande, „daß der Mensch von Gott isst, oder durch Liebesvereinigung des Menschen mit dem Gott, oder dadurch, daß der Mensch Kind Gottes wird“.<sup>44</sup> Keuschheit sei von Priesterinnen deshalb gefordert worden, weil die Götter keine menschlichen Konkurrenten geduldet hätten. Die ohnehin sehr spärlich bezeugte *kultische Keuschheit* von Priesterinnen in der Antike ist für Fehrle somit lediglich eine Bestätigung der von Dieterich aufgestellten Definition von Religion. In dieser läßt sich aber unschwer eine Projektion christlicher Vorstellungen, insbesondere jener der Kommunion und der jungfräulichen Geburt, erkennen. Die übrigen für den sexuellen Bereich überlieferten antiken Vorstellungen von Reinheit und Beschmutzung werden von Fehrle zwar wahrgenommen, haben aber in seiner These zur kultischen Keuschheit keinen Platz. Er greift hier, besonders im Falle der von ihm ausführlich besprochenen Zeugnisse, in denen sexuelle Handlungen als Beschmutzung aufgefaßt werden, auf die bereits erwähnten, auf Mannhardt und Frazer zurückgehenden Erklärungsmuster zurück: auf „Dämonenangst“, „Fruchtbarkeitszauber“ und den angeblich irrationalen „Volks glauben“.<sup>45</sup> Während solche Deutungen heute nur noch aus wissenschaftshistorischen Gründen interessieren, sind sowohl Wächters als auch Fehrles Arbeit immer noch hervorragende Quellensammlungen, und es bleibt ihr Verdienst, zum ersten Mal überhaupt antikes Material nach derartigen Gesichtspunkten zusammengestellt zu haben. Sie sollten im deutschen Sprachraum lange die einzigen bleiben.

Denn die deutschen Bemühungen um eine anthropologische Betrachtung der antiken Religion ließen sich nur allzu leicht mit nationalsozialistischen Ideen in Einklang bringen: So wurde Fehrle zu einem prominenten Vertreter einer *deutschen Volkskunde*, die ganz im Dienste

---

Religion II: Transition and Reversal in Myth and Ritual, Leiden/New York/Köln 1993, 15–88.

- 42 Unlösbar verknüpft mit dem Erklärungsmuster „Dämonenangst“ ist der Begriff des *Tabus*, der seit den Werken von Frazer von den *Cambridge Ritualists* auch für die antike Religion verwendet wurde, vgl. zu der Geschichte des Begriffs Douglas, *Purity*, wie Anm. 35, 1–28.
- 43 So charakterisiert Schlesier, *Kulte*, wie Anm. 37, 195 diese Vorgehensweise, die zwischen einem vergleichenden, in engerem Sinne ethnologischen und einem typologischen Verfahren der Anthropologie der Antike unterscheidet.
- 44 Fehrle, *Keuschheit*, wie Anm. 36, 9 mit Verweis auf Albrecht Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig 1903, 95ff., 121ff. und 134ff. (zit. nach: Fehrle, *Keuschheit*, wie Anm. 36).
- 45 Fehrle, *Keuschheit*, wie Anm. 36: „Volks glaube“ z. B. 54f., „Fruchtbarkeitszauber“ 63, „Dämonenangst“ 35f.

der NSDAP stand.<sup>46</sup> Die theoretisch fruchtbaren Ansätze der *Usener-Schule*, insbesondere der Versuch, eine in gewissem Sinne bereits strukturalistische Analyse von Mythen auf die gleichzeitig überlieferten Zeugnisse über Feste und kultische Bräuche zu beziehen, wurden vorerst nicht weitergedacht.<sup>47</sup>

