

Sexuelles Begehren, Geschlecht und monastische Disziplin in den Viten der Euphrosyne/des Smaragdus (BHG 625, BHL 2722, BHL 2723)

Kontakt

Dr. Michael Eber,
Universität zu Köln, Philosophische
Fakultät, Historisches Institut –
Abteilung für Mittelalterliche Geschichte,
Albertus-Magnus-Platz,
D-50923 Köln,
michael.eber@uni-koeln.de
<https://orcid.org/0000-0003-4671-3666>

Abstract According to the Greek vita of St Euphrosyne/Smaragdus of Alexandria (BHG 625), the saint entered a male monastery under the identity of Smaragdus, a eunuch from the imperial palace, but had to be locked away from the rest of the monks because they were too attracted to Smaragdus' eunuch masculinity. This paper argues that both the saint's gender transition and the moment of same-gender desire are presented rather matter-of-factly, while the transition to monastic authority is the actual focus of the vita. For the first Latin translator, however, the saint's gender identity seems to have been an issue. In order to disassociate the protagonist from a masculine identity, the translator incorporated frequent reminders that Smaragdus was 'really' a woman, and had other characters repeatedly state their belief that he was a eunuch—i.e. only masculine in a qualified sense. The monks' sexual attraction to eunuch masculinity—an aspect which becomes much more prominent in this version—does not seem to have been a problem for the translator. However, this first translation (BHL 2722) was soon supplanted by a second one (BHL 2723), which hewed much closer to its Greek source text, being less concerned with disambiguating the protagonist's gender and increasing the focus on the transition to monastic authority. This speaks to the multiplicity of ways in which eunuchs and trans masculine monk-saints—both mostly associated with the Greek East—could be incorporated into Western, Latin monastic ideologies.

Keywords Eunuchs; Hagiography; Medieval Sexuality; Same-Gender Desire; Transgender Saints

Zwischen dem 5. und 9. Jahrhundert entstanden im griechischsprachigen Osten des Mittelmeerraums eine Reihe von Viten über *Monachoparthenoi*, über Heilige also, deren Hagiographen sie zunächst als weiblich beschreiben, die aber im Lauf der Vita eine männliche geschlechtliche Performanz annehmen und in eine männliche monastische Gemeinschaft eintreten.¹ Aus der ‚Trans History‘ kamen bezüglich dieser Texte zuletzt mehrere wichtige methodologische Einwürfe, die anmahnen, die Lesbarkeit dieser Heiligen als transmaskuline Mönche ernst zu nehmen.² ‚Trans Readings‘ dieser Texte sollten aber, wie insbesondere C. LIBBY und Ilya MAUDE betonen, gerade nicht dazu führen, nun selbst in die Rolle des Sexologen zu schlüpfen und in den Texten über diese Heiligen, deren Historizität in vielen Fällen ohnehin fragwürdig ist, ‚echte‘ von ‚falschen‘ Trans-Identitäten scheiden zu wollen.³ Vielmehr ist die Möglichkeit ernst zu nehmen, dass die Literalisierung von Gendertransitionen in all diesen Viten dazu beigetragen hat, Transmaskulinität lesbar und imaginierbar zu machen. Wie im Folgenden ausgeführt wird, muss dieses Lesbar-Machen nicht immer im Interesse der Verfasser, Übersetzer und Überarbeiter dieser Viten gelegen haben,⁴ die mal mehr, mal weniger Energie darauf verwendeten, in ihren Texten die Grenzen, die Männlichkeit umschrieben, nachträglich zu sichern.

Nicht nur für Vorstellungen von Geschlechtergrenzen und deren Permeabilität aber, sondern auch von normativer Sexualität können diese Viten aufschlussreich sein: Viele *Monachoparthenoi* sehen sich nach der geschlechtlichen Transition auch mit dem sexuellen Begehren ihres Umfelds konfrontiert. Aufgrund der narrativen Unterbestimmtheit der geschlechtlichen Identität der Protagonist*innen⁵ dieser Viten ist dabei eine strikte Unterscheidung zwischen gleich- und gemischtgeschlechtlicher Anziehung unmöglich.⁶ Während in den Viten der Euphrosyne/ des Smaragdus, die im Zentrum dieses Beitrags stehen, der*die Protagonist*in das Objekt der Begierde männlicher Mitmönche ist, geht in den meisten übrigen

1 Diese Viten sind in der Regel anonym überliefert. Da sie sich aber, wie noch gezeigt wird, in männlich-monastischen Diskursen zu positionieren scheinen, sind meiner Ansicht nach männliche Verfasser wahrscheinlicher als weibliche. Es ist daher nur von Hagiographen, Verfassern und Übersetzern die Rede, doch sollte dies keinesfalls so verstanden werden, dass ich es schlechthin für unmöglich halte, dass auch Frauen als Verfasserinnen, Übersetzerinnen oder Überarbeiterinnen an diesen Texten mitwirkten. Die einzelnen hagiographischen Texte werden anhand ihrer Nummern in der Bibliotheca Hagiographica Graeca (BHG) bzw. Bibliotheca Hagiographica Latina (BHL) identifiziert.

2 Vgl. u. a. Bychowski 2021; Bodnaruk 2024a, S. 293 f.

3 Vgl. Libby 2021; Maude 2024.

4 Vgl. Maude 2024, S. 37: „While narratives of exceptional transition by saints in Byzantium may have made transmasculine transition imaginable in the way it needs to be in order to be attempted, it also made it legible as a threat to cisness.“

5 Der Genderstern wird hier eingesetzt, um eben diese Unterbestimmtheit präsent zu halten.

6 Vgl. Bodnaruk 2024b, S. 437.

Fällen das Begehren von Frauen außerhalb der monastischen Gemeinschaft aus. Ob dies von der Leserschaft als frau-frauliches Begehren interpretiert wurde, hing davon ab, wie stark der jeweilige Verfasser die vorangegangene geschlechtliche Transition präsent hielt; und auch das jeweilige Publikum wird eine Rolle gespielt haben. Felice LIFSHITZ etwa geht davon aus, dass das auf die *Monachoparthenos* Eugenia*us gerichtete sexuelle Begehren, das in der entsprechenden Vita von einer Laiin ausgeht, in Nonnenklöstern als Anziehung zwischen Frauen aufgefasst worden sei – in einem homosozial-weiblichen Raum also als weibliche Homoerotik –, obgleich im Text selbst nichts darauf hindeutet, dass dieses Begehren auf irgendetwas anderes als auf Eugenius' von der Laiin wahrgenommene Maskulinität abzielte.⁷ Jede Konfiguration von Begehren in den Viten der *Monachoparthenoi* hat mithin eine queere Potentialität.

