

„Transsexualität“ in der Antike? Über den Geschlechtswechsel bei Ovid und Diodorus von Sizilien

Hänsel, Silvia

2006

<https://doi.org/10.25595/4544>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Hänsel, Silvia: „*Transsexualität*“ in der Antike? Über den Geschlechtswechsel bei Ovid und Diodorus von Sizilien, in: Bulletin Texte / Zentrum für Transdisziplinäre Geschlechterstudien / Humboldt-Universität zu Berlin (2006) Nr: 31, 20-34. DOI: <https://doi.org/10.25595/4544>.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en>

Bulletin-Texte 31

Sexualität, Medizin und Moralvorstellungen in der Antike



Zentrum für transdisziplinäre Geschlechterstudien

www.gender.hu-berlin.de

Silvia Hänsel

„Transsexualität“ in der Antike?

Über den Geschlechtswechsel bei Ovid und Diodorus von Sizilien

1. Einleitung

Die Verwendung des Begriffes *Transsexualität* für die Antike ist äußerst problematisch. Eine Erörterung dieser These soll jedoch nicht Inhalt dieser Arbeit sein. Nur so viel: Die Frage nach „Transsexualität“ in der Antike ist insofern ein gewagtes Unterfangen, als mit einem Begriff hantiert wird, der für sich genommen eine komplexe Konstruktion des 20. Jahrhunderts darstellt und eine lange sozio-kulturelle, juristische und medizinische Geschichte hat.¹ Er wird daher in dieser Arbeit nicht verwendet. Alternativ werden der Begriff *Geschlechtswechsel* bzw. die Umschreibung *Verwandlung* des Geschlechts benutzt, die gewissermaßen unbedarfter, präziser und im Begriffssinn enger erscheinen, und zum Teil in den Quellen selbst benutzt werden.²

Es kann aber auch nicht um die Frage gehen, ob es reale Geschlechtswechsel in der Antike gegeben hat und wie diese möglicherweise vor sich gingen. Aussagen dazu lassen die hier behandelten Quellen wahrlich nur bedingt zu. Vielmehr interessieren mich die konkreten Beschreibungen des Phänomens Geschlechtswechsel, in welche Rahmen und wie sie darin gebettet werden und damit verbunden der Blick auf das Geschlechtersystem, das diesen Beobachtungen zugrunde liegt.

Lediglich drei Stellen antiker Literatur wurden herausgegriffen, die vor allem eint, dass sie in historisch-mythischen Weltgeschichten zu finden sind und sich dazu äußern, wie jeweils ein Geschlechtswechsel, überwiegend von Frau zu Mann, stattgefunden hat. Im neunten Buch der *Metamorphosen* des Ovid und im Buch XXXII der *Bibliothek* des Diodorus von Sizilien finden sich erfreulicherweise zwei recht ausführliche Stellen. Ihren Inhalten soll daher eingehend Raum gegeben werden. Hieran fügt sich eine gelegentlich vergleichende Quelleninterpretation mit Fokus auf die Einordnung der genauen Stelle in den erzählerischen Kontext und des Fundortes ins Gesamtwerk des Autors sowie in Bezug auf die Frage nach Geschlechterbildern, dem Geschlechtersystem und den Platz des Geschlechtswechsels in diesem. In einem abschließenden Kapitel werden die Leitfragen der Hausarbeit zusammengetragen und bewertet.

2. Vorstellung und Interpretation der Quellen

2.1 Ovid, die *Metamorphosen* und die Liebe der Iphis

Publius Ovidius Naso ist einer der wohl am meisten rezipierten und gerühmten Dichter der römischen Antike. Am 20. März 43 v. Chr. in Sulmo geboren, entstammte er dem italischen Landadel - sein Vater gehörte dem gut gestellten Ritterstand an - und genoss eine dementsprechend gute, vor allem rhetorische, Ausbildung in Rom. Nach einem Studienaufenthalt in Athen bereiste er Kleinasien und Sizilien, um danach wieder in Rom, dem Wunsch seines Vaters gemäß, die Ämterlaufbahn einzuschlagen.

¹ Dazu Hirschauer ²1999, v.a. Kapitel II, Transsexualität als historisches Projekt, S. 66-115, hier S. 113f.

² Ovid, Met. 9.668, Iphide mutata.

Doch bald schon zog er sich davon zurück und widmete sich ausschließlich dem literarischen Schaffen.³

Alle seine Werke, vor allem aber die frühen, durchzieht das elegische Versmaß und das Motiv der Liebe, genannt seien seine Liebesgedichte, die Heroiden und mehrere Lehrgedichte über die Liebe. Die *Metamorphosen* sind neben den *Fasten*, einem römischen Festkalender, seine großen erzählenden Dichtungen und umfassen 15 in Hexameter-Versen verfasste Bücher, die mythologische Weltgeschichte unter dem Leitmotiv der Verwandlung schreiben. Ovid schafft einen inhaltlichen Bogen von der Schöpfung der Welt bis zu seinen eigenen Lebzeiten und verarbeitet darin etwa 250 Sagen vor allem griechischer Mythologie, aber auch mit Aspekten aus altitalischen und römischen Sagen. Seine Verbannung im Jahre 8 n. Chr. durch Augustus verhindert zu seinem Ärger (Trist. 1,7) ihren letzten Schliff. Es folgt seine traurige, enttäuschte und wütende Exilliteratur – Briefe, Klage- und Schmähedichte – bevor sein Leben etwa im Jahre 17 n. Chr., drei Jahre nach dem Tod Augustus', im Alter von 60 Jahren in Tomis am Schwarzen Meer endet.

Die Auswahl seiner zeitlosen Themen, die Art seines Schreibens und die lateinische Sprache werden den potentiellen LeserInnenkreis kaum eingeschränkt haben, dafür spricht auch sein großer Erfolg schon zu Lebzeiten, sogar bereits mit seinem Erstlingswerk, den *Amores*.

Als vorbildhafte sowie inhaltliche Grundlage oder zumindest Anregung für Ovids *Metamorphosen* gelten mehrere Sammlungen von Verwandlungsmythen vor allem frühgriechischer Autoren und einzelne Mythen römischer Dichtung. Hier stechen vor allem Nikander von Kolophon und Antonios Liberalis hervor.⁴

Die Geschichte der Iphis, platziert im letzten Abschnitt des neunten Buches, ist im Kontext der gesamten *Metamorphosen* deshalb interessant, weil in diesem Fall die Liebe nicht „im Untergang der Metamorphose“⁵ endet, was für die Verwandlungen insgesamt als Regelfall gelten kann, sondern gerade wegen und nur durch die Metamorphose in Erfüllung gehen kann. Zudem stellt die mensch-menschliche Verwandlung der Iphis eine Besonderheit dar, da die meisten Metamorphosen zwischen Gott und Mensch sowie Mensch bzw. Tier und Ding verlaufen und zudem oftmals als Strafe für einen Götterfrevel gesehen werden müssen. Eine rettende Verwandlung durch göttliche Hilfe ist eher eine Ausnahme.⁶

In welchem konkreten inhaltlichen Kontext steht nun die Verwandlung der Iphis, wie kommt es dazu und unter welchen Umständen? Iphis' Metamorphose hat eine lange soziale Vorgeschichte, die untrennbar mit deren Geschlechtswechsel verbunden ist. Ihre Eltern seien aus bescheidenen, aber tadellosen Verhältnissen gewesen und hatten bereits eine Tochter aufzuziehen. Da der finanzielle Unterhalt für eine weitere Tochter wohl zu hoch gewesen wäre als der für einen Sohn, gibt der Vater Ligdus seiner schwangeren Frau Telethusa bekannt, die bevorstehende Geburt nicht anzunehmen, falls es ein Mädchen werden würde. Die Mutter sieht sich nun in eine Zwangssituation versetzt, da sie das Kind auf jeden Fall behalten will. Da erhält sie unverhofften göttlichen Beistand durch die Göttin Isis, die ihr aufträgt, das Gebot des Gatten zu umgehen. Aus dieser für das Kind lebensbedrohlichen Lage heraus entschließt sich die Mutter, das männliche Geschlecht des Kindes vorzutäuschen und trägt damit von außen eine Geschlechtsidentität an das Neugeborene heran, die sei-

³ Kraus 1942, S. 1913, 39f.