Die nachfolgenden Studien – mittlerweile Standardwerke – von Deubner und Nilsson<sup>48</sup> beschränkten sich explizit auf die Zusammenstellung und Auswertung der überlieferten Zeugnisse zu antiken Festen und Riten.<sup>49</sup> Was die Reinheitsvorstellungen betrifft, korrigiert Nilssons gewissenhafte Lektüre der entsprechenden Zeugnisse vor allem jene Mißverständnisse, die durch das in der *Usener-Schule* praktizierte Übereinanderprojizieren von christlichen und paganen Vorstellungen entstanden waren. So stellt Nilsson meines Wissens als erster fest, daß, was die Wertschätzung sexueller Askese betrifft, ein wesentlicher Unterschied zwischen paganer und christlicher Auffassung bestand.<sup>50</sup> Nilssons Desinteresse an den mythischen Texten ebenso wie an einer sozialen Funktion der Religion führt jedoch dazu, daß er seine *Erklärungen* weiterhin aus dem Repertoire der Ethnologie des 19. Jahrhunderts beziehen muß: So fallen die Reinheitsvorschriften für ihn unter den Begriff des *Tabus*.<sup>51</sup>

Ganz andere Wege ging die antike Religionswissenschaft in England und Frankreich. Hier setzte sich unter dem Einfluß von Useners Zeitgenossen Fustel de Coulanges und später Emile Durkheim eine soziologische Betrachtungsweise der griechischen Religion durch.<sup>52</sup> Doch erstaunlicherweise führte dies nicht zu einer sorgfältigen Studie von Reinheitsvorschriften. Im Gegenteil: Durkheim behielt die von Mannhardt und Frazer eingeführte Unterscheidung von Religion und Magie

46 Vgl. dazu Beate Wagner-Hasel, Rationalitätskritik und Weiblichkeitskonzeptionen, in: dies. Hg., *Matriarchatstheorien der Altertumswissenschaft*, Darmstadt 1992, 351, vgl. Anm. 65.

47 Die „Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten“ hatten nach ihren Gründern den Zweck, nach der „Entstehung des Christentums“ zu forschen, vgl. dazu Schlesier, *Kulte*, wie Anm. 37, 199f. Fehrlé versucht diesem Anspruch gerecht zu werden, wenn er sein Buch mit der Bemerkung schließt, daß erst Luther die „Ehre des Weibes“ und eine „natürliche Auffassung des Geschlechtslebens“ wieder hergestellt habe. Einige Seiten vorher bemerkt er, daß das Christentum Fortsetzung der heidnischen Religion sei, insbes. was kultische Keuschheit betrifft (Fehrlé, *Keuschheit*, wie Anm. 36, 238f.).

48 Ludwig Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1932, Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion I*, München 31955 (1940).

49 Mythologische Texte wurden, da sie als Dichtung galten, nicht als historische Quellen gewertet, vgl. dazu Walter Burkert, *Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne*, in: Willem den Boer Hg., *Les études classiques aux XIXe et XXe siècle. Leur place dans l'histoire des idées*, Entretiens sur l'antiquité classique, Fondation Hardt 26, Genf 1980, 159–207.

50 Nilsson, *Geschichte*, wie Anm. 48, 89–110, Kapitel: „Reinheitsvorschriften und Reinigungen“, zum Unterschied zur christlichen Askese: ebd., 90.

51 Vgl. dazu oben, Anm. 42; Douglas, *Purity*, wie Anm. 35.

52 Numa Denis Fustel de Coulanges, *La cité antique*, 1864 (dt.: *Der antike Staat. Kult, Recht und Institutionen Griechenlands und Roms*, mit einer Einleitung von Karl Christ, Stuttgart 1981); Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912 (dt.: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M. 1984). In England wurde die soziologische Betrachtung der antiken Religion zuerst von Jane E. Harrison rezipiert, vgl. dazu Schlesier, *Kulte*, wie Anm. 37, 145–192.

bei und ordnete die Magie (zu der seiner Ansicht nach die Reinigungsrituale gehörten) dem privaten, persönlichen Bereich zu, der ihn nicht interessierte, da er nicht als Ausdruck der Organisation von Gesellschaft gelten konnte.<sup>53</sup>

