

WENN FRAUEN PLATONS STAAT LESEN. ODER: EPIKTET UND MUSONIUS KONSTRUIEREN GESCHLECHTERROLLEN

Als einst Epiktet dem Kyniker Demonax dringend riet, zu heiraten und Kinder in die Welt zu setzen, da es sich für einen Philosophen gehöre, einen anderen an seiner Statt zu hinterlassen, antwortete der ihm: οὐκοῦν, ὦ Ἐπίκτητε, δός μοι μίαν τῶν σαυτοῦ θυγατέρων. Die von Lukian (*Demonax* 9, 55) berichtete Anekdote beleuchtet zum einen die Schlagfertigkeit des Kynikers, der mit seiner Antwort dem selbst unverheirateten und kinderlosen Epiktet natürlich den Wind aus den Segeln nahm. Zum anderen weist sie aber auch auf ein zentrales Problem hin, das von dem stoischen Philosophen zu beantworten war. Etwas verkürzt formuliert: Wie verträgt sich eine Liebes- und eine sexuelle Beziehung mit dem Ideal der Apathie? Doch soll es im folgenden nicht um die Frage des Für und Wider die Ehe gehen, sondern, grundsätzlicher, um die Haltung gegenüber der Gleichheit bzw. Ungleichheit der Geschlechter, wie sie sich bei zwei prominenten Autoren der kaiserzeitlichen Stoa widerspiegelt. Daß von dieser Haltung natürlich auch die Beurteilung des Instituts ‚Ehe‘ abhängt sowie vor allem der Rolle der beiden Geschlechter dabei, muß nicht eigens betont werden.

Nun ist es in der Tat so, daß in der Konsequenz des stoischen Begriffes der Tugend als eines inneren, von aller äußeren Welt unabhängigen Zustandes sich in bezug auf diese Tugend und damit die Glückseligkeit nicht nur die Gleichstellung von Gott und Mensch, Ausländer und Inländer, Arm und Reich, Jung und Alt, sondern eben auch von Mann und Frau ergab (SVF III 245 ff.). Alle Menschen sind als Vernunftwesen in gleicher Weise bestimmt, und der Unterschied besteht im Blick auf die Vernunft nur in ihrer individuellen Verwirklichung (SVF I 197; III 308–366). Allerdings schreibt schon Max Pohlenz zu Recht: „Der Frau wurde theoretisch die gleiche Veranlagung zur Arete zuerkannt wie dem Manne; aber praktische Folgerungen zog die alte Stoa daraus nicht. Sie war rein männlich eingestellt. Zu Epikurs Gemeinde gehörten viele Frauen; bei Zenon hörte keine. So oft von der natürlichen Zuneigung der Eltern zu den Kindern die Rede ist, von der Mutterliebe fällt kein Wort“.¹ In der römischen Kaiserzeit scheinen sich die Verhältnisse nicht so grundsätzlich gewandelt zu haben. Wohl schreibt Musonius Rufus, der Lehrer Epiktets,

¹ Max Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen ⁶1984 (= 1. Aufl. 1947), 140.

zwei Abhandlungen mit dem Titel "Ὅτι καὶ γυναῖξί φιλοσοφητέον (III) bzw. Εἰ παραπλησίως παιδευτέον τὰς θυγατέρας τοῖς υἱοῖς (IV). Doch beklagt Musonius hier gerade das Fehlen einer solchen, allein zur Tugend führenden philosophischen Erziehung für die Mädchen. Und so schreibt Pierre Hadot bezüglich eines Passus in Epiktets *Handbüchlein* (40) über die moralischen Gefahren für Frauen, auf den noch zurückzukommen sein wird: „Il ne semble pas que des femmes aient suivi les cours d'Épictète“².

