

Franca Ela Consolino
Judith Herrin (Hrsg.)

Zwischen Orient und Okzident: Frühmittelalter (6.–11. Jh.)



Kohlhammer

Kohlhammer

Die Bibel und die Frauen

Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie

Herausgegeben von
Irmtraud Fischer, Christiana de Groot,
Mercedes Navarro Puerto, Adriana Valerio

Mittelalter
Band 6.1

Franca Ela Consolino
Judith Herrin (Hrsg.)

Zwischen Orient und Okzident: Frühmittelalter (6.–11. Jh.)

Deutsche Ausgabe herausgegeben
von Irmtraud Fischer
unter Mitarbeit von Johannes Schiller

Verlag W. Kohlhammer

Die Herausgabe des Werkes wird unterstützt durch

KARL-FRANZENS-UNIVERSITÄT GRAZ
UNIVERSITY OF GRAZ



Verein zur Förderung der Theologie
an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz

1. Auflage 2019

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-035477-7

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17-035478-4

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Vorwort zur deutschen Ausgabe

Der vorliegende Band, der von der an der Universität L'Aquila lehrenden Historikerin Franca Ela Consolino und der Byzantinistikspezialistin Judith Herin vom King's College in London zusammengestellt wurde, führt in eine in den westlichen Kirchen weniger bekannte byzantinische Welt ein. Er geht den bedeutenden Strömungen des Christentums mit einer sogenannten hohen Christologie nach, die es wagten, viele biblischen Geschichten, die im Milieu einfacher Leute spielen, ins Milieu des Hochadels zu transformieren. Wer die vorliegenden Aufsätze liest, wird danach die berühmten Mosaiken wie jene von Ravenna oder Poreč mit anderen Augen ansehen.

Zudem zeigt auch dieser Band wiederum aufs Vortrefflichste, dass Frauen immer die Bibel gelesen und sie für sich und andere ausgelegt haben. Allein, dass die Trullanische Synode 692 n. Chr. einschärfen muss, dass Frauen in der Liturgie zu schweigen hätten, lässt auf gegenteilige Praxis selbst im byzantinischen Osten schließen, in dem Frauen zwar offiziell aus dem politischen Leben weitgehend verdrängt, aber wie sich aus Quellen durchaus belegen lässt, zumindest in gewissen Schichten sehr aktiv waren.

Darüber hinaus bezieht der Band auch die Bibelauslegung bedeutender Frauen des Westens wie des Ostens sowie Leseweisen im jüdischen und muslimischen Kontext mit ein. Freilich kann immer nur exemplarisch gearbeitet werden und viel Interessantes bleibt noch zu erforschen wie etwa der weibliche Herrschaft legitimierende Rekurs auf alttestamentliche Frauen im frühmittelalterlichen Krönungsordo für Königinnen und Kaiserinnen im fränkischen Reich.

Ohne die funktionierende Infrastruktur eines Universitätsinstituts wäre mir die Herausgabe eines solchen Bandes nicht möglich gewesen: Für die Mühen des Ausfindigmachens deutscher Ausgaben von Quellen und Publikationen, der formalen Vereinheitlichung bibliographischer Angaben, des Korrekturlesens und des Erstellens der Register danke ich sehr herzlich Ass.-Prof. Dr. Johannes Schiller sowie den StudienassistentInnen Thomas Hausberger, Simone Krassnitzer und Dagmar Giggleitner. Auch in diesem Band hat uns Ao. Prof. Dr. Anneliese Felber unterstützt bei der Übersetzung von Zitaten aus dem Lateinischen sowie bei den Quellenangaben, wofür ich herzlich danke. Für das Layout zeichnet in bewährter Weise Dr. Patrick Marko verantwortlich, dem ebenso großer Dank gebührt. Auch für diesen Band hat wiederum Dr. Gabriele Stein viel an Übersetzungsarbeit geleistet. Die Zitate sind in den meisten Fällen von ihr ins Deutsche übersetzt, ohne dass dies eigens angegeben wird.

Da Übersetzungen immer das Teuerste in unserem Projekt darstellen, bin ich zu großem Dank für finanzielle Unterstützung verpflichtet: allen voran der Vizerektorin für Personal, Personalentwicklung und Gleichstellung Prof. Dr. Renate Dworczak und dem Verein zur Förderung der Theologie.

Graz, im November 2018

Irmtraud Fischer

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
<i>Franca Ela Consolino – Judith Herrin</i> Einführung	9
<i>Stavroula Constantinou</i> „Das Haupt der Frau ist der Mann“ <i>Kyriarchat</i> und die Rhetorik weiblicher Unterordnung in der byzantinischen Literatur	21
<i>Rosa Maria Parrinello</i> Frauen und Bibel in Byzanz (7.–10. Jh.)	45
<i>Anna M. Silvas</i> Der Schriftgebrauch bei Kassia	61
<i>Mary B. Cunningham</i> Zur byzantinischen Rezeption biblischer Offenbarungen über die Jungfrau Maria	79
<i>Martha Himmelfarb</i> Die Jungfrau Maria und die antike jüdische Literatur	104
<i>Maria Lidova</i> Die himmlische Garde der Gottesmutter Maria zwischen den Engeln in der frühbyzantinischen Kunst	120
<i>Giuseppa Z. Zanichelli</i> Mittelalterliche Marienikonographie zwischen Orient und Okzident	154
<i>Giuseppe Cremascoli</i> Wein, Weib und der Abfall des Weisen vom Glauben Sir 19,2 im lateinischen Mittelalter	182

Francesco Stella

Judit und andere alttestamentliche Frauen in der lateinischen Poesie
der Spätantike und des Mittelalters 204

Christiane Veyrard-Cosme

Frauen und die Bibel in der lateinischen Korrespondenz
des Frühmittelalters (6.–9. Jh.) 229

Franca Ela Consolino

Schreiberinnen und Hl. Schrift im lateinischen Frühmittelalter
Die Bibel bei Dhuoda und Hrotsvit 246

Ines Weber

Die Rezeption biblischer Texte und ihre normierende Wirkung
auf Ehe, Ehebruch und Ehescheidung vom 7. bis 11. Jahrhundert 282

Ulrike Bechmann

Biblische Frauenfiguren im Koran 301

Bibliographie 326

Stellenregister 363

AutorInnen 376

Einführung

Franca Ela Consolino – Judith Herrin

Das frühe Mittelalter ist eine Epoche, die oft als durch und durch im römisch-katholischen Sinne christlich betrachtet wird, obwohl zwischen dem 5. und dem 11. Jh. n. Chr. auch andere Formen des Christentums und andere Glaubensrichtungen blühten. Außerhalb des europäischen Abendlandes, wo der Papst als Nachfolger des heiligen Petrus das anerkannte Oberhaupt der Christenheit war, gehörten Frauen – Griechisch-Orthodoxe, Arianerinnen, Monophysitinnen, Donatistinnen, Nestorianerinnen, Jüdinnen oder Musliminnen – auch anderen Kirchen und Religionen an. Alle wurden von Texten der Bibel beeinflusst, die weithin im Umlauf und auch unter Analphabeten und Ungebildeten bekannt waren. Denn die jüdische Überlieferung des Alten Testaments war von den ersten ChristInnen übernommen und zur Grundlage ihrer im Neuen Testament niedergeschriebenen Offenbarung gemacht worden. Da Mohammeds Lehre von der Unterwerfung unter Gott (Islam) Elemente der jüdischen und der christlichen Lehre enthielt, waren auch seine AnhängerInnen zumindest teilweise mit beiden Testamenten vertraut.

Bei der Zusammenstellung der Beiträge für den vorliegenden Band schien es uns wünschenswert, dass er diese vielfältigen Gegebenheiten widerspiegeln und die Beziehungen von geographisch, sozial und kulturell je unterschiedlich verorteten Frauen zur Bibel so inklusiv wie nur möglich darstellen sollte. In einigen – eher seltenen und glücklichen – Fällen ist ein direkter Umgang einzelner Frauen mit dem biblischen Text anzunehmen; hierzu zählen die Schriften der byzantinischen Nonne Kassia und der abendländischen Nonne Hrotsvit. Häufiger ist dieser Kontakt von Männern vermittelt, die aus biblischen Vorbildern schöpften, um die Frauen zu inspirieren und anzuleiten. Sie alle waren – ganz gleich, ob sie selbst in der Bibel lesen konnten oder sie vom Vorlesen oder aus Kommentaren und Erzählungen zu bestimmten Begebenheiten und/oder von bestimmten Personen kannten – zutiefst vom jüdisch-christlichen Erbe beeinflusst.

Obwohl die gesamte christliche Welt sich auf die Heilige Schrift als geoffenbarte Wahrheit gründete, war die Art und Weise, sich darauf zu beziehen, doch nicht immer dieselbe. Im lateinischen Raum hatte Hieronymus' direkter Zugriff auf den hebräischen Text des Alten Testaments zu einigen Diskrepanzen gegenüber der griechischen Übersetzung der Septuaginta geführt, die den bis dato bestehenden lateinischen Fassungen als Grundlage gedient hatte; diese Fassungen waren weiterhin im Umlauf, während die Vulgata sich nach und nach als der für den Großteil der Leserschaft maßgebliche Text behaup-

tete. Außerdem dauerte es mehrere Jahrhunderte, bis der Kanon des griechischen Neuen Testaments feststand – allein die Auflistung der Bücher, die darin Aufnahme finden sollten, brauchte schon ihre Zeit. Zudem inspirierten die örtlichen Märtyrer mit ihren Kulte und Kapellen, Wundergeschichten und Hymnen eine beträchtliche Vielfalt an Texten, die mehr oder weniger direkt auf die Bibel verwiesen.