Erst 1950 erschien in Paris unter dem Titel „Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IVe siècle avant J.-C.“ die seit Wächter und Fehrlé erste Monographie zu diesem Thema.<sup>54</sup> Ihr Autor, Louis Moulinier, liefert nicht nur eine in ihrer Breite bis heute unübertroffene Zusammenstellung der überlieferten religiösen und sozialen Vorschriften, sondern untersucht in einem „Les mots et les intentions“ überschriebenen Kapitel auch erstmals die griechische Terminologie des Bedeutungsfeldes von „Reinigung“ und „Beschmutzung“. Obwohl Mouliniers Studie in ihrer Materialbreite ausgesprochen nützlich wäre, wird sein Buch heute kaum noch rezipiert.<sup>55</sup> Dies mag vor allem daran liegen, daß Moulinier keinen Versuch unternimmt, sein Material in irgendeiner Weise theoretisch oder historisch einzuordnen. Auch geht es ihm – trotz seiner Analyse der Terminologie – offensichtlich nicht darum, ein historisch bedingtes Sprach- beziehungsweise Denksystem im Zusammenhang mit der sozialen und politischen Ordnung, wie sie in den konkreten Reinheitsgeboten und Ritualen zum Ausdruck kommt, zu beschreiben. Stattdessen konzentriert er sich, wohl in bewußter Abgrenzung zu Durkheim und seinen Schülern, auf das *Individuum* („l'individu“), das er als „réalité unique“ bezeichnet.<sup>56</sup>

Eine entscheidende Änderung dieser Perspektive bewirkte erst das Erscheinen von Mary Douglas' „Purity and Danger“ im Jahre 1966.<sup>57</sup> Douglas betrachtet Konzepte von Reinheit und Beschmutzung in erster Linie als soziale Phänomene, als Denk- und Handlungsmuster, die dazu dienen, an sich ungeordnete Erfahrung zu strukturieren, und so das Regelsystem einer Kultur stabilisieren, indem sie Grenzen setzen, aufrecht erhalten oder überschreiten. Douglas' Zugangsweise, die versucht, einen Zusammenhang herzustellen zwischen Denk- und Gesellschaftsformen, ist Teil jener strukturalistischen oder linguistischen *Wende*, die alle Geisteswissenschaften seit den 60er Jahren grundlegend veränderte.<sup>58</sup> In den Altertumswissenschaften ist es vor allem die stark vom Strukturalismus geprägte sog. *Pariser Schule* mit Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet und ihren Schülern und Schülerinnen, die diese Sichtweise auch auf antike Texte anwenden. Für

53 Zu dieser ganzen Entwicklung vgl. Douglas, *Purity*, wie Anm. 35, 1–28.

54 Louis Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IVe siècle avant J.-C.*, Paris 1950.

55 Douglas, *Purity*, wie Anm. 35, 26 weist auf Mouliniers Buch hin und ist erstaunt über dessen Nichtbeachtung in den Altertumswissenschaften.

56 Moulinier, *Le pur*, wie Anm. 54, 11: „Le point le plus intéressant, pour nous, est que ce sont des hommes qui se les (sc. les réponses du ciel, K. W.) posent devant des situations concrètes. Il est essentiel, en ces matières de ne pas perdre de vue l'individu, réalité unique.“

57 Douglas, *Purity*, wie Anm. 35.

58 Vgl. dazu z. B. die Beiträge in: Thomas Mergel u. Thomas Welskopp Hg., *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft*, München 1997, insbes. Gunilla-Friederike Budde, *Das Geschlecht der Geschichte*, ebd., 125–150.