⁴ Kraus 1942, S. 1938.

⁵ Stressl 1959, S. 35.

⁶ Vgl. Siebelis 1892, XVIII.

nem von Geburt an „eigentlich“ zuzuschreibenden Geschlecht gegenübersteht.⁷ Das Wissen um das „wahre“ Geschlecht bleibt der Mutter und der Amme sowie den LeserInnen vorbehalten. Telethusa übernimmt demnach aus eigenem Willen und bestimmten, von Ligdus abweichenden Werten, aber auch aus Frömmigkeit die Verantwortung für die Verheimlichung des „wahren“ Kindesgeschlechts.

Aber auch Iphis wächst mit dem Wissen, ein „falsches“ Geschlecht vorzutäuschen, auf und wird mit 13 Jahren durch den Vater mit Ianthe verlobt. Iphis verliebt sich in dieses Mädchen und gerät über die Erkenntnis, dass diese Liebe eine unnatürliche sei, in Verzweiflung. Ausschlaggebend für ihr Geschlecht scheint demnach nicht ihr Aussehen, ihre soziale Erscheinung, ihre Bekanntheit unter den Menschen als Junge zu sein, sondern allein ihr Körper, wie er der Mutter nach der Geburt erschienen war und ein eindeutiges Geschlecht gezeigt habe. Iphis wird von Ovid bis dahin als Mädchen betrachtet, zwar als „vermeintlicher Mann“⁸, dessen Körper jedoch Aufschluss über die Wahrheit des Geschlechtes gebe.

Betrachtet man die Liebe zwischen Ianthe und Iphis, so ist es zeitgleich eine gegengeschlechtliche und auch gleichgeschlechtliche Liebe, je nach Standpunkt. Die gegengeschlechtliche Liebe basiert auf einer Täuschung und ist daher nicht „echt“. Anhand der Erzählung kann geschlussfolgert werden, dass jedoch für Ianthe von Beginn an und ohne weiteren Zweifel diese gegengeschlechtliche Liebe zur sozial männlichen Gestalt Iphis real gewesen sein muss. So entsteht ein Widerspruch der Realitäten, die nicht nebeneinander gedacht werden können, sondern konkurrieren und aus dem die Perspektive des allwissenden Autors siegreich hervorgeht. Es sei eine gleichgeschlechtliche Liebe, die da vorliegt und die auch von Iphis so empfunden wird. Sie empfindet diese Liebe nicht nur als ungewöhnlich, sondern auch als neuartig, unbekannt und ungeheuerlich. Ein munterer, gleichwohl einseitiger, Vergleich mit der Tierwelt wird als Beweis für die „Unnatürlichkeit“ ihrer Leidenschaft herangezogen.

Treibt doch die Liebe nicht Kuh zu Kuh und Stute zu Stute. Schafe reizt der Widder, und die Hirschkuh folgt dem Hirsch. So verbinden sich auch Vögel, und unter allen Tieren ist kein Weibchen von Begierde nach einem Weibchen ergriffen.⁹

Die Liebe eines Mädchens zu einem Mädchen ist noch undenkbarer als die Liebe der Tochter des Sonnengottes zu einem Stier, wo zumindest körperliche Vereinigung möglich war. Hier kommt klarer als an anderen Stellen der Erzählung ein sehr koitusbezogenes Sexualitätsverständnis zum Vorschein. Nach dieser Logik kann das weibliche Geschöpf, welches niemals einen Phallus besitzt, keine sexuelle Vereinigung herbeiführen. Einzig mögliche Lösung für das Problem scheint zu sein, wenn eines der beiden Mädchen zum Jungen umgewandelt würde.

Zwischen den Zeilen wird m.E. erkennbar, dass die soziale Erscheinung der Iphis trotzdem einen Einfluss auf ihr Gefühlsleben gehabt haben könnte.

Warum verhärtest du nicht dein Herz, erinnerst dich an dein Wesen, Iphis, und schüttelst die törichten Liebesflammen ab, für die es keinen Rat gibt? Halte dir vor Augen, als was du geboren bist, sofern du nicht auch dich selbst täuschen willst,

⁷ „Eigentlich“ meint hier die Perspektive der Mutter und der Amme, die laut Ovid wohl in Anblick des Kindes dessen „wahres“ Geschlecht erkannt hatten. Da meiner Auffassung nach Geschlecht nicht bipolar und eindeutig gedacht werden muss, schon gar nicht klar definiert ist

nach bloßer Inaugenscheinnahme eines neugeborenen Körpers, wurden die Anführungszeichen gesetzt.

⁸ Ovid, Met. 9.722f.

⁹ Ovid, Met. 9.731-734.

strebe nach dem, was vor den Göttern recht ist, und liebe, was sich für eine Frau zu lieben ziemt.¹⁰

Ist anhand dieser Formulierung auszuschließen, dass nicht Iphis, gerade weil sie nach außen hin als Junge lebte, sich erst in ein Mädchen verlieben konnte? Schließlich wäre ihr Vater niemals auf die Idee gekommen, sie an ein Mädchen zu verloben, wenn er gewusst hätte, dass Iphis' Körper den Normen eines Mädchens entsprach und sie sich selbst als eines fühlte. Ist es nicht möglich, dass die Liebe der Ianthe und die Zustimmung zu dieser durch die Väter die Liebe der Iphis verstärkt haben? Wird innerhalb dieser Logik argumentiert, und der Aufbau der Geschichte sowie die Ausführlichkeit dieser Vorgeschichte suggerieren sie, so wird gleichgeschlechtliche Liebe als sozial beeinflusst gedacht und nicht als „natürlich“ bedingt und unveränderlich. Auch wenn es an keiner Stelle der Geschichte um Schuld geht, so scheint Ovid Iphis sämtliche Verantwortung dafür abzunehmen, wie sie empfindet. Trotz des Umstandes, dass die Liebe zu Ianthe durch die Täuschung über Iphis Geschlecht deutlich begünstigt wurde¹¹, was der Sozialisation eine große Kraft zuspricht, kommt Iphis letztlich um „die Natur“ nicht herum, die gewaltiger ist als das soziale System, als menschlicher Wille und alle Fürsprache durch den Vater, den künftigen Schwiegervater und durch Ianthe selbst. Iphis' „weibliche Natur“ lässt Ianthe unerreichbar für sie werden.

Doch die Natur, die mächtiger ist als sie alle, will es nicht; sie allein schadet mir.¹²

Solange Iphis' Erscheinung als Junge eine Täuschung ist, ist auch ihre Liebe zu einem Mädchen eine Täuschung der eigenen Gefühle.

Was genau aber ist nicht möglich an dieser Liebe? Ist es das Wissen der Iphis, ihrer Mutter und Amme, dass sie „eigentlich“ eine Frau ist und als diese aus gesellschaftlichen Gründen keine Frau lieben darf? Ist es der Vollzug der Ehe, der ohne Phallus rein physisch nicht möglich erscheint? In welchem Verhältnis stehen bei dieser Argumentation die Phänomene Liebe, Ehe und Fortpflanzung? Werden sie getrennt oder inwiefern werden sie zusammen gedacht?