Nicht in jedem Fall gab die Bibel klare und/oder erschöpfende Antworten auf die Fragen, die ihre Lektüre aufwarf. Einerseits enthielt sie dunkle und schwer verständliche Passagen, andererseits mussten aus den Stellen und Episoden der Schrift immer wieder moralische Lektionen und Verhaltenslehren gezogen werden: Dafür war in erster Linie die biblische Exegese zuständig, die sich zunächst im griechischen Raum entwickelt hatte, dann aber zunehmend eigenständig auch in lateinischer Sprache praktiziert wurde. Auf einem nicht ganz so anspruchsvollen Niveau, das aber auch die weniger gebildeten Gläubigen miteinbezog, bestand zudem Klärungsbedarf, was das Schicksal einiger Personen – allen voran der Jungfrau Maria – betraf, über die die Bibel mit Informationen geizte. Im Osten wie im Westen wurde dieser Bedarf durch eine Reihe apokrypher Schriften gedeckt, die in der – zuweilen erklärten – Absicht verfasst wurden, diese Lücke zu füllen. Da sie aus zwei einander ergänzenden, aber sehr unterschiedlichen kulturellen Räumen auf uns gekommen sind, haben wir es für das Beste gehalten, sie so oft wie nur möglich miteinander zu vergleichen.

Wenn wir uns diese Texte in ihrer Gesamtheit vor Augen halten, dann sehen wir, dass das Bibelverständnis der Frauen von mehreren zentralen Aspekten geprägt war. Seit der Spätantike waren zwei Frauenfiguren zu entscheidender Bedeutung gelangt: Eva, die man für die Vertreibung der Menschheit aus dem Paradies verantwortlich machte, und Maria, die die Menschheit dank ihrer Rolle in der Heilsgeschichte miterlöst hatte. Die christliche Tradition übersetzte diese Polarität in eine allgemeines Konzept: Es galt, Evas Schuld zu meiden und Marias Tugenden nachzuahmen. Sexuelle Konnotationen verschärften den Kontrast zwischen diesen beiden Frauentypen: Eva, die von der Schlange (das heißt vom Teufel) verführt worden war, hatte Adam zum Ungehorsam gegen Gott verleitet (deshalb die zahlreichen Warnungen der Kirchenväter vor der Gefährlichkeit der Frauen) und war dafür letztlich mit der Unterwerfung unter den Mann und mit Geburtsschmerzen bestraft worden. Maria dagegen hatte keinerlei Erfahrung mit Männern und mit Sexualität; sie hatte vom Heiligen Geist empfangen und ohne Schmerzen geboren.

Weil Maria – gleichzeitig Jungfrau und Mutter Gottes in einer Person – ein so komplexes Vorbild war, dass keine ihr gleichkommen konnte, drohte allen Frauen das Schicksal der Eva, weshalb die männlichen Autoren sie ständig ermahnten, diesem wesensmäßig schuldhaften Bild zu widerstehen und nach einer höheren, ungeschlechtlichen und engelsgleichen Lebensform zu streben. Dass viele diesem Aufruf gefolgt sind, wissen wir aus den zahlrei-

chen Hinweisen auf Frauen, die sich mit der Entscheidung für ein zölibatäres Leben als Nonnen und Asketinnen dem unvermeidlichen Vergleich mit Eva entzogen und dem Vorbild Marias annäherten. Bei der Förderung ihrer Verehrung schöpften der Osten und der Westen aus verschiedenen Aspekten des marianischen Kults, der allerdings im griechischen Osten im Frühmittelalter zu deutlich größerer Bedeutung gelangte; das belegen die Hymnen zur Gottesmutter, für die es im lateinischen Westen keinerlei Entsprechung gibt. Und damit nicht genug: Ein im Frühmittelalter auf Griechisch verfasstes *Marielen*, das nur in einer georgischen Übersetzung erhalten geblieben ist, deutet an, dass die Jungfrau eine führende Rolle unter den Aposteln gespielt habe, und hat mit dieser „feministischen“ Darstellung reichlich kritische Aufmerksamkeit auf sich gezogen.

Den gebildeten Frauen, die sich passendere biblische Vorbilder auswählen konnten (oder den Kirchenmännern, die ihnen die entsprechenden Hinweise geben wollten), stand im Übrigen eine breite Palette inspirierender biblischer Figuren zur Verfügung. In diesem Zusammenhang fällt auf, dass durchaus nicht immer dieselben Frauen als Vorbild dienten. So berief man sich im Osten – wo das marianische Beispiel präsenter und einflussreicher war – weitaus seltener als im Westen auf biblische Heldinnen wie Judit oder Ester; dagegen waren diese Vorbilder natürlich für die mittelalterlichen jüdischen und sogar für manche muslimischen Gemeinschaften (Gesellschaften) überaus reizvoll. Deshalb schien es uns unerlässlich, auch Beiträge von Wissenschaftlerinnen aufzunehmen, die sich auf diese Bereiche spezialisiert haben, in denen die biblischen Geschichten wohlbekannt und geschätzt waren.

Das Thema der Beziehung zwischen der Bibel und den Frauen lässt sich aus verschiedenen Blickwinkeln betrachten: Es kann sowohl die biblischen Vorschriften über die Frauen und für die Frauen als auch die biblischen Frauen als Subjekte bzw. Objekte oft beispielhafter Handlungen oder Äußerungen betreffen und schließlich auch Frauen einbeziehen, die schreiben und sich dabei auf die Bibel als moralische Autorität und/oder erzählerische Quelle berufen, die auch die Apokryphen miteinschlossen. Bei der Auswahl der Beiträge zum vorliegenden Band haben wir versucht, alle Facetten des Themenkomplexes, die einander nicht selten überschneiden oder überlagern, zu berücksichtigen.

Auf die Verwendung der Bibel als maßgeblicher Quelle für moralische Vorschriften beziehen sich die Beiträge von Stavroula Constantinou für den griechischen Osten und von Giuseppe Cremascoli für den lateinischen Westen. Cremascolis Aufsatz erläutert anschaulich, wie die Bibel dazu benutzt werden kann, ein überwiegend aus Ordensleuten und insbesondere Mönchen bestehendes männliches Publikum vor den Gefahren weiblicher Anziehungskraft zu warnen. Aus dem, was die Bibel im Hinblick auf das Risiko, vom rechten Weg und Glauben abzukommen, vorschreibt – ein Risiko, dem auch der Weise ausgesetzt ist –, schlussfolgert man, dass die größte Gefahr für

die Seele eines Mannes vom Wein und von den Frauen ausgehe: Welchen verheerenden Einfluss Letztere ausüben, wird vor allem durch die bekannten Erzählungen über König Salomo belegt. Diese wiederkehrenden Erwägungen bilden eine Konstante, die von der Spätantike ins Frühmittelalter und darüber hinaus reicht. So entsteht ein gewundener Weg, auf dem die negative Rolle der Frau als Instrument des Verderbens bald forciert, bald abgemildert wird und – wie der Autor feinsinnig anmerkt – die Worte und Vorschriften der Bibel einer Welt der gezügelten, aber nicht vollständig unterdrückten männlichen Beunruhigungen einen gewissen Halt geben.

Demgegenüber zeigt Stavroula Constantinou, wie die offenkundig männlichen Autoren einer stark androzentrisch geprägten Gesellschaft (die Verfasserin verwendet den Begriff „Kyriarchat“) ihrem weiblichen Publikum die biblischen und insbesondere paulinischen Vorschriften über die Unterwerfung der Frau mit exemplarischen Erzählungen näherbrachten, deren Protagonistinnen diese Vorschriften verinnerlicht und sich zu eigen gemacht hatten und deshalb ihren Männern gegenüber – die ihnen in spiritueller Hinsicht oft unterlegen waren – auf einen unabhängigen, eigenen Willen verzichteten. Zu diesen harmonischen Ehepaaren gesellen sich andere Fälle, in denen die Protagonistinnen zum Beweis ihrer Frömmigkeit die Gewalttätigkeit und die Misshandlungen ihrer brutalen Männer klaglos ertragen (und zuweilen sogar provozieren). Vergleicht man dies mit der Art, wie Prokopios das Verhalten Belisars und Justinians gegenüber ihren jeweiligen Gattinnen kommentiert, so wird deutlich, dass es allgemein anerkannte gesellschaftliche Parameter gab, die die Beziehung zwischen den Geschlechtern auf die absolute Unterwerfung der Frau gründeten. Die Frauen werden daher im besten Fall, wenn sie die Lehre der Bibel (und deren Interpretation durch die Kirchenmänner) auf sich anwenden, bei sich selbst und ihren Ehemännern spirituelle Fortschritte erreichen und im schlimmsten Fall die Heiligkeit durch ihr frommes Verhalten und die darauf unweigerlich zu erwartende brutale Reaktion der Ehemänner erlangen.

