

»Wenn ihr Christus anzieht ...« (Gal 3,27)
Kleidung, Taufe und Geschlechterdifferenz im frühen
Christentum

Das lebendige Wasser ist ein Körper.
Es ist nötig, dass wir den lebendigen
Menschen anziehen. Deshalb ent-
kleidet sich, wer zum Wasser hinab-
steigt, damit er jenen anziehe.¹

1. Frauen in Männerkleidern

a) Die Synode von Gangra und weibliche Mönche

Im Jahr 340 n.Chr. fand in Gangra im nördlichen Kleinasien eine Synode statt, auf der AnhängerInnen eines gewissen Eustathios aus Sebaste² wegen übertriebener Askese und Tendenzen zur Abspaltung verurteilt wurden. In den Synodentexten heißt es u.a.:

- Frauen ziehen entgegen dem Herkommen statt Frauenkleidung Männerkleidung an (ἀντὶ ἀμφιασμάτων γυναικείων ἀνδρικὰ ἀμφιάσματα ἀναλαμβάνουσαι), weil sie glauben, so die Heiligkeit zu erlangen; einige haben sich unter dem Vorwand der Frömmigkeit sogar ihr natürliches Haar abschneiden lassen (Einl.).

- Wenn eine Frau unter dem Vorwand der Askese ihre Kleidung ändert (μεταβάλοιτο ἀμφίασμα) und statt der üblichen Frauenkleidung Männerkleidung anzieht (ἀμριάσματος ἀνδρεῖον ἀναλάβοι), so sei sie im Bann (Can. 13).

- Wenn sich eine Frau unter dem Vorwand der Askese die Haare abschneidet, die Gott ihr gegeben hat, um sie an ihre Unterordnung zu erin-

1 Philippusevangelium 101 (NHC II, p.75,21–26; Layton/Isenberg, NHS 20, 192).

2 Eustathios lebte von vor 300 bis nach 377, er ist bedeutend für die Entwicklung des Mönchtums, bekannter jedoch für seine Rolle in den trinitarischen Streitigkeiten. Ob er selbst auch bei dem Konzil verurteilt wurde, ist unklar, vgl. Hauschild 1982.

nern, und sie so gleichsam das Gebot der Unterordnung aufhebt, so sei sie im Bann (Can. 17).³

Versucht man, aus den Synodentexten sowie aus einigen Ausführungen späterer Kirchengeschichtsschreiber (wie Sokrates und Sozomenos) die Situation zu rekonstruieren, so ergibt sich etwa folgendes Bild: Eustathios von Sebaste wirkte in einem Umfeld, in dem das Mönchtum im Entwicklungsstadium war und unterschiedliche Lebensformen ausprobiert wurden. Er selbst kleidete sich mit einer Art rauem Philosophenmantel statt der »normalen« Kleidung, um damit seine asketische Grundeinstellung zu zeigen.⁴

Die AnhängerInnen des Eustathios vertraten wohl eine radikalere Variante von Askese als dieser selbst: Aus den Synodentexten wird jedenfalls deutlich, dass sie die Ehe ablehnten und davon ausgingen, dass Verheiratete vom ewigen Heil ausgeschlossen werden würden. Sie weigerten sich zudem, verheiratete Priester anzuerkennen und von diesen die Eucharistie anzunehmen. Sie lebten vegetarisch, hatten ihre eigenen Fastenzeiten und hielten sich nicht an die kirchlich vorgeschriebenen. Sie propagierten die Auflösung von Familienbindungen, stifteten SklavInnen zur Auflehnung an und hielten separate Versammlungen ab. Alle diese Verhaltensweisen wurden von der Synode verurteilt.

Aufschlussreich im Hinblick auf die Frauen dieser asketischen Bewegung ist die Formulierung von Can. 14: »Wenn eine Frau ihren Mann verlässt und anachoretisch leben will, weil sie die Ehe verabscheut, so sei sie im Bann«. Eine parallele Verwerfung für Männer existiert nicht, und auch in dem Einleitungsteil zu den Canones ist von »vielen Frauen« die Rede, die sich so verhalten, und sie werden vor den Männern genannt.⁵ Ein Hinweis auf die Beweggründe der Frauen findet sich im Can. 17: die Aufhebung der Unterordnung. Diese Unterordnung ist nach Meinung derjenigen, die die Verwerfungen formulierten, durch die langen Haare der Frauen sichtbar. Eine solche Zusammenstellung lässt sich auf 1Kor 11,2–16 zurückführen, wo Paulus meint, Vorschriften über Haartracht und Schleier

3 Zu den Texten der Synode von Gangra vgl. Jensen 1992, 112–115 (deutsch in Auszügen); Albrecht 1986, 174–176 (deutsch in Auszügen); Lauchert 1896, 79–83 (griechisch); Percival 1977, 92–101 (englisch mit Kommentierungen); Joannou 1962/63 (griechisch mit französischer Übersetzung); vgl. auch Brown 1991, 298f; Elm 1996, 107–109.

4 Vgl. Percival 1977, 97.

5 Vgl. Albrecht 1986, 176.

aus der hierarchischen Reihe: Gott – Christus – Mann – Frau ableiten zu können. Andererseits hatten aber auch die Frauen der kleinasiatischen asketischen Bewegung die Möglichkeit, sich auf Paulus zu berufen, da dieser in Gal 3,28 von der mit der Taufe gegebenen Aufhebung der Unterschiede von »männlich und weiblich« redet (sowie auch von der Aufhebung der Unterschiede von SklavInnen und Freien; auch dies passt zur Praxis der eustathischen Bewegung).

Übereinstimmende Kleidung und Haartracht für Frauen und Männer scheinen in dieser Bewegung also (modern ausgedrückt), ein Symbol der Gleichberechtigung zu sein, ein Zeichen für die Aufhebung der Geschlechterdifferenz – während die Gegenpartei an den sichtbaren Zeichen von Differenz und Hierarchie festhält.⁶ Kleidung ist in der Antike – wohl mehr noch als heute – ein sichtbares Zeichen von gesellschaftlichem Status; sie lässt sich insgesamt als »nonverbales Kommunikationssystem« beschreiben. Deshalb gibt es in einem solchen Kommunikationssystem aber auch die Möglichkeit, »performative Kommunikationsakte« zu inszenieren, welche das übliche Statussystem in Frage stellen.⁷

Dass es in Gangra tatsächlich um theologische Grundsatzfragen geht, also mehr zur Debatte steht als einfach nur Kleidung,⁸ lässt sich indirekt aus anderen frühkirchlichen Quellen erschließen, in denen das Thema »Frauen in Männerkleidung« ebenfalls eine Rolle spielt, die Bewertung aber konträr zu den Verurteilungen von Gangra läuft. Es gibt nämlich eine Reihe von Geschichten, in denen Frauen als Asketen unter männlichem Namen und in Männerkleidung als Einsiedler oder in Männerklöstern lebten.⁹ Beispielhaft ist die Geschichte einer ehemaligen Prostituierten namens Pelagia, die heimlich aus Antiochien flieht und als Pelagius in der Wüste lebt. Ihre frühere Schönheit verschwindet durch asketische Praxis und sie wirkt »wie ein männlicher Eunuch«. Erst nachdem er/sie gestorben ist, wird bei den Vor-

6 Zudem versucht die Gegenpartei auch, die Frauen in ein schlechtes Licht zu setzen, indem sie nur ihnen und nicht den Männern nachsagt, dass es ihnen in Wirklichkeit nicht gelungen sei, enthaltsam zu leben und sie sich mit Schande bedeckt hätten, vgl. dazu Jensen 1992, 113; ähnlich auch der Vorwurf bei Sozomenos, *Kirchengeschichte* III, 14.

7 Vgl. Bender 2008, 46.

8 Vgl. Elm 1996, 109: »It appears that the women who followed Eustatius did not simply cast aside their female clothes and exchange them for male attire, but assumed an entirely new role«.

9 Vgl. Albrecht 1986, 177f; zu diesen Geschichten auch Anson 1974; Davies 2002; Synek 1994, 200–222.

bereitungen zur Beerdigung festgestellt, dass er/sie »der Natur nach eine Frau war« (ὅτι γυνή ἦν τῆ φύσει). »Die Anwesenden loben Gott dafür, daß er »viele verborgene Heilige auf der Erde« hat, »nicht nur Männer, sondern auch Frauen«.¹⁰ Nachträglich wird also gelobt, was in Gangra prinzipiell verurteilt wurde. Dies könnte damit zusammenhängen, dass eine unerkannt in Männerkleidern als »Mönch« lebende Frau gerade nicht die Aufhebung der hierarchischen Ordnung symbolisiert, sondern sie indirekt sogar bestätigt, da sie nicht die Ordnung verändert, sondern als Einzelne die Seite wechselt. Wenn eine einzelne Frau – in der Terminologie des Thomas-evangeliums gesagt – »männlich wird«,¹¹ stellt dies die Privilegien des »Männlich-Seins« ja gerade nicht in Frage, sondern zeigt, wie erstrebenswert ein solcher Zustand ist.