Der Einsatz der Mutter, die dem Glück ihrer Tochter nach wie vor zugeneigt ist, wird nun zum entscheidenden. Als alle Gründe für einen Aufschub der Hochzeit erschöpft sind, erinnert sie vor dem Altar die Göttin Isis an deren göttlichen Auftrag vor Iphis' Geburt, das Kindesgeschlecht wenn nötig vorzutäuschen und bittet sie nun um konkrete Hilfe. Die göttliche Unterstützung folgt auf dem Fuße und verwandelt Iphis beinahe unmerklich in einen Jungen. Begleitet wird die Verwandlung von einem sich bewegenden Altar, zitternden Tempelpforten, blitzenden Hörnern der Göttin und einem klapperndem Sistrum.¹³ Dieser klangvollen göttlichen Präsenz steht die stille Verwandlung der Iphis gegenüber. Denn schon ist sie zu einem Jungen geworden, ohne dass die Mutter oder sie selbst es bemerkt hätte. Ihr neues Geschlecht realisiert sich im Text erst durch die nachfolgende Charakterisierung.

Iphis folgt ihr als Begleiterin mit größeren Schritten als sonst. Auch bleibt ihr nicht die weiße Gesichtsfarbe, die Kraft wird vermehrt, munterer und schärfer ge-

¹⁰ Ovid, Met. 9.745-748.

¹¹ Unklar ist sogar, ob diese Liebe überhaupt hätte entstehen können, wenn Iphis als Mädchen aufgewachsen wäre.

¹² Ovid, Met. 9.758f.

¹³ Ovid, Met. 9.782-784.

schnitten erscheinen ihre Züge, und das schmucklose Haar wird kürzer; da ist mehr Kraft und Schwung, als das Mädchen gehabt hatte.¹⁴

Ovid macht keine Andeutung, dass die Verwandlung selbst spürbar gewesen wäre, weder für Iphis noch für die Mutter. Geschlecht funktioniert demnach nicht für sich allein oder aus sich selbst heraus, sondern nur im Kontext seiner Wahrnehmung von außen und im Vergleich. Entscheidend ist hier nicht der (nicht) vorhandene Phallus, sondern Charakteristika, welche die soziale Rolle als Junge nur noch einmal bestätigen – das äußere Erscheinungsbild, einschließlich der Bewegungsabläufe – allerdings jetzt „echt“, weil sich – so vermittelt der Text – der Körper verändert hat. Bei aller Verwandlung, und das ist erstaunlich, bleibt Iphis jedoch dieselbe Person. Ihr Name bleibt derselbe und sie liebt immer noch Ianthe.

Der Geschlechtswechsel ist in dem vorgegebenen Kontext eine Gratwanderung zwischen einerseits einer lebens- bzw. liebesnotwendigen Dringlichkeit, ohne welche diese Liebe gefährdet ist, und auf der anderen Seite lediglich dem ITüpfelchen zur Erfüllung einer bereits vorhandenen Liebe, die sozial völlig anerkannt ist.

Das ursprüngliche, vorwiegend finanzielle Motiv, das zu der bewussten Täuschung über Iphis' Geschlecht geführt hatte, ist offensichtlich weggefallen, weil es möglich war, sie als Junge großzuziehen. Es wird von dem Motiv der Leidenschaft und dem Wunsch nach Ehe, dem zentralen antiken Leitbild menschlichen Zusammenlebens, abgelöst, denn die Liebe zu einem Mädchen ist es nun, die Iphis' eigene Existenz als Mädchen undenkbar macht. So wird die Ermöglichung des Ehevollzugs zwischen Ianthe und Iphis zur Funktion des Geschlechtswechsels, und dieser damit in den Dienst eines höheren Ziels gestellt, gleichsam legitimiert.

Nur diese lange Vorgeschichte macht die körperliche Verwandlung der Iphis möglich, ja erfordert diese regelrecht. Allerdings scheint die Veränderung des Körpers nicht das Hauptinteresse des Autors auf sich zu ziehen. Schließlich widmet Ovid diesem Prozess nur wenige Verse. Die Verwandlung des Frauen- in einen Männerkörper geschieht zwar (nur!) unter Zutun göttlicher Kraft, scheint jedoch nur das letzte Quäntchen der Geschichte zu sein, und beinahe selbstverständlich hinnehmbar. Dieser von Ovid geschickt so dargestellte Stoff findet damit nicht nur seinen idealen Platz in den *Metamorphosen*, sondern ermöglicht dem Autor, seinem literarischen Lieblingsthema, der (erfüllten) Liebe, in einem außergewöhnlichen Gewand ausgiebig nachzukommen.¹⁵

Ovids Interesse gilt in erster Linie nicht dem Geschlechtswechsel, sondern der Verwandlung an sich. Die Besonderheit des Geschlechtswechsels scheint aber darin zu liegen, dass er im Gegensatz zu Verwandlungen beispielsweise eines Gottes oder eines Dinges zum Menschen weniger mythologisch erscheint und mehr als einen Anflug von Realität enthält.¹⁶

Interessant ist, dass die auktoriale Erzählperspektive ebenso zwischen den Perspektiven der handelnden Personen wechselt, jedoch den Schwerpunkt neben Iphis auf die Mutter legt. So fällt es leicht, sich mit ihrer Position zu identifizieren, und gleichzeitig schwer, ihre Handlungen zu verurteilen. Aber auch die Position des Vaters erheischt mit makellosem Leumund und seinem korrekten Verhalten die Sympa-

¹⁴ Ovid, *Met.*, 9.786-790.

¹⁵ Auch Kraus 1942, S. 1942, 9-12 bescheinigt Ovid einen Hang zum Entlegenen und Neuen, „poetisch oder rhetorisch Dankbaren“. Siehe auch von Albrecht, Nachwort zu den *Metamorphosen*, S. 959. Von Albrecht bescheinigt Ovid die Fähigkeit, „eine Handlung auf ihre wesentlichen Elemente zu reduzieren und von innen heraus dramatisch zu entwickeln.“, S. 961.

¹⁶ Siehe auch Langlands 2002, S. 92.

thie der LeserInnen.¹⁷ Insgesamt ist die Geschichte einfühlsam geschrieben, weshalb davon auszugehen ist, dass Ovid die geschilderten Ereignisse nicht negativ bewerten möchte. Der Hang Ovids zum „rein Menschlichen“¹⁸, nicht unbedingt zum Juristischen, trotz seiner Ausbildung und gelegentlichen Funktion als Richter, gibt der Geschichte eine spezielle Richtung.

2.2 Die Verwandlung des Tiresias im dritten Buch der Metamorphosen

Bereits im dritten Buch der Metamorphosen findet sich eine kurze Textpassage, die auf einen – hier jedoch zeitweiligen – Geschlechtswechsel einer Person, genauer gesagt den des Tiresias, hinweist. Laut Langlands Analyse¹⁹ handelt es sich im Gegensatz zur Iphis-Legende zwar ausschließlich um einen Mythos, der nicht als reales Phänomen in der Antike wiederzufinden sei. Er soll an dieser Stelle trotzdem beispielhaft herangezogen werden, da die mythische Basis des Stoffes nicht hindert, aus dem Umgang mit diesem und der Einbettung in den umliegenden Text auf ein Verständnis des Geschlechtersystems – das ja auch und gerade im Mythos sich wiederfindet – zu schließen.