Abgesehen von Eva und Maria, die schon die ältesten christlichen Bibelausleger in ein polares Verhältnis zueinander brachten, bietet die Schrift eine reiche Auswahl an Heldinnen, über die man nachdenken und zum Nachdenken anregen kann, und es ist davon auszugehen, dass deren Erlebnisse und Probleme, die in den Texten erzählt werden, bei einem weiblichen Publikum mit vergleichbaren Problemen auf besonderes Interesse stießen. So werden in Gesellschaften, in denen das Problem der Fruchtbarkeit von zentraler Bedeutung war, Geschichten über unverhoffte Geburten – wie die der Sara, die Abraham erst im hohen Alter einen Sohn schenkt, oder die der Elisabet, der hochbetagten Mutter des Täufers – für Frauen mit Empfängnissschwierigkeiten besonders anziehend gewesen sein. Das Problem der Unfruchtbarkeit teilten unzählige Kaiserinnen, Königinnen und Frauen der herrschenden Elite mit einfachen, namenlosen Frauen, und sie alle werden sich in ihren Gebeten

mit den biblischen Protagonistinnen wundersamer Empfängnisse identifiziert und für sich selbst eine ähnliche Heilung von Unfruchtbarkeit erfleht haben. In ähnlicher Weise konnte eine Figur wie die der reuigen Sünderin (die damals gemeinhin mit Maria Magdalena identifiziert wurde) als Mahnung dienen, angesichts der göttlichen Barmherzigkeit nicht zu verzweifeln.

Doch nicht immer dokumentieren die auf uns gekommenen schriftlichen Zeugnisse derartige Reaktionen, und daran zeigen sich auch die Unterschiede zwischen West und Ost. Während es zum Beispiel Kassia gelingt, die Seelenqual der Sünderin mit äußerstem Feingefühl darzustellen, lässt sich über den lateinischen Sprachraum nichts dergleichen sagen: Dort genießt die Gestalt der Magdalena im frühen Mittelalter keine nennenswerte Aufmerksamkeit, sondern tritt ihren Siegeszug erst in der unmittelbar darauffolgenden Epoche an. Und was vielleicht noch erstaunlicher ist: die karolingische Adlige Dhuoda, die mit Gewalt von ihren beiden Söhnen getrennt wird (der Ältere, Wilhelm, wird an den Hof Karls des Kahlen geschickt und der Jüngere seiner Mutter noch vor der Taufe aus Sicherheitsgründen weggenommen), identifiziert sich nicht etwa mit der Jungfrau Maria (die sie nie erwähnt) oder mit der Mutter der Makkabäer, sondern in erster Linie mit Ijob. Unser Buch versucht diese textlichen Befunde zu spiegeln, weshalb Maria, die unter den biblischen Heroinnen zweifellos eine beherrschende Rolle innehat, in den Beiträgen zum griechischen Osten, wo ihre Verehrung allumfassende Dimensionen erlangt, sehr viel größeren Raum einnimmt.

Francesco Stella untersucht das Schicksal einiger alt- und neutestamentlicher Frauenfiguren im lateinischen Westen und zeigt ihr langes Fortleben in Dichtungen, die von der Spätantike bis ins Hochmittelalter reichen. Die Galerie beispielhafter biblischer Frauen, die – allen voran Judit und Ester – den Lesern zur Bewunderung vorgeführt werden, richtet sich an ein gemischtes Publikum, das allerdings im Falle der Texte, die zur gottgeweihten Keuschheit mahnen, vor allem die Frauen anspricht; sie werden ungeachtet ihrer unterschiedlichen Lebenszusammenhänge dazu aufgefordert, die Tugenden der biblischen Heroinnen nachzuahmen. Dank der vielseitigen Verwendbarkeit dieser Gestalten, die (insbesondere Judit) sich nicht nur als mustergültige Verkörperungen eines zugleich besonnenen als auch heldenhaften Verhaltens, sondern auch – wie in Bezug auf die Kaiserinnen Judith und Irmingard geschehen – zu konkreteren Anspielungen auf den politischen Bereich und den Gebrauch der Macht eignen, kann diese Nachahmung unterschiedliche Formen annehmen.

Diese biblischen Frauen, die im lateinischen Westen einen recht hohen Rang einnehmen und breite Anerkennung finden, werden im Osten von der herausragenden Bedeutung der Theotokos, der jungfräulichen Gottesgebärerin, in den Schatten gestellt. Auch dies findet in unserem Band Berücksichtigung und ist Gegenstand der sorgfältigen Untersuchung von Mary Cunningham, die der Frage nachgeht, wie sich der Marienkult in mittelbyzantinischer

Zeit (ca. 7.–12. Jh.) nach und nach durchgesetzt hat. Die Verehrung der Jungfrau wird zu einem festen Bestandteil der byzantinischen Gesellschaft und äußert sich unter anderem darin, dass der liturgische Kalender etwa zwischen dem 6. und dem Anfang des 8. Jh. um fünf Feste (die Geburt der Jungfrau, ihre Darstellung im Tempel, die Empfängnis, die Verkündigung und die Entschlafung) und einige kleinere Gedenktage erweitert wird. Neben den marianischen Predigten und den Hymnen zu Ehren der Jungfrau werden in diesem Beitrag auch einige Versionen des *Marienlebens* untersucht. Dabei wird deutlich, dass den liturgischen und hagiographischen Schriften trotz der unterschiedlichen Anlässe und literarischen Gattungen die Tendenz gemeinsam ist, Maria als eine Gestalt mit eigener Bedeutung zu zeichnen und ihr somit eine Rolle zuzuweisen, die den christologischen Aspekt zwar unterstützt, sich aber nicht darin erschöpft.

Ein indirekter Hinweis auf Marias wachsende Bedeutung im Osten findet sich auch in der antiken jüdischen Literatur. Das zeigt der Beitrag von Martha Himmelfarb, die an drei untersuchten Passagen jüdische Reaktionsweisen auf die Gestalt der Jungfrau exemplifiziert. Die Verfasser dieser zwischen dem 4. und dem 7. Jh. in stark byzantinisch beeinflussten Kreisen entstandenen Texte übernehmen einige Aspekte der Mariengeschichte, tun dies jedoch zu dem Zweck, sie in ihr Gegenteil zu verkehren oder auf den Kopf zu stellen. Nicht zufällig sind zwei der betreffenden Heldinnen Mütter des Messias und die dritte eine Mutter von sieben Söhnen, deren Martyrium als heilsbedeutsam dargestellt wird. Bezeichnend ist auch das unterschiedliche Schicksal, das den drei Protagonistinnen im Mittelalter beschieden war: So verlor die kriegerische und recht wenig weibliche Messiasmutter Hefzi-Bah ihre Faszination, sobald das byzantinische Reich nicht mehr das Zentrum des jüdischen Literaturschaffens war und mithin keine Notwendigkeit mehr bestand, dem Schutzhandeln, das die Christen der Jungfrau zuschrieben, etwas entgegenzusetzen. Die Mutter der sieben Söhne hingegen, die eine ähnliche Heilsrolle übernimmt, wie sie die Christen der Jungfrau Maria zuwiesen, sollte ihre Bedeutung als mustergültige Frau und Mutter im Lauf des Mittelalters auch außerhalb der byzantinischen Welt behalten.

Das Alte und das Neue Testament üben einen starken Einfluss auf den Islam aus, die dritte große monotheistische Religion, die im Frühmittelalter entsteht und an Boden gewinnt. Deshalb wäre ein Sammelband über die Frauen und die Bibel im frühen Mittelalter ohne eine Berücksichtigung der im Koran vertretenen biblischen Frauengestalten höchst unvollständig; diese Lücke wird durch die Arbeit von Ulrike Bechmann geschlossen. Im Koran, der nicht nur die Bibel, sondern „die Bibel und ihre Rezeption“ rezipiert, erscheinen die weiblichen Figuren biblischer Provenienz verhältnismäßig selten und ohne Namensangabe; ihre Bedeutung hängt nicht so sehr von individuellen Vorzügen oder Handlungen, sondern – und das ist eine Eigenschaft, die sie mit den männlichen Protagonisten teilen – von dem ab, was sie im Hinblick auf

das Handeln Gottes verkünden oder aussagen. Die Einzige, die namentlich genannt wird, ist Maryam (Maria), die auch in die muslimische Mystik und Volksfrömmigkeit Eingang gefunden hat.

Neben dem geschriebenen Wort spielen auch die Bilder eine überaus wichtige Rolle. Sie erzählen die Geschichten aus der Bibel (und den Apokryphen) und führen Andachtsformen ein, die nicht unbedingt durch die Stimme der Prediger oder die Lektüre der Texte vermittelt sein müssen. Giuseppa Zanichellis Beitrag über Mariendarstellungen erhellt sowohl den gemeinsamen Hintergrund des Ostens wie des Westens (in dieser Hinsicht erweisen sich die Mosaiken aus S. Maria Maggiore als besonders wichtig), als auch die jeweiligen besonderen Entwicklungen, die gleichwohl Teil eines nie unterbrochenen Dialogs zwischen den beiden Welten sind.

Doch das Frühmittelalter ist nicht nur von namenlosen Frauen und mehr oder weniger passiven Adressatinnen der Bibel und deren Vorschriften, Botschaften und Figuren bevölkert. Es ist auch der Lebensraum von Frauen, die durch einen Dialog von unterschiedlicher Tiefe und eine mehr oder wenige kreative Beziehung mit dem Wort der Bibel verbunden sind. Diese persönliche und direkte Anteilnahme schlägt sich sowohl in den Korrespondenzen – von denen im Übrigen nur die Schreiben der betreffenden intellektuellen oder geistlichen Briefpartner erhalten sind – als auch in den von Frauen verfassten griechischen und lateinischen Werken nieder. Der Bibel in der frühmittelalterlichen, an Frauen gerichteten Briefliteratur sind die Arbeiten von Rosa Maria Parrinello (für den griechischen Osten) und Christiane Veyard-Cosme (für den lateinischen Westen) gewidmet. Mit den Schriftstellerinnen im engeren Sinne befassen sich die Artikel von Anna Silvas über Kassia und von Franca Ela Consolino über Dhuoda und Hrotsvit.