Das frühchristliche Vorbild für entsprechende Verhaltensweisen im Hinblick auf die Kleidung ist Thekla,¹² deren Geschichte in den apokryphen Theklaakten aus dem 2. Jh. n.Chr. erzählt wird.

b) *Thekla als Vorbild*

In den apokryphen ApostellInnenakten finden sich eine Reihe von Erzählungen über Frauen, die sich zum Christentum bekehren und einen asketischen Lebensstil leben wollen, womit sie auf Widerstand stoßen. In den verschiedenen Akten wird der durch die Konversion der Frauen hervorgerufene Konflikt mit Varianten durchgespielt. Das Grundmuster der Geschichten: Ein Apostel kommt in eine Stadt, eine Frau hört ihn predigen und entscheidet sich für ein Leben in Keuschheit. Ihr Ehemann/Verlobter versucht erfolglos sie umzustimmen. Der Ehemann bzw. ein Staatsbeamter (gelegentlich auch beides in Personalunion) bringt den Apostel ins Gefängnis und versucht, ihn zu töten. Der Apostel wird entweder getötet oder gerettet, er verlässt das Szenario. Der Ehemann bzw. Staatsbeamte verfolgt

10 Albrecht 1986, 178.

11 Vgl. EvThom 114, wo Jesus eben dies für Maria Magdalena und andere Frauen als erstrebenswertes Ziel benennt; dazu Petersen 1999, 169–178. Weitere Beispiele für als »männlich« gelobte Frauen u.a. bei Castelli 1986; Elm 1996; zum Sprachgebrauch vgl. Vogt 1985; Dies. 1995. Das Lob »männlicher« Frauen gehört in einen asexuellen Zusammenhang, was sich u.a. daran zeigt, dass in anderen antiken Schriften Frauen, die sexuelle Beziehungen mit Frauen eingehen, für ihre Männlichkeit *getadelt* werden; vgl. dazu Brooten 1996.

12 Es geht mir hier nicht um die »historische Thekla«, deren Existenz sich kaum beweisen lässt, sondern um die dargestellte vorbildhafte Lebensform, vgl. Albrecht 1986, 283.

die Frau, die Frau siegt und gewinnt die Möglichkeit zu einem asketischen Leben.

In der Forschung zu den Akten wird u.a. die befreiende Funktion von Eheverweigerung und Askese für Frauen hervorgehoben: »Chastity as Autonomy« ist das Stichwort vor allem englischsprachiger feministischer Forschung.¹³ Im Zusammenhang mit dem Ausbruch von Frauen aus ihrer traditionellen Rolle als Ehefrau thematisieren die Texte nun auch eine Veränderung ihrer Geschlechtsrolle. In den Andreasakten bestärkt der Apostel Andreas Maximilla in ihren asketischen Bestrebungen und redet sie dabei folgendermaßen an: »Ich bitte nun dich, den verständigen *Mann*, dass dein kluger Geist beharre.«¹⁴ In den Thomasakten formuliert Mygdonia, als sich der Konflikt mit ihrem Ehemann zuspitzt, ihre Sehnsucht nach einem Ort, wo es *weder männlich noch weiblich* gibt.¹⁵ In den Philippusakten begleitet Mariamne ihren Bruder Philippus *in männlicher Kleidung* auf der Wanderschaft.¹⁶ Die Bekehrung der Frauen zu einem asketischen Christentum wird in den Akten als Aufgabe ihrer traditionellen Frauenrolle beschrieben, womit eine ›Vermännlichung‹ der Frauen einhergeht.

Am interessantesten in Bezug auf die Frage der Kleidung ist die Geschichte von Thekla. In den Theklaakten wird erzählt, wie Thekla begeistert der Predigt des Paulus zuhört (die hier vorwiegend ein Aufruf zur Keuschheit ist) und ihren Verlobten verlässt, um Paulus nachzufolgen. In einer der Nachfolgeszenen sagt sie zu Paulus:

»Ich will mich rundherum scheren und dir folgen, wohin du auch gehst.«¹⁷

In einer späteren Szene sucht sie Paulus, erfährt, wo er ist, und bricht zu ihm auf. Dabei heißt es:

Da nahm sie Diener und Dienerinnen, gürtete sich und nähte ihren Chiton zu einem Oberkleid nach männlicher Form (εἰς ἐπενδύτην σχήματι ἀνδρικῷ).¹⁸

13 Vgl. Burrus 1986, 101: »Chastity leads to autonomy, freedom from the oppressive authority of husband and political ruler«. Ähnliche Einschätzungen bei Castelli 1986; Kraemer 1980; Schottroff 1994, 161.

14 ActAndr 9.

15 ActThom 147.

16 ActPhil 95.

17 ActThek 25 (Lipsius/Bonnet I, 253).

18 ActThek 40 (Lipsius/Bonnet I, 266).

Beide Sätze stehen in unterschiedlichen Szenen der Theklaakten, allerdings von der Erzählung her dennoch an derselben Stelle: Die Akten erzählen nämlich zwei Theklageschichten nacheinander; beide folgen in etwa der oben dargestellten Grundstruktur. In der ersten Episode erleidet Thekla ein Beinahe-Martyrium in Ikonium (1–22), in der zweiten in Antiochien (26–39). Die zweite Episode ist vermutlich älter und enthält mehr historisch Zuverlässiges.¹⁹ Die beiden zitierten Textstellen finden sich jeweils im Anschluss an das Beinahe-Martyrium (das in der frühen Kirche als tatsächliches Martyrium galt) – sie lassen sich auf dieser Ebene also zusammenlesen. Und im Kontext beider Zitate geht es um die Taufe. In der ersten Episode verweigert Paulus Thekla die Taufe mit Hinweis auf ihre Schönheit: »Die Zeit ist böse, und du bist schön. Es könnte eine Versuchung über dich kommen, schlimmer als die erste, in der du nicht standhältst.« Thekla solle Geduld haben, dann werde sie »das Wasser empfangen«²⁰. In der zweiten Episode dann teilt Thekla Paulus mit, sie sei jetzt getauft, wobei es sich um eine Art Selbsttaufe in einem Robbenbecken in der Arena beim Tierkampf handelt, deren Geltung aber nicht in Frage gestellt wird.²¹ Am Ende des schließlich abgebrochenen Tierkampfes und nach Theklas Selbsttaufe hatte sie neue Kleider (ἱμάτια) empfangen und dabei gesagt: »Der mich bekleidete, als ich nackt unter den Tieren war, wird mich am Tag des Gerichtes mit Erlösung bekleiden (ἐνδύσει με σωτηρίαν)!«²² Die Kleidung steht nicht nur im Zusammenhang mit der Taufe, sondern auch mit der Erlösung; wobei beides nicht in Gegensatz zueinander steht.

In der Formulierung »mit Erlösung bekleiden« deutet sich ein Thema an, das uns noch weiter beschäftigen wird, nämlich das der metaphorischen Kleidung. Bevor ich darauf eingehe, sind jedoch noch einige praktische Fragen zu klären: Wenn Thekla sich ihre Haare abschneidet und sich männlich kleidet, so hat dies einen konkreten Sinn auf der Wanderschaft: Einerseits kann man den Kleidungswechsel als Schutz interpretieren, ist nun doch zumindest auf den ersten Blick das weibliche Geschlecht der Trägerin auf den nicht immer sicheren Straßen des römischen Reiches nicht erkenn-

19 Vgl. Jensen 1995, 80–104; Esch-Wermeling 2008a, 8f; ausführlicher begründet bei Esch-Wermeling 2008b.

20 ActThek 25.

21 ActThek 40; zu den Problemen des Taufverständnisses vgl. Jensen 1995, bes. 93–96.

22 ActThek 38 (Lipsius/Bonnet I, 264); dazu bei Jensen 1995, 38, die Fußnote: »Diese Gebetsformel Theklas erinnert an den Taufritus, bei dem der nackte Täufling ebenfalls Kleider empfängt«.

bar. Andererseits hat die Kleidungsänderung wohl noch eine konkretere praktische Funktion.

Praktische Rückfrage: Wie unterscheidet sich weibliche und männliche Kleidung in der Antike?

Bei der Beantwortung dieser nur scheinbar einfachen Frage ergeben sich zunächst einige Probleme im Hinblick auf die Quellen- und Forschungslage²³:

- Wenn überhaupt, dann ist Kleidung im Gegensatz zu Schmuck in Gräbern nur sehr fragmentarisch erhalten. Die antiken Texte wiederum liefern uns keine Schnittmuster, diese sind also anhand von Statuen, Reliefs, Vasenbildern o.ä. zu rekonstruieren, wobei jedoch zu beachten ist, dass solche Quellen primär Gepflogenheiten der Oberschicht abbilden.