Die Verwandlung des Geschlechtes hat im Fall Tiresias für sich genommen keine erkennbare Funktion zu erfüllen, gewinnt aber zu späterer Zeit an Bedeutung. Tiresias wird dann als gelehrte Person mit jener außergewöhnlichen Lebenserfahrung zu Rate gezogen. Jupiter befindet sich mit Juno in scherzhafter Auseinandersetzung darüber, wessen Lust größer sei, die der Frauen oder die der Männer.²⁰ Zu dieser Frage wird nun Tiresias befragt, der die Liebe als Mann und als Frau kennen gelernt habe. In nur acht Versen geht Ovid auf den bereits zurückliegenden zweimaligen Geschlechtswechsel des Tiresias ein.

Denn er hatte im grünenden Wald die Leiber von zwei sich paarenden großen Schlangen verletzt mit dem Hieb seines Stabs und, aus einem Manne darauf – wie seltsam – zum Weibe geworden, sieben Herbste verbracht. Im achten sah er die Schlangen wieder und sprach: „Liegt im Hieb, der euch trifft, ein solches Vermögen, dass er des Schlägers Natur ins Entgegengesetzte verkehrt, so will ich euch treffen aufs neu!“ Er traf die Schlangen, da kehrt ihm wieder die alte Gestalt, das Geschlecht, in dem er geboren.²¹

Die LeserInnen erhalten keine weiteren Ausführungen über das genaue Vorgehen der Verwandlung und die wahrnehmbaren Resultate. Tiresias wurde zum Weibe – was auch immer das sei – und verwandelte sich wieder zurück in einen Mann – was auch immer das sei. Das Wörtchen „seltsam“ deutet zwar darauf hin, dass die Ge-

¹⁷ Ovid, Met. 9.672f und 675-679. Vgl. Wheeler 1997, S. 192.

¹⁸ Stressl 1959, S. 4.

¹⁹ Langlands 2002, S. 108 (Fn. 9).

²⁰ Auch dieser Streit hat eine unmittelbare Vorgeschichte. Da Juno eifersüchtig auf Semele war, die von Jupiter schwanger war, ersann sie eine List und trieb damit Semele in den Tod, so dass nur ihr Sohn mit vielen Mühen überlebte. Nach diesen Ereignissen scherzte Jupiter bald mit Juno über die genannte Frage, Ovid, Met. 3.253-321.

²¹ Ovid, Met. 3.324-331. Laut Grant/Hazel (S. 386f) war die Sage mit den Schlangen nur eine der zwei Erklärungen für Tiresias' Blindheit. Auch dabei gebe es graduelle Unterschiede. So erschlug Tiresias nach einer anderen Variante beim ersten Mal das Schlangenweibchen, worauf er sich zur Frau verwandelte. Und durch Zufall entdeckte er sieben Jahre später wieder ein (anderes) sich paarendes Schlangenpaar, wovon er das Männchen erschlug und sich in der Folge selbst wieder zum Manne verwandelte.

schlechtsveränderung nicht unbedingt erwartet worden war. Hingegen kann daraus aber auch nicht abgeleitet werden, dass es eine Katastrophe war, sich in eine Frau zu verwandeln. Immerhin schien das neue Merkmal „weiblich“ recht stabil zu sein, da es sieben Jahre Bestand hatte und womöglich auch länger Bestand gehabt haben könnte, hätte sich Tiresias nicht zurück verwandeln *wollen*. Was es für Tiresias aber konkret bedeutete, als Frau zu leben, darüber erfahren die LeserInnen nichts.

Die knappen Ausführungen Ovids an dieser Stelle verwundern jedoch kaum. So sind hier nicht die diversen Unterschiede zwischen den Geschlechtern von Interesse – dass es diese gibt, wird stillschweigend vorausgesetzt. Entscheidendes Motiv, diese Geschichte anzubringen, ist allein das Anliegen, herauszustellen, dass eine Person die weibliche *und* die männliche Seite am eigenen Körper erlebt hat. Die wenigen Worte zum Verwandlungsgeschehen selbst erfüllen eher die Funktion, den Zeugen und seine Erfahrungen glaubwürdiger zu machen oder auch, die Neugier der LeserInnen zu befriedigen. Sie scheinen dort weniger um ihrer selbst willen zu stehen.

Dessen ungeachtet sind aus der kurzen Passage einige Informationen über Geschlecht, Geschlechtswechsel und das Geschlechterverhältnis zu gewinnen. Es scheint eine spezielle Kraft nötig zu sein, um ein so fest geglaubtes Attribut, wie das Geschlecht, verändern zu können. Zudem wird das weibliche als ein dem männlichen Geschlecht entgegengesetztes betrachtet. Und, die Verwandlung des Mannes zum Weibe bedeutet in erster Linie eine Verwandlung der Gestalt. Um es vorsichtig zu formulieren, wird Geschlecht demnach grundsätzlich exklusiv, unveränderlich sowie bipolar gedacht und ist vordringlich durch körperliche bzw. äußerliche Merkmale charakterisiert.

Die erste Verwandlung in „das“ andere Geschlecht ist hier weniger unausweichlich oder scheinbar einzige Lösung eines schwerwiegenden Problems, so wie es im Fall Iphis gewesen war, als vielmehr ein Zufall, der unverhofft und vor allem ungewollt geschieht. Anders dagegen die zweite Verwandlung, die bewusst herbeigeführt ist und dem Willen des Tiresias voll entspricht. Der Wille der/des Betroffenen oder auch ihrer/seiner Angehörigen scheint für derartige Ereignisse eine zum Teil entscheidende Rolle zu spielen.

Der Passage über die Geschlechtswechsel des Tiresias ist keine vordergründige Wertung zu entnehmen. Ganz neutral wird er als Zeuge für die Streitfrage herangezogen, es scheint fast eine gewisse Freude spürbar zu sein darüber, dass eine kompetente Person zur Verfügung steht. In jedem Falle haben die Verwandlungen keinen pejorativen Unterton.

2.3 Diodorus von Sizilien, seine Bibliothek und die Geschichte der Heraïs

Diodorus von Agyrion in Sizilien wird als „sekundärer“²² Historiker bezeichnet und lebte im 1. Jahrhundert v. Chr. Bis heute ist nicht viel über sein Leben bekannt, darunter beispielsweise seine Reisen nach Alexandrien und ein längerer Aufenthalt in Rom. Er schrieb hellenistisches Griechisch. Das Ergebnis seines Schaffens, die *Bibliothek*, ist – dem „grossen griechisch-römischen Publicum entgegenkommen[d]“²³ – eine die griechische, römische und sizilianische Geschichte verbindende Weltgeschichte in 40 Büchern, die nur in Teilen erhalten geblieben ist. Sie spannt einen historischen Bogen über mehr als 1000 Jahre und ist im Grunde eine Zusammenstellung von literarischen Bruchstücken unzähliger anderer Autoren, soll zugleich eine zusammenhängende Darstellung sowie eine chronologische Tabelle sein.

²² Schwartz, RE 5, 669, 38.

²³ Schwartz, RE 5, 663, 37f.

Diodorus benutzt keine Verse und gibt den einzelnen Büchern keine Titel. Im Gegensatz zu Ovid findet sich keine thematische Ordnung des Stoffes, sondern eine vordringlich an Sachlichkeit orientierte Chronologie.²⁴ Folgt man der Argumentation von Schwartz, Diodorus' *Bibliothek* sei „eben eine buchhändlerische Speculation, ohne jeden besonderen Anspruch“²⁵ gewesen, scheint nicht verwunderlich, dass Diodorus zu seiner und bis in die heutige Zeit weitgehend unbedeutend geblieben ist.