Rosa Maria Parrinello hat sich in Band 6.2 der Reihe „Die Bibel und die Frauen“ bereits mit der Bibelkenntnis der Frauen im spätmittelalterlichen Byzanz beschäftigt; ihr Beitrag zum vorliegenden Band schlägt damit eine Brücke zu den nachfolgenden Entwicklungen, die sicherlich reichhaltiger und interessanter sind, wenngleich es – wie die Verfasserin im einleitenden Teil anschaulich darlegt – nicht korrekt wäre, den Frauen in der Epoche, mit der wir uns jetzt befassen, die Bibelkenntnisse völlig abzusprechen. Unter den Frauen mit direkter und gründlicher Kenntnis der Bibel ragen die Briefpartnerinnen des Theodoros Studites heraus, bei denen es sich zumeist, aber nicht ausschließlich, um Nonnen handelt. Parrinello arbeitet sowohl die unterschiedliche Häufigkeit der (zuweilen überhaupt nicht vorhandenen) Bibelzitate als auch ihre vielfältigen Verwendungszwecke heraus, die von der Tröstung über die Katechese bis hin zur geistlichen Leitung reichen. Diese Zwecke könnten, wie Theodoros weiß, ohne die aktive Mitarbeit der Adressatinnen, die durchaus imstande sind, die Zitate zu erkennen und in den Kontext einzuordnen, gar nicht erreicht werden. In diesem Dialog, der sich zwischen ihm und seinen gebildeten Briefpartnerinnen entspinnt, nutzt Theodoros die Bibel nicht nur

als gemeinsamen Bezugsrahmen, sondern auch als ein Instrument, das sich – nicht zuletzt dank seines rhetorischen Geschicks – ihren Bedürfnissen nach Leitung und Trost immer wieder anpasst.

Mit Blick auf den lateinischen Westen untersucht Christiane Veyrard-Cosme Briefe an hochgestellte Frauen mit direktem und bewusstem Zugang zur Schrift. Sie geht der Ambivalenz ihrer Beziehung zur Bibel sowie der Frage nach, inwieweit diese vornehmen Frauen Subjekt oder Objekt des Diskurses über die Heilige Schrift sind, den Kirchenmännern von so hervorragender Bildung wie Alkuin von York oder von so hoher Stellung wie Papst Nikolaus I. (800–867) mit ihnen etabliert haben. In den Briefen des Letztgenannten an zwei oströmische Kaiserinnen, die er für das Papsttum gewinnen will, greift der Pontifex auf die Bibel zurück: Der Kaiserin Theodora stellt er männliche Vorbilder (Mose, Aaron, Samuel, Sacharja und sogar Jesus) vor Augen, während Ester als Vorbild für Kaiserin Eudokia dient. Seinem Gegner Photios weist Nikolaus die Rolle der neuen Eva zu. Vor diesem Hintergrund stellt die Bibel den Bezugsrahmen dar, der das Verhalten der beiden Herrscherinnen bestimmen soll.

Eine offenkundig aktivere Rolle scheinen hingegen einige aristokratische Klosterfrauen – vor allem Gisela, Schwester Karls des Großen und Äbtissin von Chelles, und ihre Nichte Rotrud – gegenüber Alkuin gespielt zu haben, den sie in exegetischen Fragen um Hilfe bitten. Hier wird die Beziehung zwischen Hieronymus und den heiligen Damen in seinem Umfeld gleichsam wiederaufgelegt und legitimiert einen kulturellen Austausch, bei dem die biblische Lehre und die Wissbegierde der Briefpartnerinnen – die allerdings von ihrem gelehrten Gegenüber sehr gelobt werden – letztlich als Hintergrund für eine Inszenierung dienen, die, von der Schrift ausgehend, die literarische Persönlichkeit des *Magister* Alkuin zur Geltung bringt.

Zu den eher seltenen Fällen, in denen sich der Raum der weiblichen Freiheit und Kreativität im Verhältnis zur Heiligen Schrift präzise bestimmen lässt, zählen drei Frauen, die hierüber ein schriftliches Zeugnis hinterlassen haben. Die Nonne Kassia gehörte möglicherweise auch zu den Briefpartnerinnen des Theodoros Studites; ihre eigentliche Bedeutung beruht jedoch auf ihrem dichterischen Schaffen, das eine eigenständige Interpretation der in den liturgischen Versen evozierten biblischen Themen bietet. Anna Silvas zeigt auf, wie sich im dichten Geflecht aus biblischen Bezügen ein Raum für Gedanken, Kommentierungen und theologische Überlegungen auftut, der in der liturgischen Form des Hymnus vollendeten Ausdruck findet. Auch die übrigen Dichtungen von Kassia bestätigen ihre Sensibilität, ihre eingehende Schriftkenntnis und das Bewusstsein der Verfasserin, dass Frauen wichtig und auch in der Lage sind, keine negative Rolle zu spielen – wenn sie sich auf die Seite der Wahrheit stellen.

Auch die sächsische Dichterin und Schriftstellerin Hrotsvit war Nonne. Sie schrieb auf Latein und lebte und wirkte etwa ein Jahrhundert nach Kassia

im ottonischen Reich. Ihr interessantester Charakterzug ist ein ausgeprägtes Selbstbewusstsein, das sich auch in der wohlüberlegten Entscheidung ausdrückt, für die nicht sehr zahlreichen Texte innerhalb ihres Œuvres, die sich mit biblischen Themen befassen, auch aus apokryphen Quellen zu schöpfen. Zu ihrer Rechtfertigung erklärt sie, dass die Authentizität, die diesen Texten derzeit abgesprochen werde, vielleicht eines Tages Anerkennung finden würde. Bei Hrotsvit findet sich keine Spur einer männlichen Vermittlung (an gebildete männliche Leser wendet sie sich nicht etwa, um sich in Fragen der Lehre unterweisen zu lassen, sondern um sich für ihr mangelndes Können zu entschuldigen). Ihr längstes Gedicht über ein apokryphes Sujet ist eine Biographie der Gottesmutter, mit der sie das Interesse an Maria vorwegnimmt, das sich mit der Ankunft der byzantinischen Prinzessin Theophanu am Kaiserhof wenige Jahre später allgemein durchsetzen sollte.

Der vielleicht interessanteste Fall einer Frau des frühen Mittelalters, die in direktem Kontakt zur Bibel stand, ist aber jener der Fürstin Dhuoda, einer verheirateten Laiin also, die durch ihre Ehe dem karolingischen Hochadel angehörte. Sie wurde gewaltsam von ihrem 15-jährigen Sohn Wilhelm getrennt, da sein Vater ihn als Gewähr für seine eigene Loyalität an den Königshof Karls des Kahlen hatte senden müssen. Um die Mitte des 9. Jh. beschloss Dhuoda, für ihren Sohn ein Handbuch zu verfassen, das ihm bei seinem Leben am Hof als Leitfaden dienen sollte. Was Dhuodas Fall so einzigartig macht, ist zum einen ihr Stand als verheiratete Frau und zum anderen die nicht von Kirchenmännern vermittelte Form, wie sie als Laiin die Bibel verwendet: Sie nutzt sie als eine Quelle für Lebensmaximen und Beispiele, die sich auf das weltliche Leben eines jungen Adligen anwenden lassen. Bei ihrem Versuch einer Erziehung aus der Ferne greift diese *Mater dolorosa* auf männliche Bibelgestalten zurück, identifiziert sich mit der Rolle des Apostels Paulus und bedient sich der Worte Ijobs, um ihrer Trauer Ausdruck zu verleihen. Die Entscheidung, sie und Hrotsvit gemeinsam zu behandeln, dient einem doppelten Zweck: Auf diese Weise soll einerseits die Unabhängigkeit dieser beiden Frauen und andererseits die Besonderheit ihrer jeweiligen Positionen herausgestellt werden.

Die Bedeutung der Beziehung zwischen der Bibel und den politischen Gegebenheiten, die in Kassias und Dhuodas Biographien stillschweigend vorausgesetzt und in den Briefen von Papst Nikolaus explizit angesprochen wird, thematisieren, wenngleich unter anderen Vorzeichen, auch die Beiträge von Maria Lidova und Ines Weber. Maria Lidovas Beitrag geht der im byzantinischen Osten sehr verbreiteten Ikonographie der von Engeln flankierten Gottesmutter nach. Sie zeigt, wie diese Darstellung, die die zeitgenössische Symbolik der kaiserlichen Macht aufnimmt, die selbst im Himmel anerkannte „Königinnenmacht“ der Theotokos suggeriert und somit ihre Rolle als mächtige Fürbitterin bei Gott zugunsten der Menschen verstärkt. Wir haben es also mit einem Fall zu tun, in dem das richtige Verständnis der im Bild

transportierten Botschaft das Wissen um die byzantinische Machtsymbolik voraussetzt.

Ines Weber zeigt in ihrer Untersuchung den tiefgreifenden Einfluss, den die biblischen Vorschriften über Ehe, Ehebruch und Scheidung nicht nur auf die kircheninterne Debatte, sondern seit dem Untergang Westroms auch auf die diesbezüglichen Gesetzgebungen ausgeübt haben. Die Vielzahl der Verweise belegt, wie weitreichend und verästelt der Einfluss der biblischen Vorschriften auf die zeitgenössischen Rechtssysteme war. Die in dieser Arbeit zusammengetragenen Daten liefern aber auch den juridischen Hintergrund, der uns hilft, eine historische Tatsache wie etwa den bekannten Scheidungsversuch Lothars II. von Lothringen (835–869) zu verstehen: Lothar wollte sich von seiner Frau Theutberga trennen, die ihm keine Erben geschenkt hatte, um an ihrer statt seine Konkubine Waldrada heiraten zu können und so die mit dieser bereits gezeugten Söhne legitimieren zu lassen. Die Existenz umfassender Vorschriften vor und nach dieser verworrenen Geschichte (in die sich Hinkmar von Reims mit der Abfassung des Traktats *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae* einschaltete) gibt uns die Koordinaten an die Hand, die zu ihrer Einordnung erforderlich sind.