- Häufig bereitet die Terminologie der Texte Probleme: In den antiken schriftlichen Quellen gibt es eine Vielzahl von zumeist nicht genau spezifizierten Vokabeln für Kleidungsstücke. Dabei kann manches Wort sowohl allgemein für »Kleidungsstück« benutzt werden wie auch im Einzelfall für eine spezielle Sorte von Kleidung (wie etwa auch das »Kleid« im Deutschen, vgl. den Titel dieses Sammelbandes). Mit den oben erwähnten Quellen bewegen wir uns in der Zeit des *römischen* Reiches, verwendet wird aber überwiegend *griechische* Terminologie, woraus sich z.B. die Frage nach der Identität von *Chiton* und *Tunica* ergibt. Zudem lassen sich mögliche lokale und zeitliche Unterschiede schwer greifen. Mode wechselt, und in den Provinzen gab es andere Gepflogenheiten als in Rom.²⁴

- Quellen und Sekundärliteratur interessieren sich selten für die Frage, was Frauenkleidung prinzipiell von Männerkleidung unterscheidet. Dagegen findet man immer wieder Kritik gegen (übertriebenen) Luxus in Sachen Kleidung und Schmuck. Dieser gilt bei Männern als »verweichlicht = verweiblicht«.²⁵ Ob Frauen aber tatsächlich luxuriösere Kleidung als Männer getragen haben, ist wegen des stereotyp-polemischen Charakters der

23 Zum folgenden Abschnitt vgl. neben den im Literaturverzeichnis aufgeführten Lexikonartikeln zu Kleidung und einzelnen Kleidungsstücken bes. auch Böhme-Schönberger 1997; Dies. 2005; Pekridou-Gorecki 1989.

24 So tauchen z.B. die Fibeln primär nördlich der Alpen auf, vgl. Böhme-Schönberger 1997, 96f u.ö.

25 Vgl. die diversen Beispiele in den Kleidungsartikeln der RAC, oft mit Verweisen auf den Artikel »Effeminatus«.

Quellen nicht eindeutig. Zudem betrifft das Luxusproblem die frühchristlichen Texte und Menschen eher weniger.

Auf dem Hintergrund der genannten Schwierigkeiten lässt sich dennoch Einiges sagen: Die verwendeten Stoffe waren oft aus Wolle oder auch aus Leinen oder Seide, nur selten aus Baumwolle. Sie waren gewebt (Belege für Stricken habe ich nicht gefunden), und in den Ausgangsformen zumeist rechteckig²⁶; das Schneiden der Stoffe bereitete Schwierigkeiten. Es gab sowohl in einem Stück gewebte Kleidungsstücke wie auch eingenähte Ärmel, deren Länge und Weite je nach Mode und Gegend wechselte. Häufig wurden mehrere Kleidungsstücke zwiebelartig übereinander getragen, wobei z.B. ein *Chiton* als Unterkleid und ein *Peplos* als Oberkleid dienen konnte.²⁷

Der zentrale Unterschied zwischen Frauen- und Männerkleidung scheint dabei nicht die Art, sondern die Länge der Kleidungsstücke gewesen zu sein: Die Bekleidung der Frauen war im allgemeinen länger, d.h. boden- und nicht knielang.²⁸ Wenn also Thekla ihren *Chiton* in eine männliche Form ändert, sollten wir uns wohl vorstellen, dass sie ihn gekürzt hat – ist es doch auch praktischer, nicht mit einem bodenlangen Gewand auf Wanderschaft zu gehen.²⁹

Wichtig bleibt festzuhalten, dass in der Vorstellungswelt der oben behandelten Texte ein geschlechtsspezifisch sichtbarer Kleidungsunterschied bestand, da sonst der Kleidungswechsel nicht zum diskutierten Thema hätte werden können.

In den meisten Texten werden allerdings keine praktischen Fragen verhandelt, wichtiger ist die metaphorische Seite des An- und Ausziehens.

26 Zur Anschauung vgl. die Schnittmuster ausgewählter Kleidungsstücke bei Hurschmann 1999, 507f. 511f; Pekridou-Gorecki 1989, 73–81.94.

27 Zum Übereinandertragen vgl. das Verbot, zwei *Chitone* zu tragen in Mk 6,9: μή ἐνδύσῃθε δύο χιτῶνας (anders in Mt 10,10 und Lk 9,3, wo nicht das Anziehen, sondern das Mitnehmen untersagt wird).

28 Vgl. Hurschmann 1999, 509f; Böhme-Schönberger 1997, 28; Dies. 2005, 44; vgl. aber auch Pekridou-Gorecki 1989, S.99, die betont, dass es »zwischen Frauen- und Männerkleidung keine solchen gravierenden Unterschiede gegeben hat wie in unserer Zeit«.

29 Bei dieser Hypothese stört allerdings die Vokabel ἐπεδύτης, die laut Lexika primär ein Oberkleid bezeichnet (vgl. aber auch die einzige neutestamentliche Verwendung dieser Vokabel in Joh 21,7, wo Petrus sich zum Schwimmen nur ein ἐπεδύτης ohne etwas darunter anzieht). Möglicherweise kann die Vokabel aber auch darauf verweisen, dass es sich um ein geschneidertes und nicht um ein drapiertes Kleidungsstück handelt (ἐνδύματα versus περιβλήματα), vgl. zu dieser Unterscheidung Pekridou-Gorecki 1989, 71.

Wie sich in den Quellen schon andeutete, geht es im Zusammenhang mit Kleidung immer wieder um viel mehr als nur um Bekleidung. Zum Einstieg in diese vielfältigen Zusammenhänge möchte ich noch einen weiteren Text heranziehen, in dem sich die Geschlechtsidentität einer Frau beim *Ablegen* der Kleidung ändert.

c) *Perpetua wird männlich*

Die Akten, die vom Martyrium der Perpetua und anderer ChristInnen berichten, das 202/203 in Karthago stattgefunden hat, enthalten nach Meinung der Forschung authentische Berichte Perpetuas über ihre Traumvisionen im Gefängnis aus der Zeit unmittelbar vor ihrem Martyrium.³⁰ In der redaktionellen Einleitung erfahren wir, dass Perpetua von vornehmer Geburt war, verheiratet war und einen Sohn im Säuglingsalter hatte. Im autobiographischen Teil schildert sie mehrfach die Konflikte mit ihrem Vater, der erfolglos versucht, sie mit Bitten und Zornesausbrüchen zum Abfall vom Christentum zu bewegen. Perpetua sorgt sich um ihr Kind, das am Verhungern ist, und erreicht schließlich, dass es bei ihr im Gefängnis bleibt, so dass sie es stillen kann. (Der Kontext dieser Schrift ist also kein asketischer!)

Die von Perpetua aufgezeichneten Traumvisionen dokumentieren ihre seelische Auseinandersetzung mit dem bevorstehenden Martyrium. Die vierte und letzte Vision findet am Tag vor dem Martyrium statt. Perpetua wird im Traum auf gewundenen Wegen zum Kampfplatz im Amphitheater geführt, wo zu ihrer Überraschung nicht Tiere auf sie losgelassen werden, sondern ein hässlicher Ägypter, gegen den sie kämpfen soll. Darauf fährt der Text fort:

Und ich wurde entkleidet und ich wurde männlich (καὶ ἐξεδύθημ, καὶ ἐγενήθημ ἄρρεν).³¹

Perpetua wird mit Öl eingerieben, ihr Gegner wälzt sich im Sand. Perpetua wird angekündigt, dass der Ägypter sie im Falle seines Sieges töten werde, sie dagegen, sollte sie gewinnen, einen grünen Zweig mit goldenen Äpfeln als Preis erhalten werde. Perpetua gewinnt den Kampf und erhält den Zweig. Sie erwacht und erkennt, dass sie nicht gegen die Tiere, sondern gegen den Teufel zu kämpfen hat und dass ihr der Sieg bevorsteht. Sie be-

30 Die Authentizität der Berichte wird übereinstimmend angenommen; vgl. etwa Jensen 1992, 200–208; Franz 1951, 411. Letztere begründet dies mit der psychologischen Plausibilität der Visionen.

31 *Passio X*,7 (Beek 1936, 27).

schließt ihren Bericht mit der Feststellung, sie habe dies am Tage vor dem Festspiel geschrieben; was bei dem Festspiel selbst geschehen werde, möge ein anderer aufschreiben. Am Ende der Akten findet sich dann tatsächlich ein Bericht von ihrem Martyrium.