Zuletzt haben sich, soweit ich sehe, Sabine Föllinger und Mercedes Mauch intensiver mit der Frage der stoischen Perspektive auf das Geschlechterverhältnis beschäftigt³. Föllinger geht es wesentlich um die Zeugnisse der alten Stoa und hier um deren Ansichten in der Zeugungs- und Vererbungslehre und um deren Haltung zur Ehe. Was den ersten Punkt betrifft, so arbeitet sie dabei zu Recht heraus, daß sich auf den ersten Blick konkurrierende Vorstellungen zum Beitrag der Geschlechter in der Weise harmonisieren lassen, daß dem männlichen Samen wohl der Anstoß zum Zeugungsvorgang zugeschrieben wurde, andererseits aber auch im weiblichen Samen Erbinformationen enthalten gedacht waren (260). Zu Recht muß natürlich auch die sich bis in die kaiserzeitliche Stoa fortsetzende Diskussion um Für und Wider der Ehe vor dem Hintergrund der Oikeiosis-Lehre gesehen werden. Sie bietet die Grundlage für die positive Einordnung der Ehe innerhalb der sozialen Gemeinschaft, wobei (Antipatros von Tarsos) auch individuelle Motive eine Rolle spielen können. Interessant ist es, daß hierbei von einer echten Komplementarität der beiden Ehepartner nicht die Rede sein könne (281). Auf der anderen Seite verweist, soweit aufgrund der Fragmente erkennbar, die stark von kynisierenden Tendenzen geprägte *Politeia* Zenons, zu deren Topoi die Aufhebung der Ehe gehört, auf einen Idealzustand, mit der Folge, daß keine eigentliche Problematisierung der Geschlechterdifferenz stattfinden muß, da alle Bürger des Staates Weise sind (271).

In der das betreffende Kapitel abschließenden Bemerkung macht Föllinger (284) deutlich, daß der Befund insgesamt gering ist: „Wenn man bedenkt, welche Bedeutung der Gedanke der durch die allen gemeinsame Teilhabe am Logos bewirkten Gleichheit für die Stoa hat, mutet es erstaunlich an, daß wir in den erhaltenen Quellen nicht mehr vertiefte Reflexionen über das Spannungsverhältnis von Differenz und Gleichheit der Geschlechter finden.“ Im Gegensatz zu dem bruchstückhaften Bestand an Quellen zur Alten Stoa geben die erhaltenen Texte der kaiserzeitlichen Stoiker in der hier angesprochenen Frage mehr Informationen. So wird in den philosophischen Schriften Senecas, wie Mauch zeigt, ein Frauenbild deutlich, das die von der Stoa eingeforderte ‚ethische Gleichheit‘ der Geschlechter je-

² Arrien. Manuel d'Épictète, Introduction, Traduction et Notes par Pierre Hadot, Paris 2000, 122.

³ Sabine Föllinger, Differenz und Gleichheit. Das Geschlechterverhältnis in der Sicht griechischer Philosophen des 4. bis 1. Jahrhunderts v. Chr., Stuttgart 1996, 256 ff. (Hermes Einzelschriften 74); Mercedes Mauch, Senecas Frauenbild in den philosophischen Schriften, Frankfurt am Main u.a. 1997 (Studien zur Klassischen Philologie 106).

denfalls voraussetzt. Auf der anderen Seite übersteigt Seneca nicht die Differenzierung der Geschlechter nach Aufgabenbereichen, die sich gerade bei ihm sicher stark aus der römischen Lebenswirklichkeit, der staatstragenden Bedeutung von Ehe und Familie, speist. Mauch verweist in diesem Zusammenhang zu Recht auf die Lehre von den καθήκοντα. Allerdings ist Mauch der Meinung, daß es in Hinsicht auf die Trennung in spezifisch weibliche und spezifisch männliche Aufgaben bei den Vertretern der späteren Stoa eine „für die Frau günstige Bewegung“ gebe, indem die Aufgaben der Frau eine entsprechende Gewichtung erführen bzw. die Aufgabentrennung „von einigen wenigen Stoikern grundsätzlich aufgehoben wird“⁴. Zu diesen Stoikern zählt Mauch Musonius und tendenziell wohl Epiktet, weshalb im folgenden deren einschlägige Aussagen genauer in den Blick genommen werden sollen.