Bei der Untersuchung der Bezüge auf Frauen und der Reaktionen von Frauen auf den allgegenwärtigen Einfluss der biblischen Botschaft sind wir, was die jeweiligen Deutungsmechanismen betrifft, auf einen hochinteressanten Kontrast gestoßen. Ein erster, offensichtlicher Unterschied ist zugleich sprachlicher und geographischer Natur: Biblische Beispiele wie die der Susanna oder der Judit stoßen fast ausschließlich im Westen auf Interesse. Ester, die Papst Nikolaus den Königinnen auf dem Thron als kraftvolles Vorbild vor Augen führt, findet in den griechischen Texten des Mittelalters nur selten Erwähnung. Zwischen dem 10. und dem 11. Jh. kommt sie überdies in der Krönungsformel der germanischen Königinnen vor, während es im Osten, wo die Kaiserinnen kraft ihres Standes als Gemahlinnen des Kaisers inthronisiert werden, hierzu keine Parallele gibt. Der heilige Theodoros Studites lobt seine Briefpartnerinnen zudem auf eine ganz andere Weise als sein Beinahe-Zeitgenosse Nikolaus I., aber auch anders als der Mönch Alkuin, der in seinem Austausch mit den Nonnen der karolingischen Elite für sich die Rolle eines zweiten Hieronymus in Anspruch nimmt.

Der Vergleich zwischen dem westlichen Europa und Byzanz lässt jenseits des gemeinsamen theologischen Erbes einige spürbare Unterschiede deutlich werden, die mit der kulturellen Bedeutung und zentralen Stellung der Theotokos zusammenhängen – einer Bedeutung, die sich auch in der jüdischen Reaktion auf die christliche Schriftauslegung widerspiegelt. In der gesamten Epoche werden die Frauenbilder auf visueller wie auch auf verbaler Ebene bestimmten Funktionen und Umständen angepasst, wobei die jeweiligen Entwicklungen im griechischen Osten und im lateinischen Westen je unterschiedlich verlaufen und der Koran aufgrund der islamischen Rezeption der

Bibel sowie der biblischen Exegese eine wieder andere Sicht der biblischen Frauenfiguren bietet.

Als sehr erhellend erweist sich auch die Auseinandersetzung mit den bildenden Künsten: So lässt sich ein Bezug zwischen der Darstellung apokrypher Episoden insbesondere aus dem Marienleben und der Herangehensweise Hrotsvits herstellen, die sich in dem Teil ihrer Schriften, in denen biblische Personen die Hauptrolle spielen, bewusst auf apokryphe Texte stützt. Hrotsvit, Kassia und Dhuoda repräsentieren drei unterschiedliche Arten, mit der Bibel und ihren Handlungsfiguren umzugehen – das wird deutlich, wenn man versucht, sie miteinander zu vergleichen. Noch wichtiger aber scheinen uns die Gemeinsamkeiten zwischen ihnen zu sein: eine große Zielstrebigkeit und ein direkter Zugang zur Schrift, die nicht nur als Quelle für moralische Lehren, sondern auch (und vor allem, möchte man sagen) als Ansporn und Inspiration für das eigene literarische Schaffen dient.

Es war nicht ganz einfach, eine solche Vielfalt von Aspekten in einem einzigen Buch zu vereinen, und wir danken Adriana Valerio, die uns die Herausgabe zugetraut und gemeinsam mit Irmtraud Fischer bei der Lösung verschiedener praktischer Probleme geholfen hat. Unser Dank gilt in erster Linie aber den Beitragenden für die Texte, die sie uns geliefert, und für die Geduld, mit der sie auf die Veröffentlichung gewartet haben. Wir danken Lavinia Ceccarelli (die auch für die Endredaktion des Bandes verantwortlich war), Francesco Marzella und Chiara Staiti, die die Komplexität und den Nuancenreichtum der von ihnen übersetzten Texte gekonnt wiedergegeben haben. Kari Elisabeth Børresen, die für uns in der Anfangsphase der Organisation eine geschätzte Ansprechpartnerin war, sei der Band gewidmet: Unsere Widmung möchte eine Dankesschuld abtragen, die, weit über das Gelegentliche und Zufällige hinaus, ihren Beitrag als Forscherin und ihre intellektuelle Großzügigkeit betrifft.

Nach der Publikation dieses Bandes in Italienisch haben wir die traurige Nachricht von ihrem Tod erhalten. Sie war unsere inspirierende Lehrerin und Leiterin in der Erforschung der Beziehung von mittelalterlichen Frauen zur Bibel. Unsere ersten Begegnungen mit dieser überaus vitalen und dominierenden Persönlichkeit liegen mehrere Jahrzehnte zurück. Wir beide erinnern uns an die hartnäckige Forderung nach unserer Zusammenarbeit in ihren ambitionierten Projekten; diese kamen pünktlich mit Telefonanrufen, knapp nach acht Uhr morgens, wenn Kari annahm, dass wir schon an der Arbeit wären. Seit den Siebzigerjahren war sie unaufhaltsam damit beschäftigt, die Beziehung von Frauen christlichen Glaubens von apostolischer Zeit bis ins späte 12. Jh. so gut wie möglich zu erhellen. Ihr eigenes wissenschaftliches Werk verkörpert dieses breite Interesse etwa in den Studien zu Christina von Schweden und in ihrer scharfen und schlagkräftigen Kritik des Patriarchats, womit sie für alle einen sehr hohen Maßstab setzte. Dank ihres aktiven Engagements in der European Science Foundation haben wir beide von einer Rei-

he von Tagungen an interessanten Orten (Innsbruck, Göttingen, Straßburg, Oslo, Rom) profitiert, an denen sich eine erstaunliche Breite von WissenschaftlerInnen versammelte, um spezielle Aspekte weiblichen Engagements in den Religionen zu diskutieren. Viele dieser Debatten, an denen wir teilnahmen, haben unsere Arbeit beeinflusst, und der hier präsentierte Band ist sicher eine Frucht davon, die ohne sie nicht hätte verwirklicht werden können. Nun, da die deutsche Version des Bandes in Druck geht, ist es uns ein Bedürfnis, diese herzliche Würdigung einer führenden feministischen Gelehrten einzufügen, deren brillante Forschung, Enthusiasmus und Zuneigung uns so tief beeinflusst und inspiriert hat. Wir danken Kari insbesondere für das Öffnen neuer Sichtweisen und Perspektiven, die wir bis dato nicht überlegt hatten und die entscheidend waren für den in Gang gebrachten, kontinuierlichen Austausch wissenschaftlicher Arbeit. All das hat uns immens bereichert, hat uns zu einem gemeinsamen Zugang geführt und uns nicht zuletzt die seltene Freude beschert, dass eine wissenschaftliche Zusammenarbeit in eine Freundschaft gemündet ist.

Jede Entscheidung lässt, da sie bestimmte Aspekte einbezieht, andere unweigerlich oder gezwungenermaßen außen vor. Diesem Gesetz kann sich auch unser Band nicht entziehen, und wir sind uns dessen bewusst. Wir hoffen jedoch, dass die Vielfalt der Beiträge und die Unterschiedlichkeit der Themen, Bereiche, Sprachen und Kulturen zumindest eines gezeigt haben: dass die Welt des Frühmittelalters weitaus reicher und problematischer war, als es auf den ersten Blick scheint, und dass sich die Begegnung und zuweilen auch der Zusammenstoß zwischen den Ideen und Wirklichkeiten, die die Entwicklung der nachfolgenden Kulturen beeinflusst haben, aus vielen verschiedenen Blickwinkeln betrachten lässt.

L'Aquila/London, Dezember 2014

„Das Haupt der Frau ist der Mann“ *Kyriarchat* und die Rhetorik weiblicher Unterordnung in der byzantinischen Literatur

Stavroula Constantinou
Universität Zypern

Immer wieder unterstreicht Elisabeth Schüssler Fiorenza in ihren wegweisenden Arbeiten den großen Einfluss, den biblische Texte in verschiedenen historischen Epochen auf Genderbegriffe und andere Ideologien, auf die Mentalitäten und auf die Werte westlicher Gesellschaften ausgeübt haben.¹ Auch für Byzanz, das nicht nur zutiefst christlich, sondern auch der Inbegriff einer theokratischen Herrschaft war, trifft Schüssler Fiorenzas Hinweis in vollem Umfang zu. Der byzantinische Kaiser galt als Gottes Stellvertreter auf Erden. Wie Gott als *Kyrios* im Himmel herrschte, so regierte der Kaiser als *Kyrios* auf Erden und führte die göttlichen Gebote aus.² Während der biblische Gott über die *Oikoumene* herrschte und der Kaiser als Sein Abbild das byzantinische Reich regierte, unterstand der *Oikos*, der Haushalt, als Zentrum des byzantinischen Alltagslebens dem *Paterfamilias*, der wiederum dem Vorbild seines kaiserlichen Herrn nachempfunden war.³ Mit anderen Worten, das