Perpetuas Traumvisionen haben von der Jung-Schülerin Maria Luise von Franz eine psychologische Deutung erfahren. Danach zeigt der referierte Traum, dass Perpetua »eine männlich kämpferische Haltung einnimmt und sich völlig mit den christlichen Animusfiguren identifiziert, die in den vorigen Träumen nur als unbewußte Teilpersönlichkeiten aufgetreten waren«. Das Ablegen des Gewandes bedeute »ein Abstreifen der unbewußten tierischen Natur, der unbewußten ›Wahnbefangenheit‹ und sogar unter Umständen der irdischen realen Existenz, wodurch Perpetua gleichsam völlig reiner ›Geist‹ wird (daher ihre Männlichkeit)«. ³² Das Fazit dieser Analyse lautet, bei Perpetua finde keine Vereinigung der Gegensätze von männlich und weiblich statt, »sondern eine direkte Umkehrung, was einem vollständigen Erlöschen des bisherigen Ichbewußtseins entspricht, an Stelle dessen in der Ekstase ein anderes ›geistiges‹ Bewußtsein tritt. Sie wird mit dem Animus identisch. Dieser Umstand darf aber insofern nicht etwa, vom modernen Standpunkt aus gesehen, als rein negativ bewertet werden (...) Eine Frau, für welche die geistigen Vorgänge ihrer Zeit überhaupt Bedeutung gewannen, konnte daher fast nicht der Gefahr entgehen, diesen Wandlungsprozeß ins Männliche zu erleiden« ³³.

Auch eine weniger an psychologischen Kategorien orientierte Analyse des Textes kommt zu ähnlichen Ergebnissen. Nach Castelli äußert sich Perpetuas geistiger Fortschritt im Ablegen der konventionellen weiblichen Rolle und in der Transformation ihres Körpers zu dem eines Mannes: »Victory is described *as and by* stripping off of feminine gender«. ³⁴

Perpetuas Traumvisionen sind geprägt von frühchristlicher Taufsymbolik; Taufe und Martyrium sind eng miteinander verknüpft. ³⁵ Auch die von Perpetua geträumte Szene in der Arena zeigt die Aufnahme von Motiven aus der Taufpraxis wie dem Entkleiden und der Salbung mit Öl. Von hier aus legt sich auch eine Verbindung zwischen Perpetuas visionärem Männ-

32 Franz 1951, 471.473.

33 Franz 1951, 474.

34 Castelli 1991, 42.

35 Vgl. Jensen 1992, 214: In Perpetuas Träumen »erscheint das Martyrium als Erfüllung der Taufe und zugleich die Taufe als Deutung des Martyriums«, zu den Einzelheiten vgl. ebd. 213–232.

lich-Werden und der frühchristlichen Taufformel nahe, in der von der Aufhebung der Geschlechterdifferenz die Rede ist. Perpetua wurde erst kurze Zeit vor dem Martyrium selbst getauft und könnte dabei auch mit dieser Formel in Berührung gekommen sein. Die Transzendierung der Geschlechtlichkeit (»nicht mehr männlich und weiblich«) hätte sich dann für die Frau Perpetua darin geäußert, dass sie in ihrer Vision ihre weibliche Geschlechtsidentität »auszog« und männlich wurde.

Nach dem »Anziehen« der Erlösung bei Thekla und dem »Ausziehen« der Weiblichkeit bei Perpetua empfiehlt sich ein etwas genauerer Blick auf metaphorische Kleidung: Was wird noch an- und ausgezogen?

2. Metaphorische Kleidung

a) Allgemeines

In den neutestamentlichen Texten ist die Kleidungsmetaphorik vor allem an die Verben des Aus- und Anziehens gebunden, bes. ἐκδύω und ἐνδύω. Die Kontexte sind oftmals paränetisch, die Metaphorik ist nicht selten kriegerisch. So findet sich in Röm 13,12 die Aufforderung, die Werke der Finsternis abzulegen und die Waffen des Lichts anzuziehen. In 1Thess 5,8 geht es darum, den Panzer des Glaubens und der Liebe anzuziehen und den Helm der Hoffnung auf Rettung. In Eph 6,11 soll man die Waffenrüstung Gottes anziehen, um dem Teufel zu widerstehen; in Eph 6,14 den Panzer der Gerechtigkeit. Friedlicher äußert sich Kol 3,12 mit der Aufforderung, sich mit herzlichem Erbarmen, Güte, Demut, Sanftheit und Langmut zu bekleiden. Ein solcher Sprachgebrauch ist nicht spezifisch neutestamentlich oder christlich, so gibt es etwa auch in der Septuaginta ähnliche Formulierungen, in denen es z.B. um das Anziehen der Gerechtigkeit geht, die auch als Panzer dienen kann (vgl. Jes 59,17; Ps 131,9; Weish 5,18).

Auch die nächste Metaphorisierungsstufe von Kleidung ist nicht spezifisch christlich. »Nächste Metaphorisierungsstufe« meint, dass nicht nur z.B. Gerechtigkeit angezogen wird, sondern dass vom menschlichen Körper selbst die Rede ist, der »angezogen« wird. Kleidung als Metapher für den Körper, mit dem die Seele »bekleidet« ist, gibt es schon bei Platon. Dort und in der platonisch-philosophischen Tradition soll man sich lieber um die Seele kümmern als um Körper/Kleidung, die ja ohnehin vergänglich sind. Auch Hiob redet metaphorisch vom Körper als Kleidung: »Mit Haut und Fleisch hast Du mich bekleidet (δέρμα καὶ κρέας με ἐνέδυσας) und mit

Knochen und Sehnen hast du mich durchflochten« (Hiob 10,11). Und wenn schließlich Paulus feststellt, dass das Vergängliche mit Unvergänglichkeit bekleidet werden müsse und das Sterbliche mit Unsterblichkeit (1Kor 15,53), so tut er dies im Kontext der Verwandlung des irdischen menschlichen Körpers in einen »geistigen« Körper (σῶμα πνευματικόν) bei der Auferstehung (vgl. 1Kor 15,44; 2Kor 5,1–5). Im Gegensatz zur platonischen Tradition wird das σῶμα im jenseitigen Leben bei Paulus nicht nihilisiert, sondern verwandelt.

Nun kann in christlicher Kleidungsmetaphorik nicht nur der eigene Körper an- oder ausgezogen werden, sondern auch quasi ein »fremder Körper«. ³⁶ Hierhin gehören die paulinischen und pseudopaulinischen Formulierungen, die vom »Anziehen des neuen Menschen« oder vom Anziehen »Jesu Christi« reden (vgl. Eph 4,24; Kol 3,10; bzw. Röm 13,14; Gal 3,27). Solche Formulierungen können indikativisch oder imperativisch sein, sie stehen bevorzugt in Taufkontexten. Es gibt also insgesamt eine Verbindung zwischen der Taufe, dem Aus- und Anziehen – auch des alten bzw. neuen Menschen –, sowie der Aufhebung der Geschlechterdifferenz und der Rückkehr zu einem paradiesischen Idealzustand. Dabei sind nicht in allen Texten alle Motive vorhanden, die Kombinationen variieren jeweils.

Leider haben wir keine praktische frühchristliche Taufanleitung aus dem ersten Jahrhundert; konkrete Texte stammen erst aus deutlich späterer Zeit. ³⁷ Ob die dort bezeugten Praktiken wie vorheriges Fasten, vollständiges Ausziehen, auf die Kleider treten, Ölsalbung zusätzlich zur Wassertaufe, Neueinkleidung mit einem weißen Gewand etc. schon die Praxis hinter den älteren Texten waren, oder sich erst aus diesen heraus entwickelt haben, ist im Einzelnen ungewiss. Unklar ist auch, ab wann und wie sehr Übernahmen aus jüdischen, ³⁸ oder paganen Initiationsritualen, insbesondere der Mysterienkulte ³⁹ eine Rolle spielen.

36 Zum Folgenden vgl. Dahl 2000, mit weiteren Texten.

37 Die frühesten konkreten Bemerkungen finden sich in *Didache* 7,1–4 (Anfang des 2. Jh.) und bezeugen u.a. vorherige Belehrung und gemeinsames Fasten sowie die Taufe »in lebendigem Wasser«; nur notfalls auch Ersatzlösungen.

38 Vgl. die Kleidungswechsel Aseneths in *Josef* und *Aseneth*.

39 Vgl. die mehrfachen Kleidungswechsel bei Apuleius, Metamorphosen 11, im Kontext der Einweihung in die Isis-Mysterien, bei der auch ein Tauchbad, Fasten und eine anschließende Mahlzeit bezeugt sind. Hier begegnet auch wieder das Thema Kleidung und Körper: Der in einen Esel verwandelte Lucius erlangt durch das Fressen von Rosen bei der Isisprozession seine menschliche Gestalt wieder und erhält daraufhin ein Leinengewand.

b) Neutestamentliches

Die ältesten frühchristlichen Texte verwenden Kleidungsmetaphorik zusammen mit der Aufhebung von Gegensätzen im Kontext der Taufe:

Gal 3,26–28	1 Kor 12,13	Kol 3,9–11
Denn ihr seid alle Kinder Gottes durch den Glauben in Christus Jesus: Denn die ihr in Christus getauft seid, habt Christus angezogen (ἐνεδύσασθε). Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht männlich und weiblich (ἀρσεν καὶ θήλυ): Denn ihr seid alle einer (εἷς) in Christus Jesus.	Denn in einem Geist sind wir alle in einen Körper hineingetauft worden, ob Juden oder Griechen, ob Sklaven oder Freie, und alle sind wir mit einem Geist getränkt worden.	Ihr habt ausgezogen den alten Menschen mit seinen Taten und angezogen den neuen, für die Erkenntnis erneuerten nach dem Bild dessen, der ihn erschaffen hat, wo nicht ist Grieche und Jude, Beschneidung und Unbeschnittenheit, Barbar, Skythe, Sklave, Freier, sondern Christus ist alles und in allem.