Die Bücher XXI bis XL sind fragmentarisch erhalten, weshalb sich die Verteilung des Stoffes nur annähernd bestimmen lässt. Am Ende des XXXII. Buches wird der Tod des Alexander erzählt.²⁶ Hier reiht sich der Abschnitt über „Hermaphroditismus“ bzw. Geschlechtswechsel ein, der nach Schwartz eine Einlage rätselhaften Ursprungs ist.²⁷

Dem genauen inhaltlichen Kontext soll hier Raum gegeben werden, da er m.E. für die Aufnahme der Verwandlungsgeschichte in die *Bibliothek* von Bedeutung ist. Diodorus beschreibt, wie der syrische König Alexander im arabischen Abae einem Attentat zum Opfer gefallen sei. Ein Orakel habe ihn vorher verschlüsselt davor gewarnt, an diesen Ort zu kommen, welcher der Geburtsort des „zweigestaltigen Menschen“²⁸ sei. Diese Botschaft konnte erst nach dem Tod des Königs anhand der folgenden Geschichte verstanden werden. Ohne diesen Kontext wäre die Geschichte der Heraïs/des Diophantus möglicherweise nicht bekannt geworden, geschweige denn von Diodorus niedergeschrieben worden. Er selbst findet sie sehr wunderbar und zieht in Erwägung, dass ihm vielleicht nicht geglaubt wird.²⁹

In seinem XXXII. Buch, Kapitel 10 berichtet er dann über das Leben der Heraïs/ des Diophantus³⁰: In Arabien bekam ein Mann mazedonischer Herkunft mit seiner arabischen Ehefrau die Tochter Heraïs. Bald heiratete diese Samiades, der mit ihr ein Jahr zusammen lebte, ehe er auf eine lange Reise ging. Daraufhin wurde Heraïs krank und seltsam schwach, ein Tumor wuchs an ihrem Unterleib, schwoll an und sie bekam Fieber. Es wird kein offensichtlicher Zusammenhang erstellt zwischen dem Weggehen Samiades' und Heraïs' Krankheit, doch erweckt die dichte Folge dieser Informationen im Text den Eindruck, also könnte eine diesbezügliche Verbindung bestehen.

²⁴ Auch Ovid orientiert sich grob an der Chronologie. Bis auf den Anfang und den Schluss können die *Metamorphosen* allerdings nicht als grundsätzlich chronologisch bezeichnet werden. Ovid folgt weniger der Zeitfolge, als dass er künstlerisch durch das Verknüpfen, Gruppieren und Umrahmen von inhaltlichen Elementen eine solche erzeugt. Siehe Stressl 1959, S. 24; auch Kraus 1942, S. 1938, 15.

²⁵ Schwartz, RE 5, 669, 47f.

²⁶ Schwartz, RE 5, 688, 38f. Alexander I. Balas, syrischer König um 150 v. Chr., der für sein ausschweifendes Leben bekannt war, flüchtete 145 v. Chr. nach verllorener Schlacht nach Arabien. Vgl. Schreiber, www.mittelalter-genealogie.de.

²⁷ Schwartz, RE 5, 690, 48-55.

²⁸ The „two-formed one“, eigene Übersetzung.

²⁹ Diodorus, XXXII.10.2.

³⁰ Ich werde im Gegensatz zu Diodorus durchgehend das doppelte Personalpronomen sie/er verwenden, um nicht ohne Versuch zu bleiben, dem Mechanismus entgegen zu wirken, der mittels Sprache sowohl die Notwendigkeit eines bipolaren Geschlechtersystems als auch den Zeitpunkt eines Geschlechtswechsels fixiert. Die Dopplung des Namens verwende ich in meiner Analyse, im Übrigen verwende ich jeweils den, der in der Chronologie der Geschichte ihr/sein aktueller zu sein scheint. Dort, wo ich lediglich den inhaltlichen Fortgang der Geschichte wiedergebe, übernehme ich jedoch die Personalpronomen oder andere Geschlechtsbezeichnungen aus dem Text, um Diodorus nicht zu verfälschen.

Die Ärzte konnten ihr Fieber nicht senken und so öffnete sich der Tumor nach einer Woche und brachte ein männliches Genitalorgan mit Hoden zum Vorschein. Zeugen dieses Vorgangs waren nur die Mutter und zwei Bedienstete, welche das Ereignis verschwiegen und Heraïs „gesund“ pflegten. Interessant ist, dass an dieser Stelle, wie auch im Fall Iphis, die Mutter eine entscheidende Rolle im Fortlauf der Geschichte übernimmt, und zwar eng geknüpft an den Aspekt der Verheimlichung. Heraïs' Mutter ist verblüfft, handelt jedoch vermutlich zum Wohle ihres Kindes, will sie/ihn vor etwas schützen und vermittelt damit in eindrucksvollem Maße Werte und Normen der Gesellschaft. Die Gründe des Verheimlichens werden nicht genannt. Von Verblüffung ist die Rede, also ist das Ereignis wohl ein außergewöhnliches und mit Unsicherheit behaftetes. Die Mutter erscheint in der Rolle als „Bewahrerin“. Bewahren bedeutet hier, den Anschein einer tatsächlich nicht vorhandenen Konstanz der geschlechtlichen Integrität aufrecht zu erhalten, die durch den Wandel des Genitalkörpers in Frage gestellt wird.

Heraïs trug weiterhin weibliche Kleidung und verhielt sich „as a homebody“ und als Ehefrau. An dieser Stelle führt der englische Übersetzer die Worte *Hermaphrodit* und *homosexuell* ein. Einige Menschen, die von Heraïs' körperlichem Geheimnis, „ein Hermaphrodit zu sein“, wussten, konnten sich nicht vorstellen, dass sie/er mit ihrem/seinem Ehemann „natürlichen“ Geschlechtsverkehr gehabt haben könne. Es wurde daher vermutet, sie/er hätte mit ihm „homosexuell“ verkehrt.³¹

Als Samiades von seiner Reise zurückkehrte, verweigerte sich Heraïs ihm und der Vater – der offenbar zu den Eingeweihten gehörte – eröffnete ihm den Grund. Über die Beschaffenheit des Körpers der Heraïs gerieten nun ihr Vater mit ihrem Ehemann in einen Streit, der vor Gericht kam und in dessen Folge Heraïs – als sich der Sieg Samiades' als ihr Vormund abzeichnete – ihren Körper öffentlich enthüllte.

[...] she at last revealed the truth. Screwing up her courage she unloosed the dress that disguised her, displayed her masculinity to them all, and burst out in bitter protest that anyone should require a man to cohabit with a man.³²

Mehrere Aspekte sind an diesem kurzen Abschnitt auffällig. Zunächst spricht der Autor davon, dass Heraïs durch ihre/seine leibliche Enthüllung (und nur so!) die Wahrheit enthüllte, die offensichtlich anhand der Materialität des Körpers und was daran von den Anwesenden zu erkennen war, eindeutig ablesbar zu sein schien. Hier findet sich also dasselbe Motiv wie bei Iphis Geschichte, nur umgekehrt. Es liegt ein „männlicher“ Körper vor, der in Frauenkleider gehüllt eine „falsche“ Geschlechtsidentität vorgegeben hat. Entscheidend dafür, welches Geschlecht „in Wahrheit“ vorliegt, ist also nicht der soziale Geschlechtskörper, die öffentlich gelebte Geschlechtsidentität, sondern allein der materielle Körper.