Die Frage, auf welche Geschlechtlichkeit(en) das sexuelle Begehren in diesen Viten ausgerichtet ist, wird weiter verkompliziert durch die Tatsache, dass einige *Monachoparthenoi* sich als Eunuchen ausgaben oder für solche gehalten wurden.⁸ In der Vita der*des Eugenia*us wird eine eunuchische Identität zumindest angedeutet, insofern der*die Protagonist*in sich als Bruder der Eunuchen Prothus und Hyacinthus ausgibt.⁹ Mari(n)a*os wird einer beiläufigen Bemerkung in ihrer*seiner Vita zufolge von den Mit-Mönchen für einen Eunuchen gehalten;¹⁰ Euphrosyne/Smaragdus betont den Status als Eunuch sogar in direkter Rede.¹¹ Auch weil die Männlichkeit, auf die das sexuelle Begehren gerichtet war, in vielen dieser Viten also eine ist, die im Rahmen eines strikt binären Konzeptes von Geschlechtlichkeit nicht ohne Weiteres greifbar ist,¹² ist es umso wichtiger, den Texten ein solches Konzept nicht von vornherein überzustülpen.

Dass Eunuchen als Objekte der sexuellen Begierde behandelt werden, ist in spätantiken und frühmittelalterlichen Quellen äußerst selten.¹³ Es lohnt sich

7 Vgl. Lifshitz 2014, S. 166 f. Vgl. auch Clark 2009, S. 187–192, zur altenglischen Fassung: Hier begehrt die Laiin Eugenius als *cnith* (Junge), also zumindest als (noch) nicht vollständig männliche Figur. Dasselbe ließe sich von einer Überarbeitung der ursprünglichen Vita (BHL 2667) sagen, wo die Laiin insbesondere von Eugenius' Jugend betört ist: BHL 2666, c. 12, Sp. 612; vgl. Whatley 2011, S. 59 f.

8 Zu Eunuchen allgemein vgl. u. a. Kuefler 2001; Tougher 2008. Während viele *Monachoparthenoi* für Eunuchen gehalten werden, spielt die Denkfigur des ‚Hermaphroditen‘ in diesen Viten keine Rolle.

9 BHL 2667, S. 392; vgl. Kuefler 2018, S. 181 f.

10 BHG 615, c. 5, S. 88. Der weibliche Name dieser*s Heiligen lautet im Griechischen Maria, im Lateinischen Marina.

11 BHG 625, c. 9, S. 137.

12 Zur Forschungsdebatte vgl. Maude 2024, S. 38–44.

13 Hester 2005, S. 21–24, führt aus, wie stark antike Quellen die sexuelle Aktivität von Eunuchen betonen. Auch in diesen aber werden Eunuchen selten als sexuell attraktiv für

daher, die Viten der Euphrosyne/des Smaragdus gerade mit Blick auf die Momente des sexuellen Begehrens hin neu zu lesen. Doch während in Bezug auf die altenglischen¹⁴ und altfranzösischen Fassungen¹⁵ queere Lesarten von Smaragdus' Begehrt-Werden bereits in den 1990er Jahren in Ansätzen diskutiert wurden, wurden die ungleich weiter verbreiteten griechischen und lateinischen Fassungen bisher für diese Fragen nicht produktiv gemacht. Wie hier gezeigt werden soll, lassen insbesondere die unterschiedlichen lateinischen Versionen erkennen, dass keineswegs von vornherein feststand, welcher Blick auf diese*n Heilige*n, seine*ihre Geschlechtlichkeit und die Bedingungen, unter denen er*sie sexuell attraktiv erscheinen konnte, sich durchsetzen würde. Zu diesem Zweck wird hier zunächst kurz die älteste griechische Vita aus dem 6./7. Jahrhundert¹⁶ zusammengefasst, die der übrigen Überlieferung zugrunde liegt, und aufgezeigt, welche Rolle sexuelles Begehren in der Vita einnimmt. Danach wird dargelegt, wie zwei voneinander unabhängig arbeitende lateinische Übersetzer im 7./8. Jahrhundert ihre griechische Vorlage beim Übersetzen veränderten.¹⁷

1 Die griechische Fassung (BHG 625)

Der narrative Fokus der Vita liegt auf der Beziehung zwischen Euphrosyne von Alexandrien und ihrem Vater Paphnutius. Er möchte sie verheiraten, sie aber zieht einen monastischen Lebenswandel vor. Um nicht entdeckt zu werden, lässt sie sich von einem alten Mönch tonsurieren und tritt in ein Männerkloster ein – ein Kloster allerdings, zu dem der Vater bereits enge Verbindungen hat: Die Gebete des dortigen Abtes hatten die Geburt seines Kindes überhaupt erst ermöglicht, da seine Frau unfruchtbar gewesen war. Euphrosyne meldet sich als Eunuch vom Kaiserpalast beim Pförtner an und begehrt unter dem Namen Smaragdus, in die Klostersgemeinschaft aufgenommen zu werden.¹⁸ Ab diesem Punkt benennt die Erzählstimme den*die Protagonist*in ausschließlich mit diesem Namen. Nur im

Nicht-Eunuchen dargestellt. Zur engelsgleichen, aber auch sinnlichen Attraktivität von Eunuchen in späterer byzantinischer Hagio- und Ikonographie vgl. Hatzaki 2009, S. 95–113.

14 Vgl. Scheil 1999.

15 Vgl. Gaunt 1995.

16 Zur Datierung vgl. Franco 2020, S. 113; Muñoz Gallarte u. Narro 2023a, S. 149.

17 Die kontinuierliche Anpassung relevanter Motive über mehrere Jahrhunderte wird auch in den Beiträgen von Jasmin Hauck und Sophie Hüglin im vorliegenden Band verfolgt.

18 BHG 625, c. 1–9, S. 121–137. In der späteren Bearbeitung der Vita durch Symeon Metaphrastes gibt Smaragdus nur mehr an, vom kaiserlichen Palast zu kommen, bezeichnet sich aber nicht als Eunuchen (BHG 626, c. 6, Sp. 312). Allerdings gibt es in den übrigen Werken Symeons keine Anzeichen für ein grundsätzliches Unwohlsein mit Eunuchen; diese Änderung geht wohl darauf zurück, dass Symeon die Handlung straffte, indem er die Vorstellung beim

Kontext von Paphnutius' erfolgloser Suche nach seinem Kind werden gelegentlich noch grammatikalisch feminine Formen verwendet;¹⁹ Smaragdus' männlich-monastische Identität wird ansonsten im Rahmen seines Klosterlebens weder von der Erzählstimme noch von anderen Figuren hinterfragt und scheint auch keinem gesonderten Rechtfertigungsdruck zu unterliegen.