Es besteht ein relativer Konsens in der Forschung, dass Paulus in Gal 3,26–28 nicht frei formuliert, sondern eine vorpaulinische Formel aufnimmt, die im Kontext der Taufe ihren »Sitz im Leben« hatte.⁴⁰ Wieviel genau zu dieser Taufformel gehörte, ist in der Forschung umstritten. Ich gehe davon aus, dass zumindest die Gegensatzpaare und der Einheitsgedanke Paulus schon vorlagen.⁴¹ In allen drei Varianten ist der Taufkontext deutlich: In Gal 3,26 und 1Kor 12,13 ist direkt vom Getauftwerden die Rede, in Kol erfolgt dies im Kontext der zitierten Stelle (Kol 2,12). In Gal 3,27 und Kol 3,9f wird die Erneuerung mit Hilfe von Kleidungsmetaphorik expliziert. Im Hintergrund dürfte dabei eine Taufpraxis stehen, zu der tatsächlich das Ablegen herkömmlicher Gewänder und das Anziehen von neuen gehörte – und die Taufe nicht nur aus ein paar Tropfen Wasser auf den Kopf bestand. Die Taufe wird hier radikal als Neuschöpfung verstanden.⁴² Resultat ist ein

40 Die vorpaulinische Formel könnte in Antiochien entstanden sein, vgl. Becker 1998, 59f. – Ich kann im Folgenden nur begrenzt auf die weitreichende Bedeutung von Gal 3,26–28 und Parallelen eingehen; zu anderen Aspekten als den hier behandelten vgl. z.B. D’Angelo 2002; Heß 2006; Hogan 2008; Petersen 2010.

41 Vgl. Heining 2004, 87–90.

42 Vgl. Luz 1998a, 161 (zu Eph 4,22–24), der fortfährt: »Man kann hier natürlich kritisch einwenden: Taufe war nie in der Geschichte des Christentums eine Neuschöpfung des

»neuer Mensch«, nicht unterworfen den bisherigen Unterscheidungen, sowie eine »neue Gemeinschaft« – d.h. es wird nicht lediglich individuell formuliert, sondern im Hinblick auf »alle« und »alles«. In dieser neuen Gemeinschaft werden bestehende Gegensätze überwunden. Auffällig ist dabei das Fehlen des Männlich-weiblich-Gegensatzes in 1Kor und Kol, was sich allerdings mit Blick auf den jeweiligen Gesamtbrief durchaus als bewusste Auslassung erklären lässt⁴³. Die Formel von der Aufhebung der Gegensätze wird also situativ angepasst, wobei der männlich-weiblich Gegensatz der schwierigste Aspekt gewesen zu sein scheint.

Auffällig ist weiterhin die divergente Struktur des dritten Gegensatzpaares in Gal 3,28: Nicht »männlich und weiblich« (ἀρσεν καὶ θήλυ).⁴⁴ ist (anders als bei den anderen Paaren) adjektivisch und nicht substantivisch formuliert und enthält auch die vorherige Struktur der zweifachen Verneinung nicht mehr, statt dessen sind die beiden Elemente durch ein καί verbunden. Durch diese Abweichungen wird deutlich, dass es sich hier um einen Verweis auf einen anderen Text handelt, nämlich auf Gen 1,27.⁴⁵ Durch die Taufe passiert anscheinend etwas mit der schöpfungsmäßigen Geschlechterdifferenz. Und der Bezug auf Gen 1,27 in Gal 3,28 ist nicht der einzige Genesisbezug in unserem Textkomplex. In Kol 3,10 ist vom Bild (εἰκὼν) dessen, der den Menschen geschaffen hat, also Gottes die Rede. Der »neue Mensch«, der angezogen wird, ist also der Mensch im paradiesischen Urzustand vor dem sogenannten »Sündenfall«. Der alte Mensch, der ausgezogen wird, ist derjenige nach dem Sündenfall. Mithin ist der »neue« Mensch eigentlich der ganz alte: Der ideale neue Mensch ist ebenso Bild (εἰκὼν) Gottes wie der ideale Urmensch es war. Aus diesem Grunde lässt sich auch das »Anziehen des neuen Menschen« mit dem »Anziehen Christi« parallel sehen (letzteres steht in Gal 3 an derselben Stelle im Textablauf, an der in Kol 3

Menschen, sondern bestenfalls Anfang einer neuen Lebensetappe (...). Insofern ist das Taufverständnis unseres Briefes (und des ganzen Neuen Testaments!) illusionär. Unser Briefverfasser würde umgekehrt argumentieren: Nur weil die Taufe eine wirkliche Veränderung des Menschen bedeutet, kann man die Gemeinden auf die ethischen Konsequenzen hin ansprechen, die sie hat.«

43 In Korinth hatte Paulus wohl insgesamt Schwierigkeiten mit einer starken Frauengruppe, vgl. die Rekonstruktion von Wire 1990; ähnlich auch Heininger 2004, 89. – Zu Kol vgl. etwa Luz 1998b, 230.

44 Die Vokabeln werden auch von Pflanzen, Tieren und grammatischem Geschlecht verwendet; ἀρσεν ist die LXX-Form, ἄρρεν die attische, die z.B. Platon benutzt.

45 Auch in Kol 3,9–11 ist der Genesisbezug über die Formulierung κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτὸν deutlich; vgl. Luz 1998b, 229.

der »neue Mensch« steht). Christus ist nämlich εἰκὼν Gottes (vgl. 2Kor 4,4; Kol 1,15), er ist sowohl Erstgeborener der Schöpfung (Kol 1,15; vgl. Joh 1,1ff) als auch neuer Mensch (vgl. die Adam-Christus Typologie und explizit Ign Eph 20,1). Was aber geschieht bei dem »Anziehen« Christi bzw. des neuen Menschen mit der Geschlechterdifferenz? Entsprechend der Formulierung »nicht männlich und weiblich« sollte sie dabei eigentlich verschwinden. Ein genauerer Blick auf die Texte zeigt aber, dass diese Differenz nicht wirklich überwunden, sondern auf einer anderen Ebene reproduziert wird: In Gal 3,28 werden nach Aufhebung der Geschlechterdifferenz (»nicht männlich und weiblich«) alle »einer« in Christus – *einer* (gr. εἷς, maskulinum) und nicht *eins*. Im vierten Kapitel des Epheserbriefes heißt es in Parallele zur eben zitierten Kolosserpassage, man solle den »alten Menschen« ablegen und den »neuen Menschen anziehen, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit« (ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον, Eph 4,24).⁴⁶ Wenige Verse vorher wird jedoch als Ziel angegeben, dass alle zur Einheit des Glaubens und zur Erkenntnis des Sohnes Gottes kommen sollen, »zu einem vollkommenen Mann« (εἰς ἄνδρα τέλειον, Eph 4,13). Mir scheint es nicht zufällig, dass hier der »vollkommene Mann« ein Synonym zum »neuen Menschen« bildet und nicht die »vollkommene Frau«.⁴⁷

Diese Textbeobachtungen passen zu den am Beginn dieses Aufsatzes angesprochenen Beispielen: Thekla, Pelagia, die Anhängerinnen des Eustathios und Perpetua lösen sich aus den gesellschaftlich vorgegebenen *weiblichen* Rollen und kleiden sich *männlich* bzw. werden im Traum körperlich-männlich. Die Überwindung der weiblichen Differenz hat ein männlich-unkörperlich-geistig-geschlechtsloses Resultat. Oder, auf Kleidung bezogen formuliert: Männliche Kleidung ist die geschlechtsneutrale, weibliche die spezifisch geschlechtliche.