-
- 1 Vgl. z. B. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation* (Boston: Beacon Press, 1992), 47; und DIES., *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire* (Minneapolis: Fortress Press, 2007).
 - 2 Zu den biblischen Einflüssen auf die imperialen und politischen Ideologien in Byzanz vgl. Gilbert DAGRON, *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); zum Gebrauch der Bibel im späten 11. und 12. Jh. vgl. Margaret E. MULLETT, „Food for the Spirit and a Light for the Road: Reading the Bible in the *Life of Cyril Phileotes* by Nicholas Kataskepenos“, in *Literacy, Education, and Manuscript Transmission in Byzantium and Beyond* (hg. v. Judith Waring und Catherine Holmes; The Medieval Mediterranean 42; Leiden: Brill, 2002), 139–164 (Nachdruck in Dies., *Letters, Literacy and Literature in Byzantium* [CStS 889; Aldershot: Ashgate Variorum, 2007], Kap. VII).
 - 3 Zum byzantinischen *Oikos* vgl. Paul MAGDALINO, „The Byzantine Aristocratic *Oikos*“, in *The Byzantine Aristocracy, IX to XIII Centuries* (hg. v. Michael Angold; BAR.I 221; Oxford: BAR, 1984), 92–111 (Nachdruck in Ders., *Tradition and Transformation in Medieval Byzantium* [CStS 343; Aldershot: Variorum, 1991], Kap. II); ebenso Leonora NEVILLE, *Authority in Byzantine Provincial Society, 950–1100* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 66–77. Zur dominanten Rolle des Vaters in der byzantinischen Familie vgl. Judith HERRIN, „Toleration and Repression within the Byzantine Family: Gender Problems“, in *Toleration and Repression in the Middle Ages: In Memory of Lenos Mavrommatis* (hg. v. Katerina Nikolaou; Instituto

Kyriarchat, „das auf der Macht des Kyrios – des Herrn, Sklavenhalters, Familienvaters und Ehemannes – beruhende gesellschaftspolitische System der Herrschaft und Unterordnung“, das Schüssler Fiorenza in der Bibel und den von dieser beeinflussten Gesellschaften entdeckt,⁴ könnte auch herangezogen werden, um die von Männern dominierten Strukturen der byzantinischen Gesellschaft zu beschreiben.

Im vorliegenden Beitrag soll untersucht werden, wie byzantinische Schriftsteller die biblische Ideologie – und insbesondere das berühmte Pauluswort vom Mann als dem „Haupt der Frau“ (1 Kor 11,3) – einsetzen, um ihre kyriarchalen, in hohem Maße auf Genderungleichheiten aufruhenden Gesellschaftsstrukturen zu legitimieren, zu untermauern und zu festigen.⁵ Mithilfe biblischer Texte entfaltet eine Anzahl byzantinischer Autoren eine wirkmächtige Rhetorik, mit der es ihnen gelingt, die Position der Frauen überzeugend darzustellen und gleichzeitig zu beeinflussen. Ihr Zweck ist dabei ein doppelter: Zum einen wollen sie die Frauen dazu bringen, ihre Unterordnung unter die Männer als gottgewolltes Schicksal zu akzeptieren, damit sie nicht etwa auf die Idee verfallen, eine wie auch immer geartete Autorität zu beanspruchen; und zum anderen wollen sie die Männer an ihre Verantwortung erinnern, die Frauen in die Schranken zu weisen. Um dieses zweifache Ziel zu erreichen, bauen sie Frauen, die ihren niederen Rang anerkennen, Willen und Willkür ihrer Herren akzeptieren und so die paulinische Lehre in die Tat umsetzen, zu Rollenvorbildern auf, während sie Frauen, die ein entgegengesetztes Verhalten an den Tag legen, als Hexen darstellen. Ferner üben sie harsche Kritik an allen Männern, die es ihren Frauen erlauben, die ihnen auferlegten Gendergrenzen zu überschreiten. Die Männer beispielhafter Frauen hingegen werden gelobt. Die im vorliegenden Beitrag verwendeten Texte datieren aus dem 6. bis 11. Jh. und gehören verschiedenen Gattungen an: der Hagiographie (Heiligenviten, erbauliche Geschichten), der Enkomiaistik (Begräbnisreden) und der Geschichtsschreibung (Kaiservita). Die folgende Analyse will die Genderethik der untersuchten Texte herausarbeiten und zeigen, wie literarische Texte – in diesem Fall aus der früh- und mittelbyzantinischen Literatur – als wirkungsvolles Werkzeug benutzt werden konnten, um den kyriarchalen

Byzantinōn Ereunōn / Diethnē symposia 10; Athen: Ethniko Idryma Ereunōn, 2002), 173–188.

4 Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, „Yeast of Wisdom or Stone of Truth: Scripture as a Site of Struggle“ in *Los caminos inexhaustibles de la Palabra: Homenaje a J. Severino Croatto en sus 70 años de vida* (Hg. v. Guillermo Hansen; Buenos Aires: Lumen, 2000), 67–89; 70, Anm. 10.

5 Andere soziale Ungleichheiten waren durch Faktoren wie Alter, Gesundheit, Geschlecht und sexuelle Orientierung, Ethnizität, Religion und Klasse bedingt. Vgl. z. B. Dion C. SMYTHE (Hg.), *Strangers to Themselves: The Byzantine Outsider: Papers from the Thirty-second Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Sussex, Brighton, March 1998* (SPBSP 8; Aldershot: Ashgate Variorum, 2000).

Strukturen und Zwecken einer bestehenden Gesellschaft perfekte Dienste zu leisten.

1. Gute Frauen

1.1 *Die Vita der Theodora von Thessaloniki: Alles entscheidet der Ehemann*

Im *Leben der Theodora von Thessaloniki*, einem Text, der um das Jahr 894 von einem gewissen Gregor, Priester in Thessaloniki (Griechenland), verfasst worden ist, lesen wir den folgenden Dialog:

Sie gebrauchte ihren Verstand, um ihr Leid zu ertragen, und wurde ihrem Mann in seiner Verzagtheit eine Stütze, indem sie sagte: „Wie ich gehört habe, heißt es in der Heiligen Schrift, dass ‚der Mann das Haupt der Frau‘ sei (1 Kor 11,3) und ‚alle Glieder einträchtig füreinander sorgen‘ sollen (1 Kor 12,25), und weiter heißt es: ‚Das Auge kann nicht zur Hand sagen: Ich bin nicht auf dich angewiesen. Im Gegenteil, gerade die schwächer scheinenden Glieder des Leibes sind unentbehrlich‘ (1 Kor 12,21f.). Da ich, zwar der schwächere und geringere Teil, dennoch dieselbe Sorge für dich trage, bitte ich dich daher inständig, mein verehrtestes Haupt, nicht an dem Verlust unserer Kinder zu verzagen, den wir nun erlitten haben [...]. Danke vielmehr Gott, Der [uns diese Kinder] gewährt hat, und führe diesen meinen Wunsch aus. Alle Menschen bringen ihre Erstlingsfrüchte Gott dar; lass auch uns die Erstlingsfrucht unserer Kinder darbringen, das Mädchen, das einzige Kind, das uns noch bleibt [...]“

Ihr guter Mann antwortete ihr: „Frau, dein Wunsch ist gut und dein Rat vortrefflich. Komm, lass uns deinen guten Plan rasch ausführen. Denn die besten Vorsätze sollte man ohne Zögern ausführen.“ (*Leben der Theodora von Thessaloniki*, §8)⁶

Diese Unterhaltung zwischen der Heldin Theodora und ihrem namenlosen Gatten ist das einzige Gespräch, das die Eheleute in der gesamten Erzählung führen. In allen anderen Fällen ist es der allwissende Erzähler, der uns die Gedanken, Taten und das eheliche Leben des Paares schildert. Dass der Hagiograph gerade für diesen Augenblick die Erzähltechnik des *Showings*, des „Zeigens“, wählt und die Charaktere im Gespräch darstellt, kommt nicht von ungefähr. Wie noch erläutert werden wird, ist dies Teil seines Plans, der

6 Englische Übersetzung in Alice-Mary TALBOT, „Life of St. Theodora of Thessalonike“, in *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation* (hg. v. ders.; Byzantine Saints' Lives in Translation 1; Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1996), 159–237; 169f.

darauf abzielt, die Ansichten seines Publikums im Hinblick auf das Verhalten der Frauen zu beeinflussen: Den Hörerinnen oder Leserinnen der Lebensbeschreibung gibt er ein Vorbild, dem sie nacheifern können,⁷ und die Männer erfahren, welches Verhalten sie von ihren Frauen erwarten sollen.

Der einleitende Satz, mit dem der Erzähler besagte Unterhaltung kommentiert, legt bereits fest, wie Theodoras Äußerungen gelesen und verstanden werden sollen. Unmittelbar bevor er sie selbst zu Wort kommen lässt, lobt der Erzähler die Heldin für ihr kluges Urteil und ihre Weisheit, die untrennbar mit ihrer vorbildlichen ehelichen Tugend verbunden sind. Was Theodora dann gleich im Anschluss sagt, soll das zuvor von ihr gezeichnete Bild als einer vollkommenen Gattin untermauern und ihre Güte auf sehr direkte und überzeugende Weise veranschaulichen. Zudem zielt Theodoras direkte Rede darauf ab, die Eigenschaften einer guten Ehefrau lebendig werden zu lassen: Unterwerfung, Gehorsam, fromme Initiativen und das Mittragen ehelichen Unglücks – Eigenschaften, die in ihrem Fall zum Erwerb der Heiligkeit beitragen.