Epiktets Perspektive läßt sich mit dem Begriff ‚Rolle‘ fassen. Epiktet scheint dabei in gewisser Weise von der Lehre des Panaitios beeinflusst zu sein, wonach sich die zukommenden Funktionen, die καθήκοντα, durch die Bezugnahme auf die vier ‚Rollen‘ spezifizieren lassen, nämlich auf die allgemeine Menschennatur, die physische, geistige und temperamentsmäßige Natur des einzelnen, die zufälligen sowie die selbstgewählten Bedingungen des Lebens⁵. Die als normativ begriffene Natur konnte hinsichtlich der Frage nach der Orientierung des Handelns auf diese Weise enger gefaßt werden. Bei Epiktet findet sich diese Sichtweise mehrfach formuliert, wobei dem Namen oder der Bezeichnung (ὄνομα) Leitfunktion zukommt: ἐπὶ τούτοις δὲ μεμνηῆσθαι, τίνες ἐσμὲν καὶ τί ἡμῖν ὄνομα, καὶ πρὸς τὰς δυνάμεις τῶν σχέσεων πειρᾶσθαι τὰ καθήκοντα ἀπευθύνειν (IV 12, 16). Das heißt konkret gesprochen, wie es in der Diatribe II 10 formuliert wird, welche die Überschrift trägt: Πῶς ἀπὸ τῶν ὀνομάτων τὰ καθήκοντα ἔστιν εὐρίσκειν, man solle sich zum Beispiel in Erinnerung rufen, daß man ein Sohn sei, und dann fragen, was die Bestimmung (ἐπαγγελία) dieser Rolle (πρόσωπον) sei (II 10, 7). Im Zentrum steht hier der Gehorsam gegenüber dem Vater. Weiter kann man Bruder oder Vater, junger oder alter Mann sein; immer ergeben sich entsprechende Funktionen, wobei sogar Berufstätigkeiten, wie der Titel eines ‚Ratsherrn‘ (II 10, 10), solche Funktionen generieren können. Auch gibt Epiktet in dieser Diatribe einen unmittelbaren Hinweis darauf, inwieweit das sexuelle Geschlecht zur Differenzierung bestimmter Funktionen aufruft: Was verliert derjenige, so fragt Epiktet (II 10, 17), der sich als Kinaide preisgibt, also homosexuellen (passiven) Verkehr zuläßt? Den Mann, das heißt im Kontext der Diatribe, seine Bestimmung als Mann. Ein Schlüssel zum Verständnis der Erklärung bzw. Bewertung der Geschlechterdifferenz in der kaiserzeitlichen Stoa liegt also in der Ermittlung der normhaft aufgefaßten Natur von Mann und Frau, aus der sich dann die betreffende Funktion und das ihr kohärente Verhalten ergibt. In I 2, 29 lehnt es Epiktet in einer Art Selbstadresse ab, sich auf kaiserli-

⁴ Mauch (wie Anm. 3) 20.

⁵ A.A. Long/D.N. Sedley, Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare (übersetzt von Karlheinz Hülsner), Stuttgart und Weimar 2000, 510 f.; vgl. 439.

chen Befehl, auch auf die Gefahr der Todesstrafe hin, den Bart abrasieren zu lassen. Ob ein solcher Befehl denkbar wäre, weil ein Vollbart gegen die Sitten der Zeit verstoßen oder als Zeichen der notorisch verdächtigen Philosophen gelten könnte, mag dahingestellt sein⁶. Epiktet argumentiert an der betreffenden Stelle, wie er selbst sagt, als Philosoph. Das kann jedenfalls so verstanden werden, daß er es der Rolle eines Philosophen für zukommend hielt, einen Bart zu tragen. Daß er dies jedenfalls auch für einen Mann qua Mann für zukommend hielt, zeigen zwei weitere Stellen deutlich. In I 16, 9 ff. heißt es unter Verweis darauf, daß sich auch die ‚Parerga‘ der Natur in eine zweckhafte Gesamtheit einordnen lassen: μή τι ἀχρηστότερον τριχῶν τῶν ἐπὶ γενείου; τί οὖν; οὐ συνεχρήσατο καὶ ταύταις ὡς μάλιστα πρεπόντως ἐδύνατο; οὐ διέκρινεν δι’ αὐτῶν τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ; οὐκ εὐθὺς μακρόθεν κέκραγεν ἡμῶν ἐκάστου ἢ φύσις „ἀνὴρ εἰμι· οὕτω μοι προσέρχου, οὕτω μοι λάλει, ἄλλο μηδὲν ζῆτει· ἰδοὺ τὰ σύμβολα“; πάλιν ἐπὶ τῶν γυναικῶν ὡσπερ ἐν φωνῇ τι ἐγκατέμιξεν ἀπαλώτερον, οὕτως καὶ τὰς τρίχας ἀφείλεν. Noch ausführlicher geht Epiktet in der Diatribe III 1 (Περὶ καλλωπισμοῦ) auf die Problematik ein. Nachdem festgestellt worden war, daß sich ein Mensch vornehmlich durch seine Menschennatur auszeichnet, das heißt die Fähigkeit, seine Vorstellungen in vernünftiger Weise zu gebrauchen, wird nach den weiteren ‚Benennungen‘ (προσηγορία) gefragt (27 ff.). Als ‚Mann‘ hat man sich entsprechend zu verschönern, eben den Bart zuzulassen und nicht abzurasierern. Eine ‚Frau‘ dagegen ist von Natur aus zart und weichlich (τρυφερά), und wenn sie stark behaart ist, gilt sie als ein Monstrum (τέρας). Gegen die Natur handelt also auch, wer sich als Mann rasiert. Dann könne man sich gleich selbst verstümmeln und zur Frau machen. Den Einwand, daß Frauen glatt rasierte Männer bevorzugten (32), läßt Epiktet gleich gar nicht gelten, solches Verhalten wird im weiteren gewissermaßen auf eine Ebene mit demjenigen eines κίναϊδος gestellt, zu der man sich nicht hingeben dürfe: Ein Mann sei nicht dazu geboren, daß zuchtlose Frauen (ἀκόλαστοι γυναῖκες) sich an ihm erfreuten (33 f.).