46 Auch hier gibt es wieder einen Bezug zur Taufe als Neuschöpfung; dieser Abschnitt des Eph ist die Parallele von Kol 3,9–11 (s.o.); zudem steht Gal 3,27f im Hintergrund; vgl. Sellin 2008, 363, der fortfährt: »Dahinter wiederum steht alexandrinische Weisheitstheologie mit ihrer spezifischen Rezeption von Gen 1,27: Der nach dem »Bilde« Gottes, d.h. nach dem Logos geschaffene Mensch ist der Mensch, wie er sein sollte und wie er wieder werden kann.«

47 Die Formulierung τελεία γυνή gibt es im Neuen Testament nicht. – Der »vollkommene Mann« aus Eph 4,13 steht in einem Gegensatz zu den »Unmündigen« (νήπιοι) aus Eph 4,14; trotzdem greift es m.E. zu kurz, wenn Luz 1998b, 158, dazu bemerkt: »Daß er einen erwachsenen Mann und nicht eine Frau nennt, ist für damalige Leserinnen und Leser ohne sachliche Bedeutung.«

c) Apokryphe Jesusworte

Die genannten Verbindungslinien zur Genesis lassen sich noch weiter verfolgen, wenn man einige apokryphe Jesusworte⁴⁸ hinzunimmt:

EvÄg ⁴⁹ (bei Clemens v.A.)	EvThom 22	EvThom 37 ⁵⁰
<p>Als Salome ihn fragte, wann das erkannt werden würde, worüber sie gefragt hatte, sagte der <i>Kyrios</i>: Wenn ihr das Kleid (ἐνδύμα) der Scham mit Füßen treten werdet</p> <p>und wenn die zwei eins werden</p> <p>und das Männliche mit dem Weiblichen,</p> <p>weder männlich noch weiblich (οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ).</p>	<p>Jesus sah kleine Kinder, die Milch empfangen. Er sagte zu seinen JüngerInnen: Diese Kleinen, die Milch empfangen, gleichen denen, die in das Reich eingehen. Sie sagten zu ihm: Werden wir, indem wir klein sind, eingehen ins Reich? Jesus sagte zu ihnen:</p> <p>Wenn ihr die zwei eins macht</p> <p>und wenn ihr das Innere wie das Äußere macht und das Äußere wie das Innere und das Obere wie das Untere und zwar damit ihr das Männliche und das Weibliche zu einem Einzigem macht, auf dass das Männliche nicht männlich, das Weibliche nicht weiblich sei, und wenn ihr [...] ein Bild (εἰκὼν) anstelle eines Bildes macht, dann werdet ihr eingehen ins Reich.</p>	<p>Seine JüngerInnen sagten zu ihm: Wann wirst Du uns erscheinen und wann werden wir dich sehen? Jesus sagte: Wenn ihr euch auszieht ohne dass ihr euch geschämt habt und eure Kleider nehmt und sie unter eure Füße legt wie kleine Kinder und darauf trampelt, dann werdet ihr das Kind (oder: den Sohn) des Lebendigen sehen, und ihr werdet euch nicht fürchten.</p>

In allen drei Texten handelt es sich um ein Jesus zugeschriebenes Wort, das dieser auf Anfrage äußert.⁵¹ Ich gehe davon aus, dass die Texte (inkl. einer

48 In der ansonsten engen Parallele in 2Clem 12,2ff fehlt die Taufsprache.

49 Clemens von Alexandrien, *Stromata* III,92,2 (Stählin/Früchtel, II,238). – Das Ägypter-evangelium ist in das zweite Jahrhundert zu datieren und nur in Fragmenten bei Clemens überliefert; vgl. zu diesem Text auch Petersen 1999, 77–79.203–220.

50 Die zitierten Texte aus dem Thomasevangelium sind nur in koptischer Sprache erhalten, vgl. zu EvThom 37 aber auch das griechische Fragment POxy 655: »Es sagten zum ihm seine JüngerInnen: Wann wirst du uns offenbar werden und wann werden wir dich sehen? Er sagte: Wenn ihr euch auszieht (ἐκδύσηθε) und euch nicht schämt (...).«

weiteren Parallele in 2Clem 12,2ff) weder voneinander noch von Gal 3,28 abschreiben, sondern dass die vorpaulinische Tradition von der Aufhebung der Gegensätze rezipiert und je unterschiedlich ausgestaltet wird.⁵² Dabei wird das Motiv »nicht männlich und weiblich« reaktiviert, es tritt aber nun in Kombination mit anderen Gegensätzen auf. Der Text im EvÄg ist wesentlich sparsamer formuliert als die beiden Logien des EvThom. Dieser Text belegt die Zusammenstellung des Kleidung-Scham-Motivs mit der Aufhebung der Differenzen. Auch im EvThom besteht jedoch ein Zusammenhang zwischen Beidem: Hier sind es die »kleinen Kinder«, die sich nicht schämen und (noch) nicht geschlechtlich differenziert sind.⁵³

Abschließend möchte ich eine Deutungshypothese dieser Logien entwickeln, die auch spätere Textzeugnisse einbezieht. Ich orientiere mich dabei an den Fragen: Was bedeutet das Motiv vom »Ausziehen und sich nicht schämen« in diesem Kontext? und: Inwiefern geht es hier um die Taufe?

Die Rede von »Kleidung« und »Scham« bezieht sich wiederum auf die Genesis, die zentralen Bezugsstellen sind Folgende:⁵⁴

1,27: Und Gott machte den Menschen, nach dem Bilde (κατ' εἰκόνα) Gottes machte er ihn, männlich und weiblich (ἄρσεν καὶ θῆλυ) machte er sie. –

2,25: Und es waren die zwei nackt, Adam und auch seine Frau, und sie schämten sich nicht. –

3,7: Und es wurden die Augen der zwei geöffnet, und sie erkannten, dass sie nackt waren und sie nähten Feigenblätter zusammen und machten für sich Gürtel (περιζώματα). –

3,21: Und es machte JHWH-Gott für Adam und seine Frau Kleidungsstücke aus Häuten/Fellen (χιτῶνας δερματίνας) und bekleidete sie (ἐνέδυσεν αὐτούς).

Bezüge auf Gen 1,27 waren schon in Gal 3 und Kol 3 zu erkennen. Auch in den eben zitierten Texten liegen solche Bezüge mit »männlich und weiblich«

51 MacDonald 1987, 113–126, hält das apokryphe Jesuswort in mehreren Zügen für ursprünglicher als die s.E. von Paulus veränderte Version in Gal 3, er nimmt aber davon Abstand, eine Urfassung zu rekonstruieren und diese dem historischen Jesus zuzuschreiben. Auch Heininger 2004, 96–98, ist skeptisch, was den historischen Jesus als Urheber angeht, und hält es für möglich, dass der alexandrinische Jude Apollos in Korinth für die platonisierende Umformung der Taufformel und die damit verbundenen Genesispekulationen verantwortlich zu machen ist.

52 Vgl. Heininger 2004, 90.

53 Dass das EvThom einen vorgegebenen Zusammenhang zerlegt, sollte dabei nicht stören: Dies ist geradezu ein Kompositionsprinzip dieser Schrift.

54 Voraussetzung ist: Gen 1 und 2 werden in antiker Exegese nicht literarkritisch behandelt!

sowie mit der Rede vom »Bild« (εἰκῶν) vor. Im paradiesischen Urzustand ist dabei möglich, was sonst als defizitär⁵⁵ gilt: nackt zu sein und sich dabei eben nicht zu schämen (Gen 2,25). Die Scham setzt nach dem »Sündenfall« ein, daraufhin folgt eine Bekleidung in zwei Stufen. Die Herkunft der Feigenblätter ist dabei unproblematisch; aber woher kommen die Felle, wo doch im Paradies keine Tiere getötet werden?⁵⁶ Eine Lösung dieses Problems (unter Berücksichtigung der Doppeldeutigkeit von δέρμα): Die Bekleidung in Gen 3,21 wird als Bekleidung mit der Haut, d.h. mit dem Körper gedeutet. Eine solche Interpretation dieses Textes findet sich etwa bei Philo von Alexandrien⁵⁷ und Origenes.⁵⁸ Der ideale Urzustand ist dabei der unkörperliche. Nach späteren rabbinischen Zeugnissen waren Adam und Eva zuerst mit Licht bekleidet und erhielten den Körper als Kleidung beim Verlassen des Paradieses.⁵⁹ Insgesamt betrachtet wird also in den christlichen Texten die Genesis rückwärts gelesen: Die Kleidung wird abgelegt, damit auch die Scham, und die Geschlechterdifferenz wird aufgehoben. Resultat ist ein Mensch, der wieder ohne Einschränkungen Bild Gottes ist. Die später entstandenen geschlechtsspezifischen Unterschiede sind verschwunden. Eine solche Interpretation liegt in unterschiedlichen späteren Texten dann auch explizit vor. So heißt es bei Kyrill von Jerusalem (um 350), dass das Ablegen des *Chiton* bei der Taufe das Ablegen des alten Menschen bedeute. Und dann weiter: »Ihr seid nackt vor den Augen aller gewesen und habt euch nicht geschämt. Denn tatsächlich habt ihr das Abbild des erstgeformten

55 Vgl. Bender 2008, 133–191, die das entsprechende Kapitel mit »Textilien im Rahmen von Minderungszuständen« überschreibt (vom höherem zum niedrigeren Status tauchen dabei auf: geschmückt – normal bekleidet – »reduzierte« Kleidung – nackt – entblößt; vgl. die Tabelle auf 141). Benders Monographie untersucht Kleidung im Alten Testament; in Bezug auf den griechischen Kulturraum wäre wegen einer anderen Einstellung zur Nacktheit (zumindest männlicher) sicher noch einmal anders zu differenzieren.