Interessant dabei ist, dass sich der Autor nicht von dem weiblichen Pronomen trennt. Dies führt zu Formulierungen wie „ihre Männlichkeit“ oder „ihr männliches Organ“, die nicht mühelos in Einklang zu bringen sind mit der zuvor beschriebenen Wirkmächtigkeit der Beschaffenheit des Körpers für die Benennung des „wahren“ Geschlechts. Vielleicht liegt hier ein Widerspruch vor. Denkbar ist jedoch auch, dass die Perfektionierung des männlichen Körpers erst vollzogen werden muss, was durch medizinisches Einwirken geschieht. Ärzte bringen ihren/seinen Genitalbereich in eine „anständige Form“ – was auch immer das sei. Nachdem Heraïs auch ihren/seinen

³¹ Die spannende Frage danach, warum der Übersetzer diese Worte verwendete und was genau hier mit „Homosexualität“ gemeint ist, wird hier ausgeklammert, da es zu weit vom Thema der Arbeit abweicht.

³² Diodorus, XXXII.10.6f.

Namen in Diophantus, den ihres Vaters, geändert hat, meidet Diodorus Personalpronomen für sie/ihn gänzlich für den Rest der Geschichte. Diese geschlechtliche Zuordnung durch den Autor unterscheidet sich von der Selbstbezeichnung der/des Heraïs. Denn auch als sie/er sozial noch als *sie* funktionierte und gerade vor Gericht ihre/seine Frauenkleidung abstreifte, bezeichnete er/sie sich bereits als *Mann*, von dem wohl niemand verlangen könne, mit einem anderen Mann zusammen zu leben.

Eine andere Auffälligkeit bezüglich des obigen Zitats ist die Feststellung, Heraïs habe den Anwesenden ihre/seine „Männlichkeit“ präsentiert. Liegt es nun an der Befangenheit des Übersetzers/Autors, dass nicht ein Körperteil konkret bezeichnet wurde oder ist davon auszugehen, dass „die Männlichkeit“ einer Person anhand eben eines zentral gedachten Körperteils bewiesen sein könnte? Was macht also Weiblichkeit und Männlichkeit aus? Welche Rolle spielen andere als die genitalen (Körper-) Merkmale, wie sie beispielsweise von Ovid bei Iphis genannt werden? Immerhin hält es Diodorus für nötig zu erwähnen, dass Heraïs nach ihrer/seiner physischen Offenbarung nun auch den Wandel ihrer/seiner sozialen Geschlechtsidentität anstrebt, ihre/seine Garderobe den Maßstäben männlicher Kleidung anpasst und zum Militär geht. Über die Gründe, warum sie/er genau zu diesem Zeitpunkt diese Schritte unternahm, steht nur soviel geschrieben:

Heraïs, now that her shame had been publicly disclosed, exchanged her woman's apparel for the garb of a young man [...]³³

Offensichtlich sind diverse Ungereimtheiten zu finden, was den genauen Zeitpunkt und die Kriterien eines Geschlechtswechsels angeht, wenn er als ein solcher angenommen wird.³⁴ Die Gründe dafür liegen bei Heraïs/Diophantus sichtlich in der Veränderung ihres/seines Körpers, der plötzlich mit ihrer/seiner sozialen Rolle als Frau nicht mehr in Kongruenz zu bringen ist. Das betrifft dabei sowohl ihre/seine Rolle als Ehefrau als auch als Hausfrau, was beides nicht mit dem Dienst in der Armee zu vereinbaren gewesen wäre. Unbeantwortet lässt der Autor in jedem Fall die Frage, ob Heraïs/Diophantus den Wunsch nach Veränderung ihrer/seiner sozialen Wirklichkeit schon länger gehegt hatte oder ob das Bedürfnis nach diesem Wandel erst mit der körperlichen Veränderung gewachsen war. Hier wird die Innenperspektive – verglichen mit dem Fall Iphis – stark vernachlässigt.

Bemerkenswert ist, dass Samiades sich von seiner Liebe und seinen Überzeugungen entgegen des körperlichen „Beweises“ vor Gericht nicht abbringen lässt. Dass er jedoch Selbstmord begeht, nachdem er Diophantus als Erben eingesetzt hat, spricht für die drastische Unvereinbarkeit zweier gegensätzlich geschlechtlicher Perspektiven auf ein und denselben Menschen.

Als Motiv für die Aufnahme dieser Lebensgeschichte in die *Bibliothek* kann wohl in erster Linie gelten, die historische Chronologie aufzulockern und extravaganter zu gestalten. Daneben liefert sie den Schlüssel zum Verständnis des Orakel-Rätsels, welches Diodorus mittels Spannungsbogen selbst im Text kreiert hat.

³³ Diodorus, XXXII.10.7.

³⁴ Die Bezeichnung als Hermaphrodit würde dagegen sprechen, wenn man dieser eine Definition zugrunde legt, nach der Hermaphroditen die Anlagen zu „beiden“ Geschlechtern haben. Legt man die Auffassung des Diodorus zugrunde, so existieren jedoch keine „echten“ Hermaphroditen, siehe dazu Punkt 3. in dieser Arbeit.

3. Geschlechterbilder, Geschlechtersystem und „natürliches“ Begehren

Es soll nun zusammenfassend und vergleichend ausgeführt werden, welche Informationen die vorgestellten Quellentexte³⁵ in Bezug auf die Frage nach Geschlechterbildern in der von den Autoren geschaffenen literarischen Welt und den Platz des Geschlechtswechsels in einem bestimmten Geschlechtersystem liefern können.

Die Bilder von dem, was Geschlecht bedeutet, leben bei Ovid von ihrer „uneindeutigen Eindeutigkeit“. Eine bloße Andeutung bezüglich des Geschlechts einer Person reicht aus, ein komplexes Bild von Aussehen, Verhalten und sozialer Rolle, einem „Geschlechtskodex“ bei den LeserInnen hervorzurufen. Mit dem simplen Satz „[...] und ohne Wissen des Vaters kam ein Mädchen zur Welt“³⁶ hat Ovid scheinbar alles gesagt. Der im weiteren Verlauf der Geschichte selbstverständliche Schluss, was dieses Mädchensein bedeutet, wird nur halbherzig begründet. Iphis darf keine Leidenschaft für ein Mädchen empfinden und es ist ihr offenbar unmöglich, diese Liebe zur Erfüllung zu bringen. Ebenso *unausgesprochen* bleibt – jedoch ohne *Unklarheiten* hervor zu rufen – was die „natürliche Leidenschaft“, die „allgemein üblich[e]“³⁷ sei.³⁸ Es wird auf ein Geschlechtersystem und eine darin verankerte „natürliche“ gegengeschlechtliche Begehrensstruktur rekurriert, die offensichtlich so allgemeingültig sind, dass sie nicht erläutert werden müssen. Um letzte Zweifel an diesem „Wissen“ zu zerstreuen, wird ein oberflächlicher Vergleich mit der Tierwelt angestellt. Dass das sexuelle Begehren eines Mädchens sich nicht auf Mädchen zu richten hat, erklärt sich also doch nur beinahe von selbst.

Ohne einzelne körperliche oder gar anatomische Details benennen zu müssen, erzeugt Ovid das Bild eines Geschlechtskörpers. Indem Iphis Ianthe als unerreichbar für sich erklärt, kann sie nicht die Ehe an sich meinen. Selbst die Mutter mit dem Wissen über ihr „körperliches“ Geschlecht kann die Hochzeit nicht mehr verhindern, Iphis' soziales Auftreten als Junge scheint äußerst überzeugend zu sein. Das Problem ist somit nicht extern, sondern intern zu suchen. So wie Ovid Iphis sprechen lässt, muss die Unerreichbarkeit einen substanziellen Grund haben.