Im Blick auf die Natur sieht man also, was die Rolle eines Mannes bzw. einer Frau hinsichtlich der äußeren Erscheinung fordert. Daß das Epitheton τρυφερός das Epiktet der Frau zuschreibt, im griechisch-römischen Kulturkreis eindeutig negativ im Sinne charakterlicher Eigenschaften (eher weichlich, schwelgend, dann auch feige) konnotiert ist, wird an der genannten Stelle nicht ausdrücklich thematisiert. Es ist zu fragen, ob sich dies in Epiktets weitere Äußerungen zum Konzept ‚Frau‘ einordnet. Im übrigen war es eine gemeinstoische Anschauung, die auch schon von Chrysipp vertreten wurde, daß der Bart, wenn auch ohne eigentliche nützliche Bestimmung, zur Zierde des Mannes dienen sollte⁷. Wenn wir nun weiter danach fragen, welche Aufgabe Epiktet den Frauen naturgemäß zukommen sah, so wollen wir

⁶ Vgl. Epictetus, Discourses. Book 1, translated with an Introduction and Commentary by Robert Dobbin, Oxford/New York 1998, 85.

⁷ Siehe Athenaios XIII 565; vgl. Cicero, *De finibus* III 18 und vgl. P. Zanker, *The Mask of Socrates. The Image of the Intellectual in Antiquity*, Berkeley 1995, 108 ff.

von der bereits erwähnten Passage (40) im *Handbüchlein* ausgehen. Es heißt dort: αἱ γυναῖκες εὐθὺς ἀπὸ τεσσαρεσκαίδεκα ἐτῶν ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν κυρίαί καλοῦνται. τοιγαροῦν ὁρῶσαι, ὅτι ἄλλο μὲν οὐδὲν αὐταῖς πρόσεστι, μόνον δὲ συγκοιμῶνται τοῖς ἀνδράσι, ἄρχονται καλλωπίζεσθαι καὶ ἐν τούτῳ πάσας ἔχειν τὰς ἐλπίδας. προσέχειν οὖν ἄξιον, ἵνα αἰσθῶνται, διότι ἐπ' οὐδενὶ ἄλλῳ τιμῶνται ἢ τῷ κόσμῳ φαίνεσθαι καὶ αἰδήμονες.