Natürlich werden alle diese Ziele durch die Technik des *Showings* erreicht, die den Worten der Heldin die Form einer überaus stilisierten und wirkungsvollen Rede verleiht. Theodora beginnt diese Rede mit Zitaten aus einem der einschlägigen Paulusbriefe, aus 1 Kor, in dem der Apostel unter anderem das Verhältnis zwischen Mann und Frau beschreibt. Paulus' beeindruckende Rhetorik, die wirkungsvoll in Theodoras eigene Rede eingefügt und dort noch weiter ausgeführt wird, vergleicht das Verhältnis zwischen Mann und Frau mit dem zwischen den wichtigeren und weniger wichtigen Teilen des Körpers (dem Haupt und dem übrigen Leib oder dem Auge und der Hand).

Es sei darauf hingewiesen, dass die Leibmetapher, die Paulus hier verwendet, komplex ist. Alcuin Blamires schreibt hierzu:

Aus [den Paulusbriefen] eine hierarchisierte, genderbezogene „Haupt-Leib“-Metapher herauszulesen heißt, einem komplexen System von Analogien-in-Analogien Gewalt anzutun. Christus, der als Haupt der Kirche bezeichnet wird, steht, so die Vorstellung, in einem bräutlichen Verhältnis zur Kirche, die im übertragenen Sinne „sein Leib“ ist und die er durch seine Selbstaufopferung rettet. Männer sind qua Analogie „Häupter“ ihrer Frauen und werden gedrängt, nach dem Beispiel Christi ihre Frauen zu lieben, die wiederum im übertragenen Sinne „ihr Leib“ und „ihr eigen Fleisch“ sind. Gleichzeitig aber werden Ehemänner

7 Im Gegensatz zur überwiegenden Mehrheit der Heiligen wird Theodora nicht als jemand dargestellt, der außerordentliche Taten vollbracht hat. In ihrem Verhalten und Handeln ist sie einer gewöhnlichen Frau näher als einer Heiligen, die eine außergewöhnliche Persönlichkeit ist. Dieses Portrait der Theodora verrät, dass der Hagiograph versucht hat, eine Heilige zu schaffen, mit der sich die Frauen seiner Zeit identifizieren konnten.

und Ehefrauen in das „Wir“ derer miteingeschlossen, die allesamt „Glieder“ des „Leibes“ Christi/der Kirche sind.⁸

Ungeachtet ihrer Komplexität nutzen die Kirchenväter und spätere byzantinische Autoren⁹ wie die hier vorgestellten die paulinische Metapher, die eine Hierarchie und doch auch eine Gleichstellung der Geschlechter zu suggerieren scheint, weniger um für die Gleichheit, als vielmehr um für die Ungleichheit zu argumentieren. In Theodoras Fall allerdings geht die Vorstellung von der Unterlegenheit der Frauen mit einer christlichen Weisheit einher, die von der Heldin verkörpert wird, ihrem Ehemann hingegen fehlt. Obwohl Theodora sogar explizit auf ihre weibliche Schwäche hinweist, erscheint sie angesichts der Tragödie ihrer Familie stärker und weiser als ihr Ehemann. Sie ist diejenige, die einerseits den Kummer über den Verlust ihrer beiden kleineren Kinder mithilfe des Glaubens zu unterdrücken vermag und andererseits auf den gottgefälligen Gedanken kommt, die älteste Tochter Gott zu weihen. Doch Theodoras spirituelle Überlegenheit verleiht ihr keine Autonomie; ihr Ehemann ist derjenige, der als „ihr Haupt“ die Entscheidungen trifft und ihre Vorschläge, die er für „vortrefflich“ hält, in die Tat umsetzt. Dieser Mann wird seinerseits vom Erzähler als „guter“ Mann beschrieben, weil ihm die Tugendhaftigkeit seiner Frau bewusst ist und er die Richtigkeit ihres Urteils und Ratschlags erkennt.

Theodora – und das ist bemerkenswert – ergreift erst dann das Wort und die Initiative, als *er* ihren Trost braucht: Sie spricht mit ihrem Mann, um ihn zu beeinflussen, damit er gottgewollte Entscheidungen trifft, die sich letztlich positiv auf seine spirituelle Entwicklung auswirken werden. Damit setzt sie eine andere Weisung des Apostels Paulus in die Tat um: „Der Mann wurde auch nicht für die Frau geschaffen, sondern die Frau für den Mann“ (1 Kor 11,9). Auch wenn diese Stelle in Theodoras Lebensbeschreibung nicht ausdrücklich zitiert wird, bildet sie doch den Subtext ihres Verhaltens und der Art, wie sie mit ihrem Mann umgeht: Sie ist seine Dienerin und Gehilfin und kümmert sich um all seine Belange. Ehe sie jedoch die Rolle der Lehrerin übernimmt und ihren Mann in Fragen der Gottgefälligkeit unterweist, versäumt es Theodora nicht, wie schon erwähnt, ihre weibliche Unterlegenheit herauszustellen. Gerade das macht sie so klug und lobenswert. Der Hagiograph würdigt Theodoras weibliches Rollenverhalten und hebt ebendieses Verhalten durch die Technik des „Zeigens“ erzählerisch hervor. Auf diese

8 Alcuin BLAMIREs, „Paradox in the Medieval Gender Doctrine of Head and Body“, in *Medieval Theology and the Natural Body* (hg. v. Peter Biller und Alastair J. Minnis; YSMT 1; Woodbridge: York Medieval Press, 1997), 13–29; 14.

9 Zu den Kirchenvätern vgl. Elizabeth A. CLARK, „Devil's Gateway and Bride of Christ: Women in the Early Christian World“, in Dies., *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity* (SWR 20; Lewiston: Mellen, 1986), 23–60.

Weise ermutigt er seine Zuhörerinnen, sich mit seiner Heldin zu identifizieren und dasselbe Verhalten an den Tag zu legen. Wenn sie ihrem Beispiel folgen, werden sie nicht nur in den Augen der Männer, sondern auch vor Gott vollkommen sein. Analog werden die verheirateten männlichen Hörer der Lebensbeschreibung aufgefordert, dem Beispiel von Theodoras „gutem“ Ehemann zu folgen und jeden frommen Rat oder Vorschlag ihrer Frauen in die Tat umzusetzen.

Es scheint, als habe die Darstellung einer Frau (nämlich der heiligen Protagonistin selbst), die das Verhältnis zwischen den Geschlechtern mit Pauluszitaten kommentiert und so die benachteiligte Position der Frau aufzeigt und legitimiert, nicht nur den kyriarchalen Zwecken Gregors und seiner Zeitgenossen in der Gesellschaft des 9. und 10. Jh. gedient. Auch bei den Hagiographen anderer Epochen ist es ein weit verbreitetes Motiv, Paulus nicht von männlichen, sondern von weiblichen Charakteren zitieren zu lassen. Unter allen literarischen Erzeugnissen, die in Byzanz kursierten, erfreuten sich die verschiedenen hagiographischen Gattungen größter Beliebtheit und erwiesen sich daher als überaus geeignet, die kyriarchalen Ideologien ihrer Verfasser und der jeweiligen Gesellschaft zu transportieren. Dementsprechend häufig werden hagiographischen Heroinnen, die die Rolle der Ehefrau spielen, Pauluszitate oder -paraphrasen in den Mund gelegt, die deutlich an Theodoras Bezugnahme auf den Apostel erinnern. Genau wie Theodoras Rede leitet auch ihre Worte ein Erzählerlob ein. Und wie Theodora verweisen diese Heldinnen offenbar vor allem dann auf Paulus' Geschlechterkonzepte, wenn sie sich in einer schwierigen Situation befinden und bestimmte Entscheidungen und Handlungen erforderlich sind.

1.2 *Die zu allem bereite namenlose Ehefrau aus der Geistlichen Wiese des Johannes Moschos*

Ein ähnliches Beispiel aus einer anderen hagiographischen Gattung als der Heiligenvita ist die namenlose Heldin einer erbaulichen Erzählung aus der *Geistlichen Wiese* (7. Jh.) des Johannes Moschos (ca. 550–619). In dieser Geschichte besucht eine wunderschöne Frau ihren Mann, der wegen seiner Schulden im Gefängnis sitzt. Dabei fällt sie einem Potentaten auf, der sie bedrängt, mit ihm zu schlafen; im Gegenzug wolle er ihr das Geld geben, das sie benötige, um ihren Mann loszukaufen. Da „sagte sie, die sehr schön war und ein sehr reines Herz hatte, zu ihm: ‚Mein Herr, ich habe gehört, dass der Apostel sagt, nicht die Frau verfüge über ihren Leib, sondern ihr Mann (1 Kor 7,4). Ich will gehen und meinen Mann fragen, Herr, und dann

werde ich tun, was er befiehlt“.¹⁰ „Tief aufseufzend und unter Tränen“¹¹ weist der Ehemann das Angebot zurück. Beeindruckt von der Weigerung des Ehepaars, ein Angebot anzunehmen, das ihrem Unglück ein Ende bereiten würde, erzählt ein anderer Häftling, ein Räuber und Mörder, dessen Hinrichtung bevorsteht, den beiden, wo das Geld versteckt ist, das er gestohlen hat, und bittet sie, es an sich zu nehmen. Gleich nach der Hinrichtung des Häftlings schafft die Heldin das Geld herbei; zuvor aber fragt sie ihren Mann um Erlaubnis. Sie sagt zu ihm: „Ist es euer Wunsch, Herr, dass ich zu dem Ort gehe, den der Räuber uns verraten hat, und nachsehe, ob er die Wahrheit gesprochen hat?“¹² Schließlich bezahlt sie die Schulden ihres Mannes, der daraufhin aus dem Gefängnis freikommt (Kap. 189).