56 Das ist ein tatsächliches Problem für die Kirchenväter und spielt u.a. im Streit um Origenes eine Rolle, vgl. Vogt 1999, 265f.

57 Vgl. Smith 1978, 17, mit *Quaestiones et solutiones in Genesim* 1.53; 2.69; 4.1; *Legum Allegoriae* 2.56ff; *De Virtutibus* 76 und weiteren Belegstellen aus Schriften Philos von Alexandrien.

58 Vgl. Vogt 1999, 265–269. (Andere Lösungen sind Deutungen auf Baumrinden oder Todesverfallenheit.)

59 Vgl. Meeks 1974, 187f; Smith 1978, 16, mit dem Wortspiel zwischen »Kleidung des Lichts (‘ōr)« und »Kleidung der Haut (‘ōr)«; ausgeführt allerdings erst im Zohar, vgl. dazu Gleßner 1997.

Adam getragen, der im Paradies nackt war und sich nicht schämte.«⁶⁰ Und im *Tractatus Tripartitus* (aus Nag Hammadi; 3. Jh.), heißt es im Kontext einer Diskussion über die Bedeutung der Taufe: »Denn als wir das Reich bekannten, das in Christus ist, entkamen <wir> aus der Hand der ganzen Vielfalt der Gestalten und aus der Ungleichheit und der Veränderlichkeit. Denn das Ende wird wieder empfangen eine einzige Existenz, so wie auch der Anfang ein einziger ist; dort, wo nicht männlich und weiblich ist, und nicht Sklave und Freier, und nicht Beschneidung und Unbeschnittenheit, und nicht Engel und nicht Mensch, sondern Christus alles in allem.«⁶¹ Bei einer solchen Interpretation der Taufe fällt also der ideale Endzustand mit dem idealen Anfangszustand in der Taufe zusammen. In diesen Kontext passt auch das oben zitierte Logion EvThom 37.⁶² Dort ist zwar nicht explizit von der Taufe die Rede, sondern vom Sehen des Sohnes/Kindes des Lebendigen, d.h. vom Sehen Jesu. Die Motivüberschneidungen mit den anderen Texten, wo explizit von der Taufe die Rede ist, sprechen auch bei EvThom 37 für einen Taufkontext. Zudem ist das Ausziehen in Kombination mit dem Treten auf die Kleidung in späteren, vor allem syrischen Texten, tatsächlich als Praxis innerhalb des Taufrituals bezeugt.⁶³ Eine andere Interpretation von EvThom 37, die meint, es ginge wohl um ein Salbungsritual und jedenfalls um die Vorbereitung zu einer eschatologischen Gottesschau, ist letztlich keine Gegenthese,⁶⁴ da dies einer Kombination mit der Taufe nicht widerspricht. Ein letztes Textbeispiel zur Illustration: In der Schrift *Pistis Sophia* heißt es über das »Mysterium der Taufe«, dass es »eure Seelen führen wird zu dem Licht der Lichter, zu den Orten der Wahrheit und der Güte, zum Ort des

60 Kyrill von Jerusalem, *Mystagogical Katechesis* II (PG 33, 1080). Zu diesem und weiteren Texten vgl. Smith 1978, 6–8. Konkrete Probleme, die aus der Geschlechterdifferenz resultierten, werden in der *Didaskalia Apostolorum* (3. Jh.) verhandelt (vgl. Smith 1978, 6f): Dort gibt es die Vorschrift, dass Diakoninnen die Salbung bei Frauen vornehmen; wenn keine Diakonin zur Verfügung steht, soll nur eine Kopfsalbung stattfinden.

61 NHC I, p.132,16–28 (Attridge/Pagels, NHS 22, 176–178).

62 Mit Smith 1978 gegen DeConick/Fossum 1991. Letzterer Aufsatz kann aus mehreren Gründen nicht überzeugen. Wenn etwa Parallelen aus Philo und anderen jüdischen Texten dazu herangezogen werden, den Taufkontext zu bestreiten, so ist dies anachronistisch.

63 Zum Treten auf die Kleidung vgl. die Quellen bei Smith 1978, 8–18; Hermann 1957; Dahl 2000, 402; Metzger u.a. 2004.

64 Zur Verbindung von Taufe und Salbung vgl. u.a. Dahl 2000, 401f; Fitschen 2002; Metzger u.a. 2004.

Heiligen aller Heiligen, zu dem Ort, an dem es weder weiblich noch männlich gibt, noch gibt es Gestalten an jenem Orte, sondern ein beständiges, unbeschreibbares Licht«. ⁶⁵

3. Fazit

1. In Bezug auf die Kleidung lässt sich festhalten: Kleidung ist als »nonverbales Kommunikationssystem« zu begreifen. Jene Frage, die in der Literatur gelegentlich diskutiert wird, ob Thekla, die Anhängerinnen des Eustathios u.s.w. männliche oder geschlechtsneutrale Kleidung tragen, ist unerheblich: Die männliche Kleidung *ist* die geschlechtsneutrale; die weibliche die geschlechtlich differenzierte. Wenn Kleidung und Körper sozial und metaphorisch ein Paar bilden, so gilt dies auch für den weiblichen Körper: Dieser Körper ist der geschlechtliche, der männliche ist der geschlechtsneutrale, mithin geistige »Körper«. Damit hängt folgendes zusammen: 2. In Bezug auf die Geschlechterdifferenz: Diese tendiert dazu, wenn sie auf einer Ebene abgeschafft wird, auf der nächsten Ebene wieder reproduziert zu werden. Je vergeistigter ein Mensch wird – und je mehr Kleider abgelegt werden –, desto männlicher wird dieser vollkommene Mensch. M.E. können wir dieser klassischen Dynamik europäisch-christlichen Denkens nur dann entgegenwirken, wenn wir die Differenz nicht abschaffen wollen, sondern sie unessentialistisch neu interpretieren. ⁶⁶ 3. In Bezug auf die Taufe: Die frühchristlichen Texte haben einen visionär-utopischen Charakter, wobei die Utopie an den (imaginierten) idealen Urzustand zurückgebunden ist. Etwas mehr von einer solchen utopischen Vision würde ich mir auch für heutige Taufpraxis und -theologie wünschen. ⁶⁷

65 Kap. 143 (Schmidt/MacDermot, NHS 9, 372,24–373,3). Das Fehlen anderer Oppositionen außer der zwischen männlich und weiblich passt zur bedeutenden, aber nicht unumstrittenen Rolle der Jüngerinnen in der *Pistis Sophia*. Die Transzendierung der Geschlechterdifferenz ist hier ein wichtiges Thema, die anderen Oppositionen scheinen weniger brisant gewesen zu sein.

66 Zum theoretischen Hintergrund, den ich hier nicht näher ausführen kann, vgl. Dominijanni 2008.

67 Vgl. Luz 1998b, 229, der zu Kol 3,8–10 vom »riesigen Anspruch« der Taufe redet und dann fortfährt: »Daß von diesem riesigen Anspruch in dem, was heute noch in unseren Volkskirchen von der Taufe übrig geblieben ist, nämlich im »rite de passage« der Säuglingstaufe, sozusagen nichts mehr vorhanden ist, sei nur angemerkt.«