Ohne Zweifel bezieht sich die Erziehungsanweisung in der zweiten Hälfte der Passage nicht auf den Charakter der Frau als ‚Frau‘, sondern auf den als Menschen im stoischen Sinne. Daher muß sich die Erziehung junger Menschen beiderlei Geschlechts darauf richten, daß diese zur Tugend gelangen, die sich dadurch erweist, daß man/frau die in den Begriffen κόσμιος (anständig) und αἰδήμων (schamhaft) gefaßte äußere und innere Sittlichkeit besitzt⁸. Im ersten Teil wird jedoch offensichtlich die natürliche Aufgabe der Frau in der Erfüllung ihrer ehelichen Pflichten gesehen⁹. Insofern diese aber nun aufgrund der ebenfalls fehlgeleiteten männlichen Erwartung ihr Ziel darin sehen, verfehlen sie das eigentliche Gute und verlegen ihre Aktivitäten und ihre Hoffnungen auf das vermeintliche Gut.

Es kann kein Zweifel sein, daß Epiktet der Meinung war, daß die meisten Frauen auf diese Weise als ‚Toren‘ weit entfernt vom stoischen Tugendweg wandelten, der ihnen prinzipiell genauso wie den Männern offenstand¹⁰. Wie auch kein Zweifel bestehen kann, daß er die Männer darin von ihrem sexuellen Verlangen nach Frauen bedroht sah¹¹. Ironisch beschreibt er einmal (II 18, 15 ff.), wie er selbst dem Gedankenspiel einer sich ihm mit allen sexuellen Reizen anbietenden Dame widersteht und sich anschließend ein Lob dafür ausstellt. Auf diese Bedrohung der freien Selbstbestimmung durch weibliche Verlockung verweist natürlich auch Marc Aurel (IX 40, 7): οὗτος εὐχεται· πῶς κοιμηθῶ μετ' ἐκείνης· σύ· πῶς μὴ ἐπιθυμήσω τοῦ κοιμηθῆναι μετ' ἐκείνης.

Ein besonders bissiger Seitenhieb Epiktets auf die konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse findet sich in einem bei Stobaios (III 6, 58) erhaltenen Fragment (15) aus den Diatriben. Es heißt dort: ἐν Ῥώμῃ αἱ γυναῖκες μετὰ χειρας ἔχουσι τὴν Πλάτωνος πολιτείαν, ὅτι κοινὰς ἀξιοῖ τὰς γυναῖκας. τοῖς γὰρ ῥήμασι προσέχουσι τὸν νοῦν, οὐ τῇ διανοίᾳ τὰνδρός, ὅτι οὐ γαμῖν κελεύω καὶ συνοικεῖν ἕνα μῖα εἶτα κοινὰς εἶναι βούλεται τὰς γυναῖκας, ἀλλ' ἐξαιρῶν τὸν τοιοῦτον γάμον

⁸ Vgl. Adolf Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, Stuttgart 1894 (Nachdruck 1968), 112 Anm. 21.

⁹ Zu den Aufgaben der Frau als Mutter gehört natürlich die (vernunftgemäße) Kindesliebe (φιλοστοργία – I 11, 21 f.). Zu Epiktets (grundsätzlich positiver) Haltung gegenüber der Ehe vgl. Margarethe Billerbeck, *Epiktet*. Vom Kynismus, herausgegeben und übersetzt mit einem Kommentar, Leiden 1978, 130 ff.

¹⁰ Vgl. etwa III 24, 22: Wenn die Mutter trauert, weil sie ihren Sohn nicht bei sich hat, hätte sie eben die philosophischen Grundsätze (λόγοι) lernen müssen. Siehe William O. Stephens, *Epictetus on How the Stoic Sage Loves*, in: C.C.W. Taylor: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XIX, 1996, Oxford 1996, 193–210, hier: 197 f.

¹¹ Siehe besonders IV 9, 3 ff.