Nachdem Paphnutius feststellt, dass sein Kind nicht mehr aufzufinden ist, besucht er mehrfach das Kloster, um dort Trost zu finden. Beim zweiten Mal, nur kurz nach Smaragdus' Klostereintritt, trifft Paphnutius auf Anraten des Abtes mit diesem zusammen. Für Smaragdus, der ihn tröstet, empfindet er Gefühle, „als wäre es mein eigenes Kind“ (ὥσπερ εἶ ἦν τὸ τέκνον μου), ohne ihn freilich als sein leibliches Kind zu erkennen.²⁰ Nach dieser Begegnung springt die Vita 38 Jahre zum Lebensende der*des Protagonist*in: Während eines weiteren Besuchs im Kloster trifft Paphnutius erneut mit Smaragdus zusammen, der im Sterben liegt. Auf dem Sterbebett offenbart er sich seinem Vater, dessen lautes Wehklagen den Rest der monastischen Gemeinschaft auf die Geschlechtstransition der (vom Verfasser nun wieder so genannten) Euphrosyne aufmerksam macht. Nach der Bestattung gibt Paphnutius all seinen Besitz hin und tritt ebenfalls in das Kloster ein, wo er nach zehn Jahren stirbt.²¹

Verzahnt mit dem Vater-Kind-Plot ist einer, der das Verhältnis von Smaragdus zu den übrigen Mönchen beleuchtet; hier wird nun die Sexualität relevant. Bei Klostereintritt wird Smaragdus ein erfahrener Mönch namens Agapius als spiritueller Lehrer zugeteilt,²² von dem er jedoch, wie vom Rest der Gemeinschaft, bald isoliert wird: Da er eine „mit Schönheit verzierte Gestalt“ hat, schießt „der Teufel mit Pfeilen auf seine Schönheit“ (Ἐπειδὴ οὖν εἶχεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ κατηγλαϊσμένον τῷ κάλλει [...], ἐτόξευεν ὁ διάβολος εἰς τὸ κάλλος αὐτοῦ). Die übrigen Mönche beschwerten sich beim Abt, warum er „eine solche Gestalt“ (τοιούτον πρόσωπον) ins Kloster aufgenommen habe. Um sie keiner weiteren sexuellen Versuchung auszusetzen, weist der Abt Smaragdus an, fortan in einer Einzelzelle sein Dasein zu

Pförtner strich und den*die Protagonist*in direkt zum Abt vordringen lässt. Vgl. hierzu Franco 2020, S. 119.

19 Zum Beispiel Ὁ δὲ πατήρ αὐτῆς [...] μὴ εὕρων τὴν θυγατέρα αὐτοῦ („Da ihr Vater seine Tochter nicht fand“; BHG 625, c. 12, S. 141). Hier taucht auch der Name ‚Euphrosyne‘ auf, aber ausschließlich in indirekter sowie direkter Rede des suchenden Paphnutius (ebd., S. 141–143). Auch beim ersten Treffen von Paphnutius und Smaragdus nach dessen Klostereintritt heißt es: οὐκ ἐγνώρισεν αὐτήν („er erkannte sie nicht“; ebd., c. 14, S. 147); sobald aber die Möglichkeit des Erkennens ausgeschlossen wurde, verwendet der Verfasser auch bei den Interaktionen zwischen Paphnutius und Smaragdus maskuline Formen. Hierzu van Pelt 2024, S. 158 f.

20 BHG 625, c. 12–15, S. 140–149; Zitat auf S. 149.

21 Ebd., c. 16–21, S. 149–156.

22 Ebd., c. 10, S. 138 f.

fristen.²³ Neben κάλλος verwendet der Verfasser auch εὐπρέπεια; die Schönheit des Smaragdus wird also mit allgemeinen Begriffen beschrieben, die keine geschlechtsspezifischen Konnotationen haben. Beide aber sind, wie auch die Beschwerde der Mönche, auf πρόσωπον bezogen, was als „Gestalt“, „Person“, aber auch „Rolle“ verstanden werden kann. Die sexuelle Anziehung beruht in der Darstellung des Verfassers also gerade nicht auf einer etwaigen durchscheinenden Femininität des Smaragdus, sondern auf seiner gelebten (monastisch-maskulinen) Selbstrepräsentation, ohne dass dies einer gesonderten Einordnung bedurft hätte; der Verfasser scheint davon auszugehen, dass auf Mit-Mönche gerichtetes sexuelles Begehren im Erwartungshorizont seines Publikums liegt.

Diese Episode des sexuellen Begehrens scheint den Plot auf den ersten Blick zu unterbrechen, doch sie verweist auf die Spannung zwischen den Bedürfnissen von Individuen, die sich einen monastischen Weg zum Heil erhoffen, auf der einen Seite und der Notwendigkeit von disziplinarischen (Ausschluss-)Maßnahmen für das Fortbestehen des Klosters als Gemeinschaft auf der anderen.²⁴ Dieses Thema zieht sich durch die Vita: Kurz vor Smaragdus' Klostereintritt besucht ein Mönch dieses Klosters Paphnutius, um ihn zur Gedenkfeier des Gründungsabtes einzuladen. Bei dieser Gelegenheit fragt Euphrosyne ihn über dessen Institution aus: Sie fragt, ob der Abt jedem den Eintritt ins Kloster gewähre – ob also jedem Heilsuchenden eine monastische Karriere offenstehe –, sowie wie viele Brüder im Kloster lebten und ob sie alle gemeinsam psalmodieren und fasten würden – mithin ob die Brüder ihren heilsrelevanten Praktiken als Kollektiv nachgingen. Während der Mönch die erste Frage eindeutig bejaht, beantwortet er die zweite mit der Einschränkung, dass die Strenge des Fastens individuellen Vorlieben unterliege.²⁵

Der Verfasser deutet mit dieser Einschränkung bereits an, welche Konflikte bei Klostereintritt auftreten würden, doch entstehen die Gefahren für den Fortbestand des monastischen Kollektivs nicht durch die Aufnahme des Smaragdus, dessen Bereitschaft zum Fasten von Beginn seiner monastischen Karriere an seinesgleichen sucht, sondern durch die bereits im Kloster befindlichen Brüder. Obwohl sie als erfahrenere Mönche eigentlich in der Lage sein müssten, ihr Begehren zu kontrollieren, sind sie „die Unbefestigten“ (τοῖς ἀστηρίκτοις),²⁶ deren Anfälligkeit für sexuelle Versuchung es unmöglich macht, das gemeinsame Psalmodieren beizubehalten, und damit das Fortbestehen der monastischen Gemeinschaft (als Kollektiv) gefährdet. Smaragdus dagegen, dem der Abt explizit wegen seiner Jugend Agapius als Aufseher zur Seite stellt und lediglich hofft, dass jener irgendwann

²³ Ebd., c. 11, S. 139.

²⁴ Zur Nutzung sexuell aufgeladener Motive im Rahmen einer christlich-heilsgeschichtlichen Botschaft vgl. auch den Beitrag von Sylvia Jurchen in diesem Band.

²⁵ BHG 625, c. 5, S. 129 f.