Siehe, es kommt die ersehnte Zeit, der Hochzeitstag ist da, schon wird Ianthe mein – und wird mir doch nicht zuteil: Mitten im Wasser werden wir dürsten.³⁹

Ist dies nicht eine Metapher für den Geschlechtskörper des Mädchens, der ohne Penis, ohne männliche Potenz nicht fähig sei, die Erfüllung der Liebe zu ermöglichen? Ovid suggeriert mit diesen Andeutungen Bilder, die klar zu beschreiben er geschickt umgeht.⁴⁰ Er bewegt sich damit in den für seine LeserInnen gewöhnlichen Bahnen des Denkens. Hier folge ich Langlands' These, dass in der antiken Welt, wie auch heute, das Erkennen des Geschlechts eines Menschen als männlich oder weiblich ein primär visueller Prozess war.⁴¹ Ausschlaggebende Zeichen seien unter anderem Größe, Figur, Gestik, Kleidung, Haare und Gangart. So beschränkt auch Ovid Iphis'

³⁵ Der Vergleich wird auf die Verwandlung der Iphis und die der Heraïs/des Diophantus beschränkt. Der Fall Tiresias bietet zu wenig Angriffsfläche.

³⁶ Ovid, Met. 9.706.

³⁷ Ovid, Met. 9.730.

³⁸ Eine ebensolche Andeutung ist der Halbsatz „[...] und liebe, was sich für eine Frau zu lieben ziemt.“ Met. 9.748.

³⁹ Ovid, Met. 9.759-761.

⁴⁰ Siehe auch Wheeler 1997, S. 192.

⁴¹ Langlands 2002, S. 94.

Beschreibung nach der Verwandlung auf diese „sekundären“ Geschlechtsmerkmale. Ein Konkreterwerden in Bezug auf Sexualorgane ist nicht notwendig.⁴²

Anders als der künstlerisch anspruchsvolle Poet benennt Diodorus den Genitalkörper der Heraïs/des Diophantus äußerst offen. Explizite medizinische Ausdrücke wie Unterleib, Tumor, Uterus, Leiste, männliches Genitalorgan, Hoden, Membran, Öffnung, Vernarbung⁴³ begleiten die Geschichte von Anfang bis zum Ende und können sogar als Zeugnis für die vielseitige Kompetenz des Autors gelesen werden. Interessant ist hier, dass einerseits im Unterschied zu Ovid gerade dieser Genitalkörper im Mittelpunkt der Verwandlung steht und aber andererseits bei Ovid und Diodorus gleichermaßen das Wissen *über* diesen Körper ausschlaggebend für die Beurteilung des „wahren“ Geschlechts ist. In Bezug auf dieses Wissen wirken bei Diodorus ganz ähnliche Mechanismen von Wahrnehmung und Bedeutung. Beispielsweise ist es Heraïs/Diophantus mit bereits verändertem Körper nicht (mehr) möglich, „natürlichen“ Geschlechtsverkehr mit ihrem Ehemann auszuführen.

Weiteren kurzen Einblick in das Geschlechtersystem liefert der letzte Satz des Kapitels.

Thus she who was born a woman took on man's courage and renown, while the man proved to be less strongminded than a woman.⁴⁴

Mut und Bekanntheit gelten hier als männliche Tugenden. Willensstärke dagegen ist für beide Geschlechter denkbar, hat jedoch „naturgemäß“ in unterschiedlicher Ausprägung vorzuliegen, beim Mann stärker als bei der Frau. Explizit weibliche Tugenden werden nicht benannt, als Maßstab gilt allein das Männliche. Auffällig ist zudem, dass Diodorus an dieser Stelle die Bezeichnung *Frau* recht opportunistisch für eine Person verwendet, die er im Verlauf der Erzählung bereits ebenso als *Hermaphrodit* und als *Mann* bezeichnet hatte. Damit werden die durch die Verwandlung der Heraïs/des Diophantus verwischten Grenzen zwischen den Geschlechtern kontrastreich wiederhergestellt. Zwei Abschnitte später wird dieser Standpunkt von der geschlechtlichen Eindeutigkeit erneut unmissverständlich zum Ausdruck gebracht.

Not that the male and female natures have been united to form a truly bisexual [im Sinne von „intersexuell“, S.H.] type, for that is impossible, but that Nature, to mankind's consternation and mystification, has through the bodily parts falsely given this impression.⁴⁵

Nach dieser Argumentation ist Hermaphroditismus niemals „echt“, sondern eine körperliche Täuschung, es findet immer eine bipolare „Ent-Scheidung“ statt.⁴⁶

Im Vergleich ist weiterhin interessant, dass Ovid den Geschlechtsunterschied primär auf einer körperlichen Ebene denkt. Verschiebungen der sozialen Attribute, beispielsweise Kleidung und Rolle, sind jederzeit möglich, ohne das „wahre“ Geschlecht der Person aus den Augen zu verlieren. Zudem bleibt die Person, die die körperliche Verwandlung erlebt, in ihrem seelischen Wesen grundsätzlich dieselbe –

⁴² Nicht übersehen werden darf jedoch die These Wheelers (1997, S. 200), „sekundäre“ Geschlechtsmerkmale könnten eine Symbolik für Sexualorgane sowie sexuelle Potenz enthalten.

⁴³ Diodorus, XXXII.10.3 und XXXII.10.7.

⁴⁴ Diodorus, XXXII.10.9.

⁴⁵ Diodorus, XXXII.12.1.

⁴⁶ Transsexualität (mit Referenz auf Geschlechtswechsel) und Intersexualität (mit Referenz auf Hermaphroditismus) werden dagegen heute als eigenständige Phänomene und als grundsätzlich getrennt voneinander betrachtet.

sie liebt weiterhin Ianthe.⁴⁷ Bei Heraïs/Diophantus ist ebenso eine vorübergehende soziale Täuschung über die körperliche Wirklichkeit möglich. Dagegen scheint aber die körperliche Verwandlung und deren Offenbarung (!) erst eine Reihe sozialer Veränderungen zu *verursachen*, von denen unklar ist, ob sie ohne die Metamorphose vonstatten gegangen wären. Was Ovid bei Iphis als Motor für den genitalen Geschlechtswechsel darstellt, ist bei Heraïs/Diophantus Folge und Ergebnis eines Wandels, der offenbar ungewollt geschah.

Zum Abschluss werden nun noch einige Überlegungen zum Zeitpunkt der Verwandlung angestellt. Grundsätzlich kann gesagt werden, dass ein solcher universaler Zeitpunkt nicht existiert, sondern grundsätzlich nach Sicht der LeserInnen/ des Autors, der betreffenden Person selbst und der Menschen ihrer Umgebung differiert. Im Falle Iphis ist deren Verwandlung für die LeserInnen und den Autor, die aus der allwissenden Perspektive schauen, vollzogen, als Iphis selbst und potentiell auch ihre Mutter eine „tatsächliche“ Veränderung wahrnehmen können, die nicht mehr auf einer Täuschung, sondern auf der Basis eines materiell veränderten Körpers beruht. Für den Großteil ihrer sozialen Umgebung findet, abgesehen von ihrer Mutter und der Amme, dagegen gar keine Verwandlung statt.

Im Falle Heraïs/Diophantus ist die Verwandlung scheinbar mit der Veränderung ihres Genitalkörpers vollzogen. Auch hier stimmen die Perspektive der LeserInnen und des Autors mit der Sicht der betreffenden Person überein. Wiederum wird der Großteil der sozialen Umgebung getäuscht, bis die Offenbarung des Phallus Auslöser für einen zweiten Teil der Verwandlung wird. Diese Fortsetzung der Verwandlung macht jene erst „vollständig“. Denn Heraïs'/Diophantus' wandelt nicht nur ihr/sein soziales Äußeres und die gesellschaftliche Rolle, sondern auch ihr/sein Körper ist noch nicht perfekt. Obwohl der Phallus der Heraïs/des Diophantus „natürlich“ angelegt war, und die „Natur“ bei beiden Autoren als Beweis für die Wahrheit über ein Geschlecht herangezogen wird, muss die vorgefundene Männlichkeit der Heraïs/des Diophantus erst durch ärztliche Kompetenz, mittels grober Eingriffe in die körperliche Beschaffenheit „kulturfähig“ gemacht werden, um als vollständig („anständig“⁴⁸) zu gelten. Hier deutet sich an, dass die Medizin im Prozess um die Bestimmung und Veränderung des Geschlechtskörpers eine entscheidende Rolle spielt.