Reinigungsvorschriften interessieren sie sich allerdings kaum; möglicherweise wirkt hier immer noch Durkheims Vorurteil.<sup>59</sup>

So ist es Walter Burkert, der in den 70er Jahren als erster aus Douglas' Ansatz die Konsequenzen für die antike Religionswissenschaft zieht: „Man erfährt, wie die anderen bereit sind, mit dem Schmutz den Schmutzbehafteten auszustoßen, wie aber auch durch gewisse Prozeduren ein akzeptabler Status wieder gewonnen werden kann. Reinigung ist damit ein sozialer Prozeß,“ schreibt er zu Beginn des entsprechenden Kapitels der 1977 erschienen „Griechischen Religion“.<sup>60</sup> Entsprechend sieht er die Funktion der Vorschriften kultischer Reinheit vor allem im Errichten einer räumlichen und zeitlichen Grenze zwischen dem Sakralen und dem Profanen, zwischen Alltag und Festtag. Als exemplarisches Beispiel für kultische Reinheit nennt er allerdings „die Jungfrau“ und weist auf die zahlreichen kultischen Aufgaben von jungen Frauen hin.<sup>61</sup> Diese Formulierung legt den falschen Schluß nahe, daß Sexualität an sich – wie im Christentum – als Beschmutzung betrachtet wurde. Insgesamt betont Burkert jedoch die Situationsgebundenheit von *hagneia* und *miasma*, entsprechend der Feststellung von Mary Douglas, daß *Schmutz* eigentlich nur etwas sei, das sich im Rahmen der von einer bestimmten Gesellschaft akzeptierten Regeln zur falschen Zeit am falschen Ort befinde.<sup>62</sup>

1983 erschien unter dem Titel „Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion“ eine von Robert Parker verfaßte detaillierte Bestandsaufnahme der überlieferten Zeugnisse. Dies war allein schon deshalb dringend nötig, weil seit der Abfassung der Werke von Wächter und Fehrle neues inschriftliches Material hinzugekommen war.<sup>63</sup> Parker widmet den „Werken der Aphrodite“ ein ganzes Kapitel,<sup>64</sup> das deutlich zeigt, daß von einer „kultischen Keuschheit“ im Sinne Fehrles nicht die Rede sein kann; er bemerkt auch, daß es bei den von jungen *reinen* Frauen und Männern ausgeführten rituellen Aufgaben wohl weniger um den Wert der Enthaltensamkeit an sich ging, als um die Einführung, die „Initiation“, der Jugendlichen in die soziale und kultische Ordnung, deren Teil die Reinheitsvorschriften waren.<sup>65</sup> Gerade diese Dimension seines Materials allerdings interessiert Parker wenig, zur *Erklärung* greift er ähnlich wie Moulinier auf die individuelle Ebene zurück und spricht von „embarrassment about bodily functions, ... which naturally aligned sexuality with the less honourable pole in the antithesis“.<sup>66</sup> Es sei nicht bestritten, daß dieses Gefühl existiert, was allerdings als peinlich empfunden wird und wie dieses Gefühl verbalisiert oder sozial ausagiert wird,

---

59 Eine Ausnahme ist ein Aufsatz Vernants, in dem er vor allem Mouliniers Sichtweise kritisiert: Jean-Pierre Vernant, *Le pur et l'impur*, in: ders., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1982, 121–140 (zum ersten Mal erschienen in: *L'Année sociologique*, 1953–1954, 331–352).

60 Burkert, *Religion*, wie Anm. 11.

61 Burkert, *Religion*, wie Anm. 11, 133: „Hagnos im exemplarischen Sinn ist die Jungfrau.“

62 Douglas, *Purity*, wie Anm. 35, 1ff. Zu Burkert, vgl. auch oben, Anm. 14.

63 Robert Parker, *Miasma*, wie Anm. 11.

64 „The Works of Aphrodite“, in: Parker, *Miasma*, wie Anm. 11, 75–103.

65 Parker, *Miasma*, wie Anm. 11, 80f, 92ff.

66 Parker, *Miasma*, 91, wie Anm. 11, vgl. auch ebd., 76.

unterliegt ganz bestimmten, von Kultur zu Kultur und von Epoche zu Epoche differierenden Regeln. Dies betrifft auch und gerade den Bereich der Sexualität. Um den Zusammenhang zwischen *Jungfräulichkeit* und *Reinheit* genauer zu beschreiben, muß deshalb nicht nur der Begriff der *Reinheit*, sondern auch jener der *Jungfräulichkeit* historisiert werden.