²⁶ Ebd., c. 11, S. 139.

einmal von Smaragdus übertroffen werde,²⁷ erfüllt diese Hoffnung unmittelbar. Er wird nicht nur zum Ideal der übrigen Mönche – Agapius, der eigentlich Smaragdus unterrichten sollte, belehrt stattdessen diese über Smaragdus' exemplarischen Lebenswandel –,²⁸ sondern zugleich zum spirituellen Vater seines leiblichen Vaters; hier verbinden sich die beiden Plot-Stränge also wieder. Im Tröstungsgespräch belehrt er Paphnutius über die Tugenden der Barmherzigkeit, Liebe und Mäßigung (ἐλεημοσύνης καὶ ἀγάπης καὶ σωφροσύνης)²⁹ und legt so den Grundstein für Paphnutius' monastische Karriere am Ende der Vita, genauso wie der Abt durch eine Ansprache über den tugendhaften Dreiklang „Keuschheit, Mitgefühl und Gottesfurcht“ (ἀγνείας καὶ συμπαθείας καὶ φόβου Θεοῦ) den Grundstein für Smaragdus' monastische Karriere gelegt hatte, als Paphnutius Euphrosyne mit 18 Jahren das erste Mal dem Abt vorgestellt hatte.³⁰

Der griechische Urtext befasst sich also nicht in erster Linie mit den Fragen, ob Geschlechtergrenzen unter bestimmten Bedingungen permeabel sein konnten oder ob Frauen, Männer oder Eunuchen für Mönche sexuell verlockend sein konnten. Beides scheint vielmehr als selbstverständlich vorausgesetzt zu werden und kann als Basis dienen, von der aus generellere Probleme der monastischen Disziplin verhandelt werden: In der Frage, wer zu monastischer Autorität geeignet sei, plädiert der Verfasser dafür, weder die körperlichen Voraussetzungen – seien es Alter oder Geschlecht – noch auch das monastische Dienstalder zu hoch zu hängen, sondern auf die individuelle Befähigung, insbesondere die individuelle asketische Leistung, zu achten. Dies wird anhand einer Rollenvertauschung von einer lernenden zu einer lehrenden Position verhandelt; diese, nicht der Tausch der Geschlechterrollen, steht im Zentrum dieser Vita.

2 Die lateinischen Viten

2.1 Zur Überlieferung

Ein Abgleich der griechischen mit den lateinischen Fassungen dieser Vita wird zeigen, dass nicht alle Übersetzer gleichermaßen der Meinung waren, dass die geschlechtliche Transition als selbstverständliche Möglichkeit vorausgesetzt werden konnte. Euphrosyne/Smaragdus wurde in fünf lateinischen Prosa-Viten verewigt, wobei drei davon auf je unabhängige Übersetzungen eines griechischen

²⁷ Ebd., c. 10, S. 138 f.

²⁸ Ebd., c. 11, S. 140.

²⁹ Ebd., c. 15, S. 147.

³⁰ Ebd., c. 4, S. 127.

Texts zurückgehen (BHL 2722, 2723 und 2725).³¹ Anhand dieser Texte lässt sich die Vielfalt von Einordnungen des Motivs der *Monachoparthenie* im Allgemeinen sowie dessen konkreter Ausprägung in dieser Vita aufzeigen.

Die ältere Übersetzung der ‚Vita Euphrosynae‘ (BHL 2722) weicht stärker von der griechischen Vorlage ab als die beiden späteren, die sich auch gegenseitig näherstehen. Der weibliche Name wird nur hier als *Castissima* (die Keuscheste) wiedergegeben, wobei zwei Handschriften, darunter die älteste, dies im Titel als Übersetzung des griechischen Namens *Eufrosina* bezeichnen.³² Der Übersetzer scheint die griechischen Worte εὐφροσύνη (Frohsinn) und σωφροσύνη (Mäßigung) verwechselt (oder bewusst mit deren Bedeutungen gespielt) zu haben; Letzteres wird in frühmittelalterlichen griechisch-lateinischen Glossarien gelegentlich mit *castitas* übersetzt.³³ Die Übersetzung BHL 2722 wurde wohl im 7. oder in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts verfasst.³⁴ Ihr Ursprungsort ist unklar. Neben der ältesten Handschrift, einem Legendar, das um 800 in Nordburgund oder Lothringen kompiliert wurde, sind aus dem 9. Jahrhundert noch ein Manuskript aus dem ostfränkischen Raum sowie eines aus Katalonien erhalten. Die weiteren neun mittelalterlichen Überlieferungsträger teilen sich gleichmäßig auf die heutigen französischen, deutschen und spanischen Sprachräume auf.³⁵ Zumindest außerhalb Italiens scheint der Text also weitläufig zirkuliert zu sein. Auf der Iberischen Halbinsel hatte er den größten Einfluss; dort entstand noch im 9. Jahrhundert eine sprachlich geraffte Fassung (BHL 1640), die in fünf weiteren Handschriften erhalten ist.³⁶

Selbst unter Hinzunahme dieser Manuskripte aber ist die Überlieferung von BHL 2722 nicht ansatzweise vergleichbar mit der von BHL 2723. Diese Übersetzung ging von einer etwas späteren Überarbeitung des griechischen Texts aus, wurde aber ebenfalls schon vor Mitte des 8. Jahrhunderts produziert. Der Text war bald in ganz Lateineuropa verbreitet und ist in weit über 100 mittelalterlichen Handschriften überliefert.³⁷ Im 10./11. Jahrhundert diente er als Vorlage sowohl

31 Jüngst ediert in Farmhouse Alberto 2024. Zusätzlich sind mehrere metrische Viten erhalten (BHL 2725d, 2726, 2726d, 2726f), die hier nicht behandelt werden.

32 BHL 2722, S. 181. Beide gehören zum selben Überlieferungsstrang (Gruppe α).

33 Glossae Latinograecae, S. 98.

34 Vgl. Reisdorfer 2016; Farmhouse Alberto 2024, S. 7f., 40f.

35 Farmhouse Alberto 2024, S. 41–58. Nur diese Fassung ist auch in der Ausgabe der ‚Vitae patrum‘ in der ‚Patrologia Latina‘ ediert (PL 73, Sp. 643–652); tatsächlich sind alle drei lateinischen Übersetzungen gelegentlich zusammen mit Texten aus dem ‚Vitae patrum‘-Korpus überliefert.

36 Vgl. Farmhouse Alberto 2024, S. 104–108.

37 Vgl. ebd., S. 63–78. Die ältesten Handschriften (ca. 800) stammen aus Nordfrankreich und Mainfranken, wobei sich hieraus nicht auf den Ursprungsort der Vita schließen lässt. Die überarbeitete griechische Vita (bei Farmhouse Alberto γ) ist teilweise ediert in Muñoz

für die altenglische Fassung³⁸ als auch für eine lateinische Nacherzählung aus Montecassino (BHL 2724).³⁹ Die Beliebtheit der jüngeren Fassung zeigt sich selbst in der oben erwähnten katalonischen Handschrift, die nur die ersten vier Kapitel von BHL 2722 überliefert und dann zu BHL 2723 wechselt.⁴⁰

Die letzte Neuübersetzung, die erstmals Mitte des 9. Jahrhunderts in Verona greifbar wird, BHL 2725, ist in fünf italienischen Handschriften überliefert, scheint also nie über regionale Zirkulation hinausgekommen zu sein.⁴¹ Aus Platzgründen wird diese nur lokal rezipierte Version hier nicht eingehend behandelt.