καὶ ἄλλο τι εἶδος γάμου εἰσφέρων. καὶ τὸ ὅλον οἱ ἄνθρωποι χαίρουσιν ἀπολογίας τοῖς ἑαυτῶν ἀμαρτήμασι πορίζοντες, ἐπεὶ τοὶ φιλοσοφία φησὶν ὅτι οὐδὲ τὸν δάκτυλον ἐκτείνειν εἰκῆ προσήκει. Kein Zweifel, wenn sich ein Mann mit einer verheirateten Frau einläßt, so ist das Urteilsvermögen des Mannes so fehlerhaft wie dasjenige der Frau: δεῖ ... σοὶ καλὴν γυναῖκα φαίνεσθαι μηδεμίαν ἢ τὴν σὴν (III 7, 21). Aber man kann sich doch des Eindrucks nicht erwehren, daß Epiktet den Frauen grundsätzlich wenig Achtung entgegenbringt, weil, wie oben gesehen, das von ihrer sexuellen Anziehungskraft ausgehende Gefahrenpotential mit ihrer natürlichen Rolle verknüpft ist. So macht es keinen Unterschied aus, ob diese Frauen Platon lesen und in ihrem Sinne interpretieren oder ob sie einfach „nichtswürdige Weiber“ (III 24, 5: τὰ γυναῖκα τὰ οὐδενὸς ἄξια) sind, die zwischen ‚mein‘ und ‚dein‘ nicht unterscheiden können. Und wenn Epiktet sogar ein Verfehlen des sittlich guten Handelns, das zu den Aufgaben eines Mannes gehört (III 24, 53: τῶν ἀνδρὸς ἔργων), als ein ‚Verbiegen‘ und ‚Verweiblichen‘ interpretiert (ebd.: κάμπτεται σε καὶ ἀποθλύνει), so scheint es fast, als spreche er der weiblichen Natur eine grundsätzliche Vernunftfähigkeit ab.

Während wir also bei Epiktet jedenfalls eine starke Skepsis gegenüber einer weiblichen Vernunftfähigkeit bemerken, scheint das bei seinem Lehrer Musonius anders zu sein. Von ihm sind, wie bereits eingangs gesagt, insbesondere zwei Gespräche erhalten, die sich explizit dieser Thematik zuwenden. In dem dritten Gespräch mit dem Titel "Ὅτι καὶ γυναίξει φιλοσοφετέον geht Musonius zunächst von der Prämisse der unteilbaren Vernunft aus, erweitert die Gleichheit dann auch auf den Körper, dessen Teile wie die Sinneswahrnehmungen. Und ebenso komme Männern wie Frauen dasselbe Verlangen (ὄρεξις) und die innere Verwandtschaft (οἰκείωσις) zur Tugend zu. Wenn also die Bemühung, sittlich gut zu leben, und das heiße ja philosophieren, den Männern zukomme, dann den Frauen um nichts weniger. Im folgenden wird von dieser Prämisse ausgehend gefragt, welche Eigenschaften (προσήκοντα) eine Frau, insofern sie gut sein wird, besitzen muß. Man denkt zunächst an die Tugendeinsicht, die φρόνησις, doch man erfährt, daß die Frau zunächst Haushälterisch und geschickt in der Auswahl der für das Haus nützlichen Dinge sein und das ‚Gesinde‘ regieren können muß. Die philosophisch gebildete Frau aber besitze diese Fähigkeiten am meisten, sofern jede der genannten Fähigkeiten ein Teil des Lebens sei und die Philosophie nichts anderes als die Wissenschaft von den Dingen des Lebens. Das Leben wird hier also auf das Leben im Haus eingeschränkt und die Tugendeinsicht damit auf dieses Leben bezogen, was noch durch ein Sokrates in den Mund gelegtes Homerzitat untermauert wird: Der Philosoph solle ständig darauf achthaben, ὅτι τοὶ ἐν μεγάροισι κακὸν τ' ἀγαθὸν τε τέτυκται (Od. IV 392). Zum einen wird also die Ausgangsfrage, ob Frauen überhaupt philosophieren sollten, die ja im Blick auf die beiden Geschlechtern gemeinsame Vernunft bereits bejaht worden war, noch einmal unterstrichen. Zugleich wird aber der Anwendungsbereich dieser Philosophie auf den von den Pflichten abgesteckten Rahmen, den οἶκος, beschränkt. Nachdem so der Frau die Tugendeinsicht