Genau dies leistet Giulia Sissa in ihrer in englischer Übersetzung 1990 erschienen Studie „Greek Virginity“.<sup>67</sup> Sie versucht, aus verschiedenen Diskursen, besonders dem medizinischen und den antiken Nachrichten über die Pythia in Delphi, die paganen Vorstellungen von weiblicher Jungfräulichkeit zu rekonstruieren. Jungfräulichkeit war Sissas Ergebnissen zufolge nicht ein im modernen biologischen Sinne physischer Zustand, der durch die Defloration beendet wurde. Vielmehr wurde der weibliche Körper als Gefäß gedacht, das durch den (ersten) Geschlechtsverkehr geöffnet oder entsiegelt wurde und sich nach erfolgter Empfängnis wieder verschloß. Dies läßt an die eingangs zitierte Rede des Paulus von der Beschmutzung des „Gefäßes“ (*skeuos*) durch „Unzucht“ (*porneia*) denken. Doch genau hier zeigt sich die Differenz zwischen paganer und christlicher Vorstellung: Nach der sozialen Ordnung der griechischen Stadtstaaten (die für Paulus' pagane Zeitgenossen durchaus noch gültig war) schädigte eine noch unverheiratete Frau durch einen illegitimen sexuellen Kontakt – gleichgültig, ob dieser erzwungen oder freiwillig zustande kam – in erster Linie den Ruf des Mannes, unter dessen Vormundschaft sie stand. (Das gleiche gilt für Ehebruch.) Sie selbst war nicht nur beschmutzt, sondern *zerstört*, was sich weniger auf ihren Körper in modernem (und christlichem) Sinne bezog, als auf ihren sozialen Status:<sup>68</sup> Nach einem Gesetz Solons konnte sie vom Vater in Sklaverei verkauft werden.<sup>69</sup> Diese zwar nicht physische, wohl aber, wie Sissa betont, sexuelle Auffassung der Jungfräulichkeit erklärt, warum illegitime Söhne als „Jungfrauen-Söhne“ (*parthenioi*) bezeichnet werden konnten.<sup>70</sup>

Sissa kann darüber hinaus zeigen, daß die Vorstellung, sexuelle Unberührtheit ließe sich an anatomischen Zeichen eindeutig nachweisen, in der heidnischen Antike noch nicht sehr verbreitet war, und daß selbst die Kirchenväter, die von der Existenz des Hymens ausgingen, an dessen Aussagekraft zweifelten.<sup>71</sup> Eine Jungfrau konnte immer auch eine falsche Jungfrau sein; erst die Geburt eines illegitimen Kindes brachte, sofern sie nicht verheimlicht werden konnte, die Wahrheit an den Tag. Genau diese bereits im paganen Diskurs vorgegebene Ver-

67 Giulia Sissa, *Le corps virginal*, Paris 1987 (engl. *Greek Virginity*, Cambridge Mass./London 1990), zit. nach der engl. Ausgabe.

68 Vgl. dazu auch Georg Doblhofer, *Vergewaltigung in der Antike*, Stuttgart/Leipzig 1994. Zur Gesetzgebung bei illegitimer Sexualität: Winfried Schmitz, *Der nomos moicheias. Das athenische Gesetz über den Ehebruch*, *Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Römische Abteilung*, 114 (1997), 45–140.