2.2 Die ältere lateinische Übersetzung (BHL 2722)

Die Version BHL 2722 ist im Wesentlichen eine Übersetzung *ad verbum* von BHG 625, wobei der Übersetzer den Text an einigen Stellen leicht kürzte, an anderen um erklärende Anmerkungen ergänzte.⁴² Während die meisten dieser Eingriffe aber den Textsinn nicht beeinträchtigen, arbeitete der Übersetzer auch systematisch die Darstellung der Geschlechtlichkeit der Euphrosyne/des Smaragdus um. Zum einen wird in BHL 2722 die vermeintlich ‚wahre‘ weibliche Identität der Protagonistin konsequent hervorgehoben. Generell verwendete der Übersetzer kaum einmal die Namen seiner Figuren, so dass der weibliche Name auch in dieser Version zwischen der Entscheidung zum Klostereintritt (c. 9) und der Bestattung (c. 21) nicht vorkommt. An einigen Stellen aber, an denen die griechische Vorlage den männlichen Namen als grammatikalisches Subjekt setzt, umschreibt der Übersetzer dies in feminin gendenderter Sprache, so etwa als „seliges Mädchen“ oder „heiligste Gottesmagd“ (*beata puella, sanctissima ancilla Dei*).⁴³ Auch Paphnutius wird mehrfach statt mit seinem Namen als „Vater des Mädchens“ angezeigt, Agapius als „Lehrmeister des Mädchens“ (*pater bzw. magister puellae*).⁴⁴

Gallarte u. Narro 2023b. Die Editoren wiesen ihr die Bezeichnung ‚BHG 625b‘ zu, allerdings in expliziter Abgrenzung zur eigentlichen Nummerierung in der BHG, die diese Fassung nicht verzeichnet, aber dafür eine andere, weniger stark überarbeitete Version als 625b zählt; vgl. ebd., S. 251.

38 Vgl. Lozzi Gallo 2016, S. 33.

39 Vgl. Farmhouse Alberto 2024, S. 255.

40 Vgl. ebd., S. 47. Der Wechsel zeigt im Übrigen auch, dass trotz der ‚Übersetzung‘ von Εὐφροσύνη als *Castissima* klar war, dass es sich um die*den selbe*n Heilige*n handelte.

41 Vgl. ebd., S. 93–96.

42 Vgl. ebd., S. 59f. So macht er etwa explizit, dass die Tonsur der Euphrosyne noch keine Überschreitung von Geschlechtergrenzen darstellte, da dies *in Oriente* der Brauch sowohl für Mönche als auch Nonnen sei; BHL 2722, c. 6, S. 168.

43 BHL 2722, c. 16f., S. 182f.

44 Ebd., c. 13f., S. 178–180; c. 18, S. 184.

Selbst als die Erzählstimme ein einziges Mal den Namen Smaragdus verwendet, wird dies direkt im nächsten Halbsatz ins Feminine gekehrt: „Während aber der selige Smaragdus dies sprach, wurde das Herz des Vaters durch die Worte seiner Tochter gewässert.“⁴⁵ So wird dem Publikum immer präsent gehalten, dass Smaragdus ‚eigentlich‘ eine Frau sei.

Zusätzlich ergänzte der Übersetzer immer wiederkehrende Hinweise darauf, dass die Smaragdus von seinen Mitbrüdern zugeschriebene Männlichkeit spezifisch eine eunuchische sei. War im griechischen Original der Pförtner der Einzige, der explizit auf Smaragdus’ vermeintliches Eunuchentum hingewiesen worden war,⁴⁶ fügt der Übersetzer zunächst zum inneren Monolog vor dem Klostereintritt hinzu, dass Euphrosyne/Smaragdus vorhatte, sich „wie ein Eunuch“ zu verwandeln (*mutome sicut eunuchus*).⁴⁷ Später lässt er den Abt und Paphnutius je zweimal Smaragdus explizit als Eunuchen bezeichnen, einmal davon im Gespräch mit Agapius.⁴⁸ So wird klargemacht, dass die gesamte monastische Gemeinschaft den attraktiven jungen Mönch Smaragdus für einen Eunuchen hält. Entsprechend ist präsenter als in anderen Versionen, dass die Mönche einen Eunuchen meinen, wenn sie sich beim Abt beschweren, warum er „einen solchen Menschen“ (*talem hominem*) ins Kloster aufgenommen habe.

Man mag hierin einen verstärkten Fokus auf ein für das Publikum ‚fremdes‘ oder ‚exotisches‘ Motiv sehen, doch hätte es im Kontext eines Narrativs, das im östlichen Mittelmeerraum spielt, meiner Ansicht nach auch für ein latein-europäisches Publikum keiner weiteren Erklärung bedurft, dass sich Smaragdus als „Eunuch aus dem Palast“ (*eunuchus [...] de palatio*)⁴⁹ ausgab. Eunuchen wurden im Westen oft spezifisch als Phänomen des östlichen imperialen Apparates angesehen. Bis zum Ende des Exarchats von Ravenna im Jahr 751 – was etwa dem Terminus ad quem von BHL 2722 entspricht – waren mehrere Eunuchen als oberste Repräsentanten des *imperium* in Italien präsent.⁵⁰ In einer Episode in der Chronik des Gregor von Tours († 594) wird auch der Äbtissin eines Nonnenklosters vorgeworfen, einen Jungen zum Eunuchen gemacht zu haben, um ihn nach der Ordnung des Kaiserhofs (*imperiali ordine*) bei sich leben zu lassen. Der Arzt, der die Operation vorgenommen hatte, entlastet sie mit dem Hinweis auf die medizinische Notwendigkeit derselben aufgrund einer nicht näher definierten

45 Ebd., c. 15, S. 181: *Dum autem haec loquebatur beatus Smaragdus, cor patris irrigabatur a uerbis filiae suae.* Von dieser Stelle abgesehen, taucht „Smaragdus“ in dieser Fassung nur in direkter oder indirekter Rede anderer Figuren auf.

46 BHG 625, c. 9, S. 137.

47 BHL 2722, c. 9, S. 172.

48 Ebd., c. 14–16, S. 180–182.

49 Ebd., c. 9, S. 173.

50 Vgl. hierzu Stewart 2017.

Krankheit der Geschlechtsteile; in diesem Kontext erwähnt er auch, die Technik in Konstantinopel erlernt zu haben.⁵¹

In dem Vorwurf gegen die Äbtissin, der ja Kohabitation umfasste, scheint die aus antiken und byzantinischen Quellen bekannte Sorge anzuklingen, dass Eunuchen die Keuschheit von Frauen gefährden könnten – allerdings eher aufgrund des exklusiven Zugangs, den ihr Eunuchenstatus mit sich brachte, als aufgrund ihrer besonderen Attraktivität.⁵² Die leise Andeutung in Gregors Chronik ist mithin noch einer der konkretesten Hinweise darauf, dass Eunuchen im frühmittelalterlichen Westen als sexuell verlockend angesehen werden konnten. Meines Wissens sind außer den Viten der Euphrosyne/des Smaragdus keine weiteren frühmittelalterlichen lateinischen Quellen erhalten, die die erotische Anziehungskraft von Eunuchen auf die Mitglieder einer männlichen monastischen Gemeinschaft in den Blick nehmen.⁵³ Umso erklärungsbedürftiger ist es, wie sehr der Übersetzer von BHL 2722 gerade dieses Motiv verstärkt.