und damit die φρόνησις zugesprochen worden ist, werden auch die drei anderen ‚Kardinaltugenden‘, nämlich ‚Besonnenheit‘ (σωφροσύνη), ‚Gerechtigkeit‘ (δικαιοσύνη) und ‚Tapferkeit‘ (ἀνδρεία) als Möglichkeit den Frauen zugeschrieben wie auch von ihnen gefordert, wobei der Bereich wieder auf den οἶκος beschränkt ist (III 10, 10 ff. Hense). Die Besonnenheit bezieht sich etwa auf gesetzwidrige Liebesbeziehungen oder den kosmetischen Aufwand. Die Gerechtigkeit zielt wesentlich auf die Erhaltung der häuslichen Eintracht, was auch bedeutet, nachgeben für besser zu halten als überlegen zu sein (III 11. 7 f. Hense). Die Tapferkeit schließlich bedeutet etwa, sich weder aus Todesfurcht noch Angst vor Mühsal vor einem reichen oder mächtigen Mann zu ducken (ὑποπτῆξαι) und überhaupt Mühe auf sich zu nehmen, das heißt ihre Kinder selbst an der Brust zu nähren und ihrem Mann mit ihrer Hände Arbeit zu dienen. ἄρ' οὐκ ἂν ἡ τοιαύτη γυνὴ μέγα μὲν ὄφελος εἴη τῷ γεγαμηκότι, so folgert Musonius an dieser Stelle (III 12. 2 ff. Hense), κόσμος δὲ τοῖς προσήκουσι γένει, παράδειγμα δὲ χρηστὸν ταῖς ἐπισταμέναις αὐτήν;

Interessant ist der darauf folgende fiktive Einwurf von Leuten, die der Meinung sind, daß Frauen, die zu den Philosophen gehen, meist selbstgefällig und dreist würden. Das sei auch ganz unvermeidlich, wenn sie statt zu Hause zu sitzen und zu spinnen, ihren Haushalt vernachlässigten, sich mitten unter den Männern bewegten, sich im Reden übten, Trugschlüsse ausklügelten und Syllogismen auflösten (III 12, 5 ff.). Dies erinnert an die eben wiedergegebene Stelle aus Epiktet von den Platon lesenden Frauen oder auch an den Ausruf Martials (II 90, 9): *sit non doctissima coniunx!*¹². Und Musonius fügt daher gleich hinzu, daß deshalb die philosophierenden Frauen wie auch die Männer nicht ihre Pflichten vernachlässigen dürften, sondern daß sie sich die philosophischen Lehren wegen der Pflichten aneignen müßten. Ein entsprechender philosophischer Unterricht müsse sich daran messen lassen, ob er, indem er die Hausverwaltung als eine Tugend hinstelle, dazu anleite, das Haus gut zu verwalten.

Auch in der vierten Diatribe, Εἰ παραπλησίως παιδευτέον τὰς θυγατέρας τοῖς υἱοῖς, geht Musonius wieder davon aus, daß beide Geschlechter dieselben Tugenden erwerben müßten, was auch dieselben Erziehungsmethoden bedinge. Und auch hier wird diesen Tugenden wieder der entsprechende Pflichtbereich zugeordnet, etwa der Gerechtigkeit (IV 14, 9 ff. Hense): Ein Mann könne kein guter Bürger sein, wenn er ungerecht sei, und eine Frau könne nicht brauchbar das Haus verwalten, wenn sie es nicht in gerechter Weise verwalte. Auch hier folgt, nachdem Entsprechendes für alle vier Tugenden gesagt wurde, wieder ein fiktiver Einwurf (IV 16, 15 ff.), ob das nicht doch auch bedeute, daß Männer wie Frauen sich in den gleichen Bereichen bewegen könnten, die Männer also zum Beispiel spinnen und die Frauen in gleicher Weise wie die Männer Gymnastik betreiben sollten. Dem entgegenet Musonius mit dem Rekurs auf die Natur, wonach die Männer das stärkere Geschlecht, die Frauen das schwächere seien; daher passe das Spinnrad und der

¹² Vgl. Lukian, *De mercede conductis* 36.

Haushalt besser zu den Frauen, Gymnastik aber und das Leben draußen besser zu den Männern. Und wenn es auch gelegentlich Ausnahmen gebe, so seien doch eben bestimmte Tätigkeiten frauenspezifisch, andere mänderspezifisch und würden auch so bezeichnet. Was aber die Tugend betrifft, so resümiert Musonius noch einmal (IV 17, 17 ff.), so gehöre sie zu beiden Geschlechtern und könne am besten mit Hilfe der Philosophie vermittelt werden. Allerdings beeilt er sich am Schluß noch hinzuzufügen (IV 19, 8 ff.), daß er nicht sagen wolle, Frauen sollten, wenn sie als Frauen philosophierten, eine größere rednerische Spitzfindigkeit und Gewandtheit entwickeln.