69 Plutarch, *Solon*, 23, 2, Schmitz, *nomos*, wie Anm. 68, 139.

70 Sissa, *Virginity*, wie Anm. 67, 73–86.

71 Sissa, *Virginity*, wie Anm. 67, 105–123. Der römische Arzt Soranus weist die Ansicht, es gebe eine Membran, die die Vagina der Jungfrauen verschliesse, als falsch zurück (Soranus, *Gynaieia* 1, 17). Dieser für den paganen Bereich einzige Beleg läßt zumindest vermuten, daß es eine Diskussion über das Thema gab. Zu der Debatte bei den Kirchenvätern: Sissa, *ebd.*, 72–175.

knüpfung von Jungfräulichkeit und Wahrheit<sup>72</sup> wurde später in die christliche Rhetorik übernommen:<sup>73</sup> Denn von Anfang an war im Christentum die Rede von einer immer verhüllten, absoluten Wahrheit. Eine derartige Rede wurde allerdings auch in den mit dem Christentum konkurrierenden Mysterienreligionen geführt. Doch die Christen unterschieden sich von allen anderen: unter ihnen waren lebendige Jungfrauen, die in absoluter Keuschheit lebten und als „Tempel des Wortes“ für dessen Wahrheit bürgten.<sup>74</sup>

Gerade was jedoch den Zusammenhang zwischen Weiblichkeit, Sexualität und den Konzepten von Reinheit und Beschmutzung in vorchristlicher Zeit betrifft, läßt Sissa auch Fragen offen: So wäre es interessant zu untersuchen, ob ein Zusammenhang besteht zwischen der Vorstellung vom weiblichen Körper als Gefäß und den konkreten Aufgaben von Frauen im Kult als Trägerinnen von Wasser, das zu Reinigungsritualen diene. Pierre Brulé stellt bei seiner Beschreibung der „religion des jeunes filles“ fest, daß die kultischen Aufgaben der Frauen, das Waschen, Nähren und Kleiden von Götterbildern und Festteilnehmern, genau den Aufgaben der Frauen innerhalb des *Oikos* entsprachen.<sup>75</sup> Was den Zusammenhang von Reinigungsritualen, – geboten und weiblicher Sexualität betrifft, genügt es nicht, wie Anne Carson verfährt, festzuhalten, daß die Frauen, da sie angeblich als das grundsätzlich „Andere“ galten, als „schmutzig“ betrachtet wurden.<sup>76</sup> Die Probleme sind, wie dieser Überblick gezeigt haben dürfte, komplizierter. Zu ihrer Lösung bedarf es einer „Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft“,<sup>77</sup> einer historischen Anthropologie, die sich gleichermaßen für die soziale und die symbolische Dimension interessiert. Mary Douglas' und Peter Browns Forderung, daß die „Spielarten religiöser Erfahrung“ mit den „Spielarten sozialer Erfahrung“ in Beziehung zu setzen seien, ist für die pagane Antike erst zu einem sehr geringen Teil erfüllt.

---

72 Vgl. dazu auch Goldhill, Foucault, wie Anm. 27, 118ff.

73 Dazu z. B. Averil Cameron, *Virginitas as Metaphor. Women and the Rhetoric of Early Christianity*, in: dies. Hg., *History as Text*, London 1989, 181–205. Neben Brown, *Keuschheit*, wie Anm. 3, gibt es inzwischen eine ganze Reihe von Studien, die sich speziell mit der weiblichen Askese im frühen Christentum beschäftigen, z. B. von Cooper, *Virgin*, wie Anm. 26, Susanna Elm, *Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994 und Stahlmann, *Sexus*, wie Anm. 10.

74 Brown, *Keuschheit*, wie Anm. 3, 271 zitiert aus einem Brief des Kirchenvaters Athanasius von Alexandrien, den dieser 356 an Kaiser Constantius II sandte.

75 Pierre Brulé, *La fille d'Athènes. La religion des jeunes filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Paris 1987.

76 Anne Carson, *Putting Her in Her Place. Women, Dirt, Desire*, in: David M. Halperin u. a. Hg., *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton 1990, 135–169.

77 So der Titel eines 1997 erschienen Sammelbandes zur Theorie der historischen Wissenschaften (vgl. oben, Anm. 58).