Schien ihm die Darstellung von mann-männlichem Begehren weniger problematisch, wenn die von Männern begehrte Männlichkeit die eines Eunuchen war? Oder hielt er dies lediglich für das kleinere Übel gegenüber einer Darstellung, in der die Überschreitbarkeit der Grenzen eines bei der Geburt zugewiesenen weiblichen Geschlechts nicht nur möglich, sondern kaum erklärungsbedürftig erscheint? Da sich der einzige Punkt, an dem die Erzählstimme im Maskulinum über die*den Protagonist*in berichtet, gerade in der Beschreibung von Smaragdus' begehrenswerter Schönheit findet,⁵⁴ scheint der Übersetzer nicht vor der Darstellung mann-männlichen Begehrens zurückgeschreckt zu haben. Gerade in Verbindung mit der ansonsten konsequenten Feminisierung ist also die letztere Interpretation plausibler: Nicht nur die expliziten Hinweise auf die weibliche Identität, die sich durch den Text ziehen, sondern auch die von den übrigen Figuren Smaragdus immer wieder explizit zugeschriebene eunuchische Identität können dazu gedient haben, zu verhindern, dass Smaragdus als männlich identifiziert würde. Indem selbst die von den textimmanenten Figuren vermutete Männlichkeit des Smaragdus auf eine nur qualifiziert maskuline Ebene abgeschoben wird, wird die Vereindeutigung hin zu einer weiblichen Identität für das Publikum noch verstärkt. Der Verfasser möchte gerade keine Gendertransition darstellen.

51 Gregor von Tours: *Historiarum libri decem*, c. X. 15, S. 504.

52 Vgl. Kuefler 2001, S. 96–99; Tougher 2008, S. 33.

53 Anders im Osten: Das Betretungsverbot der Klosterlandschaft auf Athos für Eunuchen etwa wird in der Forschung oft darauf zurückgeführt, dass diese als für Mönche besonders anziehend gegolten hätten; vgl. Tougher 2008, S. 75.

54 BHL 2722, c. 11, S. 174: *erat decorus in corpore* („er war körperlich schön“). Die wenigen anderen grammatikalisch maskulinen Formen kommen in indirekter Rede anderer Figuren vor, etwa *interrogauit abbas illum nomen suum* (ebd., c. 10, S. 173f.).

2.3 Die jüngere lateinische Übersetzung (BHL 2723)

Die etwas jüngere Übersetzung BHL 2723 orientiert sich deutlich enger an der gegenderten Sprache ihrer griechischen Vorlage, einer leichten Überarbeitung von BHG 625. In BHL 2723 wird die eunuchische Identität nicht gesondert betont, nur lässt der Übersetzer Smaragdus diese sowohl gegenüber dem Pförtner als auch dem Abt erwähnen.⁵⁵ Die sexuelle Anziehung der Mit-Mönche wird hier durch das „schöne Antlitz“ (*vultus decorus; facies pulchra*) des Smaragdus ausgelöst, woraufhin sie sich beklagen, dass der Abt „eine solche Schönheit“ (*talem pulchritudinem*) ins Kloster gebracht habe.⁵⁶ Ähnlich wie im griechischen Original bleibt die Beschreibung der sexuellen Attraktivität auf einer allgemeinen, abstrakten und nicht offensichtlich gegenderten Ebene. Ab dem Klostereintritt wird recht konsequent der männliche Name verwendet. Nur zweimal taucht vor der Selbstoffenbarung der weibliche auf, einmalig als *Smaragdus qui et Eufrosina*.⁵⁷ Smaragdus' Klosterleben wird im Maskulinum beschrieben; nur in den Kapiteln, die Interaktionen mit Paphnutius beschreiben, werden gelegentlich noch feminine Formen verwendet.⁵⁸ Eine Vereindeutigung hin zu einer weiblichen Identität wie in BHL 2722 findet also nicht statt.

Auch das Verhältnis zum Vater erscheint hier in anderem Lichte als in der älteren Übersetzung. Dies ist teilweise der Vorlage geschuldet: Die überarbeitete griechische Vita, auf die der Übersetzer sich stützte, erweitert beide Unterredungen zwischen Smaragdus und Paphnutius beträchtlich, so dass die spirituelle Unterweisung des Paphnutius, mithin Smaragdus' Übernahme einer lehrenden Rolle, mehr Raum im Text einnimmt.⁵⁹ Im Lateinischen ist insbesondere das Gespräch kurz nach Klostereintritt noch einmal leicht erweitert⁶⁰ und um einige Bibelzitate ergänzt, die im griechischen Text nicht vorhanden sind.⁶¹ Der Übersetzer macht auch explizit, dass Smaragdus, „gleichsam die apostolische Schrift interpretierend“, als Exeget fungiert (*apostolicam quoque scripturam interpretans*).⁶²

⁵⁵ BHL 2723, c. 9, S. 199.

⁵⁶ Ebd., c. 11, S. 200f.

⁵⁷ Ebd., c. 17, S. 210. An der anderen Stelle verwendet die griechische Vorlage zwar nicht den weiblichen Namen, aber eine grammatikalisch feminine Form; ebd., c. 13, S. 204: *oratio Eufrosinae*; BHG 625, S. 144: εὐχαὶ ἐκείνης.

⁵⁸ BHL 2723, c. 14f., S. 205–208. Vgl. oben, Anm. 19.

⁵⁹ Muñoz Gallarte u. Narro 2023b, c. 15, S. 259: ἐλεημοσύνης θείας καὶ ταπεινοφροσύνης [...], ἐλπίδος καὶ χάριτος, [...] ὑπομονῆς καὶ εὐχαριστίας („göttliche Barmherzigkeit und Demut [...], Hoffnung und Gnade, [...] Duldsamkeit und Dankbarkeit“); vgl. BHG 625, S. 147, kritischer Apparat zu c. 15, 2.

⁶⁰ BHL 2723, c. 15, S. 206.

⁶¹ Farmhouse Alberto 2024, S. 91, Anm. 65.

⁶² BHL 2723, c. 15, S. 206.

Zusätzlich fügt BHL 2723 am Ende dieses Gesprächs einen Satz ein, wonach Euphrosyne/Smaragdus aufgrund des extremen Fastens Blut spuckt.⁶³ Möglicherweise bezog sich der Übersetzer hier auf antike medizinische Theorien, wonach weibliche Körper weniger trocken als männliche seien, weshalb sie einerseits aufnahmebereiter in Bezug auf Körperflüssigkeiten seien, andererseits aber auch leichter größere Mengen davon abgeben würden, etwa über die Menstruation.⁶⁴ Diese Einfügung lässt sich mithin als Hinweis des Übersetzers auf eine kontinuierliche Weiblichkeit des beschriebenen Körpers interpretieren – oder aber als Hinweis darauf, dass die asketischen Praktiken diesen Körper bereits so weit ausgetrocknet und maskulinisiert hatten, dass der ‚normal-weibliche‘ Blutfluss, die Menstruation also, durch den finalen reinigenden Blutfluss aus dem Mund ersetzt wurde. Es ist schwer, sich für eine dieser Interpretationen zu entscheiden. Da aber nach dieser Stelle sowohl maskuline als auch feminine Pronomen sowie die oben erwähnte Doppelbenennung als *Smaragdus qui et Eufrosina* verwendet werden, ist es freilich auch nicht wahrscheinlich, dass dem Übersetzer an einer eindeutigen Aussage zur Geschlechtlichkeit gelegen war. Wie Ellen MUEHLBERGER gezeigt hat, waren spätantike Hagiographen durchaus in der Lage, mit medizinischen Theorien über geschlechtliche Körper zu spielen, ohne damit notwendigerweise Aussagen zur Geschlechtsidentität ihrer Protagonist*innen zu machen.⁶⁵