Insgesamt liegt den Quellen ein komplexes Denkgerüst zugrunde, eine Vernetzung aus einem als naturgegeben angenommenen System von Zweigeschlechtlichkeit, einer eindeutigen Geschlechtsidentität, die sich zwar wandeln kann, aber genau in dieser Wandlung eine Ausnahme ist und Objekt schaulustiger Beschreibungen wird, sowie einem „natürlichen“ Begehren, welches gegengeschlechtlich orientiert ist und mit klaren Geschlechtergrenzen hantiert. Dass gerade auch letzteres System ins Wanken gerät, wenn die Geschlechtsidentität sich verändert, ist selbstverständlich, da die Konstruktion des „richtigen“ Begehrens auf eben diesem klaren Zweigeschlechtersystem basiert. Der Geschlechtswechsel fungiert hierbei als Indikator für eine gewisse Labilität des Systems, in dem Abweichungen vom Regelfall möglich sind, und zugleich als Stabilisator, gerade *weil* er als Sonderfall titulierte wird.

⁴⁷ Diese Vorstellung findet sich parallel auch im Fall Actaeon, Enkel des Cadmus, der durch einen unglücklichen Zufall von der Göttin Diana in einen Hirsch verwandelt wird. Sein Antlitz wandelt sich, doch sein Gemüt bleibt dasselbe. Ovid, Met. 3.202f.

⁴⁸ Diodorus, XXXII.10.7 („decent shape“).

4. Schluss

Es wurden drei recht unterschiedliche Fälle von Geschlechtswechseln in der Literatur antiker Autoren herangezogen. Entscheidend hierbei ist, dass die Darstellungen nicht als Hinweise auf reale Geschlechtswechsel in der Antike gelesen werden sollen, sondern dazu dienen, einen analytischen Blick auf die Vorstellung von dem zu werfen, wie Geschlecht innerhalb literarischer Werke verstanden wird und was es bedeutet. Die Perspektive der Autoren, deren Intentionen und die Ansichten der Adressatenkreise, welche die Werte und Normen des Autors beim Schreiben gewiss mit beeinflussten, müssen dabei bedacht werden. Ovid und auch Diodorus waren sicher nicht daran interessiert, das Phänomen des Geschlechtswechsels so darzustellen, dass es die gegebenen Verhältnisse im römischen Reich, auf Kreta oder in Arabien widergespiegelt hätte.⁴⁹ Im Gegenteil ist gerade die Geschichte der Iphis durch eine große dichterische Freiheit fiktiver Ausgestaltung charakterisiert. Dazu kommt, dass die Beschreibung der Verwandlung eine spezielle literarische Funktion, nämlich die der Entdeckung oder Erkenntnis, zu erfüllen hat.⁵⁰

Im Kontext dieser Überlegungen sind aus den Textpassagen anhand des Umgangs mit Begriffen und mit Vorannahmen, des Bezugnehmens auf ein unausgesprochenes Wissen und der Einbettung der Geschichten in den umliegenden Text einige Elemente des Verständnisses vom Geschlechtersystem abzulesen. Innerhalb dieses Systems kann ein Geschlechtswechsel erwünscht sein, und akzeptiert werden, wenn das soziale Umfeld bereits auf das entsprechende Wunschgeschlecht konditioniert ist (Iphis). Ereignet sich die Verwandlung plötzlich und ohne Zutun des eigenen Willens, kann sie erst akzeptiert werden, wenn das soziale Erscheinungsbild diesem Körper angepasst worden ist (Heraïs/Diophantus). Soziales und körperliches Geschlecht, innerhalb dieser Denkkategorien sind die Geschichten lesbar, bedingen sich demnach gegenseitig und sind in einem klar zweigeteilten Geschlechtersystem letztlich nicht ohne Kongruenz denkbar. Der Geschlechtswechsel wird darin als ein an Wissen und Wahrheit sowie primär an den Geschlechtskörper gebundener Prozess gedacht, der von sozialen Aspekten beeinflusst ist.

Wichtig ist weiterhin, dass die Auffassung von einer „Natürlichkeit“ des Körpers nicht von dessen „Ursprünglichkeit“ handelt, sondern davon berichtet, was in seinem jeweiligen kulturellen Kontext als „richtig“ gilt.

Die Bedeutung der gefilterten Vorstellungen von Geschlecht für die alte Geschichte liegt nicht nur darin, dass sie Abbildungen von Auffassungen antiker Autoren mittels Sprache sind, sondern dass die Texte selbst und die in ihnen verwendete Sprache einen Diskursraum schaffen, in dem Bilder von Geschlecht geformt und tradiert werden. Schließlich muss dann ebenso gefragt werden, wie durch die vorliegende Arbeit diese Bilder weiter tradiert und rekonstruiert worden sind.

⁴⁹ Manche Stimmen interpretieren den Geschlechtswechsel der Iphis gar als Metapher für das Erwachsenwerden von Jungen zu Männern. Vgl. Wheeler 1997, S. 200.

⁵⁰ Vgl. Langlands 2002, S. 95.

Quellen- und Literaturverzeichnis:

1) Quellenausgaben:

P. Ovidius Naso, Metamorphosen, lat./dt., übers. u. hrsg. v. Michael von Albrecht, Stuttgart 1997

Diodorus of Sicily, In twelve volumes, XI, Fragments of books XXI-XXXII, with an english translation by Francis R. Walton, London 1980 (reprint)

2) Forschungsliteratur:

Grant, Michael/ **Hazel**, John, Lexikon der antiken Mythen und Gestalten, München ¹⁷2003

Hirschauer, Stefan, Die soziale Konstruktion der Transsexualität. Über die Medizin und den Geschlechtswechsel, Frankfurt am Main ²1999

Kraus, Walther, „P. Ovidius Naso, der Dichter“, RE 18.1910-1986, Stuttgart 1942

Langlands, Rebecca, „Can you tell what it is yet?“, Descriptions of sex change in ancient literature, in: Ramus 31 (2002), S. 91-110

Schwartz, Eduard, „Diodoros von Agyrion in Sicilien“, RE 5.663-704, Stuttgart 1942

Siebelis, Johannes, P. Ovidii Nasonis. Metamorphoses. Auswahl für Schulen, 1. Heft, Buch I-IX, Leipzig ¹⁵1892

Stressl, Franz, Ovid, Dichter und Mensch, Berlin 1959

Von Albrecht, Michael, P. Ovidius Naso, Metamorphosen, Nachwort, Stuttgart 19??

Wheeler, Stephen M., Changing names: The miracle of Iphis in Ovid *Metamorphoses* 9, in: Phoenix 51 (1997), S. 190-202

3) Internetquellen

Schmitzler, Ulrich, Bibliografie zu Ovid, www.kirke.hu-berlin.de/ovid/start.html, 08.09.2005

Schreiber, Karl-Heinz, www.mittelalter-genealogie.de/_hellenismus/a/alexander_1_balas_seleukidenkoenig_145/alexander_1_balas_seleukidenkoenig_145.html, regelmäßig aktualisierte Seite, 20.09.2005