Literatur

- Albrecht, Ruth (1986): *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien*, FKDG 38, Göttingen.
- Anson, John (1974): *The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of a Motiv*, in: *Viator MRSt(L)* 5, Berkeley/Los Angeles/London, 1–32.
- Becker, Jürgen (1998): *Der Brief an die Galater*, in: *Ders./Ulrich Luz, Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*, NTD 8,1, Göttingen, 9–103.
- Bender, Claudia (2008): *Die Sprache des Textilen. Untersuchungen zu Kleidung und Textilien im Alten Testament*, BWANT 177, Stuttgart 2008.
- Böhme-Schönberger, Astrid (1997): *Kleidung und Schmuck in Rom und den Provinzen*, Schriften des Limesmuseums Aalen, Stuttgart.
- Böhme-Schönberger, Astrid (2005): *Kleidung und Schmuck*, in: *NTAK 2: Familie, Gesellschaft, Wirtschaft, Neukirchen-Vluyn*, 42–47.
- Brooten, Bernadette J. (1996): *Love Between Women. Early Christian Responses on Female Homoeroticism*, Chicago/London.
- Brown, Peter (1991): *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, München.
- Burrus, Virginia (1986): *Chastity as Autonomy. Women in the Stories of the Apocryphal Acts*, in: *MacDonald, Dennis Ronald, The Apocryphal Acts of Apostles, Semeia* 38, Decatur, 101–117.
- Burrus, Virginia (1987): *Chastity as Autonomy. Women in the Stories of the Apocryphal Acts*, SWR 23, Lewiston/Queenston.
- Castelli, Elizabeth (1986): *Virginität und ihre Bedeutungen für die Sexualität der Frauen im frühen Christentum*, in: *JFStR* 2,1, 61–88.
- Castelli, Elizabeth (1991): *»I Will Make Mary Male«: Pieties of Body and Gender Transformation of Christian Women in Late Antiquity*, in: *Julia Epstein/Kristina Straub (Hg.), Body Guards. The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, New York/London, 29–49.
- Dahl, Nils Astrup (2000): *Kleidungsmetaphern: der alte und der neue Mensch*, in: *Ders., Studies in Ephesians*, hg. David Hellholm u.a., WUNT 131, Tübingen, 389–411.
- D'Angelo, Mary Rose (2002): *Gender Refusers in the Early Christian Mission. Gal 3:28 as an Interpretation of Gen 1:27b*, in: *Charles A. Bobetz/ David Brakke (Hg.), Reading in Christian Communities. Essays on Interpretation in the Early Church*, Notre Dame, 149–173.
- Davies, Stephen (2002): *Crossed Texts, Crossed Sex. Intertextuality and Gender in Early Christian Legends of Holy Women Disguised as Men*, in: *Journal of Early Christian Studies* 10,1, 1–36.
- DeConick, April D./Fossum, Jarl (1991): *Stripped before God. A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas*, in: *Vig Chr* 45, 123–150.
- Dominijanni, Ida (2008): *Die Matrix der Differenz. Zum Unterschied zwischen gender und sexueller Differenz*, in: *Casale, Rita/Rendtorff, Barbara (Hg.), Was kommt nach der Genderforschung? Zur Zukunft feministischer Theoriebildung*, Bielefeld, 139–168.
- Elm, Susanna (1996): *»Virgins of God«. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford Classical Monographs, Oxford.

- Esch-Wermeling, Elisabeth (2008a): *Thekla lauscht?*, in: *lectio difficilior* 2/2008 (<http://www.lectio.unibe.ch>).
- Esch-Wermeling, Elisabeth (2008b): *Thekla – Paulusschülerin wider Willen? Strategien der Leserlenkung in den Theklaakten*, Neutestamentliche Abhandlungen NF 53, Münster.
- Fitschen, Klaus (2002): Artikel: *Taufe/Taufsymbol*, in: *DNP* 12, 48–52.
- Franz, Marie-Louise von (1951): *Die Passio Perpetuae. Versuch einer psychologischen Deutung*, in: Carl Gustav Jung, *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte, Psychologische Abhandlungen* 8, Zürich, 387–496.
- Gleßner, Uwe, (1997): *Mehrdeutigkeit des Bibeltextes und theologische Sprachfindung »Kleider der Haut« oder »Kleider des Lichtes« in Gen 3,21*, Mitteilungen und Beiträge der Forschungsstelle Judentum der theologischen Fakultät Leipzig 12/13, 65–86.
- Hauschild, Wolf-Dieter (1982): Artikel: *Eustathius von Sebaste*, in: *TRE* 10, 547–550.
- Heininger, Bernhard (2004): *Jenseits von männlich und weiblich: Das Thomasevangelium im frühchristlichen Diskurs der Geschlechter. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Jesustradition*, in: Martin Ebner/Bernhard Heininger (Hg.), *Paradigmen auf dem Prüfstand. Exegese wider den Strich*, FS Karlheinz Müller, Münster, 63–102.
- Hermann, A. (1957): Artikel: *Cilicium*, in: *RAC* 3, 127–136.
- Heß, Ruth (2006): *»... darin ist nicht männlich noch weiblich«. Eine heilsökonomische Reise mit dem Geschlechtskörper*, in: Ebach, Jürgen/Gutmann, Hans-Martin/Frettlöh, Magdalene L./Weinrich, Michael (Hg.), *»Dies ist mein Leib«. Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen*, Jabboq 6, Gütersloh, 144–185.
- Hogan, Pauline Nigh (2008): *»No Longer Male and Female«. Interpreting Galatians 3:28 in Early Christianity*, Library of New Testament Studies 380, London/New York.
- Hurschmann, Rolf (1997): Artikel: *Chiton*, in: *DNP* 2, 1131f.
- Hurschmann, Rolf (1999): Artikel: *Kleidung*, in: *DNP* 6, 505–513.
- Jensen, Anne (1992): *Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?* Freiburg i.B.
- Jensen, Anne (1995): *Thekla – Die Apostolin. Ein apokrypher Text neu entdeckt*, Freiburg u.a.
- Joannou, Périclès-Pierre (Hg./Übers.) (1962/63): *Les canones des conciles oecuméniques; Les canons des synodes particuliers; Les canons des Pères grecs*, *Fonti* IX, t. 1, 1/2 u. 2, Grottaferrata (Rom).
- Kraemer, Ross S. (1980): *The Conversion of Women to Ascetic Forms of Christianity*, in: *Signs* 6, 298–307.
- Lauchert, Friedrich (Hg.) (1896): *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien nebst den apostolischen Kanones*, *SQS* 12, Freiburg i.B./Leipzig (Nachdruck Frankfurt a.M. 1961).
- Luz, Ulrich (1998a): *Der Brief an die Epheser*, in: Jürgen Becker/Ders., *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*, *NTD* 8,1, Göttingen, 107–180.
- Luz, Ulrich (1998b): *Der Brief an die Kolosser*, in: Jürgen Becker/Ders., *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*, *NTD* 8,1, Göttingen, 181–244.
- Maier, Harry O. (2006): Artikel: *Kleidung II (Bedeutung)*, in: *RAC* 21, 1–60.
- MacDonald, Dennis Ronald (1987): *There Is No Male and Female. The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism*, *HDR* 20, Philadelphia.
- Meeks, Wayne A. (1974): *The Image of Androgyne. Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity*, in: *HR* 13,3, 165–208.

- Metzger, Marcel/Drews, Wolfram/Brakmann, Heinzgerd (2004): Artikel: Katechumenat, in: RAC 20, 497–574.
- Pekridou-Gorecki, Anastasia (1989): Mode im antiken Griechenland. Textile Fertigung und Kleidung, Beck's Archäologische Bibliothek, München.
- Percival, Henry R. (Übers.) (1977): The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church, Their Canons and Dogmatic Decrees, Together with the Canons of all the Local Synods which have Received Ecumenical Acceptance, in: Library of Nicene and Post-Nicene Fathers 14, Grand Rapids: Mich.
- Petersen, Silke (1999): »Zerstört die Werke der Weiblichkeit!« Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-agnostischen Schriften, NHMS 48, Leiden u.a.
- Petersen, Silke (2010): Nicht mehr »männlich und weiblich« (Gen 1,27). Die Rede von der Aufhebung der Geschlechterdifferenz im frühen Christentum, erscheint in: Fischer, Irmtraud/Heil, Christoph (Hg.), Sexualität und Macht. Lebensformen in der Zeit des frühen Christentums, exuz, Münster.
- Radl, Walter (1992): Artikel: ἡμίτιον, in: EWNT 2, Stuttgart/Berlin/Köln 2, 458–460.
- Rebell, Walter (1992): Artikel: χιτῶν, in: EWNT 3, Stuttgart/Berlin/Köln 2, 1121–1123.
- Ristow, Sebastian (2004): Artikel: Kleidung I (Mode u. Tracht), in: RAC 20, 1263–1274.
- Schottroff, Luise (1994): Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, Gütersloh.
- Sellin, Gerhard (2008): Der Brief an die Epheser, KEK, Göttingen.
- Smith, Jonathan Z. (1978): The Garments of Shame, in: Ders., Map Is Not Territory. Studies in the History of Religion, SJLA 23, Leiden 1978, 1–23 (zuerst erschienen in: HR 5, 1966, 217–238).
- Synek, Eva Maria (1994): Heilige Frauen der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens, Das östliche Christentum NF 43, Würzburg.
- Vogt, Hermann J. (1999): Der Häretikervorwurf des Hieronymus an Theodoret und Origenes, in: Ders., Origenes als Exeget, hg. v. W. Geerlings, Paderborn u.a., 265–276.
- Vogt, Kari (1985): »Männlichwerden« – Aspekte einer urchristlichen Anthropologie, in: Concilium 21, 434–442.
- Vogt, Kari (1995): »Becoming Male«. A Gnostic and Early Christian Metaphor, in: Børresen, Kari Elisabeth (Hg.), The Image of God: Gender Modells in Judaeo-Christian Tradition, Minneapolis, 170–186.
- Wire, Antoinette Clark (1990): The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric, Minneapolis.