Da der Blutfluss aber unmittelbar auf die Bibelexegese folgt, mithilfe derer, wie oben gezeigt, der Grundstein für Paphnutius' spätere Mönchswerdung gelegt wird, scheint mir zumindest auch die Idee der asketischen Praxis als *Imitatio Christi* anzuklingen, hier als Hingabe des eigenen Körpers, das Vergießen des eigenen Bluts, um einen anderen zu retten. Diese Einfügung des Übersetzers kann mithin auch eine eucharistische Dimension haben: Als Vermittler des tröstenden Blutes nimmt Smaragdus gleichsam eine sakramentale, priesterliche Rolle ein, zu welcher ihn sein Fasten qualifiziert. In der Neuübersetzung wurde der Rollentausch hin zu einer monastischen Autoritätsperson also möglicherweise noch gegenüber der griechischen Vorlage radikalisiert: Smaragdus wird aufgrund seiner extremen asketischen Leistungen zum Pastor, Exegeten und Priester gleichermaßen. Eine geschlechtliche Vereindeutigung scheint dem Übersetzer nicht nötig gewesen zu sein, um diese Entwicklung darzustellen.

63 Ebd., c. 15, S. 208.

64 Vgl. Cadden 1993, S. 17; Muehlberger 2015, S. 588.

65 Vgl. Muehlberger 2015.

3 Ergebnisse

Hier wurde argumentiert, dass die Annahme einer monastisch-autoritativen Rolle in der griechischen Vita der Euphrosyne/des Smaragdus im Vordergrund steht und die Annahme einer (sexuell attraktiven) eunuchisch-maskulinen Identität eher sachlich und ohne großen Erklärungsbedarf in die Erzählung eingebaut wurde. Dies sollte nicht überraschen: Auch Viten von Heiligen, deren Geschlecht über ihr ganzes Leben hinweg dem bei Geburt zugeschriebenen entspricht, sind nicht in erster Linie verfasst worden, um Aussagen über deren Geschlechtsidentität zu treffen; es wäre widersinnig, dies von Viten der *Monachoparthenoi* zu erwarten.

Als diese Vita aber im 7. oder 8. Jahrhundert im Westen ankam, scheint die Selbstverständlichkeit, mit der die Gendertransition der*des Protagonist*in behandelt wurde, bei ihrem ersten Übersetzer Irritation ausgelöst zu haben. Er nahm eine geschlechtliche Vereindeutigung und Feminisierung seines Subjekts vor und war dafür auch bereit, die eunuchische Identität stärker zu betonen. Er ging offenbar davon aus, dass es auch für ein lateineuropäisches Publikum problemlos denkbar sein würde, dass Eunuchen für männliche Mönche sexuell attraktiv sein konnten.

Doch vertrat der erste Übersetzer damit keineswegs ‚die‘ lateinisch-westliche Position zu Euphrosyne/Smaragdus. Zwar ist nicht klar, ob dem Übersetzer von BHL 2723 die ältere lateinische Fassung bekannt war, doch deutet die Tatsache, dass innerhalb weniger Jahrzehnte zwei Übersetzungen mit diametral entgegengesetzten Einordnungen der Geschlechtlichkeit dieser*s Heiligen angefertigt wurde, darauf hin, dass im Lateineuropa des 8. Jahrhunderts großes Interesse an, aber wenig Einigkeit bezüglich des Motivs der *Monachoparthenie* herrschte.⁶⁶ Einiges konnte nur angerissen werden, doch sollten schon die Unterschiede der hier behandelten ausgewählten lateinischen Fassungen gezeigt haben, dass die Viten der *Monachoparthenoi* einen Beitrag dazu leisten können, auch westlich-lateineuropäische Auffassungen – der Plural ist entscheidend! – zum Nexus von monastischer Disziplin, Sexualität und der Denkbarkeit von Gender-Transitionen angemessen in einer gesamtmediterranen ‚Queer History‘ zu kontextualisieren. Insbesondere da die Neuübersetzung bald die Überlieferung dominierte, geben die hier behandelten Viten keinen Anlass zu der Annahme, dass die Gender-Transitionen im Rahmen der *Monachoparthenie* im lateinischen Westen grundsätzlich als problematischer angesehen worden wären als im griechischen Osten, wo das Motiv seinen Ursprung hatte.

⁶⁶ Aus dem 8. Jh. stammt auch eine lateinische Neuübersetzung der Vita der*des Pelagia*us (vgl. Petitmengin 1981, S. 196) sowie wahrscheinlich die Erstübersetzung der Vita der*des Mari(n)a*os, erstmals überliefert in München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 6329, aus dem späten 8. Jh.; vgl. Glauche 2011, S. 24.

Literaturverzeichnis

Quellen

- BHG 615 = *La vie ancienne de Sainte Marie surnommée Marinos*. Hrsg. v. Marcel Richard. In: Emil-Jozef de Smedt u. a. (Hgg.): *Corona gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers O.S.B. XII lustra complenti oblata (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 10)*. Brügge, s'Gravenhage 1975, S. 83–115.
- BHG 625 = *Greek „Life of Euphrosyne“ (BHG 625)*. Hrsg. v. Paulo Farmhouse Alberto. In: *The Anonymous Life of Saint Euphrosyne. A Study and Critical Edition of the Greek and Latin Redactions (Sixth–Twelfth Centuries) (Opere perdute e anonime [sec. III–XV] 9)*. Florenz 2024, S. 119–157.
- BHG 626 = *Βίος και πολιτεία τῆς ὁσίας Εὐφροσύνης τῆς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ*. Hrsg. v. Jacques-Paul Migne (*Patrologia Graeca* 114). Paris 1864, Sp. 305–321.
- BHL 2666 = *Vita sanctae Eugeniae virginis et martyris*. Hrsg. v. Jacques-Paul Migne (*Patrologia Latina* 73). Paris 1849, Sp. 605–624.
- BHL 2667 = *Passio sanctorum Prothi et Hiacynthi martyrum*. Hrsg. v. Boninus Mombritius (*Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 2*). 2. Aufl. Paris 1910, S. 391–397.
- BHL 2722 = *Latin Translation A (BHL 2722)*. Hrsg. v. Paulo Farmhouse Alberto. In: *The Anonymous Life of Saint Euphrosyne. A Study and Critical Edition of the Greek and Latin Redactions (Sixth–Twelfth Centuries) (Opere perdute e anonime [sec. III–XV] 9)*. Florenz 2024, S. 159–186.
- BHL 2723 = *Latin Translation B (BHL 2723)*. Hrsg. v. Paulo Farmhouse Alberto. In: *The Anonymous Life of Saint Euphrosyne. A Study and Critical Edition of the Greek and Latin Redactions (Sixth–Twelfth Centuries) (Opere perdute e anonime [sec. III–XV] 9)*. Florenz 2024, S. 187–214.
- BHL 2725 = *Latin Translation C (BHL 2725)*. Hrsg. v. Paulo Farmhouse Alberto. In: *The Anonymous Life of Saint Euphrosyne. A Study and Critical Edition of the Greek and Latin Redactions (Sixth–Twelfth Centuries) (Opere perdute e anonime [sec. III–XV] 9)*. Florenz 2024, S. 215–234.
- Glossae Latinograecae et Graecolatinae. Accedunt minora utriusque linguae glossaria*. Hrsg. v. Georg Goetz u. Gotthold Gundermann (*Corpus glossariorum Latinorum 2*). Leipzig 1888.
- Gregor von Tours:** *Historiarum libri decem*. Hrsg. v. Bruno Krusch u. Wilhelm Levison (*Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum 1, 1*). Hannover 1951.
- Vitae patrum sive historiae eremiticae libri decem*. Hrsg. von Jacques-Paul Migne (*Patrologia Latina* 73). Paris 1849.