Blicken wir zum Schluß noch kurz auf Seneca, dessen Perspektive von Mauch schon ausführlich erörtert wurde und über dessen Sicht der Frau als „affektisch handelndem Wesen“ (Mauch) sicher kein Zweifel sein kann. Für ein erweitertes Bild müßten die Tragödien natürlich miteinbezogen werden. In der Trostschrift an die Mutter Helvia, die er nach seiner Verbannung auf die Insel Korsika im Jahre 41 verfaßte, gehört zu den Trostmitteln, die er ihr anrät, auch die Rückkehr zu den *liberalia studia*, von denen sie sich wenigstens einen Überblick verschafft habe, weil der altmodisch strenge Vater nicht mehr zulassen wollte (17, 4). Wir können dies fast wie eine praktische Anwendung der theoretischen Darlegungen des Musonius lesen. Denn wenn Seneca wünscht, daß seine Mutter eine gründlichere Ausbildung in Philosophie erhalten hätte und sie angesichts ihrer guten Auffassungsgabe auffordert, sich den Wissenschaften um so intensiver zuzuwenden, dann meint er das natürlich genau in Musonius' Sinne. Die Philosophie soll auch der Frau helfen, in schwierigen Situationen ihre Tugend zu bewahren. Sie soll daher keinesfalls ein Ablenkungsmittel sein. Von solch äußerlicher Ablenkung rät Seneca ausdrücklich ab (17, 2). Aber sie berührt auch nicht die Rolle der Frau. Helvia ist bereits ein Vorbild römischer Sittenstrenge, ohne weibliche Schwächen und vor allem nicht der Schamlosigkeit (*impudicitia*), der „schwersten Krankheit unserer Zeit“ (*maximum saeculi malum*) (16, 3) verfallen. Weder schämte sie sich für ihre Schwangerschaften, noch hat sie sich durch Schminke und schöne Kleider „verunstaltet“ (*flexerunt*). An noch bedeutenderen Vorbildern wie Cornelia, der Mutter der Gracchen, soll sie sich weiterhin orientieren. Auch Seneca sieht hier somit die Pflichten einer Frau eindeutig im häuslichen Bereich und als Mutter. Hier gilt es, die (männlich apostrophierte) Tugend zu bewahren, wozu die Philosophie beiträgt¹³.

Man sieht, daß Seneca wie Musonius und auch Epiktet offensichtlich auf eine gesellschaftliche Diskussion reagieren¹⁴. Bei Musonius können wir dabei unmittelbar fassen, wie man versuchte, traditionelle Normenvorstellungen von der Rolle der Frau innerhalb des stoischen Systems zu integrieren. Die prinzipiell postulierte

¹³ Man vergleiche den in der Inschrift von Oinoanda erhaltenen Brief Epikurs an die Mutter (Do LXIII–LXIV William)!

¹⁴ Das ist eine Frage, die weiterer Untersuchung bedarf und leider auch in der Arbeit von Mauch nicht angemessen berücksichtigt ist.

Gleichberechtigung vor dem Logos implizierte keine praktische Erweiterung der gesellschaftlichen Aufgaben. Eine grundsätzlich divergierende Sicht ist bei keinem der drei Autoren zu erkennen.

Die Beschränkung der Frauen auf das ‚Innere‘, auf Haushalt und Familie, galt in der Realität des kaiserzeitlichen Rom sicher weniger denn je in der Antike – wenn sie überhaupt jemals so eindeutig Gültigkeit hatte. Aber wir sehen jedenfalls, wie auch von philosophischer Seite an diesem Konstrukt einer begrenzten Lebensweise gearbeitet wurde. Eine spätere stoisch geprägte Stimme ruft den Frauen zu: „Honorez votre état de femme et dans quelque rang que le Ciel vous place vous serez toujours une femme de bien. L’essentiel est d’être ce que nous fit la nature; on n’est toujours que trop ce que les hommes veulent que l’on soit.“¹⁵

Trier

Georg Wöhrle

¹⁵ Jean-Jaques Rousseau, *Œuvres complètes*, Tome IV, *Èmile* (Livre V), Paris 1969, 736.