Man könnte diese kurze Geschichte als literarische Abhandlung über das Idealbild einer Ehefrau lesen, denn der vorbildliche Charakter und das beispielhafte Verhalten der Protagonistin sind, wie die folgende Analyse zeigen wird, die zentralen Themen der Erzählung und die Kernaussagen, um die herum sich der Plot entfaltet. Die namenlose Heldin, mit der sich möglichst jede Frau identifizieren soll, vereinigt in sich alle weiblichen Eigenschaften, die unter dem Einfluss der paulinischen Lehren von den Kirchenvätern und den späteren byzantinischen Autoren gepriesen werden. Wie Theodora ist auch diese Heldin bescheiden, fromm, treu, unterwürfig und sich ihres niederen Ranges bewusst. Ihr Augenmerk gilt vom Anfang der Geschichte bis zu ihrem Ende allein ihrem Mann, dessen Dienerin und Gehilfin sie wird. Einzig auf das Wohl ihres Mannes bedacht, ist sie bereit, alles für ihn zu tun und sogar mit einem Mann zu schlafen, den sie nie zuvor gesehen hat, wenn ihr dies nur die Mittel verschafft, seine große Sehnsucht nach Freiheit zu stillen. Ihre körperliche Schönheit, die der Erzähler besonders betont, spiegelt die Schönheit ihres Herzens und Charakters, die aus ihren oben aufgelisteten Vorzügen resultiert. Diese Vorzüge machen sie aus: nicht als unabhängiges Individuum, sondern als Ehefrau.

Die Rede der Heldin, die ihre weiblichen Tugenden noch deutlicher zutage treten lässt, ist weniger stark stilisiert als die Worte der Theodora. Dies mag damit zusammenhängen, dass Moschos, anders als Theodoras Hagiograph, seinen Hörern das Portrait einer Frau vor Augen führen will, die kein rhetorisches Geschick und daher auch nicht die Möglichkeit besitzt, die Entscheidungen ihres Ehemannes durch ihre Beredsamkeit zu beeinflussen. Vielleicht ist dies auch der Grund dafür, dass seine Heldin im Vergleich zu Theodora sehr wenig sagt. Obwohl sie die Protagonistin ist, ergreift sie in der gesamten Erzählung nur zweimal das Wort, und ihre (oben bereits zitierten) Reden beschränken sich auf wenige kurze Sätze. Dennoch dienen die Worte der anonymen Heldin demselben Zweck wie die der Theodora: eine Frau zu zeigen,

10 Übersetzung aus Wortley 162.

11 Ebd.

12 Ebd., 163.

die die Ideale einer kyriarchalen Gesellschaft verkörpert und gerade dadurch die Hörer des Texts beeinflussen wird.

Zum ersten Mal erhebt die namenlose Frau in der Erzählung ihre Stimme, als der Potentat sie fragt, ob sie mit ihm schlafen werde, wenn er die Schulden ihres Ehemannes begleicht. In ihrer Antwort nennt sie den Mann zunächst „mein Herr“, eine formelle Anrede, wie sie für Frauen und Angehörige einer niedrigeren sozialen Schicht angemessen war, wenn sie mit einem wohlhabenden und mächtigen Mann sprachen. Diese Form der Anrede offenbart natürlich noch einen weiteren Aspekt der kyriarchalen Ideologie, die dem Text zugrundeliegt: dass man es von den sozial niedriger Gestellten erwartete, Distanz zu den Privilegierten zu wahren, die als Herren behandelt wurden. Dann beantwortet die Heldin die Frage des Machthabers mit einem Pauluszitat (1 Kor 7,4). Anders als Theodora und andere hagiographische Heldinnen beruft sie sich nicht auf die „Haupt-Leib“-Metapher. Dennoch zeigt ihr ganzes Verhalten, dass sie diese völlig verinnerlicht hat.

Das zweite Mal lässt der Erzähler seine Heldin sprechen, als sie herausfinden will, ob der Räuber in der Sache mit dem versteckten Geld die Wahrheit gesagt hat. Diese Rede ist noch kürzer als die erste. Wie in ihrer kurzen Unterhaltung mit dem Potentaten verwendet sie das formelle „Herr“ und wahrt damit die Distanz zwischen Ehefrau und Ehemann, die von den Zeitgenossen des Autors erwartet wurde. Dieses Mal jedoch verweist sie nicht auf eine biblische Autorität wie Paulus. Erneut legt der Autor ihr sehr sorgfältig gewählte und formulierte Worte in den Mund, um das Portrait einer gehorsamen Frau zu zeichnen, deren Wille einzig und allein darin besteht, den Willen ihres Mannes zu tun. Statt einer Aussage, die ihre persönliche Meinung verraten würde, stellt sie eine Frage, mit der sie ihren Mann und Herrn zu einer Antwort einlädt. Sie fragt ihn, ob *er* will, dass sie geht und nachsieht, „ob der Räuber die Wahrheit gesagt hat“. Hinter dieser Frage steckt mehr, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Dem aufmerksamen Leser entgeht nicht, was die Heldin eigentlich fragen will: ob sie das Geld des Räubers, wenn es denn existiert, an sich nehmen und für die Befreiung ihres Mannes einsetzen darf. Dass sie diese Frage nicht direkt stellt, hängt meines Erachtens damit zusammen, dass der Verfasser sie als eine Frau konstruiert, die nicht selbständig denkt, denn die Frage, die er ihr in den Mund legt, passt in ihrer Art zu einer Frau, die ihren Ehemann als ihr Haupt betrachtet.

Auch in narrativer Hinsicht sind die vorbildlichen Eigenschaften und das beispielhafte Verhalten der Frau von Bedeutung, denn sie bestimmen das Auftreten und Handeln der drei männlichen Akteure, durch das die Erzählung voranschreitet, ihren Höhepunkt erreicht und schließlich ihr natürliches Ende findet. Zunächst wird die Heldin zur Leidensgefährtin ihres Ehemannes: Sie sorgt für sein tägliches Brot; ihre häufigen Besuche und die gemeinsamen Mahlzeiten im Gefängnis sollen ihrem Mann all die emotionale Unterstützung bieten, die er braucht, um sein armseliges Leben fortzuführen. Durch

ihre Anwesenheit im Gefängnis und ihre mustergültige Einstellung tröstet sie nicht nur ihren Mann, dessen Liebe zu seiner Frau noch zunimmt, sondern zieht auch die Aufmerksamkeit zweier anderer Männer auf sich: des Potentaten und des Häftlings, deren Taten letztlich dazu führen, dass die Probleme des Ehepaares sich lösen und die Erzählung ein Ende findet. Der Lösungsvorschlag des Potentaten bringt die Erzählung zunächst in Gang. Sein *unmoralisches*, jedoch verführerisches *Angebot* erzeugt eine Spannung, durch die der Plot seinen Höhepunkt erreicht. Die Weigerung des Ehemanns, das Angebot des Potentaten anzunehmen, und die Tugendhaftigkeit seiner Frau erfüllen einen doppelten erzählerischen Zweck: Sie bauen die Spannung ab und rufen den Häftling auf den Plan. Er schlägt eine Lösung vor, die der Ehemann akzeptieren kann, und wird so zum Retter des Paares. Dieses *moralische Angebot* des Häftlings ermöglicht das Ende der Geschichte.

Die drei Männer – der Ehemann, der Potentat und der Häftling – sind offenbar in ein Gewebe aus Beziehungen und Handlungen eingebunden, das die Heldin geknüpft hat. Der Potentat macht der Heldin ein Angebot, über das sie als unterwürfige Ehefrau ihren Mann entscheiden lässt. Die Liebe zu ihr, die ein Ergebnis ihres vorbildlichen Charakters ist, hindert ihn daran, die einzige Chance auf Freiheit zu ergreifen, die sich ihm bietet. Sein Verhalten entspricht dem deuteropaulinischen Gebot, wonach die Männer verpflichtet sind, „ihre Frauen so zu lieben wie ihren eigenen Leib“ (Eph 5,28).¹³ Aus diesem Grund lobt ihn der Erzähler und nennt ihn einen „weisen Mann“. Der Häftling wiederum, der sowohl die Frau als auch den Mann für ihre Reaktion auf das Angebot des Potentaten bewundert, entscheidet sich, ihnen auf eine Weise zu helfen, die die beiden nicht kompromittiert. Sein Angebot ähnelt einem Bußakt, mit dem er hofft, Gottes Vergebung für seine Sünden zu erlangen. Letztlich trägt also die Heldin dadurch, dass sie eine vorbildliche Ehefrau ist, dazu bei, sowohl die Lage ihres Mannes als auch die des Häftlings zu verbessern. Erstens werden beide bessere Menschen. Obwohl er sich heftig nach Freiheit sehnt, gibt der Ehemann der Versuchung nicht nach und hält seine Frau davon ab, ihm zuliebe Ehebruch zu begehen. Der Häftling seinerseits erkennt seine Sünden und bereut. Zweitens kommt der Ehemann durch das Eingreifen des Häftlings aus dem Gefängnis frei, während der Häftling von seinen Sünden befreit wird, weil er sich von der Tugendhaftigkeit der beiden Eheleute zu einer guten Tat hat inspirieren lassen.

Die Geschichte von der guten Frau ist auch für andere Männer erbaulich, die sich mit den Handlungsträgern identifizieren. Wie Moschos selbst uns mitteilt, hat er die Geschichte von einem gewissen Eusebios gehört, einem Priester, der in derselben Stadt lebte wie das Ehepaar und der jedem Mann, dem er begegnete, von den beiden erzählte. Moschos seinerseits hat die Ge-

13 Anders als die modernen Bibelwissenschaftler hielten die byzantinischen Autoren die deuteropaulinischen Briefe für echte Schriften des Apostels Paulus.