Forschungsliteratur

- Bodnaruk, Mariana:** *Historicizing Trans Saints. Gender, Sexuality, and Agency in the Life of Pelagia*. In: Andra Jugănar, Stanimir Panaïotov, István Perczel u. a. (Hgg.): *Soul, Body, and Gender in Late Antiquity. Essays on Embodiment and Disembodiment*. Abingdon, New York 2024a, S. 276–299.

- Bodnaruk, Mariana:** Transgender Materialism. Gender and Sexuality in the Life and Passion of Susanna. In: *Journal of Late Antiquity* 17 (2024b), S. 422–450.
- Bychowski, Gabrielle M. W.:** The Authentic Lives of Transgender Saints. *Imago Dei* and *imitatio Christi* in the Life of St Marinos the Monk. In: Blake Gutt u. Alicia Spencer-Hall (Hgg.): *Trans and Genderqueer Subjects in Medieval Hagiography (Hagiography beyond Tradition)*. Amsterdam 2021, S. 245–266.
- Cadden, Joan:** Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. *Medicine, Science, and Culture (Cambridge History of Medicine)*. Cambridge, New York, Melbourne 1993.
- Clark, David:** Between Medieval Men. Male Friendship and Desire in Early Medieval English Literature. Oxford, New York 2009.
- Farmhouse Alberto, Paulo (Hg.):** The Anonymous Life of Saint Euphrosyne. A Study and Critical Edition of the Greek and Latin Redactions (Sixth–Twelfth Centuries) (*Opere perdute e anonime [sec. III–XV]* 9). Florenz 2024.
- Franco, Laura:** Rewriting the Life of Euphrosyne (BHG 625, BHG 626). In: Paulo Farmhouse Alberto, Paolo Chiesa u. Monique Gouillet (Hgg.): *Understanding Hagiography. Studies in the Textual Transmission of Early Medieval Saints' Lives (Hagiographica. Quaderni 17)*. Florenz 2020, S. 113–126.
- Gaunt, Simon:** Straight Minds/"Queer" Wishes in Old French Hagiography. *La Vie de Sainte Euphrosine*. In: *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies* 1 (1995), S. 439–457.
- Glauche, Günter:** Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Pergamenthandschriften aus dem Domkapitel Freising. Bd. 2. Wiesbaden 2011.
- Hatzaki, Myrto:** Beauty and the Male Body in Byzantium. Perceptions and Representations in Art and Text. London 2009.
- Hester, J. David:** Eunuchs and the Postgender Jesus. Matthew 19.12 and Transgressive Sexualities. In: *Journal for the Study of the New Testament* 28 (2005), S. 13–40.
- Kuefler, Mathew:** The Manly Eunuch. Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity (Chicago Series on Sexuality, History, and Society). Chicago, London 2001.
- Kuefler, Mathew:** Physical and Symbolic Castration and the Holy Eunuch in Late Antiquity, Third to Sixth Centuries CE. In: Almut Hofert, Matthew M. Mesley u. Serena Tolino (Hgg.): *Celibate and Childless Men in Power. Ruling Eunuchs and Bishops in the Pre-Modern World*. New York 2018, S. 177–191.
- Libby, C.:** The Historian and the Sexologist. Revisiting the "Transvestite Saint". In: *Transgender Studies Quarterly* 8 (2021), S. 172–187.
- Lifshitz, Felice:** Religious Women in Early Carolingian Francia. A Study of Manuscript Transmission and Monastic Culture (Fordham Series in Medieval Studies). New York 2014.
- Lozzi Gallo, Lorenzo:** Eufrosina. *La Vita di S. Eufrosina nell'Inghilterra anglosassone*. Rom 2016.
- Maude, Ilya:** 'Selective Historians'. The Construction of Cisness in Byzantine and Byzantinist Texts. In: *Gender & History* 36 (2024), S. 32–51.
- Muehlberger, Ellen:** Simeon and Other Women in Theodoret's Religious History. Gender in the Representation of Late Ancient Christian Asceticism. In:

Journal of Early Christian Studies 23 (2015), S. 583–606.

Muñoz Gallarte, Israel u. Ángel Narro:

La Vida de santa Eufrosine (BHG 625–625b). Introducción, edición crítica y traducción. In: *Collectanea Christiana Orientalia* 20 (2023a), S. 143–189.

Muñoz Gallarte, Israel u. Ángel Narro:

Una versión inédita de la Vida de Eufrosine (BHG 625b) en el ms. Paris. gr. 1538. In: *Collectanea Christiana Orientalia* 20 (2023b), S. 251–271.

Pelt, Julie van: Focalization, Immersion and Fictionality. Shifts between Female and Male Pronouns in Greek Lives of Cross-Dressers. In: Julie van Pelt u. Koen de Temmerman (Hgg.): *Narrative, Imagination and Concepts of Fiction in Late Antique Hagiography* (Mnemosyne Supplements 478). Leiden, Boston 2024, S. 151–180.

Petitmengin, Pierre (Hg.): Pélagie la pénitente. Métamorphoses d'une légende 1: Les textes et leur histoire. Paris 1981.

Reisdoerfer, Joseph: *Latinum Circa Romançum*. Etude sur la langue de la Vita Sancte Eufrosine (BHL N° 2722) du

manuscrit H55 de la Bibliothèque interuniversitaire de Montpellier (BuM). In: Éva Buchi, Jean-Paul Chauveau u. Jean-Marie Pierrel (Hgg.): *Actes du XXVII^e congrès international de linguistique et de philologie romanes* (Nancy, 15–20 juillet 2013) (Bibliothèque de linguistique romane 14), Straßburg 2016, S. 331–343.

Scheil, Andrew P.: Somatic Ambiguity and Masculine Desire in the Old English Life of Euphrosyne. In: *Exemplaria* 11 (1999), S. 345–361.

Stewart, Michael Edward: Breaking Down Barriers. Eunuchs in Italy and North Africa, 400–620. In: Amelia Brown u. Bronwen Neil (Hgg.): *Byzantine Culture in Translation* (Byzantina Australiensia 21). Leiden, Boston 2017, S. 33–54.

Tougher, Shaun: *The Eunuch in Byzantine History and Society* (Routledge Monographs in Classical Studies). London 2008.

Whatley, E. Gordon: Textual Hybrids in the Transmission of the “Passio S. Eugeniae” (BHL 2666, 2667). In: *Hagiographica* 18 (2011), S. 31–66.